

Greta Claire Gaard

University of Wisconsin – River Falls, United States

Rumo ao ecofeminismo *queer*¹

Resumo: O presente texto propõe uma mudança de rumo para o ecofeminismo. Se a conexão simbólica entre mulheres e natureza era criticada por essa perspectiva teórica, a discussão sobre os modos pelos quais nossa imagem de natureza é heterossexualizada e as conexões entre diversidade sexual e natureza não eram exploradas. Gaard afirma que a cultura ocidental é fundada em um medo ou repulsa não apenas de práticas homoafetivas, mas do erotismo como um todo. A isso chama erotofobia, e é por causa dela que práticas sexuais-afetivas não reprodutivas são entendidas como desvio moral ou perversão. Para mostrar que a erotofobia está na raiz de muitas práticas, Gaard analisa a história do cristianismo e da colonização da América, tentando mostrar que nesses exemplos históricos podemos ver como as conexões entre a opressão de mulheres, das sexualidades *queer*, de pessoas não brancas e da natureza estão interligadas. Esse cuidado em pensar tais ligações e uma vontade de repensar e liberar o erótico caracterizariam uma perspectiva *queer* para o ecofeminismo.

Palavras-chave: ecofeminismo *queer*; naturismo; heterossexismo; erotofobia.

Copyright © 2011 by Revista Estudos Feministas.

¹ Texto originalmente publicado como "Toward a *Queer* Ecofeminism", *Hypatia*, v. 12, n. 1, 1997. p. 114-137.

Embora muitas ecofeministas reconheçam o heterossexismo como um problema, uma investigação sistemática do potencial de cruzamento entre as teorias ecofeminista e *queer* ainda tem que ser feita. Ao interrogar as construções sociais do 'natural', os diversos usos do cristianismo como uma lógica de dominação e a retórica do colonialismo, este artigo considera aquelas intersecções teóricas e defende a importância de desenvolver um ecofeminismo *queer*.

Ativistas e estudiosas/os progressistas frequentemente lamentam a desunião da política de esquerda nos Estados Unidos. Muitas vezes caracterizado como um 'pelotão de fuzilamento circular', a esquerda ou movimento progressivo é conhecido por seus debates e hostilidades intelectuais, que serviram para polarizar muitos grupos que poderiam trabalhar em coligação: sindicalistas, ambientalistas, ativistas de direitos civis, feministas, ativistas dos direitos dos animais, ativistas de direitos indígenas e ativistas LGBT (lésbicas/gays/bissexuais/transgêneros). Entretanto, observa-se que a direita conservadora nos Estados Unidos não perdeu tempo em reconhecer as conexões entre estes

² Nota da tradução: Greta Gaard chama de *naturismo* algo como a dominação da natureza e a maneira de pensar que entende que a natureza foi feita para o desfrute do ser humano. A própria expressão 'recursos naturais' aponta para esse caráter subjugado da natureza.

³ Karen WARREN, 1991.

⁴ A edição especial da revista canadense *UnderCurrents*, de maio de 1994, foi a primeira a abordar o tema da natureza *queer*. Além de Sandilands, dois outros colaboradores dessa edição especial explicitamente reconheceram uma relação entre o ecofeminismo e a teoria *queer*. Em "Paisagens perdidas e a contextualização espacial da *queeridade*", Gordon Brent Ingram escreve que "uma compreensão de uma conjuntura intensificada entre o ambientalismo, ecologia radical, ecofeminismo e a teoria *queer* está se tornando crucial para a expansão do ativismo político na próxima década" (INGRAM, 1994, p. 5). Clark compara o ecofeminismo e a ecoteologia em seu artigo "Sexo, terra e morte na teologia gay", afirmando que "podemos construir uma análise ecoteológica gay em contraposição à primariamente masculina Ecologia Profunda e como uma nova extensão do ecofeminismo" (CLARK, 1994, p. 34). Os ensaios na edição especial iniciam a exploração de uma geografia ecofeminista *queer* e de uma teologia ecofeminista *queer*, respectivamente; nenhuma, porém, desenvolve as conexões entre a teoria *queer* e o ecofeminismo.

⁵ O'LOUGHLIN, 1993, p. 148.

⁶ HELLER, 1993, p. 231.

diversos movimentos libertários e lançou uma campanha (mais recentemente articulada no "Contrato com a América") para garantir a sua aniquilação coletiva. Como resultado, parece que o futuro da organização progressiva pode muito bem depender da capacidade de acadêmicas/os e ativistas reconhecerem e articularem com eficácia as suas várias bases para coalizão. Na teoria e na prática, o ecofeminismo já contribuiu muito para este esforço.

Na raiz do ecofeminismo está a compreensão de que os vários sistemas de opressão se reforçam mutuamente. Com base na visão feminista socialista de que o racismo, classismo e sexismo estão interligados, ecofeministas reconheceram semelhanças adicionais entre todas aquelas formas de opressão humana e as estruturas opressivas do especismo e *naturismo*.² Um impulso para o início do movimento ecofeminista foi a constatação de que a libertação das mulheres – o objetivo de todos os ramos do feminismo – não pode ser plenamente realizada sem a libertação da natureza; e inversamente, a libertação da natureza – tão arduamente desejada por ambientalistas – não será plenamente alcançada sem a libertação das mulheres: vínculos conceituais, simbólicos, empíricos e históricos entre as mulheres e a natureza, como são construídos na cultura ocidental, requerem que feministas e ambientalistas abordem estes esforços libertadores conjuntamente se quisermos ser bem-sucedidas/os.³ Até o momento, a teoria ecofeminista tem florescido explorando as conexões entre muitas questões: racismo, degradação ambiental, economia, política eleitoral, libertação animal, políticas reprodutivas, biotecnologia, biorregionalismo, espiritualidade, práticas de saúde holística, agricultura sustentável entre outras. Ativistas ecofeministas têm trabalhado em movimento por justiça ambiental, movimento verde, movimento antitóxicos, movimento de mulheres espiritualistas, movimento de libertação animal e movimento por justiça econômica. Para continuar e construir esses esforços rumo a coalizão, eu gostaria de explorar neste artigo as conexões entre o ecofeminismo e a teoria *queer*.⁴

"Temos que analisar a forma como o racismo, heterossexismo, classismo, discriminação por idade e o sexismo estão todos relacionados ao *naturismo*", escreve a autora ecofeminista Ellen O'Loughlin.⁵ Chaia Heller elabora: "O amor pela natureza é um processo de tomada de consciência e de desaprender as ideologias do racismo, sexismo, heterossexismo e também da discriminação de pessoas por suas habilidades para que possamos deixar de reduzir a nossa ideia de natureza a uma 'bela mãe' escura heterossexual."⁶ Mas como Catriona Sandilands astutamente comenta, "não é suficiente simplesmente

⁷ SANDILANDS, 1994, p. 21.

⁸ Utilizo o termo “*queer*” como uma abreviação para *gays*/lésbica/bissexual/transsexuais, mas uso termos mais específicos, conforme o texto. Uso os pronomes de primeira pessoa do plural quando falo das/os *queers* para tornar clara a minha posição de sujeito. Estou plenamente consciente de que *queer* é um termo controverso, em geral popular entre as/os *queers* acadêmicas/os urbanas/os, com menos de quarenta anos, mas geralmente impopular entre as pessoas de comunidades rurais, com mais de quarenta; novamente, eu uso o termo para refletir minha própria situacionalidade num momento histórico particular e localização geográfica e cultural.

⁹ WARREN, 1987, p. 6.

¹⁰ PLUMWOOD, 1993, p. 42.

¹¹ PLUMWOOD, 1993, p. 43.

adicionar o ‘heterossexismo’ à longa lista de dominações que moldam nossas relações com a natureza, fingindo que podemos apenas ‘adicionar *queers* e mexer.’”⁷ Infelizmente é exatamente esta abordagem que tem caracterizado a teoria ecofeminista até o momento, e é esta a razão pela qual acredito que é hora de *queers* saírem da floresta e falarem por elas/es mesmas/os.⁸

O objetivo deste artigo é demonstrar que, para ser verdadeiramente inclusiva, qualquer teoria ecofeminista deve levar em consideração as discussões da teoria *queer*; similarmente, a teoria *queer* deve considerar os achados do ecofeminismo. Para esse fim, examinarei vários cruzamentos entre o ecofeminismo e a teoria *queer*, demonstrando assim que uma sociedade democrática e ecológica concebida como o objetivo do ecofeminismo será, necessariamente, uma sociedade que valorize a diversidade sexual e erótica.

Sexualizando a natureza, naturalizando a sexualidade

O primeiro argumento que liga o ecofeminismo e a teoria *queer* é baseado na observação de que a desvalorização do erótico da cultura ocidental dominante é paralela à desvalorização das mulheres e da natureza; com efeito, essas desvalorizações se reforçam mutuamente. Esta observação pode ser extraída das críticas ecofeministas que descrevem os dualismos normativos, o pensamento de valorização hierárquica e a lógica de dominação que juntos caracterizam o quadro ideológico da cultura ocidental. Como Karen Warren explica, os dualismos de valor são formas de organizar conceitualmente o mundo em termos binários distintos, onde cada lado do dualismo é “visto como exclusivo (e não inclusivo) e de oposição (ao invés de complementar) e onde um valor maior ou superioridade é atribuído a um disjuncto (ou lado do dualismo) em relação ao outro”.⁹ A crítica de filosofia ocidental, de 1993, de Val Plumwood, reúne os aspectos mais salientes destas e de outras críticas ecofeministas, ao que ela chama de “modelo mestre”, a identidade do que está no cerne da cultura ocidental e que tem iniciado, perpetuado e se beneficiado da alienação e da dominação da cultura ocidental sobre a natureza. A identidade do mestre, segundo Plumwood, cria e depende de uma “estrutura dualizada de outridade e negação”.¹⁰

Elementos-chave desta estrutura são os seguintes conjuntos de pares de dualismos:¹¹

- Cultura/Natureza;
- Razão/Natureza;
- Masculino/Feminino;

- Mente/Corpo (natureza);
- Mestre/Escravo;
- Razão/Matéria (fiscalidade);
- Racionalidade/Animalidade (natureza);
- Razão/Emoção (natureza);
- Mente, Espírito/Natureza;
- Liberdade/Necessidade (natureza);
- Universal/Particular;
- Humano/Natureza (não humano);
- Civilizado/Primitivo (natureza);
- Produção/Reprodução (natureza);
- Público/Privado;
- Sujeito/Objeto;
- Eu/Outro.

