

## Um Ecofeminista em *Ventos do Apocalipse*, de Paulina Chiziane

Izabel Cristina dos Santos Teixeira\*

**Resumo:** Este trabalho analisa relações de gênero nos espaços representados na obra “Ventos do Apocalipse” (CHIZIANE, 1999), da literatura moçambicana contemporânea, guiadas pela teoria ecofeminista, uma das vertentes do feminismo. Enveredando pela leitura de diversos cenários, tais como Aldeia, Floresta e Monte, são trazidos à tona conflitos e tensões, aí, instalados, a quaisquer pretextos, os quais comprometem o cotidiano dos implicados. Ao mesmo tempo em que estes experimentam os horrores da Guerra civil no país, no ato de revisitar histórias míticas, vão, também, reelaborando suas histórias pessoais, sob influência de novos acréscimos culturais inevitáveis, pondo em evidência o constante renovar dos ciclos de vida.

**Palavras-chave:** Ecofeminismo. Guerra pós-colonial. Meio ambiente.

### 1 Muito prazer: *sou* Paulina Chiziane...

Paulina Chiziane tem sido referida como a primeira mulher romancista de Moçambique, iniciando suas atividades literárias no contexto do pós-independência. Seus textos foram publicados, inicialmente, em jornais e semanários (GUERREIRO, 2007). Pertence, assim, a uma jovem geração de escritores, com “poucas oportunidades de ser avaliada como produção literária”, de acordo com Chabal (1994).

Até sua aparição, aparentemente, havia uma predominância de vozes masculinas na prosa de ficção no país. Com sua chegada, temas como poligamia, monogamia, religião, magia, convenções sociais, opressão sofrida pela mulher, além de outros temas, passaram a ser abordados, fazendo com que, em suas narrativas, haja o predomínio de representações de

---

\* Professora de Literaturas de Língua Portuguesa da Universidade Federal do Tocantins (UFT), Campus Universitário de Araguaína; Doutoranda em Literatura da Universidade Federal de Santa Catarina. E-mail: [izabelt2000@yahoo.com.br](mailto:izabelt2000@yahoo.com.br).

<i>Revista Língua &amp; Literatura</i>	FW	v. 12	n. 18	p. 185-196	Ago. 2010. Recebido em: 19 maio 2010. Aprovado em: 26 jul. 2010.
--	----	-------	-------	------------	---

tipos femininos. Ou seja: segundo a própria autora, em geral, as personagens mais importantes de seus livros são mulheres (GUERREIRO, 2007).

Considerando as questões-objeto de preferência temática da autora em apreço, mencionadas acima, encontramos em sua ficção um ambiente muito apropriado para discussão da teoria ecofeminista.

## **2 Sobre o ecofeminismo, diremos que...**

Esta teoria destaca a conexão entre mulheres e natureza. Di Ciommo (2003) afirma que existe algo além dessa visão simplificadora, surgida no início dos anos de 1990: essa relação trava um debate teórico entre feministas e ecologistas, cujo ponto de divergência é, justamente, a associação mulher/natureza. Para ela, o movimento é uma vertente com princípios, valores distintos e uma ética contextualista, (DI CIOMMO, 1999). Mais do que isso: é o movimento surgido recentemente entre feministas que aderiram ao ecologismo [...], e oferece uma teoria ambientalista crítica e uma ética dos seres humanos para com o meio ambiente e seus membros, de acordo com pensamento, tanto de Griffin (1989), quanto de King (1989).

Dessa forma, o ecofeminismo se propõe a ser um movimento de ação política que representa a disposição das mulheres de, ao superarem a anterior inclusão desvalorizada na natureza, reagirem contra sua antiga exclusão da cultura e colocarem-se ao lado da natureza contra as formas destrutivas e dualísticas da cultura, conforme discute Plumwood (1993). Com efeito, o ecofeminismo visa ao reconhecimento de que, apesar de o dualismo natureza/cultura ser um produto da cultura, é possível aceitar a conexão mulher/natureza, participando da cultura, reconhecendo que a desvalorização da doação da vida traz consequências profundas, tanto para a ecologia quanto para as mulheres (DI CIOMMO, 2003).

Tendo em mente o desdobramento dessa teoria, propomo-nos a analisar sua aplicação crítica na obra “Ventos do apocalipse”, de Chiziane (1999). Passemos a ela.

