
LGBTI+ E A LUTA PELA TERRA: CONTRIBUIÇÕES PARA DESCOLONIZAR O ECOFEMINISMO QUEER

Fabio Alves Gomes de Oliveira¹
Thiago da Silva Gabry²

Resumo: Neste artigo objetivamos apresentar contribuições desde o ecofeminismo como subsídio teórico para a construção da luta dos corpos dissidentes em marcha pelo direito à terra. Para tal, partiremos da investigação acerca da desnaturalização tanto do mundo natural quanto dos desejos, a partir do ecofeminismo queer. Em seguida, incorporamos ao debate a discussão sobre a colonização, visando a destacar que conjuntamente à colonização das sexualidades dos povos originários também se deu a sistematização da cisheterossexualização da terra. Apresentaremos, ainda, a luta encampada pelo Coletivo LGBT Sem Terra como uma expressão que carrega uma luta capaz de desarticular o projeto colonial em vigor. Por fim, sugerimos adotarmos um ecofeminismo *cuir* como um paradigma teórico que oferece caminhos que semeiam novas formas de compreender os ismos de opressão que assolam as pessoas LGBTI+ em luta pela terra em Abya Yala.

Palavras-chave: Ecofeminismo Queer; Sexualidade; Direito à Terra.

LGBTI+ AND THE STRUGGLE FOR LAND: CONTRIBUTIONS TO DESCOLONIZING QUEER ECOFEMINISM

Abstract: In this paper we aim to present contributions from ecofeminism as a theoretical subsidy for the construction of the struggle of dissident bodies on the march for the right to land. To this end, we will start from the investigation about the denaturalization of both the natural world and desires, based on queer ecofeminism. Then, we incorporated the discussion on colonization into the debate, aiming to highlight that, together with the colonization of the sexualities of native people, the systematization of the cisheterossexualization of the land also took place. We will also present the struggle embraced by the Collective LGBTI+ Sem Terra as an expression that carries a struggle capable of dismantling the current colonial project. Finally, we suggest adopting a *cuir* ecofeminism as a theoretical paradigm that offers pathways that sow new ways of understanding the isms of oppression that plague LGBTI+ people struggling for land in Abya Yala.

Keywords: Queer Ecofeminism; Sexuality; Right to Land.

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor de Filosofia da Educação do Curso de Educação do Campo do Instituto do Noroeste Fluminense de Educação Superior da Universidade Federal Fluminense (INFES/UFF). Membro Permanente do Programa de Pós-Graduação em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva (PPGBIOS/UFF) e Programa de Pós-Graduação em Ensino (PPGen/UFF). Coordenador do Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA) e Presidente do Grupo de Trabalho pela Diversidade do INFES-UFF. E-mail: fagoliveira@id.uff.br. ORCID: orcid.org/0000-0002-0275-6595

² Licenciado em Pedagogia pelo Instituto Noroeste Fluminense de Ensino Superior da Universidade Federal Fluminense (INFES-UFF). Membro do Laboratório de Ética Ambiental e Animal (LEA). E-mail: thiagosgabry@gmail.com. ORCID: orcid.org/0000-0001-9131-7115

1 INTRODUÇÃO

O que é o Ecofeminismo Queer? E como ele pode nos ajudar a compreender a cisheterossexualização da natureza? Quais os impactos desta compreensão sobre os sujeitos e sujeitas do campo? Diante destas perguntas tentaremos apresentar o que é e como o Ecofeminismo Queer oferece caminhos para o entendimento das lutas e reivindicações das pessoas LGBTI+³ do campo, dando destaque ao Coletivo LGBT Sem Terra⁴.

Desse modo, neste artigo buscamos compreender como o Ecofeminismo Queer, perspectiva teórica definida e defendida por pensadoras engajadas, tais como Alice Gabriel (2011), Daniela Rosendo (2017) e Greta Gaard (1997 [2011]), nos oportuniza compreender as dinâmicas do discurso hegemônico que valida as violências sustentadas pela autorização da ocupação, invasão, exploração e aniquilação de alguns corpos-territórios considerados alheios à norma cisheterocentrada. Adicionaremos, por fim, a perspectiva descolonial elaborada por Walter Mignolo (2003), María Lugones (2008; 2010), Estevão R. Fernandes (2016) e Fabiano Gontijo (2021) como fundamental para ampliar a discussão encampada pelo Ecofeminismo Queer, de modo a tornar a crítica aqui desenvolvida à hegemonia urbana-globalizada-capitalista⁵ engendrada no colonialismo.

Diante deste enquadramento, buscamos identificar, ainda, que reside na base teórica do Ecofeminismo Queer uma denúncia fundamental para o enfrentamento da conjunção das violências supracitadas; qual seja: a denúncia sobre a lógica da dominação que efetiva o permanente funcionamento dos dualismos enquanto ferramenta de naturalização das opressões, a partir dos pares oposicionais: homem x mulher; cultura x natureza; humano x não humano; norte x sul, entre outros, onde se valoriza sempre o primeiro em detrimento do segundo. Também buscamos evidenciar que está no encontro entre o Ecofeminismo Queer e as Teorias Descoloniais um giro epistemológico fundamental para compreender a reivindicação e agenda do movimento LGBTI+ pela terra no contexto de Abya Yala.

Procuraremos destacar como o conceito de natureza – a partir da dicotomia natureza x

³ Neste artigo utilizaremos a sigla LGBTI+ de forma abrangente para nos referirmos a todo sujeito cisheterodiscordante. Logo, por cisheterodiscordante compreendemos a não identificação que se estende ao âmbito político das normativas binárias hegemônicas que partem do pressuposto da cisgeneridade heternormativa. Dessa forma, nos importa menos a atribuição ou disputa da sigla LGBTI+ como categorias nativas, e sim o seu potencial disruptivo que nos ajuda a compreender como a cisheternormatividade compõe os eixos de dominação colonial contra aqueles e aquelas consideradas desviantes ou *queer*.

⁴ Utilizaremos a sigla LGBT quando nos referirmos ao Coletivo LGBT Sem Terra.

⁵ Segundo Sofia Aboim (2004, p. 274) a “hegemonia deriva do grego *eghestai*, que significa «conduzir», «ser guia», «ser chefe», e do verbo *eghemoneuo*, que quer dizer «conduzir» e, por derivação, «ser chefe», «comandar», «dominar». Eghemonia, no grego antigo, era a designação para o comando supremo das forças armadas”. Neste trabalho, buscamos compreender como a hegemonia associada ao progresso acabou por carregar a noção de urbanidade e globalização como etapas necessárias para a consolidação do capitalismo e, com isso, não somente marginalizou corpos não hegemônicos, mas buscou impedir a existência deles nos campos, florestas, águas e ruralidades. Aqui, a tríade urbana-globalizada-capitalista nos permitirá inferir uma reflexão acerca do corpo-sexualidade-território. Embora não seja objeto central da discussão neste artigo, torna-se inevitável mencionar o trabalho de Kathryn Coffey (2014) sobre as fronteiras cuir (tradução nossa).

cultura – tem sido operacionalizado como um elemento de disputa preponderante que, em um só tempo, torna-se uma plataforma biológica e política (biopolítica), com pretensão de garantir uma suposta verdade irrefutável; ou seja, uma ontologia pré-discursiva sobre a terra e o corpo, e a quem pertence cada um deles. Discurso que reside nos primórdios da colonização e que, nos tempos atuais, se faz colonialidade.

