

**Malcom
Ferdinand**

**UMA
ecologia
decolonial**

**pensar a partir do
mundo caribenho**

**prefácio
Angela Davis**

**posfácio
Guilherme Moura Fagundes**

**tradução
Leticia Mei**

9	PREFÁCIO <i>Angela Y. Davis</i>	
15	NOTA DA EDIÇÃO	
20	prólogo uma dupla fratura colonial e ambiental: o Caribe no centro da tempestade moderna	
45	parte I a tempestade moderna: violências ambientais e rupturas coloniais	
46	1. O habitar colonial: uma Terra sem mundo	
57	2. Os matricidas do Plantationoceno	
69	3. O porão e o Negroceno	
84	4. O ciclone colonial	
97	parte II a arca de Noé: quando o ambientalismo recusa o mundo	
98	5. A arca de Noé: o embarque ou o abandono do mundo	
108	6. Reflorestar sem o mundo (Haiti)	
121	7. O paraíso ou o inferno das reservas (Porto Rico)	
128	8. A química dos senhores (Martinica e Guadalupe)	
136	9. Uma ecologia colonial: no coração da dupla fratura	
151	parte III o navio negreiro: sair do porão da modernidade em busca de um mundo	
152	10. O navio negreiro: o desembarque fora-do-mundo	
166	11. A ecologia quilombola: fugir do Plantationoceno	
181	12. Rousseau, Thoreau e o aquilombamento civil	
196	13. Uma ecologia decolonial: sair do porão	
211	parte IV um navio-mundo: fazer-mundo para além da dupla fratura	
212	14. Um navio-mundo: a política do encontro	
226	15. Tomar corpo no mundo: reconectar-se com uma Mãe Terra	
237	16. Alianças interespecies: causa animal e causa Negra	
253	17. Uma ecologia-do-mundo: no convés da justiça	
266	epílogo fazer-mundo diante da tempestade	
275	agradecimentos	
277	notas	
311	POSFÁCIO Sociedade contra a <i>Plantation</i> : uma ressemantização ecológica dos quilombos <i>Guilherme Moura Fagundes</i>	
317	SOBRE O AUTOR	

lista dos navios

parte I

a tempestade moderna

- 46 *Conquérant* [Conquistador]
- 57 *Planter* [Plantar]
- 69 *Nègre* [Negro]
- 84 *La Tempête* [A tempestade]

parte II

a arca de Noé

- 98 *Noé*
- 108 *Chasseur* [Caçador]
- 121 *Paraíso*
- 128 *Cavendish*
- 136 *Wildfire* [Fogo selvagem]

parte III

o navio negroiro

- 152 *Espérance* [Esperança]
- 166 *Escape* [Fuga]
- 181 *Wanderer* [Andarilho]
- 196 *Gaia*

parte IV

o navio-mundo

- 212 *Rencontre* [Encontro]
- 226 *Corpo Santo e Almas*
- 237 *Baleine* [Baleia]
- 253 *Justice* [Justiça]

epílogo

- 266 *Soleil d'Afrique* [Sol da África]

prefácio

Angela Y. Davis

As análises sagazes de Malcom Ferdinand em *Uma ecologia decolonial* me instigaram a refletir de inúmeras maneiras sobre muitas das minhas próprias ideias centrais e experiências de vida ao longo das décadas. Me peguei pensando que este é um livro que eu gostaria de ter lido anos atrás, especialmente quando tentava compreender as inter-relacionalidades de gênero, raça e classe. E, enquanto eu pensava sobre as diversas maneiras pelas quais sua abordagem teórica e metodológica poderia ter acrescentado ao nosso pensamento naquela época, compreendi como suas conceitualizações iluminam perfeitamente o contexto necessário para a compreensão filosófica e coletiva das nossas atuais condições planetárias.

Quem reconhece como o caos do capitalismo racial contemporâneo nos enreda, com seus contornos heteropatriarcais, assim como quem tenta imaginar futuros emancipatórios de maneiras que não privilegiem um único componente da crise, se beneficiará imensamente da leitura deste texto notável. Ferdinand nos convida a mobilizar métodos holísticos de investigação e respostas a crises fundamentados nas interdependências que nos constituem como um todo – plantas, humanos e demais animais, solos, oceanos – ao mesmo tempo que reconhece que o racismo posicionou a supremacia branca no coração de nossas noções do humano.

