

5 a arca de Noé: o embarque ou o abandono do mundo

Noé [1748-49]

Os céus modernos tropeçam em 1492, anunciando uma incessante chuva negra de quatro séculos. O dilúvio colonial apressa-se para recobrir a terra. Naquela manhã de outubro de 1748, no porto de La Rochelle, o capitão Thomas Palmier, com o olhar vigilante, percorre Noé, o navio de 70 toneladas que preservaria suas riquezas e seus passageiros. Falta apenas pegar a madeira do outro lado do horizonte, no golfo da Guiné. Percorrendo a Costa do Ouro de março a maio de 1749, o Noé devora com uma bela indiferença as flores-tas dos que serão sacrificados e escolhe os que serão escravizados. Setenta e cinco pares de humanos acorrentados são embarcados no porão. Mas, desta vez, ao partir de Acra em junho de 1749, um sobressalto vem perturbar o propósito de Noé. Os ventos contrários o impedem de deixar a terra, arremessando-o para a costa do Benim, em seguida para a ilha de Bioko. Lá, durante um dia inteiro, a embarcação é cercada por Negros, aqueles a quem o mundo foi recusado tanto em terra como em alto-mar. Noé enche-se de água. Submerso, Palmier atea fogo à pólvora. Nessa explosão, com um salto libertador dos corpos-cativos, 61 apelos de mundo afundam no mar, gritando na espuma funesta contra a injustiça de uma arca-negra.

a arca de Noé: imaginário dos discursos ambientalistas

Os anos 1960 e 1970 marcaram o início de um movimento ambientalista global, incluindo as primeiras Cúpulas da Terra, o nascimento de partidos políticos ecologistas, as ações de organizações não governamentais, o reconhecimento do *Earth Day* nos Estados Unidos e, ainda, o relatório do Clube de Roma em 1972. Lançaram-se alertas relativos à degradação dos ecossistemas do planeta, à diminuição dos recursos naturais e à perda de biodiversidade. Esses alertas globais assumem como representação imaginária do mundo e da Terra uma nave com humanos e não humanos vagando num infinito espacial ou marítimo. Nave que perna-nece a chave para a salvação diante do que seria a catástrofe anunciada: a *arca de Noé*. A ideia de uma *spaceship Earth* (nave Terra) ganhou, a partir de então, uma importância crescente nos discursos do embaixador americano na ONU, Adlai Stevenson II,¹ em 1965, e nos escritos dos economistas Kenneth Boulding e Barbara Ward, do agrônomo René Dubos e do arquiteto Buckminster Fuller.²

Essa cena encontra-se também na obra de James Lovelock sobre sua hipótese Gaia proposta em 1970.³ Ele associa o planeta Terra a uma entidade viva capaz de se autorregular a fim de preservar as condições ambientais físicas e químicas ótimas que garantam a vida no planeta.⁴ Lovelock esclarece, entretanto, que o nome Gaia, que ele dá à Terra, não é uma referência à divindade, como se se tratasse de um ser vivo e senciente, e sim à forma como, em inglês, *navegadores* tratam suas embarcações, usando o pronome pessoal “she” [ela].⁵ As embarcações aparecem também nos escritos de partidários do Antropoceno, como Paul Crutzen, Will Steffen e John McNeill, segundo os quais os humanos seriam os *comissários de bordo* de um sistema-Terra. Eles convocam essa embarcação ao centro da gramática colonial de um colonizador-navegador, de uma “*human enterprise*” [empresa humana] que, por sua ação geológica, teria “impelido” esse sistema-Terra em direção a uma “*Terra incognita* planetária”.⁶ Essa ideia evoca tanto o nome [Enterprise] da nave espacial fictícia da série *Star Trek* e o da primeira nave espacial real da Nasa, *OV-101*, como a viagem do colonizador-explorador britânico James Cook em seu navio *Endeavour* (sinônimo de “empresa”), partindo rumo à *Terra incognita* representada pela Austrália em 1769.

a política do embarque

Tal cena permite apontar a unidade da Terra. O planeta é *uno*, e os humanos vivem em um mesmo planeta. Entretanto, a arca de Noé também é uma *metafora política*. Ela estabelece as balizas dos possíveis pensamentos sociais e políticos relativos às maneiras de enfrentar a crise ecológica. Assim, a arca de Noé como cena do mundo no coraço do ambientalismo moderno comporta uma *política do embarque*. Ela simboliza um impulso inicial de ações e discursos que têm a função de constituir esse embarque político e metafórico de um mundo diante da catástrofe, embarque esse percebido não como transitório, precisa Hicham-Stéphane Afeissa, mas sim como o objetivo da ação diante da catástrofe.⁷ É tal embarque diante do “Dilúvio” que Michel Serres propõe em seu *O contrato natural*.⁸

Embarcar na arca de Noé é, em primeiro lugar, ter feito um registro de um ponto de vista singular, de um conjunto de limites no que diz respeito tanto à carga de “vícios” que a Terra pode suportar como à capacidade de seu “navio”. Subir na arca de Noé é deixar a Terra e se proteger por trás de um muro de colera que um “nós” indiferenciado teria suscitado. É adotar a sobrevivência de *certos* humanos e de *certos* não humanos como princípio da organização social e política, legitimando assim o recurso à *seleção violenta do embarque*. Por “política do embarque”, designo as *disposições e engenharias* políticas e sociais que têm por objetivo determinar o quê e quem é contabilizado e embarcado no navio, *assim como* o quê e quem é abandonado; que visam impor ao mesmo tempo uma relação fora-do-solo com a Terra e uma organização sociopolítica determinada unicamente pela lógica de sobrevivência a tal catástrofe.

corpos-em-perda

Confundindo a Terra globalizada com o mundo, a política do embarque da arca de Noé engendra pessoas que são conceitualmente substituídas de suas respectivas identidades culturais e de suas historicidades, sendo reduzidas a *corpos-em-perda*. A ecologia da arca de Noé pressupõe a *perda* dos nomes, das culturas e das subjetividades dos que são embarcados. Nesse imaginário, a arca não vem assegurar a

sobrevivência de pessoas, comunidades, culturas e artes ou histórias, ou seja, a preservação de um conjunto de relações com outros, de práticas coletivas, e até de ecúmenos. A diversidade cultural do mundo e a pluralidade das histórias são apagadas em proveito de uma cena em que conta apenas o número de corpos-em-perda a salvar. Os embarcados confundem-se em um todo homogêneo e singular, verdadeiro espelho da totalidade Terra. Mergulhado em “massas gigantes”, afirma Serres, os sujeitos desaparecem.⁹

Essa entrada em cena de corpos-em-perda é flagrante nos discursos que abordam a questão dos “refugiados climáticos”. Certamente, as mudanças drásticas causadas pelo aquecimento global suscitarão expressivos movimentos de pessoas. Entretanto, ao contrário dos trabalhos de antropólogos, os discursos ambientalistas que se contentam com os termos “migrantes” ou “refugiados climáticos” constroem um sujeito que, dividido entre seu lugar de origem e seus possíveis pontos de destino, permanece suspenso entre o cais e o navio como um corpo sem rosto, destituído de nome, de pertencimentos familiares, culturais e comunitários, de desejos e de capacidades de ação: figuras monstruosas e racializadas.¹⁰ Essa homogeneização em curso para os humanos também diz respeito aos não humanos que, geralmente, só são convocados por intermédio de termos tão homogeneizantes quanto “biodiversidade”, “Terra” ou “ecossistemas”. É assim que Norman Myers, o inventor da expressão “hotspot de biodiversidade”, retrata a perda desta, literalmente, como uma arca que naufraga, *a sinking Ark*.¹¹ Humanos e não humanos formam, então, uma só matéria indistinta a ser introduzida na arca.

astronautas na Terra

Nessa cena, a política do embarque produz paradoxalmente uma relação fora-do-solo com a Terra. A Terra não é mais o berço dos humanos, sua base, seu *arkhé*. Ela se torna uma nave da humanidade que vaga num espaço infinito. No entanto, por meio da passagem de berço para nave, a Terra perde essa qualidade fenomenológica primeira para os humanos descrita por Edmund Husserl: a de uma “terra-solo”, o referente a partir do qual “repouso e movimento têm sentido”.¹² Fazer da terra uma *spaceship* ou uma nave não corresponde a uma translação

de ponto de referência, por exemplo do geocentrismo ao heliocentrismo, mas consiste em remover todas as marcas espaciais fundamentais a partir das quais a experiência da Terra é pensada, conduzindo a uma *ausência de solo*. A transição de berço para nave consiste também em *arrancar o solo de si* e desfazer-se da qualidade matricial da Terra.