Apresentaremos o Coletivo LGBT Sem Terra como a expressão de uma organização que tem conjugado lutas que tornam os sujeitos da chamada “dissidência sexual” parte constitutiva da luta por justiça social. A história do Coletivo LGBT Sem Terra nos ajudará a entender não somente a necessidade de aproximação das lutas, bem como nos situa em um espaço-tempo específico, onde a discussão e luta LGBTI+ do Sul Global como um todo, e do Brasil em especial, é tecida sob um paradigma pujante e específico, que aqui chamaremos de descolonial⁶ e cuir⁷.

2 O ECOFEMINISMO QUEER

A década de 90 marcou profundamente o debate ecofeminista, pois foi neste período que Greta Gaard publicou um artigo intitulado *Toward a Queer Ecofeminism*, que veio a ser traduzido para o português somente em 2011, sob o título *Rumo ao ecofeminismo queer*. O referido texto, datado de 1994 de uma edição especial da Revista de Estudos Críticos Ambientais “*UnderCurrents*”, seguia os passos do primeiro esforço de coalizão entre os estudos ecofeministas e a teoria queer. Nessa edição, tanto Greta Gaard quanto Gordon Brent Ingram e J. Michael Clark abordam e defendem a necessidade de um encontro profícuo e necessário entre as teorias citadas, resultando no que veio a ser chamado de ecofeminismo queer.

Greta Gaard (2011), em especial, apresentou nesse artigo o ecofeminismo como uma

⁶ Desde a redação do artigo *Locus fraturado: resistências no sul global e práxis antiespecistas ecofeministas descoloniais* (ROSENDO; OLIVEIRA; KUHNEN, 2020) temos debatido sobre o uso dos termos descolonial e decolonial. Desde então, assumimos que se trata de uma discussão longe de ser encerrada. Optamos, da mesma forma que no artigo supracitado, pela adoção da grafia ‘descolonial’ pelas razões expostas por Natalia M. Castilho e Paulo Margutti. Segundo Castilho (2013), o emprego do termo “descolonial” é estratégico e não carrega uma tentativa simples de superação do colonialismo, mas uma síntese voltada para a supressão das opressões e das estruturas geopolíticas de um mundo extremamente desigual. Para Margutti (2018), além das razões expostas por Castilho, o termo decolonial é um anglicismo e, por isso, sugere que seu uso em português decorreu de uma tradução colonizada, que desrespeita a nossa grafia em benefício de uma estrangeira. Dessa forma, decolonial também seria um neologismo uma vez que registraria que, mesmo quando queremos exercer o pensamento descolonial, ainda estamos praticando uma forma colonizada de pensar. Um desafio adicional nessa linha de argumentação está na continuidade do uso das línguas dos colonizadores – língua portuguesa e espanhola – para tratar da descolonialidade, questão que não conseguiremos abordar neste artigo. Conforme apontam Almeida e Silva (2015), mesmo a ideia de ‘América Latina’ é uma invenção colonial que resultou na invasão do território epistêmico de Abya Yala (como o povo Kuna, situado ao norte da Colômbia, chamava a América). Resgatar línguas e palavras de povos originários é um desafio que devemos ter em mente nas leituras e investidas descoloniais (ROSENDO; OLIVEIRA; KUHNEN, 2020).

⁷ O uso da grafia cuir segue a mesma esteira ético-política da adoção de descolonial. Neste caso em especial, tal qual afirma Larissa Pelúcio (2014) no artigo *Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil?*, o termo cuir reinstaura a intenção inaugural estadunidense de se apropriar de um termo desqualificador para politizá-lo. Dessa forma, uma teoria cuir que carrega em seu próprio nome o cu – excitante e repellido – pode ser um caminho de recuperar o fôlego de desestabilização proposta pela própria teoria queer, originalmente (PELÚCIO, 2014). Logo, mais do que traduzi-la, importa torcê-la e pronunciá-la com sotaque, a partir da terra, do solo de onde a reivindicamos.

perspectiva que compreende que vários sistemas de opressão se reforçam mutuamente. Isso significa dizer que o ecofeminismo estaria para além de uma definição que o entende “apenas” como o encontro entre as pautas de gênero e da ecologia, em que pese afirmar que tal encontro seja, em si mesmo, um potencial marco nas análises críticas acerca das raízes comuns do sexismo e naturismo. Ou seja, nas palavras de Gaard 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 (GAARD, 2011, p. 218).

No entanto, adverte a autora sobre a necessidade de incorporar a sexualidade como um elemento de compreensão dessa dinâmica de opressão. Por isso, reforça que um ecofeminismo queer permite compreender os ismos de opressão de forma imbricada, sem estabelecimento de uma única fonte que sustenta as violências, mas evidenciando a lógica que ampara e a articula com tantas outras. Por isso, a mesma defenderá que:

as mulheres acusadas de bruxaria⁸ 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 (GAARD, 2011, p. 218).

Em um artigo publicado em 2011 na Revista Estudos Feministas, Alice Gabriel afirmou que na obra de Gaard (2011) é possível perceber a importância do ecofeminismo queer, pois este teria por objetivo ampliar a habilidade de “diagnóstico interseccional”, levando a ideias e ações que consideram o entrelaçamento de distintas opressões. Assim, para Gaard, explica a autora, “tornar o ecofeminismo queer é ampliá-lo; e seu argumento vai em direção de entendermos que essa ampliação é o resultado lógico de uma política ecofeminista radical” (GABRIEL, 2011, p. 168). Catriona Sandilands é outra autora queer que fortalece este conceito, destaca a mesma.

Para Sandilands, segundo Gabriel:

⁸ Para mais informações sobre o tema das mulheres e bruxas, ler *Calibã e a bruxa: mulheres, corpos e acumulação primitiva*, de Silvia Federici (2017). Nesta obra, mais especialmente no capítulo 5, Federici se dedica a pensar sobre aquilo que ela chamará de “colonização e cristianização do novo mundo”, sobre o qual investiga e disserta a respeito do fato das mulheres “do novo mundo” terem se tornado as maiores inimigas da colonização. Federici ainda destaca que a perseguição das mulheres, ou a caça às bruxas, também ocorreu e persiste em África. Sobre isso, a autora revela que “a caça às bruxas tem sido acompanhada pela perda de posição social das mulheres, provocada pela expansão do capitalismo e pela intensificação da luta pelos recursos naturais, que, nos últimos anos, vem se agravando pela imposição da agenda liberal” (FEDERICI, 2017, p. 416).

[...] se o ecofeminismo nos faz pensar que a ‘natureza’⁹ é organizada por nós (mas também se organiza!) por relações complexas de poder, o ecofeminismo queer nada mais faz do que adicionar a categoria sexualidade a estes eixos de poder. A sexualidade, enquanto eixo de poder, organiza a maneira como definimos o que vale como ‘natureza’, como entendemos e como nos relacionamos com aquilo que chamamos de natural (GABRIEL, 2011, p. 168).

Neste caso, tal qual Gabriel, nos alerta a educadora ecofeminista Daniela Rosendo dizendo que:

Essa expansão significa a inclusão da categoria sexualidade na análise dos eixos de poder. A crítica ecofeminista queer se refere, portanto, ao fato de que a sexualidade precisa ser entendida como uma forma de poder que tem definido o que é “natural” e o que vale como “natureza” (ROSENDO, 2017, p. 26).

Rosendo, em concordância com a pensadora Guacira Lopes Louro (2015), afirmará que se a teoria queer nos permite compreender que não somente o gênero é construído socialmente, mas o sexo também o é, seria importante “reconhecer que a matriz heterossexual delimita padrões binários” (ROSENDO, 2017, p. 22). Ou seja, que o sistema sexo-gênero enquanto produções sociais inscrevem nos corpos os padrões binários que nos atravessam. Dessa forma, a autora adverte, ao lado de Gaard e Sandilands, de que não é suficiente apenas “adicionar” o heterossexismo à lista de opressões e violências. É preciso igualmente valorizar a diversidade sexual e reconhecer seu potencial transgressor.