## **3 O ecofeminismo em “Ventos do apocalipse”, de Paulina Chiziane**

A narrativa se desencadeia em três espaços distintos: a aldeia de Mananga, Floresta e Monte, cada um trazendo à tona suas perspectivas sócio-culturais interiores, à medida que conflitos e tensões aí se evidenciam, a pretextos diversos, compreendidos (?) por meio de um revisitar de histórias míticas pregressas, evocadas para confirmar um constante renovar do ciclo da vida. Descrevamo-los, a seguir.

### **a) A aldeia de Mananga**

Mananga, o primeiro espaço mencionado, vivencia uma situação estanque: está sob influência de um administrador político (nome ignorado), indicado, para cada aldeia, provavelmente, pelo então líder de uma das facções políticas em disputa, na guerra civil encampada, após a conquista da Independência de Moçambique. Tal forma de liderança não é aceita pelo régulo local, Sianga, que, interessado em manter práticas ancestrais que empoderam os mais idosos, estabelece pacto com grupos não simpáticos ao comando adotado pela atual liderança política, a fim de restabelecer a antiga ordem na aldeia.

Sob certos aspectos, o poder beligerante cabe ao homem, e a defesa da vida, em várias etapas e ações, à mulher. Assim sendo, o romance de Chiziane (1999) contém exemplos de ações ecofeministas, no seu trato mais elementar e mais evidente.

Por quê? O romance torna visível que, na aldeia citada – o primeiro espaço em questão – há uma hierarquia patriarcal (homogeneidade, dominação e centralização – nos termos descritos por King (1989, p. 25), em cujo topo se assenta o Régulo. Este impõe-se sobre sua família restante, uma vez que, já sem poder, é abandonado por oito esposas e respectivos filhos, questão que, de certa forma, denuncia seu enfraquecimento gradativo na posição de comando.

Porém, numa ação oportunista, Sianga, aproveitando-se de uma estiagem (seca), reúne seguidores insatisfeitos com a atual situação, e reativa um ritual ancestral, já em desuso (o *Mbelele*), para reconquistar o seu lugar de autoridade máxima na aldeia de Mananga, expondo o universo masculino, quase sempre se aproveitando de normas, em geral, reguladoras do corpo feminino, para o exercício de suas práticas de poder. Uma delas é a punição às transgressoras que se recusam a participar da cerimônia.

Em resumo, a aldeia é, em suas práticas de relações sócio-culturais, hierárquicas, androcêntricas, verticais, usualmente violentas e de exclusão (KING, 1989, p. 25), o *locus* apropriado para a interposição do ecofeminismo, frente à dicotomia homem/mulher, e práticas de submissão, dentre as quais, o casamento negociado por *lobolo*.

Na aldeia, vozes se condensam, numa tensão constante, entre o velho e o novo. Os novos tempos conduzem os mais jovens à migração para outras paragens, como as Minas do Rand, na África do Sul. Ali, sob outras influências, eles reorientam seus saberes, provocando choques de interesses, quando de seu retorno à aldeia. Apesar disso, embora consigam

Revista Língua & Literatura. Frederico Westphalen, v. 12, n. 18, p. 185-196. Dez. 2009.

adquirir meios de ter várias esposas, um deles, o ex-guerrilheiro Sixpence, lobola sua única mulher. Esta, por infelicidade, acaba morrendo, em meio a um combate, na luta contra o colonialismo.

Nas diferentes formas de se representarem os “Outros” – mulheres casadas, mães, viúvas, professoras formadas em Missões religiosas... e homens, idos e vindos do Rand – cultura local e cultura estrangeira hibridizam-se, como exemplos amparados nos dizeres de Bhabha (2005), ao esclarecer que todas as sociedades pós-coloniais estão sob esse mesmo efeito.

Realizado o ritual (o *Mbelele*), conduzido por mulheres, na perspectiva de sua identificação com elementos da natureza, este acaba fracassando em seu intento de atrair chuva, situação que causa descontentamento geral, expondo uma nova ferida: a tentativa de dominar a aldeia por meio da força masculina e com ajuda de bandos repressores da nova ordem social e política local.

Além desse fracasso, a aldeia enfrentará outras oposições nunca antes imaginadas ali, nesse mesmo tempo. Por exemplo: Wusheni, filha de Sianga e Minosse, desafia a ordem do pai, que lhe escolhe um noivo, mediante pagamento (*lobolo*), e opta por se unir a um jovem sem posses, Dambuza (de quem espera um filho), indigno para o casamento, nos moldes dos interesses do Régulo (seu pai).