Plumwood não reivindica a integralidade da lista. Na argumentação que se segue, vou oferecer uma série de razões pelas quais as ecofeministas devem especificar os dualismos de ligação entre brancas(os)/não brancas(os), financeiramente empoderadas(os)/pobres, heterossexual/*queer* e razão/erótico.¹²

¹² Duas definições estão em ordem. Primeiro, eu defino dualismos como heterossexual/*queer* em vez de heterossexual/homossexual para fazer referência e enfatizar as muitas e diversas combinações de gênero e identidade sexual que são construídas como aberrantes sob a hegemonia da heterossexualidade. Eu não acredito que um dualismo de monossexualidades (hetero/homo) capture o meu significado de forma precisa. Em segundo lugar, por erótico não me refiro exclusivamente à sexualidade, mas também de forma mais geral à sensualidade, espontaneidade, paixão, alegria e estimulação prazerosa. Eu também espero que o erótico seja definido de várias formas de acordo com determinados contextos históricos e culturais.

¹³ WARREN, 1990, p. 129; PLUMWOOD, 1993, p. 42-47.

¹⁴ Carol ADAMS, 1990 e 1993.

As ecofeministas têm descoberto uma série de características sobre a estrutura de bloqueio do dualismo. Primeiro, as filósofas ecofeministas têm mostrado que a afirmação da superioridade do eu é baseada na diferença entre o eu e o outro, tal como se manifesta na posse da plena humanidade e da razão pelo eu, mas que supostamente falta ao outro. Essa suposta superioridade do eu, aliás, é usada para justificar a subordinação do outro.¹³ Em seguida, ecofeministas têm trabalhado para mostrar as ligações dentro da categoria desvalorizada do outro, demonstrando como a associação das qualidades de um grupo oprimido por outro serve para reforçar a sua subordinação. Os vínculos conceituais entre mulheres e animais, mulheres e corpo, ou mulheres e natureza, por exemplo, servem para enfatizar a inferioridade dessas categorias.¹⁴ Mas na medida em que todas as categorias de outro compartilham estas qualidades de ser feminizada, animalizada e naturalizada, as ecofeministas socialistas rejeitaram qualquer reivindicação de primazia de uma forma de opressão sobre a outra, abraçando, ao invés disso, o entendimento de que todas as formas de opressão estão agora tão intrinsecamente ligadas que os esforços de libertação devem ser destinados a dismantelar o sistema em si. Existe uma lacuna teórica, contudo, quando vemos que aquelas poucas ecofeministas, que fazem referência ao heterossexismo em suas listas introdutórias de opressão humana, ainda não levaram o dualismo heterossexual/*queer* adiante para ser analisado no contexto de suas listas

verticais de pares de dualismos e, conseqüentemente, na teoria que está sendo desenvolvida. Em alguns casos, o mesmo pode ser dito para o dualismo brancas(os)/não brancas(os). Essa omissão é um grave erro conceitual, porque, de acordo com a teórica *queer* Eve Kosofsky Sedgwick, o dualismo heterossexual/*queer* tem afetado a cultura ocidental, "marcando de maneira indelével"¹⁵ esses (outros) dualismos normativos. Em seu livro *Epistemology of the Closet*, Sedgwick considera que estes dualismos normativos (ou "oposições binárias simétricas") realmente subsistem numa relação tácita mais instável e dinâmica, segundo a qual, em primeiro lugar, o termo B não é simétrico, mas subordinado ao termo A; mas, em segundo lugar, o termo A, ontologicamente valorizado, depende para seu significado da simultânea subjugação e exclusão do termo B; então, em terceiro lugar, a questão da prioridade entre as categorias supostamente central e supostamente marginal de cada dupla é irresolúvelmente instável, uma instabilidade causada pelo fato de o termo B ser constituído ao mesmo tempo como interno e externo ao termo A.¹⁶

¹⁵ SEDGWICK, 1990, p. 11.

¹⁶ SEDGWICK, 1990, p. 10.

As constatações de Sedgwick guardam ressonância com a teorização de Plumwood acerca dos postulados de ligação que conectam tais dualismos tanto 'horizontalmente' como 'verticalmente' (nos meus termos). Estes postulados de ligação incluem:¹⁷

¹⁷ PLUMWOOD, 1993, p. 42-56.

1. PANO DE FUNDO: no qual o mestre conta com os serviços do outro e, simultaneamente, nega sua dependência;

2. EXCLUSÃO RADICAL: no qual o mestre amplia as diferenças entre o eu e o outro e minimiza as qualidades compartilhadas;

3. INCORPORAÇÃO: no qual as qualidades do mestre são tomadas como padrão e o outro é definido em termos de possuir ou não aquelas qualidades;

4. INSTRUMENTALISMO: no qual o outro é construído como não tendo um fim em si mesmo e o seu único propósito é servir como recurso para o mestre;

5. HOMOGENEIZAÇÃO: no qual a classe dominada dos outros é percebida como uniformemente homogênea.

Queers experimentam pano de fundo, exclusão radical e incorporação. Como Sedgwick argumenta, a identidade heterossexual é constituída pela negação de sua dependência da identidade homossexual/*queer* (pano de fundo). Em termos de exclusão radical, *queers* percebem que o erótico (um erótico particularmente perverso) é projetado sobre a sexualidade *queer* a tal ponto que esta qualidade é vista como a única característica saliente da identidade *queer*. Quando *queers* saem do armário, heterossexuais frequentemente concluem que sabem tudo o que há para saber sobre nós, uma vez que conhecem a

nossa sexualidade. Em termos de incorporação, fica claro que a heterossexualidade e as suas identidades de gênero associadas são tomadas como padrão na cultura ocidental dominante e *queers* são definidas/os primariamente em relação àquele padrão e à nossa incapacidade de cumprimento do mesmo.

Mas o problema da opressão baseada na sexualidade não se restringe ao dualismo heterossexual/*queer*. Como teóricas/os *queer* têm mostrado, o maior problema é a erotofobia da cultura ocidental, um medo do erótico tão forte que apenas uma forma de sexualidade é abertamente permitida; em apenas uma posição; e somente no contexto de certas sanções legais, religiosas e sociais.¹⁸ A opressão de *queers* pode ser descrita de forma mais precisa, então, como o produto de dois dualismos que se reforçam mutuamente: heterossexual/*queer* e razão/erótico.

Como Plumwood demonstrou muito habilmente, a opressão da cultura ocidental sobre a natureza pode ser rastreada, até a construção do macho humano dominante, como um eu fundamentalmente definido pela sua propriedade da razão; e a construção da razão, como definitivamente contrária à natureza e a tudo o que está associado com a natureza, incluindo as mulheres, o corpo, emoções e reprodução.¹⁹ As feministas também argumentaram que a opressão das mulheres na cultura ocidental é caracterizada pela nossa associação com a emoção, o corpo e reprodução, e elas têm respondido a estas associações de três formas diferentes. Algumas rejeitaram essas associações e tentaram alinhar-se à esfera pública masculina da racionalidade (feministas liberais). Outras têm revertido a valorização e abraçado essas associações, enquanto desvalorizam a cultura masculina racional (feministas culturais). Em contrapartida, as ecofeministas têm defendido uma "terceira via", uma que rejeita a estrutura do dualismo e reconhece homens e mulheres como partes iguais da cultura e da natureza.²⁰ Como um desenvolvimento lógico do ecofeminismo, uma teoria ecofeminista *queer* iria trabalhar sobre estas análises, utilizando tanto a teoria *queer* como as teorias feministas a respeito da opressão do erótico. Embora o dualismo razão/erótico pareça ser um aspecto do dualismo original natureza/cultura, o dualismo heterossexual/*queer* é um desenvolvimento relativamente recente, pois somente no século passado os conceitos de identidade homossexual e heterossexual se desenvolveram.²¹ Uma perspectiva ecofeminista *queer* diria que os dualismos razão/erótico e heterossexual/*queer* já se tornaram parte da identidade do mestre e que o desmantelamento desses dualismos é parte integrante do projeto do ecofeminismo.

¹⁸ Amber HOLLIBAUGH, 1983 e 1989; Gayle RUBIN, 1989.

¹⁹ PLUMWOOD, 1993.

²⁰ WARREN, 1997; Ynestra KING, 1989; PLUMWOOD, 1993; Lori GRUEN, 1993; GAARD, 1994.

²¹ John SMITH, 1989; Jonathan Ned KATZ, 1990.

Trazer esses dualismos para a lista de dualismos eu/outro e natureza/cultura oferecida por Plumwood é um passo em direção ao ecofeminismo *queer*. Com essa perspectiva complementar, ecofeministas poderiam achar muito produtivo explorar as associações ‘verticais’ de cada lado dos dualismos: associações entre razão e heterossexualidade, por exemplo, ou entre razão e ser branca/o, tal como definido em oposição às emoções e às pessoas não brancas; ou as associações entre mulheres, pessoas não brancas, animais e o erótico. A partir de uma perspectiva ecofeminista *queer*, então, podemos examinar as formas como *queers* são feminizadas/os, animalizadas/os, erotizadas/os e naturalizadas/os em uma cultura que desvaloriza as mulheres, os animais, a natureza e a sexualidade. Podemos também analisar a forma como as pessoas não brancas são feminizadas, animalizadas, erotizadas e naturalizadas. Finalmente, podemos analisar como a natureza é feminizada, erotizada e mesmo *queerizada*.