Alice Gabriel (2011, p. 168) pontua que a perspectiva ecofeminista queer identifica três tópicos pelos quais os vínculos “entre sexualidade e ‘natureza’ moldam nossa forma de entender, perceber e interagir com o natural”. Passaremos a analisá-los.

A autora enfatiza que o vínculo mais óbvio é através da cisheterossexualidade compulsória. Por causa de uma lógica centrada na reprodução ou por causa da erotofobia¹⁰ “os saberes a respeito das práticas sexuais foram construídos de modo a considerar que uma orientação heterossexual é mais natural do que uma orientação homossexual” (GABRIEL, 2011, p. 169).

Contudo, Gabriel demonstra que Catriona Sandilands e Greta Gaard nos mostram como, simultaneamente, a homossexualidade é vista como antinatural “e pessoas queer são animalizadas e vistas como mais próximas à ‘natureza’” (GABRIEL, 2011, p. 169); ou seja, da mesma maneira que as mulheres estavam ligadas à natureza, segundo o feminismo tradicional, “opressão e animalização andando de mãos dadas” (GABRIEL, 2011, p. 169). A autora cita discursos que se baseiam no binarismo mente/corpo e que qualificam gays ou lésbicas enquanto criaturas de “natureza

⁹ O termo natureza aparece entre aspas simples ao longo do texto para nos lembrar de que ‘natureza’ é mais um conceito do que uma coisa que exista no mundo. Várias das autoras que trabalhamos aqui querem justamente prestar atenção à maneira pela qual moldamos o que constitui o natural, de acordo com uma perspectiva política específica. Talvez a conexão com os argumentos do filósofo Timothy Morton (e sua proposta de uma ecologia sem natureza) seja inevitável e o próprio termo ‘natureza’ deva ser abandonado. Por causa da suspeita quanto ao termo, e na tentativa de torná-lo incômodo, coloco a natureza entre aspas simples (GABRIEL, 2011, p. 168).

¹⁰ De acordo com Gabriel (2011, p. 169), a erotofobia é o “medo do erótico, identificado por Greta Gaard na tradição ascética cristã”.

incontrolável”, mostrando que nos casos dos corpos dissidentes de gênero e sexualidade haveria uma suposta “falha” da mente em controlar o corpo.

Gabriel destaca, inclusive, a investida da linguagem em atribuir uma tentativa de “animalização” das pessoas cisheterodiscordantes. Embora a autora não utilize essa denominação, pensamos ser oportuno afirmar que, neste caso, por “animalização”, entendemos a tentativa de rebaixamento do estatuto moral do sujeito humano a quem se dirige o discurso. Ou seja, o sujeito que profere o discurso “contra” a população LGBTI+ o faz com a intenção de destituir aquilo que se compreende por humanidade. Nesse caminho:

[...] as palavras que usamos para falar de pessoas LGBT (lésbicas, gays, bissexuais, travestis, transexuais e ‘transgênerxs’) e que são nomes de bichos ou coisas naturais (veado, bicha, sapa, jacaré, ou os *faggots* citados por Greta Gaard) apontam nessa direção (GABRIEL, 2011, p. 169).

Esse recurso tem um propósito bastante específico. Qual? O de atribuir o caráter de natureza à cisheterossexualidade, ao mesmo tempo em que se cisheterossexualiza a natureza. Esse processo de cisheterossexualização do mundo seria um esforço de projetar “uma estrutura política e social (e sexual) específica de um momento histórico de uma parcela da população humana para outras espécies” (GABRIEL, 2011, p. 169). Ou seja, uma forma de antropomorfização cisheterossexual, como aqui preferimos chamar.

Por antropomorfização compreende-se uma projeção ou atribuição de características humanas (motivação, intenção, emoção etc.) a animais não humanos, natureza ou objetos inanimados. Por antropomorfização cisheterossexual entendemos a presunção da cisgeneridade de um corpo e a projeção e atribuição de comportamentos heterossexuais a animais não humanos, natureza e objetos inanimados.

Além do processo que aqui denominamos “antropomorfização cisheterossexual”, Alice Gabriel destaca o terceiro e último tópico descortinado pelo ecofeminismo queer: “a atribuição de um modelo [cis]hétero para as relações entre humanas e ‘natureza’” (GABRIEL, 2011, p. 170). A autora enfatiza que as vinculações denunciadas pelo ecofeminismo entre natureza/cultura; mulheres/homens etc., desde uma perspectiva queer, permite que entendamos os pares opacionais como um projeto, mas também enquanto uma projeção. Ou seja, o que se está criando não são apenas pares opacionais, mas um sistema onde homens e mulheres se tornam opostos, a partir de um olhar cisheterossexual.

Esta percepção nos permite compreender ao lado de Gaard, Gabriel, Rosendo e Sandilands a necessidade de *queerificar* nosso olhar sobre a natureza. Quando mencionamos nosso olhar, nos referimos a nossa capacidade de desarticular os pares opacionais e sua projeção que imbrica o par normal-natural. Ou seja, nos referimos à necessidade de endossarmos os saberes localizados como

fonte de compreensão de como a natureza foi sendo conceituada em terras de Abya Yala, por exemplo. Gabriel, inclusive, defenderá a necessidade de incorporarmos conceitos como os defendidos por Donna Haraway, em sua obra *Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio das perspectivas parciais* (1995), como fundamentais para que não percamos de vista a possibilidade de situar nossos saberes, entendimentos e críticas.

Seguiremos passos diferentes. A partir deste momento do texto nos debruçaremos em entender as tramas coloniais sobre o debate de gênero e sexualidades em Abya Yala. Não tentaremos, contudo, realizar uma genealogia, mas entender os processos coloniais que precisam ser evidenciados para que, mais adiante, possamos efetivamente pautar um olhar ecofeminista cuir imbuído do pensamento descolonial. Para tal, aproximaremos o ecofeminismo da teoria descolonial, evidenciando o papel da colonização do gênero e das sexualidades e, mais adiante, defenderemos uma concepção de ecofeminismo cuir.

3 DESCOLONIZANDO O ECOFEMINISMO

Durante os anos 1970 e 1980, nota-se na produção intelectual e artística da América Latina a tentativa de releituras e novas abordagens ao processo histórico de (de)formação dos Estados-nacionais, da consolidação das dicotomias e hierarquias socioeconômicas, o questionamento da tentativa de naturalização dos fenômenos da pobreza e fome, bem como uma crítica radical à fragilidade da autonomia dos povos e etnias originárias desde o processo de colonização até o capitalismo global e neoliberal.

A produção intelectual e artística previamente mencionada formava parte de um movimento de contestação, resistência e crítica que já visava recuperar memórias e histórias negligenciadas pelo poder vigente por meio da produção e criação de rupturas estético-políticas. Esse movimento buscava compreender o aprofundamento do autoritarismo na América Latina, comandado pelas ditaduras militares em diferentes países. Havia, portanto, a necessidade de identificar as rotas coloniais que possibilitassem entender o processo histórico de como o poder hegemônico se estabelecia na região.

Nesse contexto, as décadas posteriores marcam profundamente as produções latino-americanas, tendo nos anos 1990 um marco particularmente importante para o pensamento descolonial, a saber: o nascimento do Grupo de Trabalho (GT) Modernidade/Colonialidade.