Ao aceitar o convite para escrever um breve prefácio para a edição estadunidense deste livro, lembrei de minha primeira visita à Martinica, em dezembro de 2019, quando ouvi falar do impacto devastador do pesticida clordecona nas populações da Martinica e de Guadalupe. Ainda sinto o choque que tomei enquanto me perguntava por que eu não tinha nenhum conhecimento dessa calamitosa intersecção entre o capitalismo racial e as agressões sistemáticas ao meio ambiente, incluindo suas expressões humanas. Ironicamente, a banana é um dos únicos produtos da cadeia alimentar que não foi poluído pela

clordecona, desenvolvida justamente contra a broca-da-bananeira. O Caribe é uma parte do planeta com a qual vivencio já há bastante tempo um profundo parentesco espiritual por meio de sua literatura – especialmente Aimé Césaire e Maryse Condé – e de sua arte visual popular, pois tive a sorte de conhecer Euzhan Palcy em Paris no ano de 1983, logo após o lançamento de seu filme *La rue Cases-Nègres*,¹ quando eu buscava expandir minha consciência a respeito da crise ambiental que tinha lugar ali. Assim que comecei a ler *Uma ecologia decolonial*, rapidamente percebi que, embora seja importante aprender mais sobre um dos desastres ecológicos menos conhecidos do mundo, a pesquisa de Malcom Ferdinand, ao se engajar de maneira complexa e íntima com as condições do Caribe e das Américas, remodela radicalmente a forma como temos nos preparado para teorizar e nos envolver ativamente em protestos contra os ataques ao meio ambiente, de modo amplo.

Também fui tomada por ondas de autocritica em relação a encontros anteriores com maneiras de compreender intersecções entre antirracismo e consciência ambiental. Há muitos anos, no rescaldo do meu próprio julgamento e após a conclusão bem-sucedida de uma sólida campanha global pela minha liberdade, ajudei a fundar a National Alliance Against Racist and Political Repression [Aliança nacional contra a repressão racista e política], uma organização que continua a defender prisioneiras e prisioneiros políticos e a participar em campanhas de educação popular sobre as ligações entre violência estatal e racismo estrutural. Uma de nossas lideranças, que já não se encontra entre nós, foi um organizador fenomenal chamado Damu Smith. Quando presidiu a repartição da Alliance em Washington, D.C., ele nos encorajou a incorporar desde cedo em nossos esforços o que agora chamamos de justiça ambiental. Nosso maior foco era contestar a repressão política e identificar a persistência da supremacia branca e do racismo estrutural, especialmente no âmbito do sistema jurídico penal. Lamento que naquela época não tenhamos reavaliado o quadro teórico que empregávamos para compreender a longa história da repressão racial e política nos Estados Unidos. Certamente reconhe-

1 Obra baseada no romance semiautobiográfico de Joseph Zobel com o mesmo título, de 1950. [N.T.]

cíamos o colonialismo e a escravidão como as opressões históricas fundacionais que permitiram as trajetórias que levaram, por exemplo, ao encarceramento de Mumia Abu-Jamal e de Leonard Peltier. Mas a noção que tínhamos dos danos gerados pelo colonialismo e pela escravidão não era tão vasta como teria sido se houvéssemos compreendido a gravidade das conexões que Damu nos incitava a fazer.

Um tempo depois, Damu Smith se tornou um dos fundadores do movimento de justiça ambiental, ao qual Malcom Ferdinand se refere. No Dia da Terra de 2001, Smith discursou durante um protesto organizado pelo Greenpeace em frente ao capitólio dos Estados Unidos:

Todos nós temos em nossos corpos, em nossos tecidos e em nosso sangue dezenas de produtos químicos oriundos de uma série de indústrias poluentes e processos industriais em curso pelo planeta. Particularmente nos Estados Unidos e em outros países industrializados, há fábricas como as de vinil, plástico e produtos petroquímicos que emitem toxinas perigosas que prejudicam a saúde humana e causam a morte de muitas pessoas [...]. Estamos sendo envenenados e mortos contra a nossa vontade. [...] Todo o planeta sofre com a poluição, mas existem algumas comunidades-alvo, comunidades que, como resultado da segmentação baseada em raça e renda, recebem uma parcela desproporcional da poluição do planeta e da nação. Pessoas racializadas,² Pretas [African Americans], latinas, indígenas, asiáticas e brancas pobres estão recebendo uma parcela desproporcional da poluição do país. Como resultado, os casos de doença e as

2 No original, “*person of color*”, termo de aliança política utilizado nos Estados Unidos, Canadá, Austrália e países da Europa Central. Sua tradução literal não consegue abranger os contextos de origem do termo, tampouco as subjetividades que ele abarca (pessoas oriundas ou descendentes de imigrantes do Sudeste Asiático, das Ilhas do Pacífico, do Oriente Médio etc.), uma vez que, aqui, os processos de racialização se deram de formas distintas daqueles dos países onde o termo surgiu e é utilizado. Além disso, sua tradução literal coincide com a expressão “pessoa de cor”, historicamente utilizada no Brasil para apagar ou “amenizar” traços exclusivos de negritude. Por uma opção editorial que permeia toda esta edição e que visa buscar proximidades com a terminologia nacional sem perder a precisão, optou-se aqui pelo uso de “pessoas racializadas”, ressoando o uso de “*personnes racisées*” por Malcom Ferdinand ao longo do livro. [N. T.]