O ponto crítico a ser lembrado é que cada um dos grupos de identidade oprimida, cada característica do outro é visto como “mais perto da natureza” nos dualismos e ideologia da cultura ocidental. No entanto, as sexualidades *queer* são frequentemente desvalorizadas por serem “contra a natureza”. Contradições como esta não são de interesse para o mestre, embora tais contradições tenham sido de grande interesse para as/os teóricas/os feministas e *queer*, as/os quais têm argumentado que são justamente estas contradições que caracterizam as estruturas opressoras.²²

Antes de iniciar a discussão sobre as sexualidades *queer* como ‘mais perto da natureza’ e ‘crimes contra a natureza’, é crucial reconhecer que a própria sexualidade é um fenômeno socialmente construído, que varia na definição de um contexto histórico e social para outro. Como as/os estudiosas/os da história *queer* têm demonstrado, não existia o conceito de uma identidade homossexual na cultura ocidental antes do século XIX.²³ Até então, as pessoas falavam (ou não falam) de atos homossexuais, desvio e sodomia como ações individuais e isoladas; as pessoas que praticavam aqueles atos eram, entretanto, sempre fidas como “normais” (a palavra “heterossexual” não era corrente). Tais atos homossexuais eram castigados como excessos pecaminosos, transgressões morais de injunções bíblicas.

A mudança de visão do comportamento homossexual como um pecado para vê-lo como ‘um crime contra a natureza’ começou no século XVII. Já em 1642, os ministros das colônias americanas começam a se referir às “luxúrias antinaturais de homens com homens, ou mulheres com mulheres”, “atos antinaturais” e “atos contra a natureza”.²⁴ “Após a Revolução Americana”, no entanto, “a frase ‘crimes

²² Marilyn FRYE, 1983; Richard D. MOHR, 1988; SEDGWICK, 1990.

²³ Lillian FADERMAN, 1981; David GREENBERG, 1988; KATZ, 1990; Martha VICINUS, 1993.

²⁴ KATZ, 1983, p. 43.

²⁵ John D'EMILIO e Estelle FREEDMAN, 1988, p. 122.

²⁶ KATZ, 1983, p. 43.

²⁷ De acordo com SMITH, 1989, p. 112, a palavra homossexual foi cunhada em 1869 por um médico húngaro pouco conhecido, Karoly Maria Benkert. De acordo com KATZ, 1990, p. 2, a palavra heterossexual foi usada pela primeira vez publicamente na Alemanha, em 1880. Nos EUA, as palavras heterossexual e homossexual foram utilizadas pela primeira vez em 1892, por um médico de Chicago chamado James G. Kiernan (KATZ, 1990, p. 14).

²⁸ KATZ, 1983, p. 16.

²⁹ Pim PRONK, 1993.

contra a natureza' apareceu cada vez mais nos estatutos, afirmando que os atos de sodomia ofendiam uma ordem natural e não a vontade de Deus".²⁵ A distinção natural/artificial tinha a ver com a procriação, mas mesmo os atos 'naturais' que tendiam à procriação poderiam ser maculados pela luxúria e, portanto, não estavam isentos do pecado. Todavia, a luxúria que levava à procriação era preferível à luxúria "antinatural".²⁶ Finalmente, uma terceira mudança na definição da homossexualidade ocorreu no final do século XIX. Através dos trabalhos de sexólogos tais como Havelock Ellis, Magnus Hirschfeld e Richard von Krafft-Ebing, a inversão sexual tornou-se uma identidade reconhecível e passou-se a acreditar que as origens da inversão sexual estavam na psicologia do indivíduo. A palavra heterossexual apareceu pela primeira vez nos textos médicos americanos em 1890,²⁷ mas na imprensa popular só apareceu depois de 1926.²⁸

Hoje, quase trinta anos depois da rebelião de Stonewall, que lançou o movimento de libertação *gay*, a definição de identidades *queer* ainda está evoluindo. O termo "homossexual" foi alterado para "gay", e "gay" para "gay e lésbica"; bissexuais tornaram-se mais visíveis; e, mais recentemente, a libertação transexual têm também reconfigurado a comunidade *queer*. Essas alterações levaram muitas organizações a substituir "gay e lésbica" por "gay/lésbica/bissexual/transexual" ou simplesmente "*queer*" em sua autodefinição. O reconhecimento de diferentes identidades e práticas sexuais tem inspirado uma releitura não só da história hetero ou da história *queer*, mas da história da própria sexualidade. Com base nesses desenvolvimentos históricos, as/os teóricas/os *queer* têm determinado que as sexualidades *queer* (tanto práticas como identidades) têm sido vistas como transgressivas em pelo menos três categorias: como atos contra a moralidade bíblica, contra a natureza ou contra a psicologia. Assim, as sexualidades *queer* têm sido vistas como um problema moral, um problema fisiológico ou um problema psicológico.²⁹ Embora todos os três argumentos sejam utilizados contra todas as variedades de sexualidades *queer*, hoje, o argumento de 'crimes contra a natureza' destaca-se como tendo o maior interesse imediato para as ecofeministas.

As/os teóricas/os *queer* que exploram a dicotomia natural/antinatural identificam que 'natural' está invariavelmente associado à 'procriação'. A equação de 'natural' com 'procriação' deve ser familiar a todas as feministas, pois é justamente esta reivindicação que tem sido utilizada em várias tentativas de manipular as mulheres de volta à maternidade compulsória e à chamada esfera das mulheres. De uma perspectiva histórica, a equação que identifica a 'verdadeira natureza' das mulheres com a maternidade tem sido usada para oprimir as mulheres, assim como a equação

da sexualidade com a procriação tem sido usada para oprimir as mulheres e as/os *queers*. A acusação de que as sexualidades *queer* são 'contra a natureza' e, portanto, moralmente, fisiologicamente e psicologicamente depravadas e desvalorizadas parece dar a entender que a natureza é valorizada – mas como as ecofeministas têm demonstrado, não é esse o caso. Na cultura ocidental, exatamente o contrário é verdadeiro: a natureza é tão desvalorizada quanto as/os *queers*. Aqui novamente há uma das muitas contradições que caracterizam a ideologia dominante. Por um lado, de uma perspectiva *queer*, aprendemos que a cultura dominante caracteriza as/os *queers* como transgredindo a ordem natural, o que implica que a natureza é valorizada e deve ser obedecida. Por outro lado, a partir de uma perspectiva ecofeminista, aprendemos que a cultura ocidental construiu a natureza como uma força que deve ser dominada para que a cultura prevaleça. Ao juntarmos essas duas perspectivas, podemos perceber que, na verdade, essa tal 'natureza' que *queers* são instadas/os a cumprir não é outra coisa senão o paradigma dominante da heterossexualidade – uma identidade e uma prática que são em si mesmas construções culturais, como feministas e teóricas/os *queer* já nos mostraram.³⁰

³⁰ Nancy CHODOROW, 1978; Michel FOUCAULT, 1980; Adrienne RICH, 1986.

Existem muitas falhas na afirmação de que as sexualidades *queer* são 'antinaturais'. A primeira entre elas é que tal afirmação não reflete a variedade de práticas sexuais encontradas em outras espécies. O comportamento homossexual feminino foi encontrado em frangos, perus, camaleões e vacas, enquanto o comportamento homossexual masculino tem sido observado em moscas de frutas, lagartos, touros, golfinhos, botos e macacos.³¹ Uma análise do comportamento social de insetos revela que a fêmea de escorpião mata o macho após o acasalamento, a aranha viúva negra devora o macho após o acasalamento e o louva-a-deus fêmea pode comer o macho enquanto copula. Alguns animais são hermafroditas (caracóis, minhocas), enquanto outras espécies são inteiramente fêmeas (alguns tipos de carpa). O comportamento de cópula também varia ao longo das diferentes espécies de mamíferos.

³¹ Rollin DENNISTON, 1965; Angela PATATUCCI e Dean HAMER, 1995.

Alguns pares se tornam companheiros por toda a vida (chacais), alguns são promíscuos (zebras, a maioria das baleias, chimpanzés). Em algumas espécies, machos e fêmeas viajam juntos em rebanhos, hordas ou grupos (bois almiscarados, lobos, leões); em outros, grupos familiares são a unidade básica (coiotes, gibões); em outros, machos e fêmeas gastam a maior parte do seu tempo em grupos do mesmo sexo e reúnem-se apenas para o acasalamento (hipopótamos); em outros ainda, todos são solitários que

³² Jane CURRY, 1990, p. 151.

buscam os membros de sua espécie para fins de procriação (pandas).³²

³³ Mary PAVELKA, 1995.

A equação que iguala o comportamento sexual 'natural' com a finalidade reprodutiva é conclusivamente refutada, tanto pela evidência dos comportamentos para o mesmo sexo quanto pelas observações de atividade sexual durante a gravidez, que foram identificadas entre chimpanzés, gorilas, macacos rhesus, macacos carecas, macacos japoneses e o mico-leão-dourado.³³ Em seu estudo sobre bonobos (chimpanzé pigmeu), uma espécie que, juntamente com o chimpanzé, é o parente mais próximo do *Homo sapiens*, Franz de Waal³⁴ observou que o comportamento sexual servia para uma variedade de funções reprodutivas e não reprodutivas. Com efeito, a pesquisa sobre o comportamento sexual de primatas não humanos indica que os primatas não humanos “[se] engajam em atividade sexual muito mais do que eles precisam do ponto de vista reprodutivo e, portanto, muito de sua sexualidade é não reprodutiva”.³⁵ Como Jane Curry concluiu, “se olharmos para a natureza como modelo para o comportamento humano somos obrigados – não somos? – a valorizar a tolerância e o pluralismo.³⁶ Isso, no entanto, é a segunda falha da afirmação de que as sexualidades *queer* são ‘antinaturais’: as normas para uma espécie não podem ser derivadas de condutas e normas observadas em outras espécies.

³⁵ PAVELKA, 1995, p. 22.

³⁶ CURRY, 1990, p. 154.

Ao tentar ‘naturalizar’ a sexualidade, o discurso dominante da cultura ocidental constrói as sexualidades *queer* como ‘antinaturais’ e, portanto, subordinadas. Como escreve Jeffrey Weeks em *Contra a natureza*, “apelos à natureza, às reivindicações do que é natural estão entre as mais potentes afirmações que podemos fazer. Eles nos colocam num mundo de aparente fixidez e verdade. E parece nos dizer o que e quem somos e para onde estamos indo. Parece nos dizer a verdade”.³⁷ Argumentos de ‘natureza’, como filósofas feministas da ciência têm repetidamente defendido, são frequentemente usados para justificar as normas sociais, em vez de descobrir algo novo sobre a natureza.³⁸ As tentativas de naturalizar uma forma de sexualidade têm a função de tentar encerrar a investigação sobre a diversidade sexual e práticas sexuais e de ganhar o controle do discurso sobre a sexualidade. Tais tentativas são manifestações da homofobia e erotofobia da cultura ocidental.