Luiz Fernandes de Oliveira e Vera Maria Ferrão Candau (2010), ao exporem alguns dos princípios do grupo de pensadores “Modernidade/Colonialidade”, enfatizam a importância de seu trabalho no que se refere ao apelo crítico diante da “modernidade eurocêntrica, tanto no seu projeto de civilização quanto em suas propostas epistêmicas” (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 17). Segundo os autores, o GT é composto majoritariamente por autores latino-americanos, sendo

“heterogêneo e transdisciplinar”, tendo sua tese central destinada a compreender como a formação “da hegemonia epistemológica da modernidade europeia se traduz num racismo epistêmico”. (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 20). Os autores afirmam que:

a questão central num projeto de emancipação epistêmica é a coexistência de diferentes epistêmes ou formas de produção de conhecimento entre intelectuais, tanto na academia, quanto nos movimentos sociais, colocando em evidência a questão da geopolítica do conhecimento. [...], entende-se geopolítica do conhecimento como a estratégia da modernidade europeia que afirmou suas teorias, seus conhecimentos e seus paradigmas como verdades universais e invisibilizou e silenciou os sujeitos que produzem conhecimentos “outros”. Foi esse o processo que constituiu a modernidade que não pode ser entendida sem se tomar em conta os nexos com a herança colonial e as diferenças étnicas que o poder moderno/colonial produziu (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 23).

Da mesma maneira, Walter Mignolo (2003), segundo Oliveira e Candau, afirmará que o “progresso europeu” estaria ligado necessariamente à colonização. Daí a importância de trazer o saber marginalizado, periférico para o epicentro da discussão como crítica ao processo de colonização:

[...] a colonialidade do poder, do saber e do ser são conceitos centrais dentro do projeto de investigação do grupo “Modernidade/Colonialidade”. Outro conceito central, [...], é a diferença colonial, entendida como pensar a partir das ruínas, das experiências e das margens criadas pela colonialidade do poder na estruturação do mundo moderno/colonial, como forma não de restituir conhecimento, mas de reconhecer conhecimentos “outros” em um horizonte epistemológico transmoderno, ou seja, construído a partir de formas de ser, pensar e conhecer diferentes da modernidade europeia, porém em diálogo com esta (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 23).

A descolonialidade, assim, levaria à construção e criação de uma agenda e pensamento localizados: “Sua meta seria a de possibilitar a reconstrução radical do ser, do poder e do saber” (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 23). Desta forma, haveria a necessidade de se associar a ideia de descolonialidade com o ato de se pensar interculturalmente, do ponto de vista das desobediências epistêmicas (MIGNOLO, 2008)¹¹, principalmente pela perspectiva dos grupos historicamente oprimidos e invisibilizados, como os povos indígenas e afro-brasileiros, por exemplo. Ou seja, desobedecer política e epistemologicamente possibilita outras formas de pensamento, outras cosmologias, outras histórias, principalmente as que fogem da visão marcada pelo eurocentrismo é fundamental para a construção de outros modos de estar no mundo, de se perceber e interagir com ele.

María Lugones (2007; 2010) destacará ainda que neste processo é preciso pensar raça,

¹¹ Neste artigo, nos aproximamos do que Mignolo chama de “identidade em política”. Neste caso, tal qual sugere o autor (2008), “uma vez que concordo parcialmente com tal visão de política de identidade – da qual nada é isento, já que há políticas identitárias baseadas nas condições de ser negro ou branco, mulher ou homem, em homossexualidade e também em heterossexualidade –, é que construo meu argumento na relevância extrema da identidade em política. E a identidade em política é relevante não somente porque a política de identidade permeia, como acabei de sugerir, todo o espectro das identidades sociais, mas porque o controle da política de identidade reside, principalmente, na construção de uma identidade que não se parece como tal, mas como a aparência ‘natural’ do mundo” (MIGNOLO, 2008, p. 289).

classe, sexualidade e gênero não apenas como categorias homogêneas, atômicas e separáveis, mas como um entrecruzamento que funde a organização social, cosmológica, econômica, espiritual e ecológica. Lugones, portanto, possibilita – a partir do pensamento descolonial – relacionar a expansão territorial promovida pelo colonialismo com a subjugação étnico-cultural dos povos tradicionais, a devastação ecológica.

Dessa forma, lendo a pensadora argentina María Lugones, Daniela Rosendo, Fabio Oliveira e Tânia Kuhnen afirmam que a pensadora:

propõe a noção de colonialidade de gênero, que procura explicar como a lógica dicotômica e hierárquica colonial não pode ser pensada dissociada de uma investida no aspecto essencializante do dualismo de sexo em meio aos povos e culturas originárias. A autora pensa a colonialidade a partir dos processos de subjetivação dos sujeitos colonizados e reconfigurados a partir das formas dicotômicas e hierárquicas, a exemplo do par em oposição macho versus fêmea, mas também da *heterossexualidade compulsória presente no projeto colonial*. Junto com a racialização e a exploração capitalista, ela destaca ter havido um processo de desumanização que torna o sujeito colonizado inferior aos nomeados 'seres humanos' – ou sujeito colonial, sob a rubrica do homem branco heterossexual (ROSENDO; OLIVEIRA; KUHNEM, 2020, p. 126-127, grifos nossos).

Por isso mesmo, Rosendo, Oliveira e Kuhnen identificam na descolonialidade formulada por María Lugones um diálogo estreito com o ecofeminismo e afirmam que o olhar acerca do gênero, raça e sexualidade desenvolvido por Lugones (2007; 2010), a partir de uma perspectiva descolonial, permite que um ecofeminismo oriundo do Sul Global paute críticas à colonialidade não identificadas pelos ecofeminismos gestados no Norte Global, resultando em uma compreensão que evidencie a centralidade do “epistemicídio” no projeto colonialista. Por epistemicídio, acompanhamos a compreensão e definição dada pela filósofa Aparecida Sueli Carneiro quando afirma ser um constitutivo do dispositivo da racialidade/biopoder.

Segundo Carneiro:

o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso a educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a seqüestra, mutila a capacidade de aprender etc. (CARNEIRO, 2005, p. 97).

Por isso, cabe aprofundar a discussão na tentativa de alimentar o ecofeminismo não somente com a pauta queer, onde a sexualidade ganha lugar no *ranking* dos ismos de dominação produtores de marginalização e subjugação, mas da colonização como um dispositivo de desqualificação profunda dos povos colonizados e racializados, rebaixados individual e coletivamente. Ou seja, o

ecofeminismo deve assumir um lugar na luta contra o epistemicídio, bem como incorporar de forma explícita a luta sobre a dissidência sexual, teoria queer, antirracista desde uma perspectiva Sul-Sul, como sugerem Caterina Rea, Clarisse Goulart Paradis e Izzie Madalena Santos na introdução da obra *Traduzindo a África Queer* (2018). Neste texto, embora não adotem uma perspectiva ecofeminista, as autoras selecionam textos publicados originalmente no *Queer African Reader* que auxiliam no acesso aos textos em língua portuguesa, mas também contestam:

os discursos hegemônicos nos quais a África e a cultura africana são homogeneizadas, quando de sua representação em uma identidade única, uniforme e estática, seja por uma homofobia obsessiva e radical, seja por uma heterossexualidade compulsória totalizante. Se tais discursos hegemônicos são encarnados por sujeitos políticos diferentes e mesmo opostos – os países ocidentais e as organizações LGBT internacionais, por um lado, e as lideranças políticas e religiosas locais, por outro –, as lógicas que os animam não são, porém, diferentes, conforme as análises que a maioria dxs autorxs do Reader realiza (REA; PARADIS; SANTOS, 2018, p. 9).