A consequência desse matricídio é uma relação de estranhamento dos humanos na Terra, o que resulta em humanos sem solo. Isso faz com que a Terra não seja mais o lar-berço dos humanos, mas uma paradoxal permanentemente condição temporária, *uma humanidade sem seu lar*. Os humanos povoam a Terra, portanto, como verdadeiros *astronautas*, conforme exprimem Serres e Lovelock:

A que distância temos de voar para o perceber assim globalmente? Todos nos tornamos astronautas, inteiramente desterritorializados: nunca como antes um estranho podia sê-lo face a um estranho, mas em relação à Terra de todos os homens no seu conjunto.¹³

Os astronautas que tiveram a chance de olhar a Terra do *espaço* viram como nosso planeta é incrivelmente bonito, e se referem a ele como um lar.¹⁴

Eis um dos importantes paradoxos dos discursos ambientalistas globais. É somente num estranhamento radical em relação à Terra “de todos os homens no seu conjunto” que se torna possível fazer da Terra um “lar”. Ao contrário do que sugere Bruno Latour, o pensamento da Terra de Lovelock não é “daqui-embaixo”.¹⁵ Somente afastando-se dela, de muito longe, e lançando *de volta* um olhar ao planeta *a partir* de um ponto qualquer no espaço é que se torna possível fazer dela um lar. Esse paradoxo é flagrante no documentário *Home*, de Yann Arthus-Bertrand, que adota explicitamente a perspectiva fora-do-solo de uma máquina voadora. Fazer do astronauta o ponto de referência de uma Terra-lar consiste em adotar um ponto fora-do-solo onde o narrador não pode viver. Se a “Terra” só pode ser dita a partir do ponto fora-do-solo do astronauta, então a “Terra” é literalmente inabitável. Os humanos não são mais terráqueos, mas *navegantes* sem ponto de fixação. Inabitada, a Terra é desolada. Sem fixação, os humanos são dessolados.

o abandono do mundo: os Noés

No âmbito político, o principal problema da cena da arca de Noé diante da tempestade ecológica consiste em amalgamar a história e a sobrevivência de *uma* família, a de Noé, à história e à sobrevivência do mundo. Isso significa confundir o *oikos* (o lar) e a *pólis* (a cidade). Mas não se pode utilizar o mesmo relato nem o mesmo foco para uma moradia e para o mundo. Dizer que a Terra é a casa da humanidade é reproduzir para a totalidade da Terra a fantasia excludente que visa esconder a pluralidade de atores e evitar essa tarefa política humana de compor um mundo com o outro: viver *junto*. Essa política do embarque não é nada mais do que um abandono do mundo. Apagando os sujeitos, essa ecologia da arca de Noé erige um sujeito global, “o Homem” ou “a humanidade”. Pelo embarque, os sujeitos são deixados à margem e dá-se origem à humanidade. Como propõe Serres, todo mundo se chamaria, então, Noé.¹⁶ Anunciando o universal em suas pretensões globais, esse ator permanece, entretanto, muito específico. Ele é emitido e pronunciado a partir de um centro particular, o dos países do Norte, ex-colonizadores, e majoritariamente por homens. A arca de Noé também não anuncia o fim dos sujeitos, e sim a imposição de um sujeito, de uma identidade particular sobre os demais sujeitos: a de Noé, o patriarca, pai e representante julgado legítimo pelos habitantes da Terra. Lembremos que, no *Gênesis*, o filho de Cam foi amaldiçoado por Noé com estas palavras: “Maldito seja Canaã; servo dos servos será de seus irmãos”.¹⁷ Como Cam e seus descendentes povoaram a África em seguida, esse episódio do *Gênesis* foi utilizado tanto por negreiros europeus como pelos comerciantes árabe-muçulmanos do tráfico negroiro para justificar a escravidão dos Pretos.¹⁸ Os Noés não são, portanto, aqueles que se chamam efetivamente Noé e trazem com esse nome sua cultura. Os Noés são aqueles cujos nomes foram encobertos por uma humanidade pretensamente universal, mas que na prática é discriminatória.

A história expõe essa constituição colonial do embarque diante da catástrofe. Em julho de 1761, 160 homens, mulheres e crianças malgaxes embarcaram no navio negroiro *Utile* [Útil], fretado pela Companhia Francesa das Índias Orientais, no porto de Foulpointe, em Madagascar, destinados a serem vendidos nas ilhas Maurício. Era um navio negroiro peculiar, pois também levava a bordo 142

membros da tripulação. No caminho, a fragata chocou-se contra um banco de areia ao largo da ilha Tromelin e soçobrou. Uma parte dos escrivizados encerrados no porão morreu no naufrágio. Toda a tripulação e o restante dos malgaxes alcançaram a ilha deserta e plana de um quilômetro quadrado. Com os destroços recuperados do navio, uma nova embarcação foi construída: uma *arca*. Em 27 de setembro de 1761, os 88 malgaxes restantes, que haviam participado da construção da arca, foram abandonados, enquanto seus senhores e os homens livres embarcaram aliviados. Quinze anos mais tarde, apenas sete mulheres e um bebê foram encontrados vivos na ilha.¹⁹

Tanto no cais como a bordo, esse abandono do mundo anuncia o fim do viver-junto. O mundo que se instaura entre os humanos por suas atividades políticas, por suas práticas culturais e vida social deve, então, suspender o tempo da catástrofe. Quem narra o que acontece no interior da arca de Noé? As representações cinematográficas e romanescas desse episódio se concentram essencialmente em todos os processos e dispositivos policiais que levam ao embarque de alguns e à rejeição de outros. Já que a catástrofe é apresentada como permanente, o fim do mundo entre os humanos torna-se o objetivo dessa ecologia da arca de Noé. As relações a bordo são definidas negativamente, ou seja, pelo que não acontece lá. “Portanto, reina a bordo uma única lei não escrita”, declara Serres, “um contrato de não agressão, um pacto entre os navegantes, entregues à sua fragilidade: sob a constante ameaça do oceano que, através da sua força, zela, inerte mas medonho, pela sua paz.”²⁰ Pode-se apenas compartilhar esse desejo de paz diante das guerras de conquististas coloniais e guerras mundiais. Entretanto, nem toda paz é igual. Aquela paz, animada unicamente pela lógica da sobrevivência, pode ser traduzida por um conjunto de violências sem nome, à semelhança dos navios negreiros *Noé* e *Útil*. A paz a bordo, tal como apresentada, não é uma paz *entre* diferentes grupos ou indivíduos, pois esses grupos são dissolvidos em um todo homogêneo. Ela se torna uma paz total, como uma ausência de qualquer atividade: o fim de um mundo entre os embarcados é apresentado como a condição de uma salvação diante da catástrofe. Mas “a verdadeira paz não é somente a ausência de tensão”, lembra Martin Luther King, “e sim a presença de justiça.”²¹