³⁷ Jeffrey WEEKS, 1991, p. 87.

³⁸ Ruth BLEIER, 1984; Anne FAUSTO-STERLING, 1985; Ruth HUBBARD, Sue HENIFIN e Barbara FRIED, 1982; Evelyn KELLER, 1985; Marion LOWE e Ruth HUBBARD, 1983.

Voltando à lista de dualismos que as ecofeministas têm demonstrado para caracterizar a cultura ocidental e examinar como as qualidades são distribuídas, ao longo de cada lado das disjunções, para reforçar a superioridade (ou seja, a associação de cultura, homens e razão) ou subordinação (a associação entre natureza, mulheres e o erótico) da disjunção, podemos ver que a erotização da

natureza enfatiza a sua subordinação. A partir de uma perspectiva ecofeminista *queer*, então, fica claro que a libertação das mulheres exige a libertação da natureza, do erótico e das/os *queers*. As conexões conceituais entre a opressão das mulheres, natureza e *queers* torna esta necessidade particularmente clara.

Erotofobia e a colonização de *queer(s)*/ natureza

A retórica e a instituição do cristianismo, juntamente com os impulsos imperialistas de Estados-Nação militarizados, têm sido usadas por quase dois mil anos para retratar a heterossexualidade, o sexismo, o racismo, o classismo e a opressão do mundo natural como divinamente ordenado. Hoje, embora as Nações ocidentais industrializadas do século XX pretendam ser amplamente seculares, os países com origens cristãs e coloniais sustentam a ideologia de uma dominação divinamente inspirada. Esta seção irá primeiro analisar como o cristianismo tem sido utilizado para autorizar a exploração das mulheres, as culturas indígenas, os animais, o mundo natural e as/os *queers*. Terminará examinando as práticas coloniais do século XX.

Muitas feministas e ecofeministas que examinaram as relações hierárquicas e opressivas da cultura ocidental com a natureza datam o problema da separação do homem da natureza (o precedente necessário para a hierarquia e opressão) por volta de 4.000 a.C., o período neolítico e a conquista das culturas matrifocais, agrícolas e de adoração à deusa por culturas militares nômades que adoravam um deus do sexo masculino.³⁹ A visão rural – de que o espírito era imanente em toda a natureza, de que a sexualidade e a reprodução eram como a fertilidade da terra e que ambos eram sagrados – foi substituída por uma cosmovisão que concebia a divindade como transcendente, separada da natureza, e com os humanos e a natureza como criações de Deus e não como partes iguais de Deus. A Deusa mulher, bissexual ou hermafrodita foi substituída por um Deus masculino heterossexual do Pai e a trindade matrifocal da Donzela, Mãe e Anciã tornou-se a trindade patriarcal do Pai, Filho e Espírito Santo.⁴⁰ Assim, na busca das origens dos vínculos conceituais entre mulheres, natureza, pessoas não brancas e *queers*, juntamente com a sua opressão coletiva, muitas feministas e ecofeministas diriam que é mais importante olhar para a mudança na organização social de estruturas e valores matrifocais para patrifocais do que explorar como uma forma particular de religião patriarcal (historicamente anterior à mudança por séculos ou até milênios) autorizou a subordinação das mulheres, natureza e as suas associações.

³⁹ Riane EISLER, 1987; Charlene SPRETNAK, 1982; STARHAWK, 1979.

⁴⁰ Arthur EVANS, 1978; Monica SJOO e Barbara MOR, 1987.

Para outras ecofeministas, no entanto, as teorias de um passado matrifocal permanecem apenas isto – teorias antropológicas e não fatos históricos. Muito da antropologia é baseada em alguns pedaços de cerâmica quebrada, ossos dispersos e restos de construções, de maneira que algumas ecofeministas relutam em desenvolver novas teorias ecofeministas que se fundem somente nessas interpretações. Todas as ecofeministas que abordaram o tema da espiritualidade, contudo, observaram que o cristianismo tem sido usado tanto como uma autorização como um mandato para a subordinação das mulheres, natureza, pessoas não brancas, animais e *queers* – e é este acordo que vou tomar como ponto de partida.⁴¹

⁴¹ Note que o argumento repousa sobre as formas como o cristianismo tem sido usado ou interpretado historicamente. Eu deixo para outros a interpretação do cristianismo como uma religião.

⁴² Rosemary RUETHER, 1983, p. 100.

⁴³ GREENBERG, 1988, p. 225.

⁴⁴ EVANS, 1978, p. 86.

O cristianismo surgiu como uma seita asceta pequena, um entre muitos cultos no Império Romano. Foi, desde o início, uma religião urbana elaborada no contexto de filosofias urbanas seculares ao invés do contexto baseado na terra, de um agriculturalismo rural. As crenças das/os primeiras/os cristãs/ãos incluíam a concepção de Adão como masculino e feminino e de Cristo como o Adão andrógino restaurado;⁴² e a crítica oposição entre razão e paixão,⁴³ com o poder da razão (*logos*) como a única característica distinguindo os humanos dos animais.⁴⁴ Comparando algumas dessas crenças com o contexto no qual elas/es se originaram, pode-se supor que as/os defensoras/es do cristianismo foram influenciadas/os tanto pelas crenças das culturas ancestrais baseadas na terra como pelas filosofias populares de sua época, tais como o estoicismo e o gnosticismo. Além disso, a sua capacidade de incorporar aspectos dessas outras crenças populares pode ter aumentado o seu recurso e garantido a sua sobrevivência.

As primeiras perspectivas do cristianismo sobre o sexo e o erótico também se adequavam ao temperamento da época. O cristianismo surgiu numa época de crescente militarização do Estado Romano. Esta foi precedida por uma “onda de ascetismo sombrio”.⁴⁵ Para os filósofos epicuristas e estoicos do período, o sexo e outros prazeres eróticos eram vistos como distrações da vida contemplativa. A moral estoica estendeu a castidade como um ideal com as relações heterossexuais permitidas apenas para a procriação dentro do casamento; outros escritores gregos e romanos também sustentavam que a procriação era o único motivo legítimo para o coito.⁴⁶ De acordo com David Greenberg, “para ser como os anjos era preciso ser espiritual; ser carnal, não espiritual. O sexo era a essência da carnalidade, portanto, a antítese da espiritualidade”.⁴⁷ Durante os dois primeiros séculos do cristianismo, bispos e teólogos exigiam o celibato de todos os cristãos, mas depois se retrataram (possivelmente por medo de alienar potenciais convertidos) e permitiram um

⁴⁵ EVANS, 1978, p. 41.

⁴⁶ GREENBERG, 1988, p. 219.

⁴⁷ GREENBERG, 1988, p. 224.

⁴⁸ 1 CORÍNTIOS, 7: 1-2, 9; GREENBERG, 1988, p. 216, 228; Uta RANKE-HEINEMANN, 1990.

⁴⁹ GREENBERG, 1988, p. 223.

⁵⁰ RANKE-HEINEMANN, 1990.

⁵¹ EVANS, 1978, p. 42.

⁵² EVANS, 1978, p. 37.

⁵³ GRAY, 1979, p. 7.

⁵⁴ ROMANOS, 13: 1-2.

⁵⁵ EVANS, 1978, p. 43.

comportamento sexual limitado dentro do casamento com o único propósito da procriação.⁴⁸ Do século II ao século IV d.C., as lideranças das igrejas deram mais atenção ao tema do sexo e o rejeitaram mais veementemente do que os autores do Novo Testamento.⁴⁹ Assim, seria incorreto afirmar que o cristianismo opunha-se à sexualidade *per si*; mas sim, que o cristianismo era contra todos os atos sexuais que não tinha por propósito a procriação.⁵⁰ O que distinguia o cristianismo dos muitos outros cultos ascéticos do seu tempo era a gravidade do seu ascetismo, a sua completa intolerância às outras religiões, e o elevado grau de organização entre seus seguidores.⁵¹

A hierarquia – a estrutura organizacional e a crença religiosa que caracterizam o cristianismo – pode também ter contribuído para a sua sobrevivência, pois esta crença se enquadrava bem entre os romanos, que elogiavam “as virtudes do autossacrifício em nome do Estado, a obediência a autoridade hierárquica e a suspeita do prazer e do sexo”.⁵² Como Elizabeth Dodson Gray observou, dois relatos da criação da Gênesis têm sido utilizados no cristianismo para legitimar tanto a hierarquia humano/não humano (a dominação humana sobre a natureza, tal como descrito na Gênesis 1) como o antropocentrismo (o homem como centro da criação, como descrito na Gênesis 2). Gray nos faz lembrar, além disso, que a hierarquia em si mesma significa a santa ordem.⁵³ Seu trabalho mostra que, originalmente, o cristianismo interpretava todas as escalas sociais e econômicas como reflexo de uma ordem sagrada, como o apóstolo Paulo explicou: “Vamos todos obedecer às autoridades que estão sobre ele, pois não há autoridade exceto por Deus e toda a autoridade que existe é estabelecida por Deus.”⁵⁴ A simetria conceitual entre o cristianismo e o Estado Romano tornou possível que o cristianismo se difundisse gradualmente ao longo do exército romano, onde incorporou elementos adicionais de uma religião que estava se afirmando (mitraísmo). Finalmente, sob o comando do Imperador Constantino, “a cruz foi adotada como um símbolo militar e colocada em escudos e bandeiras”.⁵⁵ No século IV d.C., o Império Romano tornou-se o Sacro Império Romano, e a união da Igreja e o Estado, representando o reino da vontade de Deus na Terra, foi selada. A inferioridade e subordinação das mulheres, animais, corpo, natureza, erótico e todas as suas associações foi proclamada por lei, decretada pela religião e incansavelmente executada. Do século IV ao XVII, todas/os aquelas/es percebidas/os como “natureza” foram perseguidos por uma série de violentas ofensivas: a Inquisição, as Cruzadas, a queima das bruxas e as “viagens de descoberta”.