Logo, seguindo o mesmo caminho de Reas, Paradiz e Santos, entendemos que, para pensar e defender uma perspectiva ecofeminista queer e situá-la no contexto Sul-Sul, com recorte latino-americano de modo geral e do Brasil em especial, é preciso recuperar o debate acerca do colonialismo e, a partir dele, buscar transgredir a colonialidade e seus tentáculos sobre os corpos rebaixados e os territórios de Abya Yala. É o que faremos a partir de agora: desvelar o impacto da colonização sobre os gêneros e sexualidades em Abya Yala. A partir deste movimento, poderemos efetivamente pensar e definir aquilo que seria um ecofeminismo cuir e descolonial.

4 SOBRE A COLONIZAÇÃO DO GÊNERO E SEXUALIDADES¹²

O impacto da colonização sobre a diversidade sexual e de gênero ganha destaque nas pesquisas de Estevão R. Fernandes (2016) e Fabiano Gontijo (2021). Em recente trabalho, Gontijo afirma ser preciso analisar as pistas e marcas que a colonização europeia deixou sobre os corpos e territórios, em especial sobre as expressões da diversidade sexual e de gênero das populações originárias (GONTIJO, 2021). Para o autor, essa imposição se deu a partir da hegemonia do dimorfismo sexual e do binarismo de gênero moldados pela moral cristã em íntima associação com os biopoderes científico-jurídicos. O resultado, para Gontijo, teria sido o que o autor chama de colonialidade dos afetos e desejos.

Gontijo destaca, inclusive, que:

[...] a situação colonial persistente tem efeitos semelhantes sobre as expressões (históricas) da diversidade sexual e de gênero, enquadrando-a no padrão moderno do dimorfismo sexual e do binarismo de gênero imposto pelas metrópoles colonizadoras como uma das

¹² Sobre este debate, indicamos o documentário “Terra sem pecado”, dirigido por Marcelo Costa (2020). Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=BUuqAd-Gq8w> Acesso em 10 de fevereiro de 2022.

marcas da colonialidade¹³ (CASTRO-GÓMEZ, 2019; LUGONES, 2008; SEGATO, 2012 apud GONTIJO, 2021, p. 156).

Assim, o autor salienta que as narrativas que os povos indígenas amazônicos criaram para se constituírem são atravessadas pelas imposições e violências colonialistas. Desta forma, muito mais que conceitos, o pensamento descolonial buscaria promover a transgressão e a busca por igualdade social. Através das imposições políticas, jurídicas e religiosas de biopoder que mantém a cisheteronormatividade, destaca Gontijo, o sistema patriarcal-colonialista-capitalista vem silenciando e invisibilizando a diversidade sexual e de gênero presente na pluralidade dos povos indígenas. Mediante a colonialidade do poder e do saber a diversidade sexual e de gênero dos povos amazônicos pré-coloniais também foi eliminada pela arqueologia eurocentrada interessada em subjugar e catalogar, complementa o autor.

Nesta mesma direção, Estevão Rafael Fernandes (2016) adotará a terminologia “colonização das sexualidades” indígenas para se referir, dentre outras coisas, à “heterossexualização indígena” que, segundo Fernandes:

pode ser compreendida dentro de processos mais amplos de incorporação dos indígenas ao sistema colonial: classe, raça e sexualidade são vistos aqui não como esferas separadas, mas como partes e contrapartes de um complexo de relações construídas social, cultural e historicamente, ratificadas por um sistema de poder que as perpassa: os processos de heterossexualização compulsória, racialização e “civilização” interpenetram-se e [re]constroem-se mutuamente (FERNANDES, 2016, p. 51-52).

O autor destaca que sua intenção ao utilizar “colonização das sexualidades” indígenas é “chamar a atenção para como ações cotidianas como nomear, vestir, cortar o cabelo, divisão do trabalho etc., dizem respeito necessariamente à imposição de um novo padrão de moral baseado no modelo binário e cristão hegemônicos, dentro de uma lógica de exploração e subordinação” (FERNANDES, 2016, p. 54).

Ainda, Fernandes (2016) destaca como raça, sexualidade e moral sexual acabam por se articular e fomentar a força colonial. Gontijo (2021) enfatiza que os primeiros invasores europeus eram influenciados por ideias, conceitos e práticas advindos “da Idade Média e do obscurantismo inquisitorial”¹⁴, vide Tibira¹⁵ do Maranhão. E, em outros aspectos, projetava-se uma ideia baseada

¹³ [...] modernidade e colonialidade são as duas faces da mesma moeda. Graças à colonialidade, a Europa pode produzir as ciências humanas como modelo único, universal e objetivo na produção de conhecimentos, além de deserdar todas as epistemologias da periferia do ocidente. [...] O Colonialismo é, obviamente, mais antigo; no entanto a colonialidade provou ser, nos últimos 500 anos, mais profunda e duradoura que o colonialismo. Porém, sem dúvida, foi forjada dentro deste, e mais ainda, sem ele não teria podido ser imposta à intersubjetividade de modo tão enraizado e prolongado (OLIVEIRA; CANDAU, 2010, p. 17-18).

¹⁴ Optamos por deixar este trecho entre aspas para evidenciar alguns aspectos interessantes e importantes para o debate. Embora seja consenso a associação entre a Idade Média e o período das trevas, é importante destacar que durante esse período foram realizadas inúmeras investidas que questionavam e problematizavam o modelo inquisitório colonial-cristão, muitas delas protagonizadas por mulheres. Para mais informações, ler: Silvia Federici (2017).

¹⁵ Registros históricos apontam para o ano 1614 como sendo a primeira ocorrência de um assassinato de um indígena

em valores “míticos resgatados pelo Renascimento nas fantasias da Antiguidade greco-latina” (GONTIJO, 2021, p. 158). Tal perspectiva serviu, segundo o mesmo, de arcabouço para a imposição do modo de vida patriarcal cisheteronormativo através do binarismo religioso, político e jurídico. O autor enegrece/explica que:

Esse olhar influenciou a maneira como os colonizadores imporiam a sua visão cristã de um mundo dividido em dois princípios, o masculino e o feminino, como assinalado por Lugones (2008), ao afirmar que a “invenção” moderna da raça (e do racismo), que legitima o colonialismo, se dá no momento em que também se “inventa” a “mulher” e se institui a dominação masculina (e o patriarcado) no imaginário europeu do início da colonização, por meio da colonialidade do saber e do ser (ou seja, do controle do sexo e da subjetividade) (GONTIJO, 2021, p. 158).

O autor explica que a região amazônica, na verdade, atraía os interesses exploratórios de riqueza e de dominação de reinos europeus, além da atenção da Igreja contra o “pecado”, sobretudo os de ordem sexual. O mesmo afirma que a região era tratada como um lugar de lascívia e devassidão, pois seus habitantes não estavam contidos pelas ideias cisheteronormativas maniqueístas eurocentradas. Pelo contrário, “há uma permanente transgressão delas” (PIZARRO, 2012 apud GONTIJO, 2021, p. 159). Logo, esta imagem da exotividade e lascividade naturais a respeito dos povos indígenas amazônicos mais tarde foi explorada pela ficção e pelo comércio para agradar aos europeus.

Assim, a colonização também se justifica na cisheteronormatização dos povos indígenas, assinala Gontijo. A imposição de modos de vida e preceitos cristãos europeus contra a diversidade dos povos originários foi praticada principalmente por Portugal e Espanha, contudo, outros países também contribuíram para essa barbárie, como Inglaterra, França e Holanda. A cisheteronormatização compulsória era principalmente aplicada aos povos indígenas e aos povos africanos escravizados, “[...] recaindo sobre esses sujeitos a punição por meio da Inquisição” (MOTT, 1988; TORTORICI, 2012; TREXLER, 1995; VAINFA; FEITLER; LIMA, 2006 apud GONTIJO, 2021, p. 161).

