
‘OUVIR’ OS ANIMAIS: CONTRIBUIÇÕES EPISTEMOLÓGICAS PARA O QUILT ECOFEMINISTA

‘LISTENING’ TO ANIMALS: EPISTEMOLOGICAL CONTRIBUTIONS TO THE ECOFEMINIST QUILT

Daniela Rosendo¹

<http://lattes.cnpq.br/6194417517821583>
<https://orcid.org/0000-0002-4448-5260>

Maria Alice Silva²

<http://lattes.cnpq.br/6604520933278311>
<https://orcid.org/0000-0002-1224-5393>

Tânia Aparecida Kuhnen³

<http://lattes.cnpq.br/8881089112935588>
<https://orcid.org/0000-0001-6788-0784>

Recebido em: 21/02/2022

Aceito em: 23/08/2022

RESUMO: O desenvolvimento de um projeto ético-político ecofeminista, que rompe com os padrões sistemáticos de opressões e, na dimensão propositiva, constrói relações éticas e justas em relação aos humanos, aos animais e a natureza, constitui-se, necessariamente, como um projeto interdisciplinar. Por isso, neste artigo nos propomos a pensar na construção de uma epistemologia ecofeminista, a fim de compreender como é possível ‘ouvir’ os animais, entender suas experiências e estabelecer relações que contribuam para o florescimento e desenvolvimento da vida dos seres de diferentes espécies. Nesse sentido, partimos da injustiça na produção do conhecimento, envolvendo as críticas feministas ao androcentrismo e ao antropocentrismo presentes nessa produção. Com base na compreensão feminista da injustiça epistêmica, traçamos em seguida os elementos centrais para uma epistemologia ecofeminista, ou seja, desenvolvemos uma concepção de justiça plural que inclua as vozes dos animais não humanos a partir da ‘perspectiva dos funcionamentos’, elaborada pela filósofa Maria Clara Dias.

Palavras-chave: ecofeminismos; animais não humanos; justiça

ABSTRACT: The development of an ecofeminist ethical-political project that breaks with the systematic patterns of oppression and, in the propositional dimension, builds ethical and fair relationships with humans, animals, and nature, is necessarily an interdisciplinary one. Therefore, we propose to think in this paper about developing an ecofeminist epistemology. We seek to investigate how it is possible to ‘listen’ to animals, understand their experiences, and establish relationships that contribute to the flourishing and development of their lives. In this sense, we start questioning

¹ Doutora em Filosofia, com estágio pós-doutoral no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGFil UFSC). E-mail: daniela@quilting.eco.br.

² Doutora em Ética e Filosofia Política pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: mariaalicesilva@gmail.com.

³ Doutora em Filosofia (UFSC). Professora na Universidade Federal do Oeste da Bahia (UFOB). E-mail: tania.kuhnen@ufob.edu.br.

injustice in knowledge construction based on feminist critiques of androcentrism and anthropocentrism. Then, we trace the central elements for an ecofeminist epistemology considering a feminist understandings of epistemic injustice. In other words, we develop a conception of plural justice that includes the voices of non-human animals from the 'functioning perspective' proposed by the philosopher Maria Clara Dias.

Keywords: ecofeminisms; non-human animals; justice

INTRODUÇÃO

O conhecimento estruturado de forma antropocêntrica e androcêntrica exclui as formas de vida não humanas, em sua variedade de experiências subjetivas existenciais possíveis, da possibilidade de serem consideradas informantes de sua própria condição senciente⁴ ou biológica de vida. Nas teorias de direitos animais e nas perspectivas ambientais, é reconhecida a importância do conhecimento científico como fonte de informações confiáveis sobre as condições de vulnerabilidade e as consequentes demandas de proteção moral e política, que podem ser reconhecidas por parte dos agentes morais, dos animais não humanos e das formas de vida não humanas em geral. No entanto, podemos nos questionar em que medida as investigações no campo da primatologia, da biologia, da neurociência, e de outras áreas da ciência – tradicionalmente tidas como neutras e objetivas – são suficientes para pensar as demandas e necessidades de proteção e inclusão na ampliação da comunidade moral e política dos seres não humanos. Josephine Donovan (2014) salienta que a epistemologia objetivista, situada na base da ciência clássica⁵, restringe a ideia de consciência dos animais não humanos à noção de uma dimensão física e material, ignorando as experiências subjetivas e únicas emergidas de encontros comunicativos entre sujeitos, humanos e não humanos, os quais originam conhecimento ético para orientar respostas atenciosas nas relações.

Tendo por base as reflexões promovidas no âmbito da epistemologia feminista e social, sobretudo no que tange aos conhecimentos e as vozes tradicionalmente desconsideradas pelo pensamento hegemônico na construção de variados campos, incluindo a ética e a política, o presente artigo se propõe a contribuir para os delineamentos teóricos de uma epistemologia ecofeminista. Para isso, buscamos refletir acerca da possibilidade de ampliação da ideia de justiça epistêmica para pensar como seres outros que não humanos podem ser 'ouvidos' a fim de nos permitir compreender suas experiências de opressão para as quais talvez ainda inexistam linguagens que saibamos interpretar e reconhecer o sentido diante das limitações historicamente impostas dentro do prevalente paradigma antropocêntrico e androcêntrico. Nesse sentido, este texto trata de caminhos para a produção da justiça epistêmica em relação aos animais não humanos como um aspecto central para uma epistemologia não apenas feminista, mas que assuma o prefixo 'eco' de forma incontestável. Com a preocupação de refletir sobre uma epistemologia ecofeminista, vamos tratar de aspectos como a relevância do conhecimento situado, da

⁴Por senciência compreende-se a capacidade de experienciar dor e prazer, ou, nas palavras de Singer (2006), uma sensibilidade que torna o animal, humano ou não humano, capaz de sofrer ou sentir alegria e felicidade e, portanto, dotado do interesse em se afastar de qualquer dor e sofrimento.

⁵Por ciência clássica, Donovan (2014) designa a ciência Cartesiana/Newtoniana, que toma como pressuposto objetivo que os animais são autômatos, o que influencia a legitimação de seu uso como material de experimentação em laboratórios, como commodities na pecuária industrial e como objetos de propriedade assegurados pelo sistema legal.

noção de teoria em processo e da expansão na concepção de justiça epistêmica.

Para pensar as opressões de animais, partimos do campo teórico dos ecofeminismos, formado por vozes múltiplas de mulheres situadas em diferentes lugares. Trazemos à tona os silenciamentos das teóricas ecofeministas buscando ouvi-las para conhecer os limites das teorias que não ultrapassam a fronteira da espécie, não possuem a lente de gênero e pressupõem a neutralidade do conhecimento. Ecofeministas reivindicam a importância de que defensores de direitos animais e teóricos ambientalistas prestem atenção às questões de gênero que perpassam os problemas ambientais, ao mesmo tempo em que as feministas devem ater-se às questões ambientais e às interdependências ecológicas, como o estabelece Karen J. Warren (1987). Nessa perspectiva, os diversos sistemas de opressão social são compreendidos como interligados e submetidos a uma estrutura conceitual patriarcal a ser enfrentada de forma conjunta para que os sistemas de dominação possam ser desmantelados. Os efeitos da opressão não se restringem à vida humana, pois afetam todos os demais seres vivos à medida que são compreendidos como meros recursos e objetos para a satisfação dos mais diversos interesses e necessidades supérfluas humanas. Consequentemente, uma abordagem epistemológica formada dentro da estrutura conceitual patriarcal pode resultar em conhecimento limitado, enviesado, distorcido da realidade e, por conseguinte, ser injusto. Tanto é assim que, ao longo dos últimos 30 anos, o desenvolvimento de teorias ambientais insensíveis a questões de gênero e à exploração colonial-capitalista, portanto, marcadas pelo patriarcado e androcentrismo, como as abordagens utilitaristas, não foram suficientes para evitar o aprofundamento da crise ambiental.

A partir da admissão da interação sistemática das opressões, torna-se necessário empreender esforços cada vez mais amplos de compreensão do modo como a opressão afeta as vidas não humanas, tentando ‘ouvir’ os animais em vez de apenas concebermos teorias abstratas com princípios universais que projetam a ficção dos direitos aos animais e a de deveres morais e legais aos agentes morais humanos. As autoras ecofeministas, ao procurar descrever as diferentes formas de conexão que podem ser identificadas entre mulheres e natureza⁶, distanciam-se desse suposto olhar imparcial e neutro e visam construir a experiência de um *quilt* (WARREN, 2000), que incluía também uma ‘atenção amorosa’ (DONOVAN, 1996) às formas de vida não humanas e suas relações com seres humanos a fim de ‘ouvir’ as demandas situadas em seu contexto ético, psicológico e histórico. A consideração atenciosa ou amorosa, argumenta MartiKheel (2019, p. 39), consiste em perceber os animais não humanos “como seres individuais com emoções, necessidades e desejos”. As soluções para os conflitos vivenciados dependem de valorizar as vivências morais contextualizadas dos sujeitos à opressão sistemática e não apenas considerar uma igualdade legal ou a aplicação de direitos de proteção. Consideramos que uma abordagem epistemológica deve se formar a partir de diferentes possibilidades de produção do conhecimento confiável para informar decisões morais.

Ao mencionarmos relações entre humanos e outras formas de vida, não estamos apenas tratando de animais que historicamente foram submetidos a processos de domesticação como expressão do sistema de dominação humana sobre outras espécies. Formas de interdependência entre seres humanos e espécies não domesticadas e, portanto, de relações em sentido mais amplo, ainda que não impliquem um contato direto e próximo com animais silvestres, também requerem considerações ético-políticas à

⁶Warren (2000, 2003) sistematiza uma série de possíveis conexões que podem ser apontadas entre as mulheres e a natureza, quais sejam: históricas e causais, conceituais, empíricas e de experiência, epistemológicas, simbólicas, éticas, teóricas e político-práticas.

medida que desenvolvemos um modo de vida exploratório sob o capitalismo andro-antropocêntrico que afeta os *habitats* desses seres, colocando-nos em relações hierárquico-dualistas com eles. Isso implica, inclusive, questionar nossas formas de categorizar os animais de outras espécies, como dotados de ‘instintos predatórios’, enquanto nossa espécie, com seu comportamento de fato predatório, leva a extinção de tantas outras, mas se caracteriza como ‘humanizada’.