Em seu clássico *A feitiçaria e a contracultura gay*, Arthur Evans escreve sobre as semelhanças entre a Inquisição e a queima das bruxas, especialmente em sua busca de vítimas. Do século IV ao XIII, a Igreja foi flagelada com influências pagãs através do ressurgimento de antigas religiões tentando se combinar com alguns dos dogmas do cristianismo: gnosticismo, maniqueísmo, massalianismo, bogomilismo, catarismo, espírito livre, entre outros. De acordo com Evans, esses movimentos exibiam cinco características importantes:

- 1) a crença em mais de uma divindade;
- 2) um papel de liderança importante para as mulheres;
- 3) um sentido pagão de ascetismo, incluindo a autonegação e autoindulgência;
- 4) hostilidade para com a riqueza e o poder da Igreja;
- 5) uma tolerância com o sexo gay.⁵⁶

⁵⁶ EVANS, 1978, p. 61.

Incapaz de reprimir essas contínuas ressurgências, a Igreja declarou tais crenças heresia e ordenou a sua erradicação. A Santa Inquisição foi criada pelo Papa Gregório IX, entre 1227 e 1235, e, em 1233, uma de suas famosas encíclicas, o *Vox in Rama*, acusou os hereges de praticarem ritos sexuais que era “contra a razão”.⁵⁷ A Inquisição utilizava a propriedade dos réus para pagar os custos do julgamento e execução, e a caça à heresia tornou-se uma indústria importante na Idade Média. Motivações econômicas certamente explicam a perseguição de uma ordem monástica militar específica das Cruzadas, os Cavaleiros Templários. Em 1307, o Rei Felipe da França levantou acusações de relacionamento sexual entre pessoas do mesmo sexo contra a ordem inteira. Cinco mil de seus membros foram presos e, em poucos anos, os restantes que estavam livres foram caçados por toda a Europa, até que a ordem foi abolida. Como Evans explica, os Cavaleiros Templários tinham acumulado uma grande quantidade de riqueza e haviam se tornado os banqueiros-chefe da Idade Média: “tanto o Papa Clemente quanto o Rei Felipe tinham dívidas com eles”.⁵⁸ Neste primeiro exemplo de muitos, a Igreja pode ser vista usando a retórica antierótica e homofóbica para mascarar suas motivações econômicas e as do Estado.

⁵⁷ EVANS, 1978, p. 91-92.

⁵⁸ EVANS, 1978, p. 92-94.

Se o *Vox in Rama* foi o ponto de partida para a Inquisição, o surgimento do *Malleus Maleficarum*, em 1486, foi certamente o divisor de águas para a queima das bruxas. Escrito por dois monges dominicanos, o “martelo das bruxas” explicitamente liga a feitiçaria com as mulheres e a “natureza inferior” das mulheres alegando que elas são “mais carnis” que os homens.⁵⁹ A prática espiritual da bruxaria era popularmente vista como implicitamente sexual: as pessoas detidas por suspeita de bruxaria eram sempre questionadas

⁵⁹ RUETHER, 1983, p. 170.

⁶⁰ Carolyn MERCHANT, 1980, p. 132-140.

⁶¹ Judy GRAHN, 1984, p. 96.

⁶² Nota da tradução: palavra inglesa para designar pejorativamente gays.

⁶³ GRAHN, 1984, p. 218; EVANS, 1978, p. 76.

⁶⁴ Estou definindo transgêneros como sendo aquelas pessoas que sentem que sua identidade de gênero é diferente de seu sexo biológico. Algumas pessoas transgêneras desejam alterar a sua anatomia para ser mais congruente com a sua autopercepção. Outras não têm esse desejo. Não existem correlação entre orientação sexual e questões transgêneras. As pessoas transgêneras podem ser heterossexuais, gay, lésbica ou bissexual (Beth ZEMSKY, 1995).

⁶⁵ EVANS, 1978, p. 5-8.

⁶⁶ STARHAWL, 1982, p. 185-88.

⁶⁷ MERCHANT, 1980, p. 138.

⁶⁸ EVANS, 1978, p. 101.

⁶⁹ KATZ, 1976, p. 284.

⁷⁰ O trabalho anterior de Will Roscoe tem sido criticado por se concentrar na sexualidade indígena, com a exclusão da questão racial (Ramón GUTIÉRREZ, 1989). Roscoe aborda estas críticas no capítulo final de seu livro (ROSCOE, 1991).

sobre suas vidas sexuais; acreditava-se que as bruxas realizavam rituais selvagens e picantes que culminavam com elas beijando o ânus do diabo ou tendo relações sexuais com o diabo.⁶⁰ Os comportamentos sexuais entre pessoas do mesmo sexo e a não conformidade de gênero também foram conceitualmente ligados à bruxaria: a expressão “mulheres com mulheres” repetia-se em todos os relatórios da Inquisição acerca dos comportamentos sexuais das bruxas, na maioria mulheres. A acusação de “orgias selvagens”, com efeito, sugere que as mulheres estavam se envolvendo sexualmente umas com as outras.⁶¹ Os homens que se envolviam em comportamentos sexuais com outros do mesmo sexo eram muitas vezes estrangulados e queimados em feixes de varas chamados de “faggots”,⁶² que eram amarrados e amontoados em gravetos aos pés das “bruxas”.⁶³ E o primeiro exemplo notório do que hoje poderia ser chamado perseguição a transgêneros:⁶⁴ em 1431, aos 19 anos, Joana D’Arc foi queimada na fogueira como bruxa, condenada à morte pelo pecado de usar roupas masculinas.⁶⁵ Mulheres mais velhas, economicamente independentes e desprotegidas por um homem, eram especialmente vulneráveis a acusações de feitiçaria. Tal qual os condenados pela Inquisição, suas propriedades e bens eram apreendidos e utilizados para pagar os custos de suas execuções.⁶⁶ As estimativas do número de bruxas executadas variam entre 100.000 e 9.000.000; alguns dizem que cerca de 83% das pessoas executadas como bruxas eram mulheres.⁶⁷

O que se sabe sobre a relação entre a época das fogueiras e a colonização das Américas? Arthur Evans afirma de forma inequívoca: “a homossexualidade generalizada dos índios da América do Norte foi usada como desculpa para o seu extermínio pelos brancos cristãos invasores”.⁶⁸ Em *Uma história gay americana*, Jonathan Ned Katz escreve que “a cristianização dos índios americanos e a apropriação colonial do continente pela ‘civilização’ Ocidental branca incluíram a tentativa dos colonizadores de eliminar várias formas tradicionais de homossexualidade indígena – como parte de sua tentativa de destruir a cultura nativa que pudesse alimentar a resistência –, uma forma de genocídio cultural envolvendo tanto os nativos americanos como as pessoas gays”.⁶⁹ E em seu estudo sobre o Homem-Mulher Zuni, Will Roscoe considera, remontando ao século XVI, inúmeros relatos sobre o “pecado” do comportamento sexual nativo – a falta de inibição, a prevalência da sodomia e a tolerância ou mesmo respeito pelas pessoas transgêneras – que alimentou o argumento dos exploradores espanhóis pela colonização dos povos indígenas e suas terras em nome do cristianismo.⁷⁰

É interessante notar que tanto os monarcas como os exploradores sentiam a necessidade de justificar os seus desejos colonialistas por mais terra, mais riqueza e mais escravos. Para os teólogos medievais, o cristianismo herdou a mensagem de que os “frutos de qualquer conquista só poderiam ser legítimos se a guerra que eles ganharem for justa”; convenientemente, através das Cruzadas, o cristianismo desenvolveu o princípio de que a “guerra conduzida no interesse da Santa Igreja era automaticamente justa”.⁷¹ Uma vez que a Igreja se dedicou, desde sua criação, à perseguição do erótico, pareceu adequado à justificação da colonização dos povos nativos escolher comportamentos sexuais deles como prova de seu paganismo e falta de civilidade.

⁷¹ Francis JENNINGS, 1975, p. 4.

A valiosa pesquisa de Katz em *Uma história gay americana* oferece numerosas observações das práticas sexuais indígenas que datam da época dos exploradores do século XVI. Esses registros expressam claramente as atitudes imperialistas e erotofóbicas dos exploradores. “O povo desta nação [os Choctaw] são geralmente de uma natureza brutal e grosseira”, escreveu Jean Bernard Bossu. “Eles são moralmente muito pervertidos e a maioria deles são viciados em sodomia. Estes homens corruptos [...] têm cabelos compridos e usam saias curtas, como as mulheres.”⁷² “O pecado da sodomia prevalece mais entre eles do que em qualquer outra nação, embora eles sejam quatro mulheres para cada homem”, escreveu Pierre Liette sobre os Miamis, em 1702.⁷³ O papel dos *nadleeh*, ou pessoas transgêneras, particularmente ofendiam as sensibilidades da Europa Ocidental.⁷⁴ Dos Iroquois, os Illinois, e outras tribos na região de Lousiana, o explorador e historiador jesuíta Pierre Francaeois Xavier de Charlevoix escreveu, em 1721: “essas pessoas efeminadas nunca se casam e abandonam-se às paixões mais infames”.⁷⁵ Quando o padre jesuíta Pedro Font encontrou “alguns homens vestidos como mulheres” entre os Yumas da Califórnia, ele perguntou sobre as roupas e aprendeu que “eles eram sodomitas dedicados a práticas desonestas”. Font concluiu que “haverá muito o que fazer quando a Santa Fé e a religião cristã se estabelecer entre eles”.⁷⁶ O missionário Francisco Palou relatou chocado que “quase todas as aldeias”, no que hoje é o sul da Califórnia, “finham duas ou três” pessoas transgêneras, mas rezou “para que estas pessoas malditas desapareçam com o crescimento das missões. O abominável vício será eliminado na medida em que a fé da Igreja Católica e todas as outras virtudes sejam firmemente implementadas lá, para a glória de Deus e o benefício desses pobres ignorantes”.⁷⁷ Na retórica do colonialismo cristão, os europeus preenchiam a natureza selvagem com uma cultura ‘civilizada’ benevolente

⁷² KATZ, 1976, p. 291.