Gontijo pontua que a diversidade sexual e de gêneros dos povos indígenas e africanos escravizados nas Américas durante séculos, após sofreram a imposição de valores binários cisheteronormativos brancos europeus cristãos, se tornaram alvo do controle das Ciências nos séculos XIX e XX. “[...] o que é comprovado pela maneira tímida como os estudos sobre os povos

em solo brasileiro por motivos de homofobia. Embora na ocasião o termo homofobia não fosse empregado, o uso da palavra evidencia a motivação de tal execução, conforme relatos na obra *Viagem ao norte do Brasil* feita nos anos de 1613 e 1614, de autoria do missionário francês Yves d'Évreux. Além disso, a morte de Tibira traz à tona discussões importantes sobre a violência colonial imposta contra a diversidade indígena. A vítima do episódio mencionado anteriormente foi um indígena Tupinambá, conhecido hoje como Tibira do Maranhão. Sua execução foi autorizada por religiosos Capuchinhos da Igreja Católica que estavam em missão no Brasil junto com 500 colonos franceses. A decisão pode ser considerada, além de tudo, arbitrária, uma vez que não havia o conhecimento do Papa e nem o aval da Santa Inquisição para o ato. O pretexto desta execução, no entanto, compunha o projeto colonial: purificar as terras brasileiras do “mais sujo dos pecados”: o pecado de sodomia (FRANÇA, 2021, p. 1-2).

indígenas abordam essas questões até bem recentemente e, ao abordarem, o fazem com certa discrição” (GONTIJO, 2021, p. 161). Contudo, alguns autores nem ao menos disfarçam sua ignorância e preconceito em relação ao tema, destaca o autor.

O mesmo ainda ressalta que os mecanismos de docilização e controle dos corpos utilizado pelo sistema patriarcal colonialista promovem a cisheteronormatização compulsória, fazendo com que o binarismo de gênero se inscreva “nos corpos, legitimando-as com os conhecimentos científicos e valorando-as com as moralidades religiosas cristãs” (GONTIJO, 2021, p. 171). Por outro lado, salienta Gontijo, jovens de várias etnias indígenas de todo o Brasil vêm lutando e propondo agenciamentos capazes de contribuir para o processo anticolonial, aos quais ele dá o nome de “formas criativas de resistência em andamento” (GONTIJO, 2021, p. 171).

Nessa mesma esteira, Fernandes reforça a importância dos estudos críticos sobre a colonização das sexualidades indígenas como uma forma de resistência ao projeto/processo civilizatório, a partir da dupla exclusão étnica e sexual (FERNANDES, 2016, p. 55). Por isso, referenciando os trabalhos de Gontijo, Fernandes destaca como as “lutas encabeçadas por homossexuais nas zonas rurais, na Amazônia e nos movimentos de feministas negras” (FERNANDES, 2016, p. 55) são fundamentais para desarticular o colonialismo ainda em curso.

Destacamos, neste sentido, a atuação do Coletivo LGBT Sem Terra, reconhecendo na sua atividade e posicionamento ético-político aspectos significativos para compreendermos formas concretas de enfrentamento à hegemonia urbana-globalizada-capitalista, engendrada na colonialidade ainda vigente. Tal perspectiva ganha ainda mais fôlego a partir de um artigo escrito por Fabiano Gontijo e Igor Erick (2015) no qual os autores enfatizam a necessidade de pensar as questões da diversidade de gêneros e sexualidades relacionadas às questões ambientes rurais e interioranas, em diálogo com questões étnicas referentes aos povos historicamente silenciados e invisibilizados em nosso país. Para os autores, esses estudos têm potencial para questionar a cisheteronormatividade compulsória enquanto instrumento de colonização e controle de sexualidades e identidades, por exemplo.

5 COLETIVO LGBT SEM TERRA¹⁶: HASTEANDO A BANDEIRA E ROMPENDO AS CERCAS COLONIAIS

Na obra intitulada *Hasteemos a bandeira colorida: Diversidade sexual e de gênero no Brasil*, organizada por Leonardo Nogueira, Erivan Hilário, Thaís Terezinha Paz e Kátia Marro, encontramos o artigo intitulado *Diversidade sexual e de gênero no MST: primeiros passos na luta pela liberdade sexual*, de Alessandro Mariano e Thais Terezinha Paz. O livro, lançado em 2018, trouxe uma série de artigos, divididos em três partes, focalizando e evidenciando a necessidade de uma discussão interseccional e anti-imperialista para o debate de gênero e sexualidades no Brasil.

¹⁶ Para mais informações, ver: <https://mst.org.br/2021/06/28/coletiva-lbgt-sem-terra/>. Acesso em: 15 set. 2021.

Mariano e Paz (2018) apresentam especificamente o que chamam de síntese histórica e política do processo de construção do Coletivo LGBT Sem Terra no âmbito do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST). Os autores destacam o seminário intitulado “O MST e a diversidade sexual”, que ocorreu em 2015 na Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF), como um marco no Movimento.

Neste artigo, os autores observam a importância de pensar o movimento LGBTI+ no contexto da luta da esquerda na América Latina, mais diretamente associado à luta anti-imperialista. Isso significa reconhecer que, tal qual apontam Mariano e Paz, enquanto movimentos da dissidência sexual nos anos 60 e 70 ao redor da América Latina se alinhavam mais diretamente aos partidos e movimentos sociais de esquerda. No Brasil, a ditadura militar teria fragilizado essa associação mais íntima e concreta. Aqui, Mariano e Paz estão baseando-se nos estudos desenvolvidos por James Green em 2003. Ainda assim, observam que houve “uma articulação muito estreita entre as(os) organizadoras(es) dos primeiros grupos homossexuais com a esquerda também em nosso país” (MARIANO; PAZ, 2018, p. 292).

Diante desse panorama mais geral, os autores afirmam que no âmbito do MST, Movimento que nasceu em 1984, a participação de lésbicas, gays, bissexuais, transexuais e travestis não é recente. Ao contrário, as(os) sujeitas(os) LGBTI+ sempre estiveram presentes e compuseram o Movimento. Entretanto, foi preciso e necessário evidenciar uma agenda específica sobre o debate no interior do MST, “um ponto fundamental para analisar o lugar da diversidade sexual na organização” (MARIANO; PAZ, 2018, p. 294). Mariano e Paz observam que o ano de 2013 foi especialmente importante e destacam precisamente que “no dia 15 de maio de 2013, MST e movimento LGBTI+ coincidiram suas agendas de mobilização em Brasília” (MARIANO; PAZ, 2018, p. 297). Neste episódio, as bandeiras vermelhas do MST e arco-íris do LGBTI+ foram hasteadas lado a lado e, desde então, se mantém em aliança.

Mariano e Paz destacam, ainda, que o ano de 2016, na ocasião da alteração de normas gerais do MST (1.3; 3.6; e 3.7)¹⁷, marcou um importante momento na organização, dado que foi ali que se incorporou uma linha política para a orientação sexual e a identidade de gênero no MST, simbolizando o reconhecimento das pessoas LGBTI+ do Movimento. Neste mesmo ano, os autores informam que na ENFF ocorreu um novo encontro que objetivava aprofundar a discussão e estudo da diversidade sexual, sinalizando para a formulação coletiva sobre o tema. Neste encontro, além de militantes do MST, estiveram também presentes outros Movimentos do campo: Movimento dos

¹⁷ “1.3 Natureza do MST: participam no Movimento, sem distinção de idade, orientação sexual ou identidade de gênero, todos os membros da família: homens, mulheres, idosos, jovens e crianças (MST, 2016, p.10); 3.6 Educação e Cultura: e) combater, permanentemente, todas as formas de preconceito social, para que não ocorra a discriminação de gênero, idade, etnia, religião, identidade de gênero e orientação sexual etc. (MST, 2016, p.17); 3.7 Direitos Sociais: combater todas as formas de violência contra as mulheres, crianças e LGBT (Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais e Travestis), penalizando exemplarmente seus praticantes (MST, 2016, p.18)” (MARIANO; PAZ, 2018, p. 301).