Figuras da recusa do mundo

Disfarcada de bons sentimentos, essa ecologia da arca de Noé reproduz os mecanismos de subjugação e dominação entre os que entram na arca e os que não entram nela, entre os eleitos e os excluídos. A arca de Noé como cena imaginária de um ambientalismo globalizante produz seres que devem abandonar seus pertencimentos sociais e comunitários, deixar a Terra e deixar o mundo. Engendrando corpos-em-perda, astronautas e Noés, a arca de Noé simboliza a *recusa* de um encontro com o outro e com a Terra, encontro que é portador de um mundo onde coexistir. O abandono do mundo, da Terra e de suas múltiplas relações humanas e não humanas torna-se a condição do embarque e da sobrevivência. Assim, a arca de Noé gera um conjunto de figuras políticas, ou seja, de figuras que representam diferentes maneiras de colocar em prática essa política do embarque. Cinco figuras principais da recusa do mundo são reveladas pela cena da arca de Noé.

A primeira figura, o *indiferente*, designa a atitude ativa pela qual um muro psíquico e/ou físico é erigido diante do rosto dos outros, delimitando o perímetro dos objetos de uma preocupação. O indiferente coloca em prática uma ignorância epistêmica ativa²² cuja função é desvincular, romper a relação concreta com o outro, recusar o mundo, fechando-se em um solipsismo ingênuo, mas bastante violento. O indiferente navega sobre a Terra com uma percepção de mundo dessensibilizada em relação aos outros. Ele não experimenta os pratos dos pobres, não sente o odor nauseabundo nos arredores das fábricas [plants] e zonas industriais, não toca as peles arretecidas pela miséria, não vê as discriminações raciais e de gênero nem ouve os gritos de apelo por um mundo. *A recusa do mundo do indiferente é o abandono de uma preocupação com o outro.*

A segunda figura é a do *xenoguerreiro* (ou *xenocida*). O xenoguerreiro é aquele que reparte o mundo em fronteiras entre um “nós”, que seria são e legítimo, e um “eles”, que seria responsável pela tempestade e, portanto, inimigo. Ele recusa àqueles que não pertenciam à comunidade nacional o direito de ter direitos. Esse “nós” e esse “eles” não são preexistentes à tempestade. Eles são o resultado da ação do xenoguerreiro. Confundindo o mundo com seu corpo e com o da comunidade, o xenoguerreiro considera o outro como o elemento patogênico e viciado que deve ser suprimido por meio de uma ecoló-

gia imunitária. Em uma mescla putrefata de racismo, antissemitismo, terrorismo, xenofobia e misoginia, a travessia da tempestade se traduz por uma guerra que visa, pura e simplesmente, a eliminação do outro.

A terceira figura é a do *sacrificador*. Fortalecido por uma aritmética (neo)malthusiana e por um geopoder²³ de escala global, o *sacrificador* é quem designa com legitimidade científica os que, estrangeiros ou não, representariam o excesso do mundo e os sacrifica. A invenção da “bomba populacional” de Paul Ehrlich é um exemplo disso.²⁴ Aqueles não são simplesmente jogados ao mar. Eles são realmente sacrificados. Isso quer dizer que sua eliminação é narrada como a condição infeliz mas necessária para acalmar os céus e o mar agitado pela tempestade ecológica de trovões divinos. O *sacrificador* não executa um ofício que lhe seria transmitido por uma autoridade superior. Com seu gesto e seus discursos, ele *fabrica* a necessidade dessa permuta infame: a preservação dos ecossistemas contra a vida dos Pretos, dos pobres e de outros subalternos. Essa é a equação proposta pela hipótese do bote salva-vidas de Garrett Hardin, que defende o sacrifício dos pobres e das pessoas racializadas.²⁵ Eis o cálculo que Holmes Rolston propõe, privilegiando a natureza diante daqueles que morrem de fome em alguns casos.²⁶ É também o que o jurista e romancista Preto estadunidense Derrick Bell denunciou em seu conto “Space Traders”, no qual os Estados Unidos aceitam a oferta proposta por extraterrestres de libertar todos os Pretos do país em troca de ouro e de tecnologias despoluentes dos solos.²⁷ O eliminado é, portanto, sacrificado para assegurar a salvação do *sacrificador* e dos seus. O *sacrificado* não é mais aquele que não constitui o objeto de preocupação, mas sim aquele que é considerado como a *ser-sacrificado*-pelos-sacrificadores. Aqueles nos quais os efeitos dos testes nucleares garantam o lugar da nação, aqueles das favelas que recebem o lixo do mundo como meio de vida, aqueles cujas doenças tornam possível a corrida desenfreada da sociedade industrial e do capitalismo moderno. No entanto, com o peso do seu mundo sobre a cabeça – e não sobre os ombros –, o *sacrificador* atua sobre os outros, expulstando-os do mundo com a consciência tranquila de um eleito investido de uma missão suprema.

A quarta figura é a do *senhor-patriarca*. O *senhor-patriarca* faz dos embarcados seus escravizados. De maneira análoga aos sacrificados, a subjugação dos outros a um conjunto de tarefas e situações intoráveis é apresentada como o mal necessário à sobrevivência dessa

arca. Eles só são admitidos a bordo com a condição de serem mantidos fora da vista do mundo, no porão ou no convés inferior do navio. A bordo, mas fora-do-mundo. Nada impede a arca de Noé de assumir a forma de um navio negroiro. A exemplo dos sem documentos e dos subalternos, considera-se que eles estão à margem do mundo.

Por fim, a quinta figura é a do *devorador de mundo*. Aqui a atenção não se volta unicamente para a arca enquanto tal, para a afirmação de suas bordas e fronteiras (indiferença), para a eliminação e o sacrifício dos outros (o *xenoguerreiro* e o *sacrificador*), tampouco para as condições de existência a bordo (o *senhor-patriarca*). O *devorador de mundo* é aquele cujo modo de existência se engaja ativamente no consumo das outras formas de vida e das outras maneiras de ser no mundo. É aquele que vai destruir florestas, vales habitados por povos indígenas, terras férteis, ecossistemas, economias locais de dimensão humana a fim de construir sua arca, de fazer suas velas e seu aparelho funcionarem. A existência de seu mundo é sinônimo do consumo das outras cosmogonias: “meu mundo às custas do mundo dos outros”. Essas cinco figuras representam cinco maneiras de colocar em prática essa ecologia da arca de Noé. Consequentemente, a política do embarque produz os que serão abandonados, eliminados, sacrificados, subjogados ou devorados para que esse embarque aconteça.

A recusa do mundo	
o indiferente	o abandono do outro
o xenoguerreiro	a eliminação do outro
o sacrificador	o sacrifício do outro
o senhor-patriarca	a subjugação do outro
o devorador de mundo	“meu mundo às custas do mundo dos outros”

Figuras da arca de Noé

A ecologia da arca de Noé, sinônimo de uma recusa do mundo, mostra-se eficaz em muitos países. O Caribe não escapa dela. Os três capítulos a seguir, que abordam os casos do Haiti, de Porto Rico e das Antilhas francesas, descrevem as cenas em que o ambientalismo se traduz explicitamente pela recusa do mundo.