⁷³ KATZ, 1976, p. 288.

⁷⁴ Rejeito aqui o termo mais comum, “berdache”, com base em seu significado original: “um rapaz mantido para fins antinaturais”. A palavra originou-se com os colonizadores europeus e reflete a sua perspectiva erotofóbica, da mesma forma como elimina as várias funções espirituais, sociais e econômicas deste específico papel de gênero. Homens e mulheres transgêneras foram encontrados em mais de 130 tribos da América do Norte (ROSCOE, 1991, p. 5), e foram nomeados de acordo com cada cultura. Eu prefiro o termo navajo “*nadleeh*”, tanto para ressaltar a sua origem indígena e não colonial e também porque os Navajo usavam o mesmo termo para homens e mulheres transgêneras (ROSCOE e AMERICAN INDIANS, 1988).

⁷⁵ KATZ, 1976, p. 290.

⁷⁶ KATZ, 1976, p. 291.

⁷⁷ KATZ, 1976, p. 292.

– e esta ‘civilidade’ incluía tomar as terras das/os indígenas, eliminar as suas práticas culturais e espirituais e estuprar e escravizar o seu povo.

Um exemplo concreto do papel que a erotofobia teve na autorização da colonização pode ser útil. Em seu livro *Os maiores irmãos*, Alan Ereira relata sobre os Kogi, que viviam bem no fundo das montanhas da Sierra Nevada colombiana, e que podem ser “os últimos sobreviventes de uma civilização avançada da América pré-conquistada”.⁷⁸ Em 1498, a terra em torno do que é hoje a cidade colombiana de Santa Marta foi descoberta pelos espanhóis em busca de ouro, e, em 12 de junho de 1514, um galeão espanhol chegou e começou o processo de colonização. Esse processo envolvia a leitura de um decreto que declarava a nova servidão dos indígenas ao rei Ferdinando e ao Deus cristão, na língua espanhola e caribenha, embora os povos nativos não falassem nenhuma delas. O conquistador espanhol Pedrarias Davila concluiu a sua proclamação com a advertência de que, se o povo indígena não se submetesse a essa regra,

Eu vos garanto que com a ajuda de Deus me voltarei furiosamente contra vocês, proclamarei guerra contra vocês em todos os lugares e de todas as formas que eu puder, e vou sujeitá-los ao julgo e à obediência da Igreja e de suas altezas, tomarei seu povo e suas mulheres e as suas crianças e os farei escravos, e, como tal, vou vendê-los e colocá-los conforme os mais altos comandos: levarei seus produtos e farei a vocês todos os tipos de males e danos que puder, assim como a vassalos que não obedecem e que não querem receber o seu senhor, resistem a ele ou o contrariam. E declaro que as mortes e os danos que decorrem disto serão culpa de vocês, e não de suas altezas, nem minha, nem dos colegas que estão comigo aqui.⁷⁹

A invasão espanhola procedeu de acordo com isso. Como observa Ereira, o gênero e a sexualidade desempenharam um papel proeminente na retórica e na justificação da conquista colonial. “Os espanhóis não podiam suportar as relações entre os sexos dos índios”, ele escreve. “Era tão fundamentalmente diferente deles que parecia um ultraje. Os homens não dominavam as mulheres.”⁸⁰ Os espanhóis ficaram horrorizados, aliás, pela aceitação dos comportamentos homossexuais e as identidades transgêneras: “Foi um medo interior, um medo de sua própria natureza. E assim eles partiram para eliminar a sodomia entre os índios.”⁸¹ Depois de quase um século de escravidão colonial e zelo missionário, a Espanha concluiu o seu ataque mais cruel contra a população indígena em 1599. O governador de

⁷⁸ Alan EREIRA, 1992, p. 1.

⁷⁹ EREIRA, 1992, p. 74.

⁸⁰ EREIRA, 1992, p. 136.

⁸¹ EREIRA, 1992, p. 137.

⁸² EREIRA, 1992, p. 138.

Santa Marta reuniu todos os chefes nativos da base das Sierras e disse-lhes que iria pôr fim aos seus “ímpios pecados”.⁸² A população nativa planejou uma revolta, mas notícias sobre seus planos vazaram para a Espanha através de dois de seus missionários e os espanhóis foram preparados. Durante três meses, a Espanha realizou o seu próprio plano de tortura e genocídio contra os povos indígenas. Quando tudo acabou, o governador declarou:

E se qualquer outro índio for encontrado comentando ou praticando o pecado perverso e antinatural da sodomia, ele será condenado de maneira que, no momento e lugar que eu especificar, deva ser garroteado na forma habitual e em seguida ele deve ser queimado vivo e totalmente consumido em pó, para que não tenha memória e para que os índios compreendam que esta punição deverá ser alargada a todos os que cometem esse crime.⁸³

⁸³ EREIRA, 1992, p. 140.

⁸⁴ EREIRA, 1992, p. 140.

Aquelas pessoas que “desejavam viver” eram obrigadas a pagar uma multa de “pacificação” no valor de mil e quinhentas libras de ouro.⁸⁴ O desvio de papel de gênero e a aceitação da presença de práticas eróticas não heterossexuais tornou-se a justificativa retórica para o genocídio e o colonialismo.

⁸⁵ D'EMILIO; FREEDMAN, 1988, p. 93.

⁸⁶ GUTIÉRREZ, 1991, p. 72-73.

Não eram apenas as práticas transgêneras e a sodomia que perturbavam os colonizadores; mesmo as práticas heterossexuais sem as restrições impostas pelo cristianismo foram questionadas. Entre os Hopi do Sudoeste, por exemplo, aqueles que haviam sido convertidos ao cristianismo foram proibidos de participar da tradicional dança da serpente, por que lá “o travestismo masculino, adultério e bestialidade podiam ser observados publicamente”.⁸⁵ Os missionários opunham-se às práticas heterossexuais dos índios de Pueblo, chamando-as de “bestiais” porque, “como os animais, a mulher se coloca publicamente de quatro”.⁸⁶ O que ficou conhecido como “a posição missionária” foi defendida pelo teólogo espanhol do século XVII Tomás Sanches, no seu sacramento *De sancto matrimonia*, como a “forma natural de relação sexual [...] O homem deve estar em cima e a mulher embaixo. Porque essa forma é mais adequada para o derrame da semente masculina, para a sua recepção no vaso feminino”.⁸⁷ Sánchez comparou o falo a um arado e a mulher à terra; a posição missionária seria a mais propícia à procriação e, portanto, mais ‘natural’. Em contrapartida, a posição *mulier supra virum* (mulher sobre o homem) era “absolutamente contrária à ordem da natureza”.⁸⁸

⁸⁷ GUTIÉRREZ, 1991, p. 212.

⁸⁸ GUTIÉRREZ, 1991, p. 212.

Apelos à natureza têm sido muitas vezes utilizados para justificar as normas sociais em detrimento das mulheres, natureza, *queers* e pessoas não brancas. A gama de

ataques à sexualidade é a razão pela qual denomino a perspectiva do colonizador de erotofóbica ao invés de simplesmente homofóbica. Esta erotofobia colonial permaneceu intacta através da chegada dos peregrinos, a criação dos Estados Unidos e as ondas de expansão que se seguiram para o Oeste. No século XX, as narrativas de colonialismo e exploração continuam a ostentar o selo de erotofobia, como revelam as críticas feministas.

Em seu estudo sobre raça e gênero na política internacional, Cynthia Enloe encontra importantes ligações entre as concepções de nacionalismo e de masculinidade. Nos discursos colonialistas dos séculos XIX e XX, os países subordinados são feminizados, os homens subordinados são emasculados e as mulheres colonizadas são, frequentemente, retratadas como objetos sexuais pelos homens estrangeiros. Um escritor descreveu o colonialismo como a condição na qual as mulheres de um homem são “transformadas em forrageiras para os postais imperialistas. Tornar-se um nacionalista exige que se use o estrangeiro e que se abuse de suas mulheres”.⁸⁹ Em seus estudos sobre as expedições polares dos EUA, Lisa Bloom considera que “as explorações simbolicamente aprovaram a própria batalha dos homens para se tornarem homens”, e as narrativas registradas pelos exploradores mostram “a identidade nacional estadunidense como sendo essencialmente aquela de um homem branco”.⁹⁰ Os textos de Enloe e Bloom reimprimem as imagens dos cartões-postais coloniais populares de mulheres indígenas nuas ou parcialmente vestidas reclinadas sobre o terreno naquilo que Bloom chama de “a pose da odalisca”.⁹¹ Como os colonizadores de três ou quatro séculos passados, os exploradores e imperialistas dos séculos XIX e XX usaram o erotismo percebido dos povos indígenas como justificativa para a sua colonização. Servindo como base para todas as explorações imperialistas, o nacionalismo colonial oferece uma definição de identidade que é estruturalmente semelhante à identidade mestre. Enloe define uma nação como “um conjunto de pessoas que passaram a acreditar que foram moldadas por um passado comum e que se destinam a partilhar um futuro comum. Essa crença é geralmente alimentada por uma linguagem comum e um senso de alteridade dos grupos em torno deles”.⁹² O nacionalismo é, portanto, “um conjunto de ideias que aguçam as distinções entre “nós” e “elas/es”. É, aliás, uma ferramenta para explicar como foram criadas as desigualdades entre “nós” e “eles”.⁹³ Da mesma forma, os editores de *Nacionalismo e sexualidades* explicam que “a identidade nacional é determinada não com base em suas próprias propriedades intrínsecas, mas em função daquilo que (provavelmente) não é”.⁹⁴ Inevitavelmente “moldada em relação àquilo ao qual se opõe”, uma identidade nacional

⁸⁹ ENLOE, 1989, p. 44.

⁹⁰ BLOOM, 1993, p. 6, 11.

⁹¹ BLOOM, 1993, p. 104.

⁹² ENLOE, 1989, p. 45.

⁹³ ENLOE, 1989, p. 61.

⁹⁴ Andrew PARKER et al., 1992, p. 5.