Na sequência deste artigo, inicialmente, vamos caracterizar brevemente abordagens epistêmicas críticas aos processos de construção e validação do conhecimento que se mostram excludentes. Tais abordagens são centrais para pensar uma epistemologia feminista e ecofeminista. Em seguida, trataremos do conceito de injustiça epistêmica de maneira mais ampliada a fim de entender as diversas maneiras de viver e respeitar a produção de outros seres reconhecendo seus funcionamentos. Desenvolveremos uma noção mais inclusiva de justiça epistêmica para pensar nas vozes dos animais não humanos e uma fundamentação ecofeminista a partir da ‘perspectiva dos funcionamentos’, proposta pela filósofa Maria Clara Dias. Em outras palavras, buscamos costurar contribuições de epistemologia social e questões ético-políticas para além de seres humanos para pensar uma epistemologia ecofeminista – focada na expansão de um sentido de justiça à medida que inclui seres humanos e não humanos desde uma lente interseccional.

O resultado dessa costura é o que chamamos de ‘*quilt* ecofeminista’. A metáfora do *quilt*, resultado de um trabalho manual geralmente feito por mulheres, é usada por Warren (2000) para afirmar que as teorias são como *quilts*, cujas condições necessárias são como seus limites. Nesse sentido, um *quilt* ecofeminista retrata esse trabalho artesanal que é altamente contextual, na medida em que é formado por diferentes remendos e por pessoas de diferentes contextos, seja social, histórico ou material. No projeto ético-político ecofeminista, o *quilt* deve ser construído por meio de uma epistemologia que reconhece uma infinidade de formas de viver e conhecer, legitimando essas identidades e incluindo no centro a valorização e o desenvolvimento da diversidade. Estar sensível ao cuidado para que as relações sejam bem desenvolvidas seria tarefa de um sistema que pensa através de uma perspectiva das funcionalidades de maneira contextual e situada. Por isso trazemos a ideia do *quilt* ao projeto ético, pois é uma produção manual, como um artesanato que precisa de tempo e dedicação. Seu processo não é linear ou estático e pode ter infinitas contribuições. Para pensarmos estratégias éticas e políticas que respeitem esse processo e o tempo do coletivo diverso, é importante romper com a tradição hegemônica da construção de conhecimento atrelado às experiências de um padrão humano, masculino, heteronormativo e morador do Norte ocidental. No lugar dele, estamos construindo um projeto ecofeminista, antiespecista, não universalista e descolonial.

ABORDAGENS EPISTEMOLÓGICAS E A JUSTIÇA NA PRODUÇÃO DO CONHECIMENTO

Ao compreender que a filosofia é afetada pelo pensamento patriarcal e androcêntrico, é desvelada a discriminação e a exclusão que seus conceitos assimilam. Ouvir a voz das mulheres, que falam de diferentes lugares, é provocar uma transformação: é transformar a mulher *sujeita* (à opressão) em sujeito – aquele que tem reconhecimento e passa a ser considerado (ou, melhor, considerada) ética e politicamente. É, portanto, sair da condição de sujeição imposta pelo patriarcado. Significa, também, aprender que as experiências

das mulheres têm propiciado outras maneiras de viver e agir no mundo e isso modifica o conhecimento que produzimos.

Assim, além do limite do conhecimento androcêntrico, oriundo de princípios associados ao sujeito homem (a objetividade científica, por exemplo, que valida apenas o conhecimento oriundo e passível de verificação pelo método científico) e assentados numa certa concepção de racionalidade, é preciso valorizar a diversidade das mulheres e como ela impacta a forma de conhecer e de viver no mundo. Portanto, não se trata apenas de evidenciar que as mulheres têm as capacidades que o machismo e o patriarcado só reconhecem aos homens, mas de ampliar a concepção do que é conhecimento, pela valorização dos saberes e práticas advindas das experiências das mulheres. Isso não implica assumir uma perspectiva essencialista sobre as mulheres, mas compreender que os contextos históricos e materiais são influenciados também pelo gênero. Reconhecer as obrigações de cuidado relegadas às mulheres em geral pelo patriarcado e pelo capitalismo – em especial executadas no formato de trabalho mal remunerado por mulheres racializadas e de classes sociais mais baixas –, isto é, a responsabilidade pelas atividades de suporte, nutrição e sustento da vida em geral de outros seres humanos, crianças, adultos e idosos, por exemplo, é valorizar o trabalho desempenhado por elas, mas igualmente afirmar que o cuidado pode – e deve – ser desempenhado tanto por homens quanto por mulheres⁷. Entendemos, por isso, conforme tem reivindicado a epistemologia feminista, que é fundamental superar a ideia predominante de que há uma forma única de produção de um conhecimento universalizável, por um grupo homogêneo de sujeitos que compõem a comunidade científica, e reconhecer a pluralidade de visões de mundo, seus processos e justificativas, que tornam esse conhecimento válido e útil para diferentes grupos humanos orientarem seu modo de vida e organização social.

A ecofeminista Vandana Shiva (1993) salienta o reducionismo no conhecimento científico que enquanto narrativa hegemônica, supostamente livre de valores, quer chegar por meio de um método a conclusões objetivas vinculadas à vida e ao universo, deixando de lado outras formas de conhecer e estabelecer relações de interdependência com a natureza, não pautadas no patriarcado ocidental moderno. Esse modelo de ciência vê os processos de produção de vida da natureza, em grande medida, como entraves ao desenvolvimento econômico capitalista, o que leva ao controle da vida de plantas e animais em laboratórios científicos para fins de aceleração dos processos produtivos. Para a pensadora, trata-se de uma tradição científica e epistemológica que está na base do patriarcado moderno ocidental, dotada de duas características centrais: a) a redução da capacidade humana de conhecer a natureza, uma vez que exclui outros conhecedores e formas de conhecer; b) a manipulação da natureza como uma matéria inerte, divisível e fragmentada ao trazer seus ‘pedaços’ para dentro de laboratórios a fim ‘extrair’ conhecimento, limitando a capacidade de regeneração e renovação criativa da natureza. Nesse contexto, surgem as sementes híbridas e transgênicas, as técnicas de inseminação artificial em animais fêmeas de várias espécies criadas em confinamento para acelerar a reprodução e a transgenia animal para criar animais que crescem mais rapidamente para alimentação humana.

Essa forma de produção de conhecimento resulta no que Shiva (1993) denomina de colonização da natureza, na desvalorização e eliminação do conhecimento de povos tradicionais que vivem mais integrados aos ciclos de geração e regeneração da vida na natureza. É um processo violento que promove a morte da natureza e de populações

⁷ Para uma perspectiva sobre o desenvolvimento da habilidade de cuidar por parte de todo e qualquer ser humano, que apresenta o cuidado como uma habilidade fundamental humana a ser desenvolvida pelo agente moral, cf.: Kuhnen (2018).

tradicionais em nome da busca de certo tipo de conhecimento voltado para os fins de acúmulo do capital, marcado pela alienação e exclusão, no qual ‘peritos’ e ‘especialistas’ são os “únicos investigadores e produtores legítimos de conhecimento” (SHIVA, 1993, p. 39).

Podemos também estabelecer um paralelo entre essa forma de produção de conhecimento reducionista e a ideia de enquadramento de Judith Butler (2019), ao tratar da precariedade da vida. O enquadramento diz respeito às molduras produzidas para tentar apreender a vida dos outros, mas que são delimitadas por mecanismos de poder mediante os quais a vida é produzida e reconhecida enquanto tal. A metáfora da moldura mostra como enquadrar algo dá sentido e direciona sua interpretação, o que pode resultar em concepções reducionistas e falsas conclusões sobre a vida de alguém. No entanto, no entender de Butler (2019), a moldura também pode ser rompida por meio de vazamentos e contaminações, resultando no alargamento do enquadramento para incluir novas interpretações e conteúdo de reconhecimento da vida. Romper com um contexto no qual ocorre o enquadramento é fundamental para que seja possível evadir dele. Nesse sentido, o enquadramento adquire uma concepção de libertação à medida que propicia uma nova trajetória e um afrouxamento do mecanismo de controle. Com isso, a narrativa de quem controlava o enquadramento é questionada, tendo evidenciado seu caráter comprometido e enviesado. Por conseguinte, a própria realidade – antes aceita sem questionamento – é posta à prova.

Embora direcionada à compreensão das vidas passíveis de luto, a noção de enquadramento mostra como questões epistemológicas estão vinculadas a relações de poder e são fundamentais para pensar processos de exclusão e marginalização via produção de emoldurações e controle das narrativas, como os que ocorrem com as vozes e experiências das mulheres e de outros seres, humanos e não humanos, com funcionalidades diferentes, que se tornam alvo de injustiça epistêmica. Ou mesmo como se passa com a natureza, cujas partes são carregadas para o laboratório, transformadas sob a narrativa do benefício humano, mas cujo fundamento velado é, antes, os interesses de acúmulo dos capitalistas. No campo da ética e da filosofia política, portanto, é necessário identificar os enquadramentos forjados no sistema patriarcal de dominação masculina e assumir o controle de contra-narrativas com uma cobertura ‘feminista’ ao invés de comprometida pelos ‘ismos’ de dominação – sexismo, heterossexismo, racismo, especismo, capacitismo, entre outros. Sem pressupor a neutralidade e imparcialidade do conhecimento, trata-se de uma cobertura feminista interseccional na qual os saberes não podem ser entendidos como universais e monológicos, senão situados, marcados por poder, dependentes de contextos e das pessoas ou grupos que os produzem. A partir disso, é possível, então, pensar outras formas de produzir conhecimento menos limitadas, como se verá mais adiante, procurando escapar do enquadramento dualista imparcial/parcial, neutro/emocional.