6 reflorestar sem o mundo (Haiti)

Chasseur [1769-71]

Em 24 de outubro de 1769, o *Chasseur* [Caçador], navio de 180 toneladas, deixa o porto de Nantes. Âncora afundada, ouvidos apurados e proa pontiaguda em forma de flecha, o *Chasseur* parte para a pillagem da madeira de ébano das florestas da África Ocidental. Um longo ano costeando o local foi propício à predação. No porto angolano de Malambo, 234 peças entraram no ventre do *Chasseur*. Após dois meses de travessia, 201 africanos foram desembarcados no porto de Cap-Français em Santo Domingo, em 24 de março de 1771. Lá, o *Chasseur* concluiu sua ação: o despovoamento das florestas do mundo.



Thomas Moran, *Slave Hunt, Dismal Swamp, Virginia* [Caça aos escravizados, pântano Sombrio, Virgínia], 1861-62. © Philbrook Museum of Art, Tulsa, Oklahoma, doação de Laura A. Clubb.

o discurso tecnicista e o fora-do-mundo

O desmatamento e a consequente perda de biodiversidade constituem um grave problema. No entanto, a ecologia da arca de Noé limita-o a uma questão ambiental e técnica que seria adequadamente descrita por uma série de números, de quantidades de hectares de floresta derrubada e de espécies extintas. As políticas de reflorestamento, por sua vez, também são restritas a seus números e, por mais indispensáveis que sejam, não bastam para apreender as violências infligidas às comunidades humanas e não humanas nem as perdas de mundo causadas. Essa compreensão ambientalista do desmatamento encontra um exemplo gritante no Haiti. Primeira república Negra, o Haiti impressiona tanto por suas instabilidades políticas e sua pobreza crônica como pela amplitude estimada de seu desmata-

mento. O país é composto por 75% de montanhas e 25% de planícies. A chegada de Cristóvão Colombo em 1492, 80% da ilha estavam cobertos por florestas.¹ No momento da independência, em 1804, após três séculos de colonização, a maior parte das planícies haitianas já havia sido desmatada para abrir espaço às plantações de cana-de-açúcar e de índigo.² Em 2015, a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO) estimou que a cobertura florestal representava apenas 3,5% do território haitiano.³ Embora o Haiti enfrente efetivamente um grave desmatamento e uma consequente erosão dos solos, esse índice ainda assim é um exagero. Análises científicas feitas por meio de imagens de satélite de alta resolução mensuraram a cobertura florestal em torno de 30%.⁴ A persistência desse exagero – veiculado a partir de uma imagem da *National Geographic* de 1987, do livro *Colapso*, de Jared Diamond, e do documentário *Uma verdade inconveniente*, de Al Gore – contribui para alimentar uma narrativa catastrófica do Haiti, fazendo dele uma monstruosidade fora-do-mundo, o antielemento predileto dos ambientalistas.⁵

A consequência desse tecnicismo que atesta o fora-do-mundo é uma compreensão do reflorestamento *sem o mundo*, sem que o aumento da cobertura florestal seja acompanhado do reconhecimento de um mundo comum, onde o Haiti e seus camponeses ocupariam um lugar digno. Seguem-se técnicas de reflorestamento que se limitam ao fora-do-mundo. À imagem do célebre quadro *Paradis terrestre* [Paraiso terrestre], do pintor haitiano Wilson Bigaud, a questão ecológica seria reduzida aos contornos físicos das florestas e às suas medidas quantitativas. Ironia de um mercado turístico da pintura naif em que turistas compram, em Pétion-Ville e em Porto Príncipe, quadros dos morros luxuriantes pintados por artistas oriundos dos morros desmatados.⁶ Essas imagens carregam a fantasia ambientalista ao mesmo tempo que deixam de lado as realidades sociais e políticas daqueles que, no entanto, as fabricaram. Imagens que deixam de lado o mundo.

a censura injusta dos quilombolas e dos camponeses

É a partir dessa redução do desmatamento da floresta que um discurso ainda dominante no Haiti acusa, sem julgamento, quilombolas

e camponeses. Esse discurso apoia-se no fato de que, efetivamente, quilombolas e camponeses derrubaram árvores. Fugindo das *plantations* escravagistas das planícies, os primeiros encontraram refúgio nos morros, derrubando algumas árvores esparsas para se instalar e construir suas moradias. Já os camponeses são censurados por suas práticas agrícolas e por sua produção de carvão vegetal. Por causa da erosão, os camponeses são obrigados a cultivar terras sobre encostas íngremes, de difícil acesso e pobres em nutrientes, o que diminui a produtividade e a renda deles. Para sobreviver, alguns cortam árvores para fabricar carvão vegetal e vender nas cidades. Na maioria dos lares haitianos, cozinham-se os alimentos a partir da combustão do carvão vegetal.⁷ Os camponeses que têm acesso reduzido aos serviços públicos essenciais, tais como assistência médica, educação e água de boa qualidade, são obrigados a continuar o desmatamento dos morros a fim de melhorar suas condições de vida e a de seus filhos e filhas.

Esse discurso que considera os pobres e os marginalizados como responsáveis pelo desmatamento da Terra é o discurso da *injustiça*. Os camponeses haitianos vivenciam uma pobreza crônica associada a uma discriminação social entre rurais e urbanos que, em alguns pontos, sobrepe-se à distinção entre Pretos retintos e de pele clara. Persiste um clima de desconfiança entre a cidade e o campo, no qual os camponeses que fornecem alimentos às cidades não encontram nelas, entretanto, lugar. Eles ficam limitados a uma existência fora-do-mundo, em um *péyi andeyo*, “país-à-parte” [pays-en-dehors].⁸ O fato de serem excluídos da cidade também é resultado de um abandono pelo Estado haitiano. Embora seja a grande força de produção do país, o campesinato se encontra desamparado pelos serviços estatais e, com frequência, oprimido, como foi o caso durante o período da ditadura dos Duvalier (1957–1986).⁹ Investe-se no campo apenas no momento das eleições, a fim de angariar votos. O Estado haitiano satisfaz-se com uma liberalização de seus serviços de base, deixando o destino dos camponeses à mercê dos projetos de ONGs e dos doadores internacionais. A culpa dos camponeses pelo desmatamento é apenas o prolongamento de uma desresponsabilização do Estado haitiano. Os ambientalistas demonstram *simpatia-sem-vínculo*, reconhecendo de bom grado a dominação dos camponeses, sem, no entanto, estabelecer vínculos entre o desmatamento em curso e seus próprios modos de vida. Limitando o desmatamento apenas à cena da floresta, apenas ao

ato do corte pelas mãos dos camponeses, esse ambientalismo dos ricos adota uma visão pós-material da natureza e oculta o mundo.¹⁰

o reflorestamento sem o mundo, ou o sacrifício dos camponeses

As políticas de reflorestamento fizeram da plantação de árvores, e não da instauração de mundo, seu objetivo. Considerados responsáveis, os camponeses se tornaram literalmente *alvo* das “soluções” técnicas oferecidas. Esse *reflorestamento sem o mundo* no Haiti assume três formas distintas. A primeira é a de uma política ambiental que impediria as mãos dos camponeses de cortar a árvore e de explorar a terra em encostas íngremes. O gesto ecológico se torna aquele que *expulsa os camponeses* dessa imagem idílica da floresta. É nesse sentido que muitos membros de associações ecologistas locais apresentam o fim da ditadura dos Duvalier como o fim de uma ordem ecológica do Haiti, deixando uma situação que eles qualificam como “anárquica”.¹¹ Essa política ambiental retoma os gestos da gendarmaria colonial, cuja função era expulsar os quilombolas dos bosques, como ilustra Thomas Moran em seu quadro *Slave Hunt, Dismal Swamp* [Caça aos escravizados, pântano Sombrio].