⁹⁵ PARKER et al., 1992, p. 5.

que depende de tais diferenças está “para sempre assombrada pelos [seus] vários outros definidores”.⁹⁵

Olhando para essas definições de nacionalismo a partir de uma perspectiva ecofeminista, fica evidente que a identidade nacional tem uma semelhança estrutural com o modelo do mestre definido por Plumwood. A identidade nacional participa de duas das cinco operações que caracterizam a identidade mestre – exclusão radical e incorporação. O nacionalismo colonial, no entanto, depende de todas as cinco operações do modelo do mestre, incluindo os postulados do pano de fundo, instrumentalismo e homogeneização. Em toda a documentação dos descobridores e exploradores, os povos indígenas são construídos como semelhantes aos animais: eles são vistos como excessivamente sexuais e seus comportamentos sexuais são descritos como pecaminosos e animaiscos. As mulheres indígenas são erotizadas, enquanto os homens são feminizados – e todas essas associações são utilizadas para autorizar a colonização.

⁹⁶ RUBIN, 1989, p. 307.

A característica da identidade masculina que Enloe e Bloom parecem ignorar e que Plumwood não explicita é a sexualidade. Aqui, novamente, as teorias feministas e ecofeministas não vão longe sem uma perspectiva *queer*. Como Gayle Rubin observou, “o feminismo é a teoria da opressão de gênero. Para assumir automaticamente que isto faz dela a teoria da opressão sexual é não fazer a distinção entre gênero, por um lado, e o desejo erótico, por outro”.⁹⁶ A teórica *queer* Eve Sedgwick argumenta que gênero e sexualidade são “inextricáveis [...] na medida em que cada um só pode ser expresso em termos do outro [...] na cultura Ocidental do século XX o gênero e a sexualidade representam dois eixos analíticos que podem ser produtivamente imaginados como sendo tão distintos um do outro como, por exemplo, gênero e classe ou classe e raça”.⁹⁷

⁹⁷ SEDGWICK, 1990, p. 30.

A partir de uma perspectiva ecofeminista *queer*, então, fica evidente que as noções de sexualidade estão implícitas na categoria de gênero. Simplificando, a masculinidade do colonizador e a identidade mestre do Plumwood não são nem homossexuais, bissexuais ou transgêneras. A heterossexualidade – e um certo tipo de heterossexualidade, assim como uma heterossexualidade restrita a certos parâmetros – está implícita nas conceituações tanto de masculinidade dominante como no modelo mestre de Plumwood. Nos exemplos anteriores, o discurso do nacionalismo colonialista contém concepções específicas não só de raça e gênero, mas também de sexualidade. O nativo feminizado não é simplesmente erotizado, mas também *queerizado* e animalizado, de forma que qualquer comportamento sexual que esteja fora dos limites rígidos da

heterossexualidade compulsória torna-se estranho e subumano. A colonização torna-se um ato de autoafirmação da identidade nacionalista e uma definição sobre e contra os outros – a cultura sobre e contra a natureza, o masculino sobre e contra o feminino, a razão acima e contra o erótico. O ‘impulso’ metafórico do colonialismo tem sido descrito como a violação dos povos indígenas e da natureza porque existe uma similaridade estrutural – não experiencial – entre as duas operações, embora a colonização regularmente inclua o estupro.

As ecofeministas ocidentais têm repetidamente argumentado contra a feminização da natureza em metáforas como “mãe natureza” por causa da subordinação implícita nestas construções de gênero, dado o contexto da cultura patriarcal ocidental. Elizabeth Dodson Gray pode ser a primeira escritora ecofeminista a desafiar a “tirania da norma do homem, branco e heterossexual”, em seu livro *O paraíso verde perdido*, quando ela mostra como a metáfora da “mãe natureza” conduz à subordinação. Na cultura patriarcal Ocidental, explica Gray, a masculinidade é definida não apenas como a independência, mas como “não dependente”. O processo de socializar garotos em homens envolve negar a dependência da mãe; a dependência é, então, transferida para a esposa. A masculinidade superior é preservada pela construção social da “esposa” como “submissa [...] economicamente impotente e em muitas outras maneiras [...] inferior e não ameaçadora para o seu homem. Em suma, uma mulher deve estar abaixo de seu homem, não acima”.⁹⁸ Segundo Gray, a mesma transferência está trabalhando no relacionamento da cultura Ocidental com a natureza.

Os homens têm feito com a Mãe Natureza este mesmo *flipflop* de dominação/submissão. Por meio de suas tecnologias, eles têm trabalhado constantemente, e por gerações, para transformar uma dependência psicologicamente intolerável baseada numa poderosa e caprichosa “Mãe Natureza” em uma dependência suave e aceitável baseada na “esposa” subserviente e não ameaçadora.⁹⁹ Esta “necessidade de estar acima” e dominar permeia as atitudes masculinas para com a natureza.¹⁰⁰

Como afirmei anteriormente, quando a natureza é feminizada e, assim, erotizada, e a cultura é masculinizada, a relação natureza-cultura torna-se uma das formas de heterossexualidade compulsória.¹⁰¹ A colonização pode ser vista, dessa forma, como uma relação de heterossexualidade compulsória em que o erótico *queer* dos povos não ocidentalizados, suas culturas e suas terras são subjugadas na posição missionária – com o conquistador “em cima”.¹⁰²

⁹⁸ GRAY, 1979, p. 41.

⁹⁹ Esse trecho não deve ser lido de forma a se entender que todos os homens são heterossexuais e têm esposas; mas sim, como o contexto de Gray deixa claro, ela está se referindo à construção da identidade masculina como uma categoria e, como eu defendo aqui, que a definição normativa do sexo masculino inclui a pressuposição da heterossexualidade.

¹⁰⁰ GRAY, 1979, p. 42.

¹⁰¹ GAARD, 1993.

¹⁰² Suzanne Zantop chegou a uma conclusão semelhante em seu estudo de um debate alemão sobre a colonização das Américas. O debate teve lugar nos anos que se seguiram a 1768, entre o holandês Cornelius de Pauw e o bibliotecário real da Prússia Antoine Pernety. Zantop considera que, “através da imposição de uma estrutura de gênero no encontro entre o colonizador e o colonizado e por basear esta estrutura de gênero em uma particular biologia, de Pauw considerou a apropriação violenta do Novo Mundo como natural e inevitável, até mesmo desejável”, e que “a relação de poder do colonizador para o colonizado [tornou-se] o modelo para um casamento bem-sucedido” (ZANTOP, 1993, p. 312-313).

Rumo ao ecofeminismo *queer*

Eventos importantes da história do Ocidente revelam as bases para um ecofeminismo *queer*. Mais do que em qualquer outro período, os séculos XVI e XVII esclarecem as ligações conceituais entre a opressão das mulheres, do erótico e da natureza. Como tão bem demonstrado por Carolyn Merchant,¹⁰³ Susan Griffin¹⁰⁴ e Evelyn Fox Keller,¹⁰⁵ em um sistema patriarcal que concebe a natureza como feminina, existe uma clara e necessária conexão entre o desenvolvimento da ciência como o controle racional de um mundo natural caótico e a perseguição às mulheres como algo inerentemente irracional, erótico e, portanto, sendo elas criaturas do mal. Essas conexões têm fornecido as bases conceituais das teorias ecofeministas. As bases para um ecofeminismo *queer*, nesse sentido, são estabelecidas através da restauração e interrogação de outros aspectos desse período histórico: de que as mulheres acusadas de bruxaria foram acusadas não só pelo seu gênero, mas pelas suas sexualidades e práticas eróticas percebidas; de que estas mulheres eram frequentemente queimadas com os homens que faziam sexo com outros homens; de que a conquista colonial dos povos indígenas nas Américas foi autorizada, em parte, com base nos comportamentos sexuais dos indígenas. Estou argumentando que uma leitura cuidadosa desses vários movimentos de dominação – a perseguição das mulheres por meio da queima às bruxas, da natureza pela ciência e dos povos indígenas pelo colonialismo –, que atingiu um pico durante o mesmo período histórico na Europa Ocidental, levará às raízes de uma ideologia na qual o erótico, as sexualidades *queer*, as mulheres, as pessoas não brancas e a natureza estão todos conceitualmente interligados.

Hoje, todas/os aquelas/es associadas/os à natureza e ao erótico continuam a experimentar o impacto de séculos de colonização da cultura ocidental, em nossos próprios corpos e em nossas vidas diárias, rejeitando que a colonização exige envolver o erótico em toda a sua diversidade e a formação de coalizões para a criação de uma cultura democrática e ecológica baseada em nossa libertação compartilhada.

Para criar esta cultura, temos que combinar as ideias das teorias *queer* e ecofeministas. Como as feministas têm discutido por muito tempo, a saída desse sistema endêmico de violência exige a libertação do erótico – não em algum esquema liberal fácil que possa autorizar o aumento do acesso à pornografia infantil ou encontros sexuais – mas por meio de uma verdadeira transformação das concepções ocidentais do erótico como fundamentalmente oposto à razão, à cultura, à humanidade e à masculinidade. Uma

¹⁰³ MERCHANT, 1980.

¹⁰⁴ GRIFFIN, 1978.

¹⁰⁵ KELLER, 1985.

perspectiva ecofeminista *queer* argumentaria que a libertação do erótico exige reconceituar os seres humanos como igualmente participantes na cultura e na natureza, capazes de explorar o erotismo da razão e a racionalidade única do erótico. As ecofeministas devem se preocupar com a libertação *queer*, assim como as/os *queers* devem estar preocupadas/os com a libertação das mulheres e da natureza; as nossas opressões paralelas têm se originado de nossas associações percebidas. É tempo de construir a nossa libertação conjunta através de coligações mais concretas.