Com base nisso, uma concepção de justiça inclusiva e não discriminatória não pode pressupor que há neutralidade ou inclusão efetiva se não compreende que a própria justiça pode resultar de um enquadramento permeado por um conhecimento comprometido. Isto é, uma inclusão restrita às vidas consideradas passíveis de luto. Para tanto, é fundamental produzir um conhecimento que liberte do enquadramento único. Ao identificar a lógica da dominação que permeia os diferentes ‘ismos’, buscamos o alargamento do enquadramento da realidade de minorias políticas como os animais, as mulheres e as pessoas negras, as pessoas com deficiência, bem como de outras minorias sociais, a fim de afrouxar os mecanismos de controle, ampliar as possibilidades de apreensão e reconhecimento da vida e lhes propiciar uma trajetória protegida das

condições que intensificam a precariedade da vida. Em outros termos, com o enquadramento visamos à evasão das práticas sexistas, racistas e especistas, responsáveis por promover as condições precárias e negar às vidas as condições de apreensão (conhecimento) e reconhecimento. Entre as vidas passíveis de luto, a apreensão, o reconhecimento e o enquadramento para a liberdade, precisamos incluir as de animais não humanos e a de outros seres vivos. Dentre várias considerações práticas possíveis, isso significa que animais não humanos domesticados não deveriam ser considerados ‘objetos’ e ‘coisas’ de propriedade humana, mas sim sujeitos de suas vidas, incluídos nas políticas e instrumentos legais de proteção à vida em geral. Quanto aos animais silvestres, o enquadramento para a liberdade pode ser compreendido como levar a sério suas necessidades e demandas por territórios apropriados à realização da vida de cada espécie.

O saber que pretendemos valorizar é marcado por contribuições críticas da epistemologia feminista, sobretudo no que tange às questões metodológicas da ciência. A filósofa Helen Longino (1996, 2002, 2017) destaca como estratégia fundamental a necessidade da não exclusão de grupos sociais minoritários da pesquisa científica. A busca por uma objetividade apenas gradualmente possível, que enfrente estruturas de poder assimétricas, envolve a interação crítica entre indivíduos e grupos como um aspecto central do método científico, resultado da heterogeneidade e da diversidade de pensamento para controlar a influência de valores, suposições de fundo subjetivas e preferências individuais, isto é, nossa parcialidade e perspectiva situada. De forma semelhante, a ecofeminista Maria Mies (1993) questiona a existência da pesquisa científica livre de valores e propõe a ideia de ‘parcialidade consciente’, alcançada quando há uma identificação parcial com os sujeitos de pesquisa ao invés de uma postura de indiferença e desinteresse.

Para Longino (1996), o conhecimento científico é o resultado de diálogo crítico no qual os indivíduos e grupos sustentando diferentes pontos de vista estão engajados. Para o conhecimento ser genuíno, a comunidade tem de ser adequadamente diversa e sua validade não depende de um consenso, de unidade absoluta em torno da ‘verdade’. Como as teorias são parciais, os modelos e comunidades científicas para explicar o mundo necessitam ser plurais. Diante disso, é fundamental assegurar que esses grupos representem a diversidade dos seres humanos na observação e no raciocínio, com igualdade de autoridade intelectual, pois, do contrário, a perspectiva permanecerá limitada:

[...] a comunidade que exclui membros de uma classe social ou de um grupo racial ou de um gênero ou de uma orientação prática está se privando da plena capacidade crítica que está disponível na sociedade na qual a própria comunidade está situada (LONGINO, 2017, p. 157).

A autora menciona a importância de buscar a democracia cognitiva no campo da ciência, que seja marcada por comunidades plurais e diversificadas, bem como pelo debate entre visões conflitantes e pontos de vista alternativos (LONGINO, 2002). Quanto mais diversa a comunidade, mais rico seu potencial de interação e expansão da racionalidade crítica para afastar tendenciosidade, subjetividades comprometedoras e arbitrárias, transformando a ciência em um conhecimento libertador e emancipatório⁸. Teorias se desenvolvem por meio de interações sociais, sem que os diferentes lados

⁸Longino (2002) destaca a existência de uma agenda dupla da epistemologia feminista: 1) Crítica: identificação e eliminação das ideologias masculinas no conteúdo e metodologias da pesquisa científica; 2) Construtivista: identificação e realização do potencial libertador e emancipatório, ou, pelo menos, da transformação da ciência para fins feministas.

estejam em desvantagem, com críticas e modificações para chegar a um consenso, ainda que provisório e aberto a uma investigação permanente. Podemos aproximar essa concepção, como se verá adiante, da ideia da ‘teoria em processo’ e de *quilt*, ambas da ecofeminista Karen J. Warren – visto que em ambos os casos se reconhece a possibilidade de soluções provisórias, que levam em conta os diferentes contextos, a serem pensadas em relações complexas e nas quais os diferentes corpos trazem consigo contribuições distintas para pensar problemas morais a partir de suas experiências situadas e marcadores sociais pertencentes a grupos minoritários.

O diálogo sobre os temas referentes aos animais não humanos não inclui uma conversa direta com os destinatários do benefício de uma ciência produzida por nós. Todavia, os humanos produtores de conhecimento devem fazer o esforço de compreender que a partir da limitação de comunicação humana é necessário um maior engajamento de qualificação de hipóteses, objetivos e resultados. Por isso, evidenciar que não há uma imparcialidade metodológica ao produzir conhecimento deve ser encarado como um ponto positivo sobre a consciência em questionar ainda mais os processos científicos e garantir uma qualidade no seu alcance no sentido epistemológico, ético e político. As tentativas de enfrentar os limites metodológicos talvez possam ser inspiradas em formas de conhecer e de construir relacionamentos interespecies de povos originários, por exemplo.

Essa noção ampliada de ciência permite que a compreendamos como um ‘empreendimento de toda a sociedade’ (LONGINO, 2017) e não apenas de um grupo de indivíduos com mais poder, a exemplo de corporações privadas e controladas pelos interesses do capital, situadas do lado mais elevado dos dualismos hierárquicos de valor – homem/mulher, humano/não humano, cultura/natureza, mente/corpo. Nesse contexto, ecofeministas chamam a atenção para o conhecimento que ‘vem de baixo’, mormente no campo da pesquisa das ciências humanas. A visão de cima (*top down*), associada ao pesquisador-cientista, afirma Mies (1993), deve ser substituída pela perspectiva originada nos que vem de baixo (*botton up*) – que também pode envolver um tipo de conhecimento bastante especializado, transmitido ao longo de gerações, ainda que desvalorizado. Geralmente esse conhecimento que vem de baixo é excluído do domínio científico, pois coloca questões éticas e vitais para todos que desafiam a ciência fragmentada de laboratório, segundo Shiva (1993). Em outros termos, se a pesquisa historicamente serviu como instrumento de dominação e legitimação do poder de certos grupos, deve agora servir aos interesses de grupos dominados e explorados e, mais amplamente, de forma horizontalizada, para uma sustentação responsável da vida. A autora ainda pontua que a demanda de uma visão que ‘vem de baixo’ tem duas dimensões: a primeira, é científica, à medida que grupos desprivilegiados podem sentir confiança e fornecer contribuições não baseadas em comportamentos esperados, mas sim em comportamentos reais; a segunda, é ético-política, no sentido de transformar os métodos científicos para que não se transformem em novos instrumentos de dominação, além de reorientar a ciência para outras questões, problemas e objetivos de pesquisa que ‘venham de baixo’. Um exemplo que pode ser dado a partir de Shiva (1993) é como a especialização científica levou ao uso desmesurado da cesariana, resultando no controle e medicalização do parto.

Na compreensão de Ariel Salleh (1994), por meio da ‘epistemologia que vem de baixo’, assentada em vivências desvalorizadas historicamente, de grupos subjugados e preocupada com a busca da igualdade entre as diferentes formas de vida, as mulheres e suas experiências podem se tornar protagonistas e agentes de mudança rumo à justiça. Isso envolve um processo de produção de conhecimento e de teorias em permanente construção que não se escondem atrás de uma suposta neutralidade, mas levam em conta as perspectivas de diferentes sujeitos (entre as quais ainda não conhecemos todas),

combate às discriminações, opressões e injustiças. Com isso, a produção do conhecimento assume uma função de contribuir para a promoção da justiça social para diferentes grupos minoritários e subalternizados. À medida que é uma preocupação da epistemologia feminista ampliar as condições daquilo que nós podemos saber e que conhecimento queremos produzir que represente de forma justa distintos grupos sociais, podendo-lhes ser tal conhecimento útil, resta a questão: como viabilizar isso no caso de animais não humanos?

Entendemos que, a partir do reconhecimento da existência de diferentes maneiras de pensar e vivenciar o mundo e conforme proposto no campo da epistemologia feminista, podemos reconhecer vivências ainda mais abrangentes de outros organismos que não os humanos, para pensar uma epistemologia diversa e plural em relação às espécies animais e suas individualidades/subjetividades que seja a base para pensar às dimensões da justiça. É o que chamamos de uma epistemologia ecofeminista, que estende a epistemologia feminista – que se preocupa com os modos pelos quais o gênero afeta as concepções de conhecimento, o conhecedor(a) e os métodos de investigação e justificação – para compreender as conexões entre as mulheres e a natureza (WARREN, 2000). Se hoje temos condições de perceber o preconceito com o conhecimento produzido e derivado das experiências das mulheres dentro da sociedade patriarcal – sexismo –, é preciso também entender como o preconceito contra outras espécies – especismo – nos limita no conhecimento e na apreensão da vivência dos animais outros que os humanos. Quando o ‘outro’ pertence a uma espécie que não a nossa, com condições precárias distintas e necessidades de relacionamento diversas a depender das suas vulnerabilidades, a chance de não atender suas necessidades nos relacionamentos é ainda maior.