mortes nessas comunidades são maiores. Temos que nos opor e desafiar o racismo ambiental.³

É interessante notar que o termo "racismo ambiental" foi cunhado pelo dr. Benjamin Chavis, o qual havia sido preso no âmbito do caso *Wilmington Ten*⁴ da Carolina do Norte e que foi libertado graças a uma campanha internacional, apoiada especialmente na França e encabeçada pela National Alliance Against Racist and Political Repression. Em 1982, ele descreveu o racismo ambiental como

Racismo ambiental a discriminação racial na elaboração de políticas ambientais, a aplicação de regulamentos e leis, o direcionamento deliberado de comunidades racializadas para instalações de resíduos tóxicos, a sanção oficial da presença de venenos e poluentes que representam uma ameaça à vida em nossas comunidades e a história da exclusão de pessoas racializadas dos espaços de liderança nos movimentos ecológicos.⁵

O racismo ambiental foi e continua sendo um conceito crucial, que amplia nossa compreensão sobre a localização estratégica de lixões e aterros tóxicos, assim como de outras práticas que desvalorizam a vida de pessoas Pretas,⁶ indígenas e latinas. O trabalho de Ferdinand, no entanto, desmascara a lógica que nos impele a conceituar as agressões ao meio ambiente e a violência racista como se desconectadas e carentes de um tipo de articulação que preserva a discrição dos dois fenômenos na medida em que, quando os reunimos no conceito de racismo ambiental, tendemos a compreender mal a sua inter-relação

3 Protesto no Dia da Terra [Earth Day] organizado pelo Greenpeace, em Washington, 18 abr. 2001.

4 Como ficou conhecido o caso de dez ativistas dos direitos civis injustamente condenados e encarcerados por quase uma década após um motim em 1971 que reivindicava o fim da segregação escolar em Wilmington, Carolina do Norte. Os "dez de Wilmington" – oito estudantes Pretos do ensino médio, um pastor Preto e uma assistente social Branca – foram vítimas da turbulência racial e política da época e condenados por incêndio criminoso e conspiração. [N.T.]

5 Apud Peter Beech, "What Is Environmental Racism and How Can We Fight It?". *World Economic Forum*, 31 jul. 2020.

6 "*Black*", no original. Foi seguida aqui a mesma lógica da tradução do termo "*Noir*", em francês. Ver nota nas pp. 33–34. [N.E.]

profunda e fundamental. Ferdinand solicita não apenas que reconheçamos o papel que o racismo desempenha na definição de quem está mais vulnerável à poluição ambiental mas também – e sobretudo – como o racismo, especificamente o colonialismo e a escravidão, ajudou a construir um mundo fundamentado na destruição ambiental. Em outras palavras, o racismo não adentra o cenário simplesmente como fator determinante da maneira como os perigos ambientais são vividos de forma desigual pelos seres humanos, ele cria as próprias condições de possibilidade de ataques contínuos ao meio ambiente, inclusive aos animais humanos e não humanos, cujas vidas são sempre desvalorizadas pelo racismo, pelo patriarcado e pelo especismo.

O envenenamento das fontes de suprimento de água da cidade de Flint, Michigan, em 2014,⁷ que resultou da mudança, motivada por medidas de austeridade, dos rios que abasteciam a cidade com água tratada, estava nitidamente ligado à industrialização capitalista em terras historicamente guardadas pelo povo Ojibua. A trajetória que levou desde a produção de carruagens até o surgimento da indústria automobilística, sem nunca considerar as mudanças ambientais deletérias, incluiu, entre outros desenvolvimentos, a poluição do rio Flint, especificamente pela General Motors, motivo pelo qual esse rio não havia sido considerado, inicialmente, uma fonte de água potável. No entanto, sob medidas de austeridade, a mudança da fonte de abastecimento do rio Detroit para o rio Flint desencadeou uma enxurrada de problemas, incluindo a liberação de chumbo pelos tubos que transportavam água para a cidade, cuja população é majoritariamente Preta e onde mais de 40% vivem abaixo da linha da pobreza. De modo sintomático, mesmo antes que o impacto do chumbo nas crianças de Flint fosse reconhecido, a General Motors requereu o retorno do rio Detroit como fonte de água para a cidade, pois a água do Flint estava corroendo peças de motores e, assim, colocando em risco a rentabilidade da empresa. Aparentemente, era mais importante salvar os motores de automóveis do que as preciosas vidas de crianças Pretas, cujo destino rememorou a violência imposta ao povo Ojibua, que originalmente habitava a área onde a cidade de Flint está localizada.