Referências bibliográficas

- ADAMS, Carol. *The Sexual Politics of Meat: A Feminist-Vegetarian Critical Theory*. New York: Continuum, 1990.
- _____. "The Feminist Traffic in Animals." In: GAARD, Greta. *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, 1993.
- BLEIER, Ruth. *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women*. New York: Pergamon Press, 1984.
- BLOOM, Lisa. *Gender on Ice: American Ideologies of Polar Expeditions*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993.
- CHODOROW, Nancy. *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- CLARK, J. Michael. "Sex, Earth and Death in Gay Theology." *UnderCurrents: Critical Environmental Studies*, v. 6, n. 1, 1994. p. 34-39.
- CORÍNTIOS (1). Português. *1 Coríntios*, 7: 1-2, 9. Disponível em: <http://www.bibliaonline.com.br/act/46/7>.
- CURRY, Jane. "On Looking to Nature for Women's Sphere." In: CORRIGAN, Theresa, and HOPPE, Stephanie (eds.). *And a Deer's Ear, Eagle's Song and Bear's Grace: Animals and Women*. San Francisco: Cleis Press, 1990.
- D'EMILIO, John, and FREEDMAN, Estelle B. *Intimate Matters: A History of Sexuality in America*. New York: Harper and Row, 1988.
- DENNISTON, Rollin. "Ambisexuality in Animals." In: MARMOR, Judd (ed.). *Sexual Inversion: The Multiple Roots of Homosexuality*. New York: Basic Books, 1965.
- EISLER, Riane. *The Chalice and the Blade*. San Francisco: Harper Collins, 1987.
- ENLOE, Cynthia. *Bananas, Beaches and Bases: Making Feminist Sense of International Politics*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- EREIRA, Alan. *The Elder Brothers: A Lost South American People and Their Wisdom*. New York: Random House, 1992.

- EVANS, Arthur. *Witchcraft and the Gay Counterculture*. Boston: Fag Rag Books, 1978.
- FADERMAN, Lillian. *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love Between Women from the Renaissance to the Present*. New York: William Morrow, 1981.
- FAUSTO-STERLING, Anne. *Myths of Gender: Biological Theories about Women and Men*. New York: Basic Books, 1985.
- FOUCAULT, Michel. *The History of Sexuality*. New York: Vintage Books, 1980. v. 1.
- FRYE, Marilyn. *Oppression. in the Politics of Reality*. Trumansburg, NY: Crossing Press, 1983.
- GAARD, Greta. (ed.). *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, 1993.
- _____. "Misunderstanding Ecofeminism." *Z papers*, v. 3, n. 1, 1994. p. 20-24.
- GRAHN, Judy. *Another Mother Tongue: Gay Words, Gay Worlds*. Boston: Beacon Press, 1984.
- GRAY, Elizabeth Dodson. *Green Paradise Lost*. Wellesley, MA: Roundtable Press, 1979.
- GREENBERG, David E. *The Construction of Homosexuality*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- GRIFFIN, Susan. *Woman and Nature: The Roaring inside Her*. New York: Harper and Row, 1978.
- GRUEN, Lori. "Dismantling Oppression: An Analysis of the Connection Between Women and Animals." In: GAARD, Greta (ed.). *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, 1993.
- GUTIÉRREZ, Ramón A. "Must We Deracinate Indians to Find Gay Roots?" *Out/Look*, v. 1, n. 4, 1989. p. 61-67.
- _____. *When Jesus Came, the Corn Mothers Went Away: Marriage, Sexuality, and Power in New Mexico, 1500-1846*. Stanford: Stanford University Press, 1991.
- HELLER, Chaia. "For the Love of Nature: Ecology and the Cult of the Romantic." In: GAARD, Greta (ed.). *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, 1993.
- HOLLIBAUGH, Amber. "The Erotophobic Voice of Women." *New York Native*, v. 7, 1983. p. 33.
- _____. "Desire for the Future: Radical Hope in Passion and Pleasure." In: VANCE, Carole S. (ed.). *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. London: Pandora Press, 1989.
- HUBBARD, Ruth, HENIFIN, Mary Sue, and FRIED, Barbara (eds.). *Biological Woman: The Convenient Myth*. Cambridge, MA: Schenkman Publishing Co., 1982.
- INGRAM, Gordon Brent. "Lost Landscapes and the Spatial Contextualization of Queerness." *UnderCurrents: Critical Environmental Studies*, v. 6, n. 1, 1994. p. 4-9.

- JENNINGS, Francis. *The Invasion of America: Indians, Colonialism, and the Cant of Conquest*. New York: W. W. Norton, 1975.
- KATZ, Jonathan Ned. *Gay American History: Lesbians and Gay Men in the U.S.A.* New York: Penguin, 1976.
- _____. *Gay/Lesbian Almanac: A New Documentary*. New York: Harper and Row, 1983.
- _____. "The Invention of Heterosexuality." *Socialist Review*, v. 20, n. 1, 1990. p. 7-34.
- KELLER, Evelyn Fox. *Reflections on Gender and Science*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- KING, Ynestra. "The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology." In: PLANT, Judith (ed.). *Healing the Wounds: The promise of Ecofeminism*. Philadelphia: New Society Publishers, 1989.
- LOWE, Marion, and HUBBARD, Ruth (eds.). *Woman's Nature: Rationalizations of Inequality*. New York: Pergamon Press, 1983.
- MERCHANT, Carolyn. *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. New York: Harper and Row, 1980.
- MOHR, Richard D. *Gays/Justice: A Study of Ethics, Society, and Law*. New York: Columbia Press, 1988.
- O'LOUGHLIN, Ellen. "Questioning Sour Grapes: Ecofeminism and the United Farm Workers Grape Boycott." In: GAARD, Greta (ed.). *Ecofeminism: Women, Animals, Nature*. Philadelphia: Temple University Press, 1993.
- PARKER, Andrew et al. (eds.). *Nationalisms and Sexualities*. New York: Routledge, 1992.
- PATTATUCCI, Angela M. L., and HAMER, Dean H. "The Genetics of Sexual Orientation: From Fruit Flies to Humans." In: ABRAMSON, Paul R., and PINKERTON, Steven D. (eds.). *Sexual Nature/Sexual Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- PAVELKA, Mary S. McDonald. "Sexual Nature: What Can We Learn From a Cross-Species Perspective?" In: ABRAMSON, Paul R., and PINKERTON, Steven D. (eds.). *Sexual Nature/Sexual Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- PLUMWOOD, Val. *Feminism and the Mastery of Nature*. New York: Routledge, 1993.
- PRONK, Pim. *Against Nature? Types of Moral Argumentation Regarding Homosexuality*. Trans. John Vriend. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1993.
- RANKE-HEINEMANN, Uta. *Eunuchs for Heaven: The Catholic Church and Sexuality*. Trans. John Brownjohn. London: Andre Deutsch, 1990.
- RICH, Adrienne. "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence." In: _____. *Blood, Bread, and Poetry*. New York: W. W. Norton, 1986.

- ROSCOE, Will. *The Zuni Man-Woman*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1991.
- ROSCOE, Will, and GAY AMERICAN INDIANS. *Living the Spirit: A Gay American Indian Anthology*. New York: St. Martin's Press, 1988.
- ROMANOS. Português. *Romanos*, 13: 1-2. Disponível em: <http://www.biblionline.com.br/act/45/13>.
- RUBIN, Gayle. "Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality." In: VANCE, Carole S. (ed.). *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. London: Pandora Press, 1989.
- RUETHER, Rosemary Radford. *Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology*. Boston: Beacon Press, 1983.
- SANDILANDS, Catriona. "Lavender's Green? Some Thoughts on Queer(y)ing Environmental Politics." *UnderCurrents: Critical Environmental Studies*, v. 6, n. 1, 1994. p. 20-24.
- SEDGWICK, Eve Kosofsky. *Epistemology of the Closet*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- SJOO, Monica, and MOR, Barbara. *The Great Cosmic Mother: Rediscovering the Religion of the Earth*. New York: Harper and Row, 1987.
- SMITH, John H. "Abulia: Sexuality and Diseases of the will in the Late Nineteenth Century." *Genders*, v. 6, 1989. p. 102-24.
- SPRETNAK, Charlene (ed.). *The Politics of Women's Spirituality*. New York: Doubleday, 1982.
- STARHAWK. *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. San Francisco: Harper Collins, 1979.
- VICINUS, Martha. "'They Wonder to Which Sex I Belong': The Historical Roots of the Modern Lesbian Identity." In: ABELOVE, Henry, BARALE, Michele A., and HALPERIN, David M. (ed.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. New York: Routledge, 1993.
- WAAL, Frans B. M. "Sex as an Alternative to Aggression in the Bonobo." In: ABRAMSON, Paul R., and PINKERTON, Steven D. (eds.). *Sexual Nature/Sexual Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- WARREN, Karen J. "Feminism and Ecology: Making Connections." *Environmental Ethics*, v. 9, n. 1, 1987. p. 3-21.
- _____. "The Power and the Promise of Ecological Feminism." *Environmental Ethics*, v. 12, n. 2, 1990. p. 125-46.
- _____. "Feminism and the Environment: An Overview of the Issues." *APA Newsletter on Feminism and Philosophy*, v. 90, n. 3, 1991. p. 108-116.
- _____. (ed.). *Ecological Feminism*. New York: Routledge, 1994.
- WEEKS, Jeffrey. *Against Nature: Essays on History, Sexuality, and Identity*. London: Rivers Oram Press, 1991.

ZANTOP, Suzanne. "Dialectics and Colonialism: The Underside of the Enlightenment." In: WILSON, Daniel, and HOLUB, Robert C. (eds.). *Impure Reason: Dialectic of Enlightenment in Germany*. Detroit: Wayne State University Press, 1993.

ZEMSKY, Beth. *Comunicação Pessoal*. 1995.

Traduzido por Sandra Michelli Gomes

[Recebido em agosto de 2010 e aceito para publicação em dezembro de 2010]

Towards a Queer Ecofeminism

Abstract: *The present paper proposes a shift in ecofeminism. If this theoretical perspective already criticized the women-nature symbolic connection, it has not explored yet the connections between sexual diversities and nature and the discussions about our heteronormative projections in nature. Gaard states that Western culture has its grounds in a fear or hatred not only of homosexuals and their sexual intercourse, but of eroticism in general. She names it erotophobia, and it is because of erotophobia that non-reproductive sexual acts are viewed as moral deviation or perversion. To show us how pervasive erotophobia is she analyzes the history of Christianity and the colonization of America to highlight the connections between different forms of oppression (of women, of queer sexualities, of non-white people, of nature). What characterizes a queer perspective in ecofeminism is exactly the attention to thinking those interconnections and a will to rethink and liberate the erotic as a form of power.*

Key words: *Queer Ecofeminism; Naturism; Heterosexism; Erotophobia.*