A segunda solução proposta é a implementação de um conjunto de métodos agrícolas e de etnotécnicas, assim como o desenvolvimento de novas tecnologias capazes de reduzir a dependência do carvão vegetal. A agrossilvicultura e combinações engenhosas de culturas, como as do café sombreado ou das árvores frutíferas, são testadas a fim de aliar uma preservação da cobertura vegetal com um modo de exploração da terra que garanta renda aos camponeses. Alguns testes de tecnologias domésticas visam substituir a utilização do carvão vegetal como combustível, indo do fogão solar e do fogão a gás até as energias renováveis, como os briquetes orgânicos, o bagaço, a energia térmica solar, a biometanização e diferentes biocombustíveis.¹² Por fim, a terceira solução é uma forma de engenharia social que age sobre certo número de “variáveis” sociais (renda, tamanho das moradias, educação, tipos de cultura) responsáveis por influenciar a derrubada de árvores no Haiti.¹³ Propostas de subsídios associados a práticas de conservação da floresta permitiriam enfrentar tanto a diminuição da produtividade agrícola como o desmatamento.¹⁴

Essas três soluções são necessárias e contribuem para enfrentar a amplitude desse desmatamento generalizado. É evidente que uma organização e um acordo melhores, que um ajuntamento, que um “mutirão”,* dos quais participam organizações como o *Movement Paysan Papaye* [Movimento Camponês Papaia], mostram-se primordiais para a melhoria das condições de vida dos camponeses. Entretanto, longe de colocar em prática uma responsabilidade política compartilhada,¹⁵ as políticas ambientais continuam na via paradoxal que consiste em insistir na responsabilidade daqueles que elas julgam irresponsáveis. Elas jogam nos ombros dos camponeses a responsabilidade do desmatamento, levando a um triplo sacrifício deles.

O *sacrifício do corpo* manifesta-se pela exigência implícita, encarnada pela política ambiental, de colocar de lado a preocupação com o corpo dos camponeses. O camponês deve conter sua fome, assim como seu desejo de um lugar no mundo, em prol do bem comum de uma preservação da cobertura florestal. Essa responsabilização paradoxal do irresponsável, mantendo o destino ecológico do país sobre os ombros já curvados de camponeses e camponesas, conduz ao *sacrifício de Atlas*. Condenado por Zeus a carregar a abóboda celeste, Atlas é o titã que deixa de lado a própria existência para impedir que o céu caia sobre a cabeça dos demais habitantes da Terra. De maneira inversa, os camponeses tornam-se aqueles que devem sustentar não o céu, mas sim a Terra. Eles devem assumir essa responsabilidade literalmente titânica, permitindo que o restante do Haiti prossiga com sua existência. Enfim, essa concepção do desmatamento exige também um *sacrifício da justiça* por parte dos camponeses. Forçados a uma existência em que os únicos meios de subsistência vêm da terra e dos ecossistemas que os abrigam, os camponeses são mantidos socialmente às margens do mundo. Ora, ainda que as políticas de reflorestamento assumam a forma de uma engenharia social, não constituem uma justiça social. O objetivo não é a hospitalidade de um mundo para os que dele foram excluídos, mas a clareza de uma imagem ambiental desembraçada das mãos camponesas.

* No original “*coumbite*”, termo empregado para designar a organização agrícola coletiva no Haiti. [N. T.]

o massacre do parque La Visite em 23 de julho de 2012

Essa concepção tecnicista do reflorestamento e o sacrifício que se espera dos camponeses encontraram uma ilustração revoltante no massacre de camponeses nos arredores do parque La Visite em julho de 2012. O parque La Visite foi criado em 1983 por um decreto do governo de Jean-Claude Duvalier, que fez um acordo com as 42 famílias que ali viviam à época. Situado a mais de 2 mil metros de altitude, esse parque engloba 2 mil hectares, dentre os quais 300 são recobertos de *Pinus occidentalis* e de trechos de latifoliadas.¹⁶ Localizada no maciço La Selle, no sudeste do Haiti, essa floresta secundária abriga numerosas espécies animais e vegetais endêmicas, contribuindo para fazer do Haiti um *hotspot* de biodiversidade. Como os pássaros silvestres têm pouquíssimos outros habitats, eles vão se abrigar no La Visite. Situado em Seguin, uma seção comunal da cidade de Marigot, o parque está entre o departamento do Sudeste e o departamento do Oeste. Além de contar com uma grande biodiversidade, o La Visite repousa sobre um lençol freático que abastece de água potável quase 3 milhões de pessoas. Hoje, é um dos dois únicos parques nacionais do Haiti.

Desde 2012, um conflito opõe, de um lado, camponeses que vivem em seus arredores – ou em seu interior, eis um dos pontos de conflito – e que praticam uma agricultura de subsistência e, de outro, o governo e uma associação local, a fundação Seguin, que atuam na preservação e no reflorestamento do parque. Os camponeses que residem nos arredores do parque eram considerados pelo governo e pela fundação Seguin como responsáveis pelo desmatamento que acontece no interior dele. Esse conflito que opõe camponeses, governo e associação culminou em uma cena dramática no dia 23 de julho de 2012. Mantendo a recente política de reflorestamento do parque, uma delegação de representantes do Estado haitiano, acompanhada por alguns capangas, chegou por volta do meio-dia diante das casas de algumas das 142 famílias que viviam no interior e nos arredores do parque para expulsar os camponeses. Essa delegação compreendia o delegado departamental do Sudeste, o delegado de polícia, o comissário do governo, o juiz de paz da comuna de Marigot, o ministro do Meio Ambiente, o ministro do Interior, acompanhados de sete carros de polícia e de uma ambulância. Naquele dia,

diante dos representantes do Estado, os camponeses recusaram-se a deixar suas casas, recusa que eles já haviam manifestado por ocasião das reuniões com os representantes do governo entre abril e maio do mesmo ano. Após múltiplas intimações, os representantes e os capangas do Estado começaram a derrubar os muros das primeiras casas com a ajuda de marretas. Em meio a gritos e protestos, uma confusão irrompeu. Entre as bombas de gás lacrimogêneo, tiros foram disparados. O resultado reflete o desequilíbrio de forças entre as pedras dos camponeses e os fuzis dos representantes do Estado. Do lado camponês, quatro adultos foram mortos e duas crianças dadas como desaparecidas; do lado dos policiais, um ferido. Sete casas foram destruídas e dois bois foram mortos. Dois camponeses foram detidos e ficaram presos sem julgamento durante dois meses. Embora altos funcionários do governo estivessem presentes e tenham testemunhado a cena, que eu saiba nenhum inquérito judicial foi conduzido pela Justiça do país.*

Nem o Estado nem a polícia reconheceram a responsabilidade pela morte e pelo desaparecimento daqueles camponeses. Caracterizando a situação como um acidente, o governo não reconheceu nem mesmo a necessidade de uma investigação judicial. Sua única ação foi uma contribuição financeira para os funerais, sempre sob a pressão da Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti (Minustah). Da mesma maneira que propôs uma quantia a esses camponeses para deixarem o parque, o Estado deu 150 mil gourdes haitianos (cerca de 1.420 euros) às famílias das vítimas para que pudessem providenciar o funeral e enterrar os corpos dos camponeses. A ação do Estado consiste em *esconder os corpos*, testemunhas do sacrifício injusto dos camponeses. As situações discriminatórias, as disparidades de acesso a serviços essenciais e as desigualdades sociais gritantes devem ser mortas, dissimuladas diante do imperativo ecológico. Apesar da vontade do Estado de esconder esse crime, de calar as reivindicações, os camponeses do La Visite ergueram no meio do parque um grande túmulo de concreto, semelhante a uma pequena casa, onde repousam os quatro mortos de 23 de julho de

* Uma fonte da seção de direitos humanos da Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti (Minustah) me confirmou que o advogado encarregado do caso recebeu ameaças e não apresentou queixa.