Tendo por base os limites do conhecimento pautado na suposta objetividade, imparcialidade e neutralidade, que é excludente e pactua com as discriminações, opressões e injustiças, a epistemologia ecofeminista concede que o conhecimento é situado e se constitui como teoria em processo para fundamentar a construção da justiça social, ambiental e interespecies. Ao desenvolver o conceito de injustiça epistêmica, como se verá a seguir, busca-se pensar na necessidade de um(a) ouvinte moral mais atento(a), um(a) agente com uma perspectiva mais inclusiva, capaz de reconhecer produções de conhecimento e a importância da realização das funcionalidades e do florescimento dos seres vivos, contando, para tanto, com as contribuições de Maria Clara Dias (2016).

INJUSTIÇA EPISTÊMICA

Uma das contribuições recentes importantes no campo da epistemologia social e feminista diz respeito ao conceito e abordagem teórica de injustiça epistêmica. Em *Epistemic Oppression and Epistemic Privilege*, Miranda Fricker (1999) investiga a ideia de que quem tem poder (*the powerful*) tem uma vantagem injusta em estruturar nossos entendimentos sobre o mundo. A filósofa sustenta que quem tem poder adquire uma vantagem epistêmica que acaba gerando uma opressão epistêmica naqueles(as) que não têm poder (*the powerless*)⁹.

⁹Essa abordagem também é desenvolvida pela autora em sua obra anterior *Epistemic Injustice: Power & the Ethics of Knowing* (2007). Nela, Fricker (2007) trata do poder de identidade (*identity power*) resultante do pertencimento a um certo grupo social com poder para coordenar e formar os discursos. Isso gera uma vantagem em termos de produção, reprodução e troca de informações e conhecimentos na sociedade. Por conseguinte, grupos dominantes são beneficiados e podem

Fricker (1999) chama atenção para o fato de que a opressão epistêmica costuma ser discutida no âmbito das epistemologias feministas, como se destacam os trabalhos de Nancy Hartsock e Sandra Harding, com a teoria do ponto de vista (*standpoint theory*). De acordo com essa concepção, as pessoas que têm poder exercem uma influência injusta na estruturação dos nossos entendimentos sobre o mundo social, além de derivar um privilégio epistêmico em relação aos que não detêm poder. Por isso, é importante salientarmos essas diversas posições epistêmicas, para que, além de observar as injustiças, possamos pensar nas estratégias de uma mudança estrutural que busque relações éticas e justas em direção às vozes oprimidas.

Apesar de direcionar críticas a essa compreensão, como a generalização excessiva que a teoria do ponto de vista faz das mulheres¹⁰, Fricker (1999) reconhece quão verdadeira ela é a fim de compreender a diversidade social das mulheres e suas atividades. Ao invés de manter essa estrutura de privilégios e opressão identificada pela teoria do ponto de vista, Fricker (1999) propõe que devemos 'privilegiar' as experiências sociais dos que não têm poder como uma correção epistêmica imperativa e radical, indo ao encontro do que sugeriram ecofeministas com a ideia do conhecimento e da epistemologia que 'vem debaixo'. Para isso, a base do ponto de vista feminista se assenta na compreensão de que as mulheres têm a experiência da mesma coisa quando nossas experiências dizem respeito ao fato de sermos mulheres.

No que tange ao objeto da teoria do ponto de vista, ao invés de assimilar uma natureza da sociedade e do mundo social, Fricker (1999) enfatiza a compreensão de como as similaridades da experiência criam interesses compartilhados que, por sua vez, possibilitam chegar a um ponto de vista único sobre áreas relevantes do mundo social. Em outras palavras, ela entende que os sujeitos são diversos e a base assentada sobre as mesmas experiências decorrem do fato de sermos mulheres. O centro não é o mundo social em si, mas a similaridade das experiências compartilhadas nele, tornando o foco estrutural ao invés de individual.

Quando, por outro lado, as experiências dos que não têm poder não são devidamente integradas ao entendimento coletivo do mundo social, gera-se uma opressão epistêmica. Consequentemente, “uma forma de vida mais igualitária, mais democrática e talvez, portanto, mais civilizada seria uma forma de vida informada pelas experiências sociais de todos [...]” (FRICKER, 1999, p. 209). Essa perspectiva entende o conhecimento no sentido proposto por Longino (2002, 2017), como um empreendimento de toda a sociedade para fins de assegurar que o conhecimento represente os grupos subalternizados e, além disso, tenha como fundamento o potencial de garantir o florescimento da vida ao invés de ser um instrumento de manutenção de privilégios e sustentação da opressão baseada em dualismos hierárquicos de oposição.

A proposta de Fricker, apesar de inclusiva no que diz respeito às experiências humanas, precisa ser ampliada a fim de que possa dialogar com o escopo deste artigo. Ou seja, é preciso refletir para além da opressão humana e abarcar também os animais. Seria possível afirmar que animais também sofrem opressão epistêmica? Faz sentido afirmar que as experiências vividas pelos animais geram uma injustiça epistêmica?

Partindo da ideia de que a compreensão de mundo é enviesada pelos que detêm poder,

controlar as ações e falas de membros de outros grupos, descredibilizando seus testemunhos e tornando suas palavras menos importantes a partir de preconceitos compartilhadas de identidade.

¹⁰ Para a filósofa, a diversidade das atividades, remuneradas ou não, que as mulheres exercem impede que seja possível fazer uma única caracterização. “A identidade social é – para emprestar uma metáfora pós-moderna apropriada – fragmentada.” (FRICKER, 1999, p. 198, grifo da autora). Essa é a objeção empírica que ela direciona para a teoria do ponto de vista. Para conhecer as críticas metafísica e lógica, cf.: Fricker (1999, p. 197-200).

é razoável afirmar que uma sociedade especista denota uma relação de poder dos humanos sobre os animais. Logo, o entendimento sobre o mundo não leva em conta adequadamente as experiências animais não humanas e, assim, essa vantagem injusta gera uma opressão epistêmica que subjuga outros que não humanos.

Da mesma forma pela qual Fricker (1999) afirma que as mulheres compreendem as experiências de outras mulheres em razão de compartilharmos experiências semelhantes, entendemos que podemos estender a similitude aos animais não humanos em dois aspectos: 1) a opressão que cada espécie vive pelas suas características específicas, que lhes dão singularidade em determinados contextos¹¹, permite que cada espécie compartilhe experiências semelhantes de práticas de opressão; e 2) além da singularidade de cada uma, a opressão ultrapassa a barreira da espécie e conecta a opressão de todos os grupos que estão em desvantagem nos dualismos hierárquicos de valor, ou seja, dos que não têm poder (*the powerless*). A animalização das mulheres¹² de um lado e a feminização dos animais de outro exemplificam essa conexão. Importa destacar que sistemas de opressão têm origem numa certa forma hierárquica de organização humana, que implica subjugação e exploração de outros para a obtenção de vantagens para si, o que ultrapassa a barreira da espécie. Mas animais não humanos não são fontes de sistemas de opressão.

O fato de a produção de conhecimento ser atravessada por relações de poder e se dar via sujeitos socialmente situados, pertencentes a grupos com poder de identidade ou não, faz com que Fricker (2007) identifique dois tipos de injustiças centrais que podem afetar de modo constante as diferentes dimensões da vida humana ainda pouco investigadas e, por isso, normalizadas e invisíveis, tais como as vivências das pessoas com aspectos e condições que são consideradas fora de uma noção de ‘normalidade’ ligada à capacidade de escolha racional e universalizada. Como resultado desta dualidade imposta, indivíduos situados em certas posições sociais que não desenvolvem características consideradas ‘normais’ são prejudicados fortemente em sua habilidade de conhecer – produzir, possuir e repassar conhecimento sobre si e suas vivências. É isso que a pensadora denomina de “injustiça epistêmica”, um tipo de injustiça envolvida nos casos em que se desconfia da palavra do outro com base em algum preconceito. A autora divide a injustiça epistêmica em duas: a) a injustiça testemunhal, quando um falante recebe credibilidade deficitária em razão do preconceito de identidade do ouvinte, que em geral não se manifesta abertamente na rejeição da validade das afirmações do falante, mas ocorre de maneira dissimulada; b) a injustiça hermenêutica, quando há uma lacuna que torna o falante incapaz de comunicar sua experiência, pois faltam-lhe os conceitos e elementos necessários para dar sentido à sua vivência no contexto histórico-social, restando sua experiência obscurecida.

Conforme salienta Paul-Mikhail Podosky (2018), a primeira forma de injustiça ocorre no nível individual dos agentes (pelo esvaziamento da credibilidade de um sujeito conhecedor em razão de um preconceito pela sua identidade) e a segunda ocorre no nível estrutural (pela falta de conceitos e linguagem adequados para entender as experiências e conceituar as opressões sofridas). O tipo de injustiça hermenêutica a qual Fricker se refere

¹¹Cada espécie tem suas singularidades e a forma pela qual a opressão se dá pode ser influenciada por diferentes fatores, dependendo do contexto. Uma vaca no Brasil, por exemplo, pode ser explorada para produção de leite e carne, enquanto uma vaca na Índia pode ter o direito de ir e vir, como pode também ser levada para a fronteira para ser explorada e morta para produção de couro. Ou seja, em todos os lugares há exploração das fêmeas e esse é o ponto que quero ressaltar. A dominação pode ser de diferentes maneiras, mas ela está ali, pois é estrutural.