Atingidos por Barragens (MAB) e o Movimento Camponês Popular (MCP). Além desses episódios, Mariano e Paz (2018) apresentam muitos outros momentos que foram se somando e tornando fundamento para a construção e visibilidade da identidade LGBTI+ Sem Terra (Exemplo: a produção do caderno de formação n. 5 do setor de gênero, chamado “Diversidade Sexual no MST - Elementos para o Debate”, lançado na reunião da Coordenação Nacional do MST em 2017; o Curso de Formação Política para LGBTs Sem Terra, em 2017; entre outros).

Apresentado esse percurso, Mariano e Paz confirmam a importância de pensar a construção desse processo de organização das pessoas LGBTI+s Sem Terra em associação ao setor de gênero da organização. Dessa forma, percebe-se que o Coletivo LGBT Sem Terra pensa e articula a discussão da diversidade sexual imbricada na luta antipatriarcal e, conseqüentemente, abraça para si uma compreensão combinada das opressões. O Coletivo destaca ainda o capitalismo como um ismo de dominação que articula o sexismo, racismo, heterossexismo e o classismo.

Em 2020, a Brigada de Audiovisual Eduardo Coutinho, do próprio MST, lança o documentário intitulado “LGBT Sem Terra: o amor faz revolução”¹⁸. A produção audiovisual de 12 minutos de duração inicia com uma sequência de imagens de diferentes pessoas que compõem o mosaico LGBTI+ do MST ao som da canção “Não recomendado”, de Caio Prado¹⁹. O documentário cumpre o papel de apresentar e posicionar o Coletivo e faz ecoar em diversas plataformas digitais a palavra de ordem do Coletivo LGBT Sem Terra: “O Patriarcado destrói, o Capitalismo faz guerra. O sangue LGBT também é sangue Sem Terra!”.

Essa confluência fica ainda mais destacada no recente caderno organizado pelos mesmos autores, Alessandro Santos Mariano e Thaís Therezinha Paz (2021), em comemoração aos 5 anos de debate sobre a diversidade sexual e de gênero no MST²⁰. A obra, intitulada “LGBT Sem Terra: rompendo cercas e tecendo a liberdade”, quando logo na introdução é marcado o posicionamento de pensar a luta pela terra em conjunção à luta LGBTI+.

Entre fotografias, textos, poesias e desenhos, o referido caderno reforça a tese levantada pelo ecofeminismo: a de que todos os ismos elencados estão demarcados pelas cercas coloniais que ainda ecoam do colonialismo e se materializam na resistência à reforma agrária; na resistência à demarcação das terras indígenas, entre outros. Não por acaso, o feminismo camponês e popular tem sido um caminho possível de reflexão e ação: uma *práxis*. E a defesa da terra passa a ser também uma reconstrução do modo como entendemos a diversidade em oposição à monocultura da mente e do solo.

6 CAMINHOS PARA A DEFESA E DEFINIÇÃO DE UM ECOFEMINISMO CUIR

¹⁸ Ver: <https://www.youtube.com/watch?v=04MnkQdV0Js>. Acesso em: 14 dez. 2021.

¹⁹ Ver: https://www.youtube.com/watch?v=aq5yOS_XtNU. Acesso em: 23 dez. 2021.

²⁰ Ver: <https://mst.org.br/2021/06/29/conheca-o-livro-lgbt-sem-terra-rompendo-cercas-e-tecendo-a-liberdade/>. Acesso em: 24 dez. 2021.

Compreendemos, portanto, que o ecofeminismo – e mais especialmente um ecofeminismo comprometido com a crítica queer e descolonial à cisheterossexualização da natureza de modo geral e da terra e dos seres que nela habitam de modo específico – expressa a conjunção das lutas por justiça social em Abya Yala. Chamaremos esse ecofeminismo de “ecofeminismo cuir”. A partir dele, buscamos oferecer rotas descoloniais que permitam desarticular os modos de opressão onde se amparam a naturalização da subjugação das identidades em política²¹, bem como a invasão e exploração dos territórios empobrecidos pela hegemonia global(izada), fortemente comprometida com os valores dicotômicos da vida urbana em detrimento da vida do campo; e da cultura urbana em detrimento da cultura camponesa.

Dessa maneira, entendemos e defendemos que um ecofeminismo cuir oferece caminhos teóricos ao mesmo tempo em que aponta para *práxis* capazes de (1) diagnosticar; (2) denunciar; e (3) enfrentar a cisheterossexualização da terra e da vida. Ao mesmo tempo, tal análise só poderá ser acertada a partir de uma aproximação com a perspectiva descolonial. Por quê? Porque o ecofeminismo cuir que aqui defendemos visa garantir em sua análise a incorporação da crítica dada pelo pensamento descolonial acerca do projeto de racialização dos povos subjugados pelo pensamento e ação colonial. Da mesma forma, o ecofeminismo cuir questiona e enfrenta os modos coloniais capitalistas que permanecem fixados em um paradigma de desenvolvimento/progresso associados ao esgotamento da terra.

Logo, o ecofeminismo cuir que aqui defendemos incorpora ao debate sobre o projeto do cisheterossexismo da natureza e seus efeitos nocivos à população dissidente, o debate sobre o racismo ambiental, insegurança alimentar e reforma agrária: temas caros à população de Abya Yala, especialmente à população camponesa, rural, ribeirinha, quilombola, das florestas, das águas... e todes, todas e todos que ficaram esquecidos nas bordas do planeta, como afirma o pensador Ailton Krenak (2019).

Desde uma perspectiva da borda, o ecofeminismo cuir assume um caráter propositivo aliado à filosofia expressa no bem viver. Aqui o bem viver é entendido “como projeto de realidade de uma outra sociedade possível, e também desejo (utopia) da ‘terra sem males’”. (ROSA, 2019, p. 300). Ou seja, nesse sentido, a luta pela terra é entendida também como uma luta por um modo de viver.

Por isso, o ecofeminismo cuir aqui proposto é tomado como um paradigma que alimenta a capacidade de transgressão e semeia a igualdade social. Dessa forma, entendemos o ecofeminismo cuir como uma plataforma ético-política sobre a qual se mantém viva a utopia cantada por

²¹ Conforme apontamos anteriormente, por identidade em política compreendemos, ao lado de Mignolo (2008), “a identidade em política, em suma, é a única maneira de pensar descolonialmente (o que significa pensar politicamente em termos e projetos de descolonização). Todas as outras formas de pensar (ou seja, que interferem com a organização do conhecimento e da compreensão) e de agir politicamente, ou seja, formas que não são descoloniais, significam permanecer na razão imperial; ou seja, dentro da política imperial de identidades” (MIGNOLO, 2008, p. 290).

diferentes corpos, idiomas e sotaques em marcha pelo direito à terra.