2012. Um verdadeiro edifício no meio da floresta, com uma cruz de ferro que atinge mais de três metros de altura e se impõe à vista de todos. Esse túmulo no interior do parque, em um gesto de desafio, permanece um dos vestígios daqueles a quem foi recusado um lugar neste mundo.

na origem: o *habitar colonial* e a fratura quilombola do mundo

Se foram realmente os camponeses que levaram, em parte, ao desmatamento do Haiti no século XX, eles não são, de forma alguma, responsáveis por esse desmatamento. Um conjunto de outros fatores demográficos, econômicos e políticos participou dessa condição. Não esqueçamos a expressiva exportação de madeiras do Haiti (mogno, campeche, pau-santo) descrita por Alex Bellande, com destino à Europa e à América do Norte, do século XIX ao XX.¹⁷ Algumas serralherias ficavam no parque La Visite e na reserva de pinheiros sobre o maciço La Selle e estavam em nome de investidores americanos.¹⁸ Além das disputas relativas à propriedade e das práticas de arrendamento que não permitem a consideração da terra a longo prazo, é preciso mencionar também o aumento da população no século XX, a indiferença do Estado haitiano quanto à cobertura vegetal e a ausência de outra fonte de combustível. Do mesmo modo, as campanhas de erradicação dos porcos crioulos sob pressão americana e canadense, a fim de lutar contra a peste suína africana no fim dos anos 1970 e início dos anos 1980, despojaram os camponeses de uma importante fonte de renda e acentuaram sua dependência de uma importante fonte de renda e acentuaram sua dependência de uma importante fonte de renda, quer se trate da mangueira, da cabaceira, da palmeira, da seriguela, do abacateiro e, sobretudo, da maufmeira, as árvores possuem uma forte simbologia no vodu.²⁰ Essa simbologia é tão grande que, em suas campanhas antiperscrásticas no século XX, igrejas cristãs cogitaram lutar contra o vodu abatendo essas “árvores-repositórios”.²¹

Entretanto, embora esses fatores socioeconômicos, religiosos e políticos sejam determinantes, as verdadeiras origens desse desmatamento encontram-se em outro lugar. Ressituando tal fenômeno numa perspectiva de longo prazo, como Fernand Braudel nos

convida a fazer, o desmatamento contemporâneo do Haiti encontra seus germes, em primeiro lugar, na colonização da ilha. Ainda que o período colonial não tenha sido responsável pelo desmatamento nos séculos seguintes, ele lançou as bases de uma maneira de habitar a Terra que eu chamei de *habitar colonial*. Nele, o desbravamento foi apresentado como sinônimo de habitar. Os primeiros grandes desbravamentos e o consequente desmatamento foram, inicialmente, resultado de uma exploração extrema dos solos do Haiti, sobretudo por meio da cultura da cana-de-açúcar. Além do esgotamento dos solos, as florestas que outrora cobriam as planícies foram rapidamente derrubadas. Em 1782, o viajante suíço Girod-Chantrons afirmou que “não restam outras florestas além das que coroam os morros”.²² Tendo esgotado as planícies, a exploração prosseguiu nas montanhas com a cultura do café. A economia colonial instaurou desde o século XVI uma concepção do habitar dessa terra que não foi questionada pela Revolução Haitiana nem pelos diferentes regimes políticos até os dias atuais.

Além desse habitar colonial, o desmatamento maciço do Haiti foi possibilitado pela ausência de mundo comum ou, mais precisamente, por uma *fratura quilombola do mundo*. Se o aquilombamento se manifestou por experiências de vida e de cultura nas montanhas que, em alguns lugares, levaram à derrubada de árvores, esse fenômeno consagrou, sobretudo, uma fratura no seio do mundo colonial. A responsabilidade pelos morros e montanhas era recusada pelas autoridades coloniais das planícies, enquanto os quilombolas em fuga nas montanhas não podiam assumir responsabilidade por aqueles mesmos que os perseguiriam. Daí resulta uma constituição dividida da experiência do mundo e das maneiras de habitar a terra no Haiti, como se as planícies e as montanhas compusessem dois mundos diferentes e estancados. Da escravidão colonial aos nossos dias, essa fratura quilombola do mundo persiste entre habitações das planícies e dos campos quilombolas nos morros, entre Henri Christophe e Alexandre Pétiou no dia seguinte à revolução, mas também entre camponeses e cidadãos durante a ditadura de Duvalier.²³ O desmatamento continua sendo a consequência dessa opressão multissecular dos camponeses das planícies destinados a uma existência fora do mundo, no *péyi andeyo* (país-à-partir), que não tiveram outros meios de sobrevivência a não ser a cultura dessas terras íngremes.



Erosão de terras do Haiti que se “aquilombam” em direção ao mar, 2012.
© Foto do autor.

Corolário do desmatamento, a erosão de terras no Haiti também é uma manifestação dessa fratura quilombola. Durante as chuvas, essas terras descem as encostas das montanhas e dos morros e vão encailhar no mar do Caribe. “O solo vai embora”, declarou a mim com gravidade um representante de uma das maiores associações camponesas do Haiti. Mais do que um número de metros cúbicos e uma estimativa numérica de perdas financeiras, as múltiplas “escapadas” de terra dos morros e montanhas comprovam, acima de tudo, essa ausência de um solo comum entre pessoas da cidade e pessoas do campo. O solo em questão não tem quantidade, não pode ser reduzido a suas acepções geológicas e ecológicas, tampouco a suas quantificações financeiras. Tal solo também não é mais aquele solo de origem [*Urgrund*] físico designado por Husserl, a partir do qual os movimentos dos outros corpos ganham sentido.²⁴ O solo em seu sentido geológico, condição da vida dos homens e de sua possibilidade física de se manterem de pé e de se alimentarem, só pode ser o lugar de um habitar junto a partir do momento em que é recoberto de um tecido que Arendt chama de

“teia das relações humanas”,²⁵ no qual os humanos conversam, agem juntos no seio de espaços e infraestruturas concebidos para esse fim. Esse solo torna-se, então, um solo de outra natureza, um verdadeiro *solo de um viver-junto*.²⁶ Assim, o problema geológico e ecológico da erosão dos solos no Haiti permanece uma das facetas do problema filosófico da construção de um mundo comum desde a colonização.

fazer-mundo para reflorestar a Terra

A fratura do mundo entre planície e montanha, entre cidadãos e camponeses, em curso no desmatamento não é um privilégio do Haiti. Em escala mundial, os desmatamentos da Terra também atestam essa ausência de mundo comum, onde as violências dos desmatamentos são externalizadas num país longínquo além do horizonte. As políticas de reflorestamento do Haiti e o massacre do parque La Visite mostram que a realização de uma Terra compartilhada, a realização de um *habitar-com*, não deu lugar a um *habitar-junto*. A realização de uma presença com outros sobre uma mesma Terra não deu lugar a uma multiplicação de diálogos entre urbanos e camponeses, entre ministros do Meio Ambiente e carroeiros, entre ribeirinhos das planícies e habitantes do país-à-parte. Ao contrário, a realização de uma solidariedade física e ecológica desses mundos traduziu-se num fortalecimento dessa fratura, num prolongamento das dominações e sacrifícios dos camponeses: num reflorestamento sem o mundo.