Na ação paralela, a tentativa de usurpação, de Sianga e seus aliados, culmina com a morte de seus filhos, e com a chegada de um contingente em fuga de uma guerra, instaurada em seu território, Macuácuá, gerando um profundo desconforto na convivência local.

Em todos os casos – transgressão de mulheres em relação ao *Mbelele* (tido, no presente, como uma prática escandalosa), reorientação de conduta moral, ou seja, casamento monogâmico por amor, e diáspora dos habitantes de Macuácuá – podem ser exemplos de rearranjos de regras sociais, no novo tempo da reconstrução do país, de independência recente, envolvido em um conflito de disputa pelo poder político entre os grupos FELIMO (Frente de Libertação de Moçambique) e RENAMO (Resistência Nacional Moçambicana), nunca citados diretamente na ficção de Chiziane (1999).

Ainda que caiba à mulher (mãe) o trabalho de zelar pelos descendentes, produzir alimentos e demonstrar uma submissão quase total ao homem, observamos que, em Mananga, já se operam mudanças, por influências tais advindas da Colonização e da própria Independência. No primeiro caso, a infiltração de Missões proporciona escolarização das

Revista Língua & Literatura. Frederico Westphalen, v. 12, n. 18, p. 185-196. Dez. 2009.

mulheres e, na convivência com a religião cristã, aparentemente, elas ampliam seu universo de possibilidades críticas. Porém, ambos os casos não as retiram das suas ocupações de gênero na esfera familiar.

Assim sendo, percebemos que o arranjo social e econômico das mulheres está de acordo com o que prescreve Bina Agarwal, Vall Plumwood e Barbara Holland-Cunz (apud QUINBAYO, 2008), para quem “a ligação que certas mulheres (especialmente a dos países chamados em desenvolvimento) sentem com a natureza tem origem em suas responsabilidades de gênero na economia familiar” (KING, 1989, p. 25).

Com certeza, tal abordagem ecofeminista conduz à conclusão de que, nesse caso, as mulheres “são levadas a pensar de forma holística e em termos de interação com as prioridades comunitárias, nos contextos de vida nos quais se desenvolvem” (Ibid., p. 25).

Assim, a conjugação de performance de gênero e ação cotidiana – como cuidar de casa, horta (machamba), pastoreio – favorecem a consciência ecológica, pela sua ligação direta com tais elementos da natureza, e até mesmo com o sagrado, pois lhes cabe a prática do *Mbelele*, corroborando com a definição mais clássica de ecofeminismo (KING, 1989, p. 26).

Além disso, outras ações se desencadeiam na aldeia, provocando um revés nos costumes do passado, como por exemplo: partida de homens para as minas do Rand, aliança de mulheres com a militância guerrilheira opositora (Tia Rossi), e o casamento monogâmico por amor (Wisheni e Dambuza).

Em linhas gerais, esse espaço mutilado (fome e guerra) revela fluxos emancipacionistas: fuga de mulheres *loboladas*, escolas, ensino feito por professoras, monogamia, migração de homens jovens, intervenção política exógena. Também, um tanto a contra-gosto, propicia interação com os deserdados de Macuácuá, fato que expõe certa incapacidade de abrir-se ao novo, ao diferente, mantendo-se num perfil de crença homogeneizante, ainda que “corrompido”.

Assim, opera-se uma ruptura em um espaço físico, que é deixado para trás, como já ocorrera em Macuácuá. A aldeia, já somando duas populações, vai, aos poucos, se desintegrando, já que todos ali sairão em busca de outros abrigos, para dar continuidade à vida, impraticável na aldeia que abandonam. A próxima parada será, então...a floresta. Vamos a ela...

## **b) A floresta**

Neste segundo ambiente, o grupo, em fuga, partilha o mesmo revés, tendo à frente, Mínoisse, a mulher que sobrevive a inúmeros infortúnios (morte dos filhos, “neto”, marido). Ela, uma espécie de último remanescente da tradição, “vai abrindo novos caminhos”, com sessenta sobreviventes, em distintos níveis de resistência, dentre homens velhos, mulheres, algumas grávidas, crianças, por dentro da densa floresta verde, para não serem atingidos pelas balas, atiradas por via aérea.