¹²Esse processo ocorre, por exemplo, por meio da linguagem, quando as mulheres são associadas, de modo depreciativo, a animais (vaca, galinha, porca).

é *self-oriented*, isto é, orientada pelo self – o indivíduo, ao invés do outro. Enquanto o tipo orientado pelo self identifica uma injustiça quando os conceitos disponíveis nos recursos hermenêuticos são inadequados para compreender a opressão que uma pessoa experimenta, o tipo outro-orientado (*other-oriented*) diz respeito à “incapacidade de um agente entender, até certo ponto, a opressão de membros dos grupos desfavorecidos (devido a um preconceito estrutural de identidade)” (PODOSKY, 2018, n.p.).

O tipo outro-orientado permite abarcar, no campo da injustiça hermenêutica, as experiências de dor, ansiedade e depressão sofridas por animais não humanos em fazendas industriais¹³, por exemplo, mas que são incompreendidas pelo nosso entendimento coletivo à medida que há um preconceito estrutural de identidade: “nossos recursos conceituais reduziram os animais não humanos a um valor de uso inadequado e gravemente imoral” (PODOSKY, 2018, n.p.). Por exemplo, a linguagem objetifica os animais e, portanto, gera injustiça epistêmica¹⁴. Nesse caso, o problema não é centrado na habilidade de espalhar o conhecimento (*self-orientado*), mas em compreender adequadamente a opressão à qual alguns grupos estão sujeitos (outro-orientado).

Por isso, é necessário reconhecer o modo de vida dos animais não humanos, suas dores e suas necessidades para que possamos mudar a nossa atitude individual ou estrutural em relação a eles. É fácil perceber na nossa linguagem corriqueira a maneira pejorativa que valoramos a simples existência dos animais em comparação a nossa, quando usamos uma espécie animal não humana como xingamento. Quando alguém quer diminuir a qualidade de produção de conhecimento de alguém, facilmente relaciona com ‘burro’, ‘jumento’ ou ‘anta’. Outro exemplo é quando o xingamento se refere ao modo grosseiro de comportamento, chamando-o de ‘cavalo’, ‘boi’ ou ‘porco’. Esses são exemplos de linguagem que demonstram o juízo de valor que atribuímos aos animais, e o mesmo é feito quando usamos a categoria de gênero feminina ou uma orientação sexual diversa. Infelizmente, é comum ouvirmos termos como ‘mulherzinha’ e ‘bichinha’, utilizados de modo pejorativo quando dirigidos para um grupo humano e sua interconexão com o especismo fica clara quando lembramos que o xingamento ‘viado’ é usado para depreciar a maneira como alguém se coloca no mundo, julgando sua aparência, atitude, escolhas e comparando-a com outra espécie para ‘intensificar’ o xingamento.

A resposta para o primeiro tipo passa pelo desenvolvimento de novos conceitos que permitam dar conta das experiências de opressão por meio do empoderamento dos sujeitos. É por isso que Podosky (2018) afirma que estamos vivendo uma revolução

¹³Foge ao escopo deste artigo apresentar evidências empíricas sobre o sofrimento dos animais não humanos, seja daqueles criados exclusivamente para fins humanos nas fazendas industriais, por exemplo, ou dos animais silvestres que sofremos impactos das ações humanas individuais e estruturais, à exemplo da caça e dos impactos da crise climática associada ao capitalismo. Contudo, salientamos a existência de pesquisas referentes ao sofrimento animal e destacamos a vasta produção da filósofa animalista Sônia T. Felipe, incluindo as obras que especificamente tratam das implicações éticas e ambientais do consumo de leite bovino e do consumo de carnes, respectivamente nas obras ‘Galactolatria: mau leite’ (2012) e ‘Carnelatria: escolha omnis vorax mortal’ (2018).

¹⁴Diante das limitações de compreensão das experiências dos animais não humanos, não conseguimos explorar neste texto a questão da injustiça testemunhal. Por isso, a contribuição de Podoski (2018), a partir da concepção de Fricker sobre as formas de injustiça epistêmica e ao sugerir a mudança de uma perspectiva self-orientada para um tipo outro-orientado, permite incluir outros que não humanos nas formas de injustiça hermenêutica, diante da incapacidade de seres humanos conhecerem as experiências de dor e sofrimento dos não humanos em razão da discriminação especista. Contudo, importa ainda salientar que a injustiça contra os animais não se dá apenas no âmbito epistêmico e o preconceito contra os animais muitas vezes é expressado de maneira bem explícita (não apenas implícita como no caso em geral da injustiça testemunhal). Portanto, estereótipos e preconceitos contra os animais de diferentes espécies vão além da falta de reconhecimento de sua capacidade de conhecer e comunicar as próprias experiências. Quando pensamos nos animais, todas as formas de injustiça praticadas contra eles são completamente invisibilizadas e sequer são reconhecidas como tais. A violência sistemática contra os animais criados no modelo de confinamento para o consumo humano, por exemplo, é tornada normalizada e mantida invisível por uma série de mecanismos de poder associados à indústria da carne.

hermenêutica, à medida que as pessoas estão questionando criticamente as estruturas da desigualdade e introduzindo novos conceitos capazes de expressar suas experiências e modos próprios de se identificar, como ocorre com as identidades de gênero e raciais, por exemplo.

Contudo, a resposta para o segundo tipo – em especial com relação aos animais não humanos – não pode passar pelo empoderamento, pois eles não são capazes de influenciar, por si sós, a linguagem coletiva e, conseqüentemente, mudar a forma pela qual as pessoas se relacionam com eles. O empoderamento e a libertação não são responsabilidade exclusiva dos oprimidos. Ao contrário, “o ônus da emancipação é compartilhado e deve ser relativo à capacidade do grupo subjugado” (PODOSKY, 2018, n.p.). Nesse sentido,

Juntos, devemos libertar os animais não humanos liberando nossa linguagem; não devemos nos engajar em linguagem que promova e reitere a objetificação de animais não humanos, não devemos regimentar o recurso hermenêutico para excluir uma compreensão adequada de seu sofrimento e não devemos fazer exceções ao nosso comportamento que torna o consumo permissível sob qualquer forma. A superação da opressão hermenêutica exige a libertação de nossas palavras para atingir plenamente a capacidade expressiva e para verdadeiramente localizar a opressão de todos. (PODOSKY, 2018, n.p.)

Como se observa, a proposta do autor exige uma mudança não só na linguagem, mas também nas atitudes e comportamentos que nós humanos direcionamos aos outros animais que não humanos. A orientação moral que deve servir de guia para essa libertação é a virtude e, em especial, a dignidade que Podosky (2018) atribui aos animais não humanos. Apesar de considerar que é possível estender a dignidade como fundamento de um tratamento respeitoso em relação aos animais, utilizaremos outros critérios para impulsionar essa ampliação do círculo de moralidade, como a singularidade e a vulnerabilidade. Entretanto, apesar de utilizar essa fundamentação, partimos do reconhecimento da injustiça epistêmica sofrida tanto por humanos quanto por outros animais, que também se constituem como um grupo oprimido e marginalizado.

ELEMENTOS CENTRAIS PARA UMA EPISTEMOLOGIA ECOFEMINISTA

“Não há conhecimento independente de contexto”, afirma Warren (2000, p. 164). Essa posição epistemológica ressalta a importância das relações particulares, dependentes do contexto entre nós e os sujeitos com os quais nos preocupamos. A proposta de Warren visa se constituir como um avanço em relação às injustiças epistêmicas e reconhecer que há outras formas de conhecer, de ser e de estar no mundo. Trata-se de dar visibilidade e ouvir a voz das mulheres e outros grupos vulnerabilizados e excluídos das concepções tradicionais da ética e da política à medida que valoriza especialmente os contextos.

Nessa perspectiva, a teoria ética também é concebida como uma teoria em processo, que muda com o passar do tempo e se baseia em certas generalizações, como toda teoria. “A coerência de uma teoria feminista é dada nos contextos histórico e conceitual e em um conjunto de crenças, valores, atitudes e suposições sobre o mundo” (WARREN, 2000, p. 99).

Esse tipo de teoria pressupõe que algumas condições necessárias sejam especificadas para que uma visão particular conte propriamente como uma teoria. Contudo, embora seja preciso determinar algumas condições necessárias, não é possível determinar quais

as condições suficientes para uma conduta humana moralmente aceitável. Para tanto, seria necessário conhecer os contextos histórico, material e social de cada uma das condições (WARREN, 2000), mas podemos usar categorias de análise para compreender a estrutura social e pensá-la de maneira mais justa.

É por isso que, ao desenvolver sua teoria, Warren (2000) utiliza a metáfora do *quilt*.¹⁵ Teorias são como *quilts* e as condições necessárias são como seus limites. Eles delimitam as fronteiras da teoria sem ditar antecipadamente o design do quilt, que surge a partir da diversidade de perspectivas de quem os faz. “Teoria não é algo estático, pré-ordenado, ou esculpido em pedra; é sempre teoria em processo” (WARREN, 2000, p. 66, grifo da autora), passível de receber apliques e ser redesenhada. Podemos aproximar a noção do *quilt* das reivindicações epistemológicas feministas para redesenhar a ciência de modo a ampliar seu campo pela diversificação da comunidade científica - algo que, conforme Longino (2017), vem acontecendo como um reflexo de esforços para promover o alargamento da comunidade científica.

Um *quilt* ecofeminista filosófico é formado por diferentes remendos (*patches*), por pessoas (*quilters*) de diferentes contextos (social, histórico, material). Assim, Warren (2000) aponta três características pelas quais julga a metáfora apropriada para a sua teoria: 1) *quilts* são altamente contextuais e refletem contextos históricos, sociais, econômicos e políticos; 2) auxiliam a visualizar o papel das generalizações na teoria de um modo em que a teoria tradicional (com um conjunto de condições necessárias e suficientes) não o faz; e 3) sua confecção é uma atividade historicamente identificada com as mulheres.