No Haiti, assim como em outros lugares, o reflorestamento sem o mundo é uma iteração da ecologia da arca de Noé que usa o pretexto de um dilúvio ambiental para recusar o mundo àqueles que são marginalizados. Seria preciso retirar os camponeses da imagem dos parques e dos espaços arborizados do Haiti. Entretanto, é justamente aí que um mundo comum está em jogo. É justamente aí que uma verdadeira inventividade política é necessária. Não seria possível imaginar maneiras de estar junto que assegurassem a essas pessoas um lugar digno no seio do mundo? Não seria possível imaginar que esses camponeses, a exemplo de seus ancestrais quilombolas, pudessem ser erigidos em primeiro lugar defensores dessa floresta, participando de uma tarefa comum? Desde quando os camponeses são os seres excepcionais numa terra que conhecem melhor do que todos? Mais do que

a preservação das terras, da biodiversidade e da integridade dos ecossistemas, o desmatamento levanta a questão do mundo que é construído ao deixar para trás a colonização e a escravidão. É essa alternativa que pretendi apontar aqui. Ou as políticas de reflorestamento se prolongarão, mantendo a ruptura entre campo e cidade, entre morros e planícies, entre camponeses e cidadãos, entre Haiti e o mundo, ou as respostas a esse desmatamento e a essa erosão serão as alavancas da instauração de um mundo onde tanto uns como outros podem habitar juntos, onde os camponeses haitianos são reconhecidos em sua dignidade humana. Esse apelo foi retumbante durante minha entrevista com o senhor Antoine, um dos camponeses do parque La Visite, em 2012: “Ele [o governo] tem que criar um lugar para que a gente possa continuar a viver, porque *sé moun nou yé* [porque nós somos pessoas]!”.

5 a arca de Noé: o embarque ou o abandono do mundo

- 1 Adlai Stevenson, "Strengthening the International Development Institutions", in W. Johnson e C. Evans (orgs.), *The Papers of Adlai E. Stevenson, v. VIII: Ambassador to the United Nations: 1961-1965*. Boston: Little, Brown & Company, 1979, p. 828.
- 2 Kenneth E. Boulding, "The Economics of the Coming Spaceship", in H. Jarret (org.), *Environmental Quality Issues in a Growing Economy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1966, pp. 3-14; Barbara Ward, *Spaceship Earth*. New York: Columbia University Press, 1966; Barbara Ward e Rene Dubos, *Only One Earth: The Care and Maintenance of a Small Planet*. Harmondsworth: Penguin Books, 1972; Richard Buckminster Fuller, *Operating Manual for Spaceship Earth*. New York: E. P. Dutton & Co., 1968.
- 3 James Lovelock, "Gaia as Seen Through the Atmosphere". *Atmospheric Environment*, v. 6, n. 8, 1972, pp. 579-80.
- 4 Id., *Gaia: A New Look at Life on Earth* [1979]. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 10 [ed. port.: *Gaia: Um novo olhar sobre a vida na Terra*, trad. Maria Georgina Segurado e Pedro Bernardo. Lisboa: Edições 70, 2020].
- 5 Ibid., p. x.
- 6 Paul Crutzen, Will Steffen e John R. McNeill, "The Anthropocene: Are Humans Overwhelming the Great Forces of Nature?". *AMBIO: A Journal of the Human Environment*, v. 36, n. 8, 1 dez. 2007.
- 7 Hicham-Stéphane Afeissa, *La fin du monde et de l'humanité: Essai de généalogie du discours écologique*. Paris: Presses Universitaires de France, 2014, p. 193.
- 8 Michel Serres, *O contrato natural*, trad. Serafim Ferreira. Lisboa: Instituto Piaget, 1994; id., *A guerra mundial*, trad. Marcelo Rouanet. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- 9 Id., *O contrato natural*, op. cit., p. 34.
- 10 Andrew Baldwin, "Postcolonial Futures: Climate, Race, and the Yet-To-Come". *ISLE: Interdisciplinary Studies in Literature and Environment*, v. 24, n. 21, ago. 2017, pp. 292-305.
- 11 Norman Myers, *The Sinking Ark: A New Look at the Problem of Disappearing Species*. Oxford: Pergamon Press, 1979.
- 12 Edmund Husserl, "A Terra não se move". *Héstia*, v. 1, 2017, p. 83-84; trad. modif.
- 13 M. Serres, *O contrato natural*, op. cit., p. 186.
- 14 J. Lovelock, *A vingança de Gaia*, trad. Ivo Korytowski. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2006.
- 15 Bruno Latour, *Diante de Gaia: Oito conferências sobre a natureza no Antropoceno*, trad. Maryalua Meyer. São Paulo / Rio de Janeiro: Ubu Editora / Ateliê de Humanidades Editorial, 2020, p. 145.
- 16 M. Serres, *A guerra mundial*, op. cit.
- 17 *Gênesis*, 9:25.
- 18 Olivier Pétré-Grenouilleau, *Les traites négrières: Essai d'histoire globale*. Paris: Gallimard, 2004, pp. 39 e 263.
- 19 Max Guérout e Thomas Romon, *Tromelin, l'île aux esclaves oubliés*. Paris: CNRS Éditions, 2015.
- 20 M. Serres, *O contrato natural*, op. cit., p. 69.
- 21 Martin Luther King Jr., *Dream: The Words and Inspiration of Martin Luther King Jr.* Boulder: Blue Mountain Press, 2007, p. 55.
- 22 José Medina, *The Epistemology of Resistance: Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and Resistant Imaginations*. Oxford: Oxford University Press, 2013, pp. 27-55.
- 23 Christophe Bonneuil e Jean-Baptiste Fressoz, *L'événement anthropocène: La Terre, l'histoire et nous*. Paris: Points, 2016, pp. 105-15.
- 24 Paul R. Ehrlich, "The Population Bomb", in D. Stradling (org.), *The Environmental Moment (1968-1972)*. Seattle: University of Washington Press, 2012, pp. 38-41.
- 25 Garrett Hardin, "Commentary: Living on a Lifeboat". *BioScience*, v. 24, n. 10, 1974, pp. 561-68 (todos os países mencionados por

Hardin são compostos de expressivas populações não Brancas).

26 Holmes Rolston III, "Feeding People versus Saving Nature?", in W. Aiken e H. LaFollette (orgs.), *World Hunger and Morality*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1996, pp. 248-67.

27 Derrick A. Bell, "Space Traders", in *Races at the Bottom of the Well*. New York: Basic Books, 1992, pp. 159-94.

6 reflorestar sem o mundo (Haiti)

1 Gérard Barthélémy e Mimi Barthélémy, *Haiti, la perle nue*. Châteauneuf-le-Rouge: Vents d'ailleurs, 1999, p. 28.

2 André-Marcel d'Ans, *Haiti: Paysage et société*. Paris: Karthala, 1987, p. 172.

3 FAO, "Global Forest Resources Assessment 2015: Desk Reference". Rome, 2015, p. 5.

4 Christopher E. Churches et al., "Evaluation of Forest Cover Estimates for Haiti Using Supervised Classification of Landsat Data", *International Journal of Applied Earth Observation and Geoinformation*, v. 30, ago. 2014, pp. 203-16.

5 Lucile Maertens e Adrienne Stork, "Qui déforeste en Haiti?: Pour un nouveau regard sur le charbon de bois et la déforestation", trad. C. Richard. *La vie des idées*, 27 mar. 2018.