À frente, percorrida em seu interior, a floresta é o meio de resistência (e persistência) que reúne o sonho de alcançar uma realidade de paz, no futuro.

Como um líder aclamado pelos grupos que o seguem, Sixpence comanda o êxodo. Ele, um “homem renovado”: tendo sido um guerrilheiro, sua experiência acaba por lhe fornecer uma nova consciência, a ponto de tratar cada perda humana com extremo desvelo, como se encarnasse a figura de um guia religioso, a exemplo de Moisés, no episódio bíblico da fuga do Egito (Antigo Testamento) para a terra prometida.

À medida que avançam, rumo ao Monte, os fugitivos dão-se conta da inutilidade da guerra (CHIZIANE, 1999, p.161), para eles, sem lógica, uma insanidade cujos alvos são corpo e natureza, minando a interação mais elementar dessas duas comunidades agrárias (Macuácuá e Mananga), que se irmanam, no testemunho do horror, durante a travessia.

Nessa etapa da passagem, as forças de comando são o velho e o novo, respectivamente, Mínoisse e Sixpence. Este último, lembrado por sua recente participação na Guerra pela Independência de Moçambique, e também, por conhecer os “segredos” da floresta.

O ecofeminismo, aqui, parece vincular-se à história de vida de Mínoisse, sua experiência de ter sido mulher *lobolada*, duplamente oprimida (pai, marido). Porém, diante de uma oportunidade, cria espaço para um novo universo de referência, sobretudo, para exercitar sua nova subjetivação. Como consequência, esta confere outro significado a seu próprio corpo (não é nem mãe, nem camponesa, nem faz sentido ter um corpo de mulher). Assim sendo, sobre ela não há qualquer tipo de patrulhamento. Mínoisse, redefinida como um território existencial próprio, em silêncio, converte-se em espaço liso, que ascende à frente, numa fuga em busca de vida, desbloqueando-se, rompendo com sua pregressa submissão mental.

Sixpence, que traz, em si, histórico de perdas (pais, esposa e filho), nesse que é mais um núcleo do conjunto do país, encoraja seus comandados, dizendo: “o sofrimento é o fermento da alma”. “É sal, é piri-piri, é vinagre, é pimenta, é levedura que se coloca nas chagas  
Revista Língua & Literatura. Frederico Westphalen, v. 12, n. 18, p. 185-196. Dez. 2009.

sangrentas para manter a alma sempre desperta” (CHIZIANE, 1999, p. 171). Porém, mesmo exercitando a própria superação, ele não consegue traduzir aos seus comandados o sentido da guerra da qual fogem. Para eles, conforme diz seu ajudante, Lavene, “As guerras não constroem, destroem” (Ibid., p. 171), como se a aldeia de Mananga nunca tivesse experimentado coisa igual, deixando-os sem qualquer possibilidade de entendimento das cenas de horror que presenciam: suicídio, loucura, fraqueza física geral.

Se Sixpence já tivera oportunidade de se recriar (trabalhara nas Minas do Hand e lutara na guerrilha de Independência do país), Minosse, ao contrário, até a fuga, apenas conjugara angústias em um lugar fixo, ultrapassando, sem nenhum modelo anterior, todo passado absorvido. Assim, como forma alternativa (?), a única, possível, nesse caso, contra a adesão à guerra (fim da vida), ela emolduraria uma resistência, um imperativo em prol da sobrevivência. Desse modo, “quaisquer alternativas contra a guerra necessitam combinar nossa pacificação com o planeta e nossa pacificação entre gente de diversas culturas. Uma não é possível sem a outra” (WAREN, 1987). Com efeito, o grupo, para atingir esse estágio de plenitude, na travessia, dispõe do que segue: falas, situações de desespero, eliminações, suicídios, mortes – fatos marcantes no psiquismo individual e coletivo.

Tais imagens acabam por gerar um questionamento: “se a terra é verde e fresca, de certeza chove. Então, por que os homens se batem?” (CHIZIANE, 1999, p. 161). E, sem o saber, esta questão confirma a frase destacada em um panfleto que King (1989) resgata de um debate sobre o ecefeminismo – “Guerra é coisa de homem”.