Quilts podem ser entendidos como uma forma de discurso por contarem histórias, registrarem a vida das pessoas e fornecerem retratos daquelas que o fazem. Além disso, são práticos, pois fornecem calor, integram a produção doméstica e proveem recursos para quem os faz; são recordações históricas, estéticas e declarações políticas. “A filosofia ecofeminista cresce a partir dessas formas de discurso e as reflete”, afirma Warren (2000, p. 68).

A justiça social, ambiental e interespecies deverá então, complementarmente à busca pela justiça epistêmica, assimilar essa posição epistemológica proposta por Warren, a fim de reconhecer os contextos a partir dos quais cada situação ocorre e de onde será feito esse juízo moral e político. Além da centralidade da análise contextual, as teorias também devem ser compreendidas de maneira processual. Ou seja, dessa perspectiva, será necessário revisar conceitos tradicionalmente assimilados pelas teorias éticas e da justiça, como a universalidade e a igualdade, por exemplo. Como esses princípios podem fazer sentido em uma análise contextual? Faz-se necessário reconhecer a pluralidade, a partir da individualidade e subjetividade, em que as vidas humanas e não humanas se apresentam e então caminhar em direção a uma justiça epistêmica ecofeminista.

A (IN)JUSTIÇA EPISTÊMICA NOS RELACIONAMENTOS INTERESPÉCIES

Reconhecer a injustiça epistêmica no caso de animais não humanos e da natureza para além das minorias humanas é um desafio que deve ser enfrentado de uma maneira *quilt*, isto é, construído coletivamente e através de um comprometimento dialógico e

¹⁵ “Quilt é o trabalho manual, geralmente feito por mulheres, por meio do qual se unem diferentes retalhos de tecidos, formando uma única peça. O quilt também pode ser a aplicação de um tecido sobre a estampa ou parte da estampa de outro, dando-lhe uma nova textura e tornando-o tridimensional.” (ROSENDO, 2015, p. 86)

inter-cultural.

Uma vez que os conceitos de igualdade e universalidade não foram suficientes para pensar as diversas maneiras de vivenciar o mundo por humanos, eles também são insuficientes para pensar a vivência de outros animais, que possuem relações de interdependência - intra e interespécies, inclusive com humanos - e vulnerabilidade diferentes das nossas, mas, ainda assim, necessitam de cuidado, se estamos de fato comprometidos(as) com um bem-comum que ultrapasse a fronteira da espécie. Sendo assim, o desafio está em identificar e compreender essas demandas de acordo com as relações estabelecidas, o contexto justificado e o conhecimento disponível (e que precisa ser ampliado) sobre as funcionalidades de todos os animais.

Não cabe à metodologia ecofeminista afirmar de antemão se as relações entre humanos e não humanos devem ser de uma maneira específica, pois isso depende de contextos e situações de cuidado particulares. Com isso, para que não prevaleça um posicionamento autocentrado, é importante legitimar a ação através de argumentos que levem ambas às partes em consideração, sobretudo aqueles que estão mais fragilizados. Pensar assim rompe a barreira dual da produção de conhecimento ético da modernidade que espera uma resposta correta válida em todos os tempos, e espera que essa justificação seja feita entre os envolvidos de maneira participativa, ou levando em consideração o “bem” daquele que não pode “falar” através do nosso esforço de compreensão do outro sem hierarquias de poder.

O *quilt* ecofeminista que propomos é animalista e antiespecista, pois reconhece que os animais devem ser considerados moralmente por suas individualidades e não apenas pelo pertencimento ao coletivo. Com isso, acreditamos que a demarcação da espécie como possui a mesma lógica dos outros ‘ismos’ de dominação e por isso não devemos confundir como parte da natureza apenas. Apesar de todos os animais humanos e não humanos estarem integrados em alguma medida nas relações de interdependência ecológica, é necessário destacar suas experiências identitárias e as vivências singulares e subjetivas necessárias para uma vida boa.

A vida dos animais não humanos também é afetada quando suas vivências não são reconhecidas e, em razão da ausência de participação no controle do poder, excluídas e relegadas ao completo silenciamento, tornando-se parte dos grupos que, segundo Fricker (2007), são objetificados epistemicamente. Na sociedade estruturada de forma antropocêntrica, os animais não humanos sequer são considerados um grupo potencial para troca de informações. Isso ocorre de um modo diferente daquele vivenciado pelos grupos humanos minoritários, também suscetíveis a déficits injustos de credibilidade que os excluem da prática cooperativa de produção de conhecimento, pois em cada espécie a subjetividade é experienciada de maneira diferente. Todavia, é importante não hierarquizar injustiças e sofrimentos, percebendo que os danos causados aos animais também são complexos, pois os afetam em muitas dimensões.

Para Fricker (2007, p. 30), pode-se perceber a injustiça epistêmica através dos estereótipos e preconceitos atribuídos ao falante que inicia sem ter credibilidade para o outro. Podemos fazer um paralelo com todos os xingamentos e estereótipos aplicados aos animais, mas, sobretudo, a exclusão de sua participação na vida social que construímos enquanto coletivo e o poder sobre aqueles que se consideram inferiores. Dessa maneira, as vozes não compreendidas são objetificadas por não se reconhecer suas identidades e, com isso, violentadas. O testemunho e a maneira de participar da comunidade epistêmica dos animais não humanos certamente será diverso e de acordo com a capacidade de interação interespécies de cada um. Isto é, depende de um esforço de comunicação que rompe barreiras de espécie, mas também de linguagem. Haja vista que a linguagem oral e

escrita não é a única forma de comunicação inclusive entre os humanos, pensar a comunicação de forma mais ampla beneficia o nosso modo de interpretar todas as vivências de modo menos superficial.

O relacionamento interespecies necessita que repensemos a comunicação e a participação para encontrar maneiras de estabelecer uma conexão que faça sentido para ambas as espécies. A linguagem que construímos enquanto humanos parece insuficiente para acessarmos os animais que não usam essa mesma linguagem. Todavia, a complexidade nos impulsiona a construir de maneira coletiva e interdisciplinar as estratégias para entender as ‘vozes’ de todos(as). Certamente, as ‘peças’ para a produção deste projeto de ‘escuta’ dos animais são diversas e demandam muitos elementos. Inclusive, é importante mencionar que nos inter-relacionamentos humanos também possuímos dificuldades de entendimento sobre demandas subjetivas das pessoas. Há, portanto, um elo estreito das fronteiras entre a epistemologia e a escolha de um projeto ético-político mais inclusivo, uma vez que o objetivo de entender o outro necessita de um movimento interno de superação dos limites do seu modo de viver. Assim, todo o projeto normativo também é uma relação de cuidado e empatia ao colocar-se no lugar do outro e consiste em superar o limite de ver o ‘mundo’ de modo único e universal. Ao entender que as construções epistemológicas são singulares, percebemos a complexidade da diversidade do outro, seja ele humano ou não.

Ainda que a ética seja produzida por humanos adultos com certa capacidade de racionalidade, ela não pode ser exclusiva dos humanos adultos na qualidade de agentes morais. Logo, compreender o outro diferente, sujeito à moralidade, vai além da barreira da espécie. Para superar essa barreira que é própria da nossa produção de conhecimento enquanto indivíduos limitados com compreensão limitada, dependemos de um engajamento conjunto e o reconhecimento das identidades não deve ser pensado apenas por meio de participação e agência de humanos adultos, mas também de suas funcionalidades. Com isso, acreditamos em um projeto político focado em desenvolver as competências de cada um(a), a fim de que cada indivíduo possa conduzir seu próprio projeto, o qual “[...] não precisa mais ser interpretado como escolha racional de seres com poder de autodeterminação, mas pode ser simplesmente compreendido como a realização de um sistema funcional com todo o seu vigor” (DIAS, 2016, p. 161).

A virtude pensada a partir de uma epistemologia testemunhal e uma mudança estrutural hermenêutica tal como definida por Fricker (2007, p. 155) ainda não se aplica a todos os animais, não por algum critério arbitrário que inclua ou exclua moralmente os animais, senão em razão dos próprios limites que nós, humanos, temos para compreender suas diferentes formas de linguagem e experiências, estabelecer formas de comunicação interespecies e, sobretudo, pelo especismo como preconceito moral. Por isso, entendemos que a analogia é necessária, isto é, para pensarmos que as consequências de não entendermos os animais como conhecedores de suas experiências e realidades impostas pela dominação e exploração humana são estruturais e opressoras. Para tanto, pensar o testemunho como critério epistemológico de identidade ao produtor de conhecimento sozinho é limitado também entre os humanos. É importante enfatizar que o testemunho não pode ser aplicado de maneira completa para reconhecermos as identidades e experiências de muitos humanos não adultos ou com habilidades de linguagem e fala desenvolvidos para exercer esta função. Então, é preciso fazer jus às injustiças epistêmicas de maneira mais inclusiva também entre os humanos, razão pela qual esse conceito precisa ser mais abrangente e não limitado ao reconhecimento de identidades diversas.

Ao reconhecer as vivências e o conhecimento produzido através das individualidades

animais acrescentamos ao *quilt* a noção de cuidado que supera o valor de respeito abstrato, pois pensa a ética a partir da responsabilidade contextual que emerge das relações, buscando entender as necessidades de quem precisa de cuidado e do cuidador. Por isso, destaque-se a importância de uma fundamentação ética e epistemológica que parta de relações complexas e concretas. Nesse sentido, é preciso substituir a visão clássica de uma ética abstrata que trata todos de maneira igual e não compreende seus contextos e necessidades particulares e temporais. Defendemos um projeto ecofeminista que inclua os relacionamentos interespecies e esteja atento às interdependências e vulnerabilidades que devem ser consideradas para o desenvolvimento e o florescimento de cada indivíduo animal. Assim, a fundamentação ecofeminista é a que melhor contempla o cuidado voltado para os animais e, para isso, a perspectiva dos funcionamentos, pois inclui os aspectos diversos que compõem uma teoria em processo e um *quilt*.