7 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste artigo buscamos apresentar de que maneira o ecofeminismo pode ajudar a pensar criticamente a relação entre sexualidades e luta pela terra. Para isso, trilhamos um caminho de apresentação da vertente conhecida por “ecofeminismo queer”, visando pautar a discussão sobre a cisheterossexualização do mundo natural, bem como do próprio termo “natureza”. Destacamos a importância deste debate para a desarticulação do olhar binário que engendra nossa compreensão de mundo. Em seguida, identificamos a necessidade de incorporar no debate autores e autoras que colaboram com o debate sobre a colonização da sexualidade dos corpos e dos territórios. Esse resgate tornou-se fundamental, dado que garantiu uma compreensão mais aprofundada e situada de como se deu a íntima articulação entre sexualidade e terra no contexto de Abya Yala. Diante deste olhar crítico, apresentamos o Coletivo LGBT Sem Terra como uma expressão concreta de como a luta LGBTI+ tem encampado bandeiras indissociáveis. Por fim, apresentamos o conceito de ecofeminismo cuir como uma via teórica que garante subsídios para estruturarmos a luta da dissidência sexual pela terra, à luz de um paradigma descolonial.

Reconhecendo, contudo, que o ecofeminismo cuir ainda está em desenvolvimento, nos cabe finalizar este artigo sem qualquer intenção de encerrar a discussão. Ao contrário, almejamos ter, ao lado e com as autoras e autores convocados nesta travessia, romper cercas e projetar novas utopias. A defesa de um ecofeminismo cuir torna-se, portanto, um pontapé inicial para novos ensaios e possibilidades de existências, resistências e, sobretudo, insistências.

REFERÊNCIAS

ABOIM, Sofia. Masculinidades na encruzilhada: hegemonia, dominação e hibridismo em Maputo. *Análise Social*, vol. XLIII (2.º), p. 273-295, 2008.

CARNEIRO, Suely Aparecida. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser**. 2005. 339 f. Tese (Doutorado em Educação) – Universidade de São Paulo, SP, 2005.

COFFEY, Kathryn. **Wagadu**: queering borders: transnational perspectives on global heterosexism. Xlibris, 2015.

FEDERICI, Silvia. **Calibã e a bruxa**: mulheres, corpo e acumulação primitiva. Editora Elefante, 2017.

FERNANDES, Estevão Rafael. A colonização das sexualidades indígenas: um esboço interpretativo. **Enfoques - Revista de discentes do PPGSA/IFCS/UFRJ**, Rio de Janeiro, v. 15, n. 1, p. 50-56, dez. 2016. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/enfoques/issue/view/847>. Acesso em: 1 dez. 2021.

FRANÇA, Paulo Vitor Melo. Diversidade e povos originários. **Cartilha produzida pelas alunas e pelos alunos do INFES/UFF**, Santo Antônio de Pádua, v. 1, n. 1, jan. 2021. Disponível em: <http://lea.eco.br/extensao/cartilhas/diversidade-e-povos-originarios/>. Acesso em: 1 dez. 2021.

GAARD, Greta Claire. Rumo ao Ecofeminismo Queer. **Revista Estudos Feministas**, Santa Catarina, v. 29, n. 3, p. 197-223, jan.-abr. 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/RvGgdQk5vBZk8Jsp43yStGv/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 1 dez. 2021.

GABRIEL, Alice. Ecofeminismo e ecologias queer: uma apresentação. **Revista Estudos Feministas**, Santa Catarina, v. 19, n. 1, p. 167-173, jul. 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ref/a/YmgMrWwzYDrB4Xp4fDZ8LPD/?lang=pt>. Acesso em: 1 dez. 2021.

GONTIJO, Fabiano. Povos indígenas e diversidade sexual e de gênero na Amazônia – os efeitos da colonialidade da sexualidade, dos afetos e dos desejos. Etnografias de lo contrahegemônico en andalucía - **Revista Andaluza De Antropología**, Seville, v. 1, n. 20, p. 152-177, jul. 2021. Disponível em: <https://revistascientificas.us.es/index.php/RAA/article/download/15339/15636>. Acesso em: 1 dez. 2021.

GONTIJO, Fabiano; ERICK, Igor. Diversidade Sexual e de Gênero, Ruralidade, Interioridade e Etnicidade no Brasil: ausências, silenciamentos e... exortações. **ACENO: Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, Cuiabá, v. 2, n. 4, p. 24-40, abr. 2015. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/3181>. Acesso em: 1 dez. 2021.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 2019.

LOURO, Guacira Lopes. Viajantes pós-modernos. In: LOURO, Guacira Lopes (Ed.). **Um corpo estranho**: ensaios sobre sexualidade e teoria queer. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

LUGONES, María. Colonialidad y género. **Tábula Rasa**, Bogotá, v. 9, n. 13, p. 73-101, jul.-dez. 2008. Disponível em: <https://www.revistatabularasa.org/numero-9/05lugones.pdf>. Acesso em: 1 dez. 2021.

LUGONES, María. Towards a decolonial feminism. **Hypatia**, New Jersey, v. 25, n. 4, p. 742-759, set. 2010. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/j.1527-2001.2010.01137.x>. Acesso em: 1 dez. 2021.

MARIANO, Alessandro Santos; PAZ, Thaís Terezinha. Diversidade sexual e de gênero no MST: primeiros passos na luta pela liberdade sexual. In: NOGUEIRA, Leonardo *et al.* (Org.). **Hasteemos a bandeira colorida**: diversidade sexual e de gênero no Brasil. São Paulo, Expressão Popular, 2018.

MARIANO, Alessandro Santos; PAZ, Thaís Terezinha. **LGBTI+ Sem Terra**: rompendo cercas e tecendo a liberdade. São Paulo: Editora dos Autores, 2021.

MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Trad. Ângela Lopes Norte. **Caderno de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade**, n. 34, p. 287-324, 2008.

OLIVEIRA, Luís Fernandes de; CANDAU, Vera Maria Ferrão. Pedagogia decolonial e educação antirracista e intercultural no Brasil. **Educação em Revista**, UFMG, Belo Horizonte, v. 26, n. 1, p. 15-40, janeiro-abril. 2010. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/edur/a/TXxbbM6FwLJyh9G9tqvQp4v/abstract/?lang=pt#>. Acesso em: 1 dez. 2021.

PELÚCIO, Larissa. Traduções e torções ou o que se quer dizer quando dizemos queer no Brasil? **Revista Periódicus**, Salvador, v. 1, n. 1, p. 68-91, setembro. 2014. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistaperiodicus/article/download/10150/7254>. Acesso em: 1 dez. 2021.

REA, Caterina *et al.* O *queer african reader* e a sua atualidade para o debate sobre dissidência sexual e teoria queer em uma perspectiva Sul-Sul. In: REA, Caterina *et al.* (Org.) **Traduzindo a África Queer**. Salvador: Editora Devires, 2018.

ROSA, Luís Carlo Dalla. Bem viver e terra sem males: a cosmologia dos povos indígenas como uma epistemologia educativa de decolonialidade. **Educação revista quadrimestral**, Porto Alegre, v. 42, nº 2, p. 298-307, maio-agosto. 2019. Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/faced/article/view/27652/18314>. Acesso em: 1 dez. 2021.

ROSENDO, Daniela *et al.* Locus Fraturado: resistências no Sul Global e práxis antiespecistas ecofeministas descoloniais. In: DIAS, Maria Clara *et al.* (Org.). **Feminismos Decoloniais: Homenagem a María Lugones**. Rio de Janeiro: Editora Ape'Ku, 2020.

ROSENDO, Daniela. Ecofeminismo queer: Reflexões sobre uma teoria política não binária. **Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales**, Buenos Aires, v. 1, n. 4, junho. 2017. Disponível em: <https://revistaleca.org/journal/index.php/RLECA/article/view/86>. Acesso em: 1 dez. 2021.