Em meio ao infortúnio generalizado, em relação à travessia, um coro polifônico será a metáfora possível de aplainamento de desejos: É por meio dessa travessia que se comungam interesses, todos sentem as mesmas dores e, também, ampliam suas fronteiras psicológicas. Porém, comparando os dois lugares – a aldeia de Mananga mista (?) e a floresta, em momento algum, alguém manifesta desejo de retornar, o que, na prática, pode significar o desvencilhar da ideia de posse de um espaço. Ou ainda: que a travessia proporciona uma espécie de amálgama de oposições, antes, conflitantes, inaugurando uma nova composição em mosaico (tanto geográfica quanto étnica).

Para tanto, a figura de Sixpence funciona como sustentáculo, já que ele, como o dissemos, conhece os segredos da floresta e tem uma conduta aparentemente treinada para os infortúnios.

Na floresta, lado a lado, morte e vida, “vida que se esfumam” e vida que “de cá mantém viva a semente da esperança” (CHIZIANE, 1999, p. 162), estabelecem um duplo movimento de permanência na terra: se se é morto, volta-se ao estado de encantamento, dos que “retornam ao mundo embrionário da existência, tanto no plano cósmico, quanto na da vida humana” (ELIADE, 2001, p. 154). Por outro lado, nascendo-se, anuncia-se a esperança renovada pela emergência de um novo fôlego.

Com esses sentidos e sentimentos aflorando, eles alimentam a esperança de sobrevivência, e a proximidade do Monte os alivia, como se fosse “época de colheita”, confortando, dentre os sessenta que partiram, os quarenta que ali chegam.

### c) **O Monte**

Tida como lugar de paz e de sossego, onde a “história da guerra é apenas um murmúrio desagradável”, a aldeia do Monte é a metáfora da utopia da conquista maior e de prosseguimento vital seguro: “por lá correm águas benditas por todos os vales” (CHIZIANE, 1999, p. 184).

Ali, envoltos por sentimentos de dignidade, os recém-chegados não querem “se apresentar na nova ladeia, tendo perdido tudo” (CHIZIANE, 1999, p. 184), estando em condições de desigualdade, em todos os níveis.

Sixpence, de voz mais elevada espiritualmente, os encoraja, dizendo: “somos homens nobres, feitos à semelhança de Deus” (CHIZIANE, 1999, p. 185), e os congrega numa expressão - “minha gente” – na tentativa de lhes restaurar as forças morais.

Mergulhados na mais profunda descrença, vozes dissonantes lhe desafiam: “Se o homem é a imagem de Deus, então Deus é um refugiado de guerra, magro, e com o ventre farto de fome. Deus tem esse nosso aspecto nojento, tem a cor negra da lama e não toma banho à semelhança de nós outros, condenados da terra” (CHIZIANE, 1999, p. 185), palavras que traduzem o desespero que se abate sobre o grupo, num aparente jogo duplo de ateísmo e espiritualidade vaga, quase racional, profundamente distanciada da fala do comandante eleito.

Em contraponto, a aldeia do Monte “os acolhe com alegria”, pois, tal como eles, “alguns ali também já foram viajantes involuntários” (CHIZIANE, 1999, p. 186). Neste sentido, o Monte acaba por reproduzir o possível significado de uma interpretação de Eliade (op.cit., p.127), para quem “Monte” – o ponto mais elevado de uma “Montanha” é o símbolo do Universo, da ascensão e sua condição e da transcendência espiritual”. Com isso, a recepção ao grupo é calorosa, pois “o fardo da vida torna-se leve quando a humanidade reside no coração  
Revista Língua & Literatura. Frederico Westphalen, v. 12, n. 18, p. 185-196. Dez. 2009.



de cada homem, quando a fraternidade atinge o universo ultrapassando as barreiras do sangue” (CHIZIANE, 1999, p. 186-7). Coincidentemente, estes condutores morais também estão presentes no imaginário cristão, resumidos na lucidez revigorada de Sixpence.

Esse lugar que, em seu conjunto, representa um caldeamento de subjetividades, permeadas de extremas contradições e interesses, o vislumbrar de um apaziguamento possível se manifesta: as montanhas se cobrem de ervas e de flores e as sementes germinam, crescem e dão frutos, na chegada da época da colheita (Ibid., p. 161).

Em meio a tantas diferenças, imbricadas nas falas do Monte, a natureza, não agredida pela mão humana, alimenta um ideal, disseminado entre todos, de um novo padrão de consciência que motiva concórdia e solidariedade.