6 LeGrace Benson, "Haiti's Elusive Paradise", in E. Deloughrey e G. Handley (orgs.), *Postcolonial Ecologies: Literatures of the Environment*. New York: Oxford University Press, 2011, pp. 62-79.

7 Andrew Tarter et al., *Charcoal in Haiti: A National Assessment of Charcoal Production and Consumption Trends*. Washington: World Bank, 2018.

8 Ver Gérard Barthélémy, *Le pays en dehors: Essai sur l'univers rural haïtien*. Port-au-Prince: H. Deschamps, 1989.

9 Laënnec Hurbon, *Comprendre Haiti: Essai sur la nation, l'état, la culture*. Paris: Karthala, 1987, p. 31.

10 Ramachandra Guha e Juan Martínez-Alier, "L'environmentalisme des riches", in E. Hache (org.), *Écologie politique, cosmos, communautés, milieux*. Paris: Éditions Amsterdan, 2012, pp. 51-65.

11 Entrevista com o senhor Elie, diretor da associação ecologista local DAME em Jacmel, Haiti, out. 2012.

12 Georges Michel, "La fabrication du charbon de bois par distillation du bois (pyrolyse), peut-être la clef du déboulement d'Haiti". *The Journal of Haitian Studies*, v. 17, n. 1, 2011, pp. 274-76; Alexandre Racicot, *Durabilité de combustibles de substitution au bois énergie en Haiti: Filières renouvelables pour la cuisson des aliments*. Dissertation de mestrado, Universidade de Sherbrooke, sob a orientação de Pascal Dehoux, 2011.

13 Frito Dolisca et al., "Land Tenure, Population Pressure, and Deforestation in Haiti: The Case of Forêt des Pins Reserve". *Journal of Forest Economics*, v. 13, n. 4, nov. 2017, pp. 277-89.

14 Ibid.

15 Émilie Hache, *Ce à quoi nous tenons: Propositions pour une écologie pragmatique*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond/La Découverte, 2010.

16 Réseau National de Défense des Droits Humains (RNDDH), "Rapport d'enquête sur l'éviction des occupants du parc national La Visite", 8 ago. 2012, p. 2.

17 Alex Bellande, *Haiti déforestée, paysages remodelés*. Montréal: Les Éditions du CIDIHA, 2015.

18 Frito Dolisca, *Population Pressure, Land Tenure, Deforestation, and Farming Systems in Haiti: The Case of Forêt Des Pins Reserve*. Tese de doutorado, Auburn University, sob a orientação de Joshua M. McDaniel e Lawrence D. Teeter, 2005.

19 Allan Ebert, "Porkbarreling Pigs in Haiti: North American Swine Aid: An Economic Disaster for Haitian Peasants". *Multinational Monitor*, v. 6, n. 18, dez. 1985.

20 L. Hurbon, "Dialectique de la vie et de la mort autour de l'arbre dans les contes haïtiens", in G. Calame-Griau (org.), *Le thème de l'arbre dans les contes africains*. Paris: Société d'Études Linguistiques et Anthropologiques de France, 1969, p. 73.

21 Alfred Métraux, *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard, 1958, pp. 306-07.

22 Apud A.-M. d'Ans, *Haiti: Paysage et société*, op. cit., p. 172.

23 L. Hurbon, *Comprendre Haiti...*, op. cit., p. 32.

24 Edmund Husserl, "A Terra não se move". *Hésita*, v. 1, 2017, p. 91; trad. modif.

25 Hannah Arendt, *A condição humana* [1958], trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense, 2007, p. 195.

26 Étienne Tassin, *Le trésor perdu: Hannah Arendt, l'intelligence de l'action politique*. Paris: Payot & Rivages, 1999, pp. 352-64.

7 o paraíso ou o inferno das reservas (Porto Rico)

1 Grégory Quenet, "Richard Grove, 'lexplorateur historien'", in R. Grove, *Les îles du paradis: L'invention de l'écologie aux colonies 1660-1854*. Paris: La Découverte, 2013, p. 8.

2 Naomi Klein, *The Battle for Paradise: Puerto Rico Takes on the Disaster Capitalists*. Chicago, Haymarket Books, 2018; Alain Hervé, *Le paradis sur terre: Le défi écologique, suivi de L'homme sauvage*. Paris: Sang de la Terre, 2010; John McCormick, *Reclaiming Paradise: The Global Environmental Movement 1989*. Chichester: John Wiley & Sons, 1995; Franz Weber, *Le paradis sauvé* (adaptado pelo autor). Paris: P. M. Favre, 1986; Marc Latham, *Paradis en péril: Quel avenir pour la Nouvelle-Calédonie et les îles du Pacifique? Réflexions sur la gestion du développement durable*. Antony: Les Éditions de l'Officine, 2018; Christopher Church, *Paradise Destroyed: Catastrophe and Citizenship in the French Caribbean*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2017.

3 Carlos R. Alicea, "Vieques (Puerto Rico) contra la marina de guerra de EE UU: Lucha anticolonialista y lucha ambiental". *Ecología Política*, n. 19, 2000, p. 169.

4 Katherine T. McCaffrey, "The Battle for Vieques' Future". *Centro Journal*, v. 18, n. 1, 2006, p. 130.

5 Id. e Sherril L. Baver, "Reframing the Vieques Struggle", in S. L. Baver e B. D. Lynch (orgs.), *Beyond Sand and Sun: Caribbean Environmentalisms*. London: Rutgers University Press, 2006, p. 120.

6 K. T. McCaffrey, *Military Power and Popular Protest: The US Navy in Vieques, Puerto Rico*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2002, p. 170.

7 Ver US Fish & Wildlife Service, "Vieques National Wildlife Refuge", disponível em: fws.gov/refuge/vieques/.

8 Michel Foucault, "As heterotopias", trad. Salma Fannus Muchail. São Paulo: n-1 edições, 2013, p. 21; "Outros espaços", in *Ditos e escritos*, v. III: *Estética: Literatura e pintura, música e cinema*, org. Manoel Barros da Moura, trad. Vera Lucia Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009, p. 415, trad. modif.

9 Marc Bloch, *Rois et serfs et autres écrits sur le servage: Un chapitre de l'histoire capétienne*. Paris: Librairie Ancienne Honoré Champion, 1920, pp. 132-62; Frédéric Regent, *La France et ses esclaves: De la colonisation aux abolitions: 1620-1848*. Paris: Hachette Littéraires, 2009.

10 David Eltis, *The Rise of African Slavery in the Americas*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

11 Achille Mbembe, *Políticas da inimizade*, trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2020.

12 W. E. B. Du Bois, *As almas do povo negro* [1903], trad. Alexandre Boide. São Paulo: Veneta, 2021.

13 Catherine Larrière e Raphaël Larrière, "Sauver le sauvage? L'idée de wilderness", in *Penser et agir avec la nature: Une enquête*

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Biblioteca Otilio Hilario Moreira Junior – CRB 8/9949

F347e Ferdinand, Malcom

Uma ecologia decolonial: pensar a partir do
mundo caribenho / Malcom Ferdinand. Tradução

Letícia Mei; prefácio Angela Davis; posfácio Guilherme
Moura Fagundes. – São Paulo: Ubu Editora, 2022. /

320 pp.

ISBN 978 65 86497 96 0

-
1. Ecologia. 2. Racismo. 3. Natureza. 4. Colonialismo.
5. Política. I. Título.
-

2022-1227

CDD 577 CDU 574

Índice para catálogo sistemático:

1. Ecologia 577

2. Ecologia 574

foakes Tiempos e Tme
papel Pólen natural 70 g/m²
impressão Margraf