A JUSTIÇA PELA PERSPECTIVA DOS FUNCIONAMENTOS

Ao buscar uma concepção de justiça que supere os limites da racionalidade¹⁶ impostos pelas principais teorias da justiça formuladas majoritariamente no ocidente nos séculos XX e XXI,¹⁷ Maria Claria Dias (2017) apresenta a Perspectiva dos Funcionamentos (Pdf), a qual dialoga de maneira muito próxima com o *quilt* ecofeminista que visa a justiça social, ambiental e interespecies. Isso ocorre, em especial, pelo fato de a Pdf partir de uma concepção moral estendida a outros que não humanos, além de adotar um ponto de vista feminista e descolonial.

Nancy Fraser (2007; 2013) também é uma filósofa dedicada a pensar a justiça de uma perspectiva feminista. Sua proposta está centrada na paridade de participação, englobando aspectos tanto de redistribuição quanto de reconhecimento. Nesse sentido, com o intuito de superar os problemas das políticas da identidade, o reconhecimento deve ser compreendido como uma questão de status social, isto é, “como a possibilidade de participar como um igual na vida social” (DIAS, 2017, p. 51). O *status* social, orientado pela igualdade, funciona então como crítica e desinstitucionalização de restrições e dominação que prejudicam a paridade de participação. Entretanto, Dias (2017) afirma que a proposta de Fraser – igualdade de *status* e participação política –, assim como ocorre nas concepções de justiça de John Rawls, Ronald Dworkin, Amartya Sen e Martha Nussbaum, possui o limite de se comprometer com a racionalidade/liberdade dos agentes. Quando razão e liberdade são necessárias para que o sujeito seja considerado um ‘igual’ com *status* que lhe confere paridade de participação, Fraser exclui todos e todas que são incapazes de participar politicamente, “por razões outras que não a falta de recursos ou reconhecimento *status*, como, por exemplo, indivíduos com acentuados déficits cognitivos ou transtornos mentais graves e, por razões óbvias, todos os demais animais não humanos” (DIAS, 2017, p. 53).

A partir da crítica a Fraser, Dias propõe a Pdf, “uma teoria moral com pretensão a

¹⁶ “[O] que quero ressaltar é que a escolha da racionalidade e/ou do poder de autodeterminação como base de determinação de condutas e princípio morais de limita o âmbito da moralidade aos seres capazes de manifestar tal capacidade. Embora isso soe bastante familiar aos nossos ouvidos, gostaria somente de destacar que uma tal interpretação da moralidade e, por conseguinte, dos limites da nossa comunidade moral, deixa de fora grande parte dos seres com os quais mantemos relações, sejam eles humanos ou não.” (DIAS, 2016, p. 151)

¹⁷ Podem ser citadas a justiça como equidade de John Rawls, a igualdade de recursos de Ronald Dworkin, a perspectiva das capacidades de Amartya Sen e Martha Nussbaum, a perspectiva do bem-estar de Peter Singer e a justiça como paridade participativa de Nancy Fraser.

fornece um paradigma de justiça” (DIAS; SOARES; GONÇALVES, 2019, p. 199), que surge exatamente para superar esse limite e expandir a justiça para seres humanos não racionais e não livres, os animais não humanos, o meio ambiente e, inclusive, as entidades inanimadas (como obras de arte, por exemplo). Nessa concepção, o foco da igualdade é voltado aos funcionamentos básicos de cada indivíduo.

De acordo com a perspectiva dos funcionamentos, os concernidos não serão identificados como seres racionais, razoáveis, capazes de realizar escolhas e/ou livres, mas como sistemas funcionais diversos, que podem ou não ser capazes de exercer liberdade – o que quer que isso signifique – racionalidade e até mesmo senciência. Cada indivíduo será compreendido como um sistema funcional singular, cuja integridade é garantida pelo exercício dos funcionamentos básicos, constitutivos de sua própria identidade, em momentos específicos de sua existência. (DIAS, 2017, p. 47, grifo nosso).

A filósofa rompe, dessa forma, com a barreira antropocêntrica e centrada na racionalidade, como característica necessária para a considerabilidade moral, ou seja, amplia o círculo de consideração moral e política, e emprega uma visão altamente contextual e diversa, a fim de compreender que os indivíduos – e seus funcionamentos básicos – variam conforme diferentes momentos de sua existência. “Somos, assim, uma combinação flexível de funcionamentos que, ao longo do tempo, transforma-se, gerando núcleos identitários distintos que aspiram igualmente por uma realização plena” (DIAS, 2017, p. 47). Além disso, a visão atomística dos indivíduos é superada à medida que são entendidos como seres em relação, isto é, os seres concretos, com vínculos comunitários que lhes afetam. Importa ressaltar que a rejeição da racionalidade se dá enquanto característica de quem é considerado moralmente, mas não como elemento de justificação. Nas palavras da autora:

O eu individual caricato da modernidade é aqui substituído pelo eu concretamente constituído em suas práticas sociais. “Eu” cuja identidade é fruto de um complexo de relações e, neste sentido, não é, nem constitutivamente independente do outro, nem determinado pelo pertencimento a um grupo particular. Somos fruto de um complexo de identificações e isso faz de cada um de nós um ser singular, com demandas compartilhadas por diversos seres. Sob este foco, o que almejamos sob o ponto de vista moral é que cada um de nós realize da melhor forma possível, ou seja, em sua plenitude, o seu projeto de vida. Projeto este que não precisa mais ser interpretado como uma escolha racional de seres com poder de autodeterminação, mas pode simplesmente ser compreendido como realização de um sistema funcional em todo o seu vigor. (DIAS, 2016, p. 153, grifo nosso)

Dias (2017) reconhece o desafio de identificar o que constitui a plena realização para cada indivíduo ou sistema funcional, visto que cada um(a) tem suas características e seus contextos próprios que definem tanto sua identidade quanto os padrões de realização e felicidade. A autora busca uma resposta na própria característica do funcionamento básico e seu papel no núcleo identificatório:

Para cada indivíduo, o que é básico deverá ser identificado com base em uma investigação empírica, pois dependerá das circunstâncias, particulares, vivenciadas pelos diversos indivíduos. Nesse sentido, a pretensão de universalidade almejada por Nussbaum é substituída pelo reconhecimento inescapável da diversidade e singularidade inerente às diversas formas de vida e à existência concreta de cada indivíduo. (DIAS, 2017, p. 48, grifo da autora)

É por assumir a ênfase nos indivíduos e nos funcionamentos, mais especificamente,

que a PdF precisa da investigação empírica a fim de identificar as demandas dos grupos e suas experiências e identidades e a voz dos concernidos importa.

Para auxiliar nessa tarefa de compreensão empírica das experiências diversificadas e singulares de vida dos seres não humanos, Donovan (2014) destaca a importância de recorrer a uma epistemologia participativa, que combate o silenciamento e a marginalização dos animais. A ecofeminista destaca que a epistemologia participativa parte da concepção ‘sujeito-sujeito’, pela qual se aprecia a subjetividade dos seres vivos por meio de uma ‘conversa’ que pode incluir uma forma de consciência ou apenas capacidades experiências sensitivas, de cuja aproximação e captação resulta a emergência ética de responder responsavelmente. Por meio de uma participação interativa que resulta de um encontro não intrusivo, baseado em uma atenção alerta aos sinais comunicados e numa postura de ‘sentir com’, uma nova realidade intersubjetiva emerge entre dois sujeitos. Para a autora, “[à] medida que sentimos a dor deles, surge a consciência ética - em certo sentido, ela se torna a *nossa* dor - e, por meio desse sentimento conectado, somos, portanto, movidos para a ação ética” (DONOVAN, 2014, p. 86). Esse esforço de compreensão da subjetividade de outros seres resulta no reconhecimento de um estatuto ético das vidas não humanas que demanda um tratamento responsável nas relações. O conhecimento assim construído é situado e se coloca como teoria em processo.

Essa abordagem parte de uma atenção amorosa e uma consideração atenciosa e nos auxilia a pensar também a injustiça hermenêutica referida por Fricker (2007), uma vez que lacunas hermenêuticas em relação aos animais requerem formas outras que a linguagem humana para serem preenchidas e para que possamos tornar as experiências dos animais inteligíveis para nós. A epistemologia participativa está assentada em uma sensibilidade reflexiva do agente moral para com o sujeito que tenta comunicar algo. Trata-se de uma forma de incluir seres outros que não humanos na estruturação epistemológica, combatendo sua marginalização hermenêutica.

Do ponto de vista das políticas públicas, a PdF propõe que, apesar de ser importante reconhecer as especificidades das experiências de vida dos seres não humanos, é preciso reconhecer que elas deverão focar em demandas compartilhadas buscando a maior eficácia possível na promoção do florescimento dos funcionamentos. Desse modo, a investigação empírica para determinar políticas públicas precisa se comprometer com formas diferenciadas de escuta e identificação de demandas (DIAS; SOARES; GONÇALVES, 2019). Na nossa compreensão, isso é possível justamente quando se retira os animais da sua condição de marginalidade hermenêutica, uma vez que historicamente eles não participaram das práticas pelas quais significados sociais e entendimentos coletivos sobre suas vidas foram construídos.