Chegada a hora da colheita, todos se unem: “não se cansam de agradecer aos deuses, aos defuntos e ao Deus de todos os deuses pela fartura da colheita...Se não fosse o problema da guerra, produziriam não só para sobreviver mas também para render” (CHIZIANE, 1999, p. 262). Nessa percepção, desabrocha a fusão das necessidades de todos, em comum.

E ali, no lugar mais elevado, que guarda a possibilidade de apaziguamento de todas as vozes, em meio à colheita e celebrações, o adivinho sábio, o velho Mungoni, pressente a iminência de um novo caos: entra em convulsão e desmaia. E, preparados para a colheita, orientados para uma nova tolerância e celebrando com divindades, o povo do Monte é surpreendido por uma ação humana destrutiva, orientados por Emelinda, a antípoda de Mínosse, fazendo com que todos, mais uma vez, sejam deserdados do ambiente que sonham construir para viver.

Emelinda, como alegoria, encarna um antagonismo, uma espécie de ponto frágil de todas as conquistas até, então, anunciadas. Seu isolamento a impede de comungar, com os outros, a possibilidade de estabelecer uma nova ordem, que, afinal, todos os outros desejam e buscam. Ela, agindo “na noite”, por si, e para si mesma, desorientará o sentido de “doação da vida” necessário a Moçambique, recém-independente, e traz, para o Monte, o sentido de advertência e atenção, que, nesse caso, ainda estava faltando.

**Abstract:** This paper examines gender relations in the spaces represented in the book "Ventos do apocalipse" (Chiziane, 1999), Mozambican contemporary literature, guided by ecofeminist theory, a strand of feminism. Embarking on reading various scenarios, such as Village, Forest and Hill, are brought to the surface conflicts and tensions, then, installed, any excuses, which undertake the routine of those implicated. These, while they experience the horrors of civil

war in the country, in the act of revisiting mythical stories, will also reworking their personal stories, influenced by further increases inevitable cultural, highlighting the constant renewal cycles life.

**Keywords:** Ecofeminism. Post-colonial war. Environment.

## Referências

BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte, MG: UFMG, 2005.

CHABAL, Patrick. *Vozes Moçambicanas*. Lisboa: Veja, 1994, p. 58.

CHIZIANE, Paulina. *Os Ventos do Apocalipse*. Lisboa: Caminho, 1999.

DI CIOMMO, Regina Célia. Relações de gênero, meio ambiente e teoria da complexidade. *Estudos feministas*, v. 2, n. 11, p. 423-443, jul./dez. 2003.

\_\_\_\_\_. *Ecofeminismo e educação ambiental*. Uberaba: Editora da Universidade de Uberaba; São Paulo: Conesul, 1999.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GRIFFIN, Susan. Split Culture. In: PLANT, Judith (Ed.) *Healing the Wounds*. The Promise of Ecofeminism. Philadelphia/ Santa Cruz: New Society Publishers, 1989, p. 18-28.

GUERREIRO, Manuela Sousa. *Paulina Chiziane e a escrita no feminino*. Disponível em: <<http://www.ccpm.pt/paulina.htm>>. Acesso em: 20 jul. 2007.

MACHADO, Alessandra. *Ventos do apocalipse: conexões entre a guerra e a esperança*. In: ENCONTRO REGIONAL da ABRALIC, 2007. Disponível em: <<http://www.abralic.org.br/enc2007/anais/19/235.pdf>>. Acesso em: 08 maio 2008.

KING, Ynestra. The Ecology of Feminism and the Feminism of Ecology. In: PLANT, Judith (Ed.) *Healing the Wounds: the promise of Ecofeminis*. Londres: Green Print, 1989, p.18-28.

PLUMWOOD, Val. *Feminism and Ecofeminism: Beyond the Dualistic Assumptions of Women, Men and Natura*. *Feminism and Ecology. Society and Nature*. Littleton: Aigis, v. 2, n. 1, p. 36-51, 1993.

QUINBAYO, German. *Ecofeminismo como Posición Política em El Ambientalismo*. Disponível em: <<http://www.eqinoxio.org/especial-dia-de-la-mujer-2008/ecofeminismo-como-posicion-politica-en-el-ambientalismo-2584/>>. Acesso em: 11 abr. 2008.

WAREN, Karen J. Feminism and Ecology: Making Connections. *Rev. Environmental Ethics*, v. 9, n. 1, p. 3, 1987.