Ao dar essa concretude aos(às) concernidos(as) da justiça, Dias (2017) apresenta uma concepção contextual que não só possibilita, mas requer o diálogo entre teoria e prática de modo a se mostrar compatível com uma proposta ecofeminista de justiça orientada pelas práticas de cuidado. Reconhecendo que, historicamente, os funcionamentos fundamentais dos indivíduos foram negativamente impactados por diferentes tipos de discriminação (por exemplo, de gênero, etnia, classe social, localização geográfica, entre outros marcadores que se interconectam para intensificar a discriminação), causando danos e deixando marcas no próprio desenvolvimento dos referidos funcionamentos, Dias (2017) propõe que sejam criados mecanismos reparatórios tais quais as ações afirmativas. Reconhecer e implementar esses mecanismos como uma etapa fundamental passa a ser uma consequência do conceito de justiça igualitária que permeia a perspectiva dos funcionamentos. Assim, a proposta se compromete com distribuição, reparação e reconhecimento, os quais são incluídos também no *quilt* ecofeminista sensível ao

cuidado.

Apesar de contextual, a PdF apresenta uma perspectiva moral universalista à medida que recorre à universalização do princípio moral do respeito. Entretanto, a universalidade não significa a adesão a uma concepção abstrata do agente e do concernido moral. Ao contrário, a PdF rejeita o paradigma do agente moral universal racional e abstrato (DIAS; SOARES; GONÇALVES, 2019, p. 200).

Essa distinção entre os indivíduos que podem se responsabilizar moralmente pelas suas ações e aqueles(as) que podem ser sujeitos(as) a essas ações, isto é, sofrer os impactos ainda que não possam ser responsabilizados(as) pelas suas próprias ações em direção a terceiros, é fundamental para o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado enquanto teoria em processo. Contudo, diferente da PdF, que universaliza o respeito, o *quilt* ecofeminista sensível ao cuidado parte da universalização do cuidado. Ambos – PdF e *quilt* – são críticos ao patriarcado, à heteronormatividade, ao imperialismo, ao capitalismo, ao racismo e ao especismo, isto é, aos sistemas de dominação e exploração que não reconhecem formas alternativas e situadas de vida como fontes de conhecimento relevantes para promover relações éticas e justas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir das contribuições aqui realizadas, entendemos que uma abordagem ecofeminista deve cada vez mais se preocupar em ‘ouvir’ e conhecer as experiências de vida dos animais em sua singularidade e diversidade, bem como dos grupos humanos minoritários que vivem mais integrados à natureza como fontes para um conhecimento transformador que produza a justiça epistêmica. Em outros termos, trata-se de ser sensível ao sofrimento dos animais e atento a estabelecer uma comunicação por linguagens outras, para além daquelas próprias dos adultos humanos, a fim de não incorrer em quaisquer tipos de opressão e viabilizar o alcance de uma justiça plural.

Para uma sociedade ainda assentada nos paradigmas patriarcal, androcêntrico e especista, bem como em outros ‘ismos’ de dominação marcados pela exclusão de experiências de conhecimento de grupos minoritários, pode constituir um grande desafio a ampliação da experiência de apreender outras formas de vida que não humanas de forma atenciosa e amorosa. Mas a epistemologia ecofeminista estabelece rotas e abre caminho para seguir um percurso para a construção de modos de escuta contextualizados.

Precisamos desenvolver nossas habilidades relacionais enquanto agentes morais humanos a fim de ampliar nossa capacidade de reconhecer os animais, sobretudo os domesticados, como seres socialmente situados capazes de gerar e transmitir conhecimento acerca de sua própria experiência, ainda que não o façam via nossa linguagem tradicional. As abordagens ecofeministas e a perspectiva dos funcionamentos têm nos fornecido elementos teóricos consistentes para auxiliar nesse processo de ‘ouvir’ os animais outros que humanos e, por conseguinte, tratá-los de forma ética e justa, seguindo na direção contrária da opressão e dominação que os atinge historicamente e sempre lhes negou o bem-estar. Em outras palavras, é fundamental que desenvolvamos nossa habilidade de cuidado e responsabilidade nas relações que se estendem para além da esfera humana no sentido de nos tornarmos aptos a escutar os testemunhos de animais não manifestados em palavras e construirmos novas formas de conhecimento ampliadas sobre a vida desses sujeitos que não humanos.

O conhecimento em sentido amplo, como resultado de um coletivo plural e diverso, deve servir não apenas para abarcar as demandas e necessidades existenciais de todas as

minorias humanas para o seu adequado florescimento, mas também atender aos seres que não humanos. Desenvolver um constante estado de alerta quanto aos nossos preconceitos, uma sensibilidade atenciosa nas relações marcadas por vulnerabilidades e demandas de cuidado específicas e uma empatia para com os animais como emissores de conhecimento não traduzido na linguagem humana é condição para superarmos a barreira da espécie, cristalizada ao longo dos séculos na forma do especismo e vinculada a uma perspectiva antropocêntrica e androcêntrica de produção de conhecimento.

A transformação do campo do conhecimento para pensar teorias ético-políticas com a inclusão e recepção das demandas dos outros que não humanos, exige que nós, ouvintes morais, nos ocupemos de corrigir nossos preconceitos contra os animais nas inter-relações de interdependência que constituímos com eles, seja em termos mais próximos, no caso dos animais domesticados, seja em termos mais distantes, considerando que compartilhamos com eles o espaço da vida na esfera planetária.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* 6. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.
- DIAS, Maria Clara. Justiça: da ética à política. In: DIAS, Maria Clara (Org.) *Bioética: Fundamentos teóricos e aplicações*. Curitiba: Appris, 2017, p. 31-55.
- DIAS, Maria Clara. *Sobre nós: expandindo as fronteiras da moralidade*. Rio de Janeiro: Pirilampo, 2016.
- DIAS, Maria Clara; SOARES, Suane; GONÇALVES, Letícia. A Perspectiva dos Funcionamentos: entroncamentos entre ecofeminismo e decolonialidade. In: ROSENDO, Daniela; OLIVEIRA, Fabio A. G.; CARVALHO, Priscila; KUHNNEN, Tânia A. (Orgs.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2019, p. 191-204.
- DONOVAN, Josephine. Attention to Suffering: Sympathy as a Basis for Ethical Treatment of Animals. In: DONOVAN, Josephine; ADAMS, Carol J. (eds.). *Beyond Animal Rights: A Feminist Caring Ethic for the Treatment of Animals*. New York: Continuum, 1996, p. 147-169.
- DONOVAN, Josephine. Participatory Epistemology, Sympathy, and Animal Ethics. In: ADAMS, Carol; GRUEN, Lori. (eds.). *Ecofeminism: Feminist Intersections with other Animals and the Earth*. New York: Bloomsbury, 2014, p. 75-90.
- FRASER, Nancy. *Fortunes of Feminism: From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*. New York: Verso, 2013.
- FRASER, Nancy. Reconhecimento sem ética? *Lua Nova*. São Paulo, n. 70, p. 101-139, 2007.
- FRICKER, Miranda. *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford Univ. Press, 2007.
- FRICKER, Miranda. Epistemic Oppression and Epistemic Privilege. *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume, 25, p. 191-210, 1999.
- KHEEL, Marti. A contribuição do ecofeminismo para a ética animal. In: ROSENDO, Daniela; OLIVEIRA, Fabio A. G.; CARVALHO, Priscila; KUHNNEN, Tânia A. (Orgs.). *Ecofeminismos: fundamentos teóricos e práxis interseccionais*. Rio de Janeiro: Ape'Ku 2019, p. 29-42.

- KUHNEN, Tânia A. Vulnerabilidade e desigualdade moral de gênero: cuidado e direitos na formação do agente moral. *Kalagatos - Revista de Filosofia*, v. 15, n. 2, p. 85-112, 2018.
- LONGINO, Helen. Ativismo, feminismo e filosofia da ciência. Entrevista com Helen Longino. Por Débora Aymoré, Kelly Koide e Mariana Toledo Ferreira. *Scientiae Studia*, São Paulo, v. 15, n. 1, p. 145-162, 2017.
- LONGINO, Helen. Essential Tensions-Phase two: Feminism, Philosophical and Social Studies of Knowledge. In: ANTONY, Louise M.; WITT, Charlotte (eds.) *A Mind of One's Own: Feminist Essays on Reason and Objectivity*. Boulder: Westview Press, 2002, p. 93-109.
- LONGINO, Helen. Subjects, Power, and Knowledge: Description and Prescription in Feminist Philosophies of Science. In: FOX KELLER, Evelyn; LONGINO, Helen (eds.). *Feminism and Science*. Oxford: Oxford Univ. Press, 1996, p. 264-279.
- MIES, Maria. Investigação feminina: ciência, violência e responsabilidade. In: MIES, Maria; SHIVA, Vandana. *Ecofeminismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, p. 53-75.
- PODOSKY, Paul-Mikhail. Hermeneutical Injustice and Animal Ethics: Can Non human Animals Suffer from Hermeneutical Injustice? *Journal of Animal Ethics*, v. 8, n. 2, 2018, p. 216-228. Disponível em: <www.jstor.org/stable/10.5406/janimaethics.8.2.0216> Acesso em: 9 jul. 2019.
- ROSENDO, Daniela. *Sensível ao cuidado: uma perspectiva ética ecofeminista*. Curitiba: Prismas, 2015.
- SALLEH, Ariel. Naturaleza, mujer, trabajo, capital: La más profunda contradicción. *Ecología política*, n. 7, p. 35-47, 1994.
- SINGER, Peter. *Ética prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- SHIVA, Vandana. Reduccionismo e regeneração: uma crise na ciência. In: MIES, Maria; SHIVA, Vandana. *Ecofeminismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993, p. 37-51.
- WARREN, Karen J. *Ecofeminist Philosophy: A Western Perspective on What it is and Why it Matters*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000.
- WARREN, Karen J. Feminism and Ecology: Making Connections, *Environmental Ethics*, v. 9, n. 1, p. 3-20, Spring, 1987.
- WARREN, Karen J. Introducción – filosofías ecofeministas: una mirada general. In: WARREN, Karen J. (Ed). *Filosofías ecofeministas*. Barcelona: Icaria, 2003, p. 11-33.