7 Laura Pulido, "Flint, Environmental Racism, and Racial Capitalism". *Capitalism Nature Socialism*, v. 27, n. 3, 2016, pp. 1–16.

Flint deveria ter sido uma lição para os Estados Unidos e para o mundo de que, quando a vida de crianças Pretas é ameaçada pela lógica do capitalismo contemporâneo, muitos outros humanos, animais, plantas, águas e solos são relegados com desdém ao espectro dos efeitos colaterais, um termo também utilizado para indicar a devastação de longo alcance do que temos chamado de complexo industrial-prisional. Pouco tempo após a calamidade de Flint, os protestos na reserva sioux Standing Rock, que exigiam a suspensão da construção do oleoduto Dakota Access, revelaram que ele havia sido redirecionado e que passaria pela reserva, a fim de evitar a contaminação da água de Bismarck, capital do estado de Dakota do Norte, assinalando abertamente que as vidas indígenas são inerentemente menos valiosas do que as vidas Brancas.

Malcom Ferdinand insiste para que não compreendamos lemas como *Indigenous Lives Matter* [Vidas Indígenas Importam] ou *Black Lives Matter* [Vidas Pretas Importam] como simples gritos de protesto que, embora certamente significativos para o povo das Primeiras Nações e para pessoas de ascendência africana, são, em todo caso, marginais ao projeto de salvar o planeta. Em vez disso, ele nos encoraja a reconhecer que o significado mais profundo dessas afirmações é o de que não podemos manter a branquitude e a masculinidade como medidas de futuros libertadores, mesmo quando a presença de tais medidas está profundamente escondida sob universalismos sedutores como liberdade, igualdade e fraternidade. Ele reconhece a importância de novas perspectivas, novas trajetórias e novas formas de imaginar futuros, nas quais as toxicidades químicas e ideológicas – incluindo inseticidas como a clordecona lado a lado com o racismo e a misoginia – não mais poluam nossos mundos futuros.

TRADUÇÃO DE JÉSSICA OLIVEIRA

Nota da edição

A terminologia deste livro foi estabelecida em diálogo com o autor, que definiu em notas alguns dos critérios utilizados.

Sobre o uso de maiúsculas em “Preto”, “Negro”, “Vermelho”, “Branco” e “Marrom” no contexto da racialização, ver a nota de rodapé na p. 23.

No que diz respeito à tradução de “Nègre” e “Noir” por “Negro” e “Preto”, respectivamente, ver a nota de tradução nas pp. 33-34.

Sobre a tradução de “marron” e derivados por “quilombola”, o autor adicionou uma nota na p. 42.

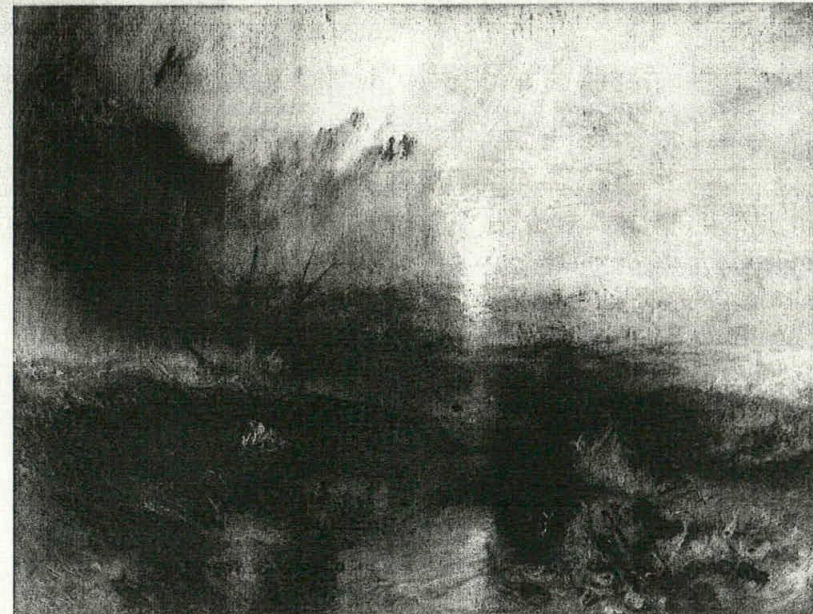
Tanto as notas de rodapé como as de fim são do autor, a menos quando indicado com [N. T.] (nota da tradução) ou [N. E.] (nota da edição).

prólogo

uma dupla fratura colonial e ambiental: o Caribe no centro da tempestade moderna

Sem dúvida, não somos mais do que um fiapo de palha neste oceano enfurecido, mas, Senhores, nem tudo está perdido, basta tentar alcançar o centro da tempestade.

— AIMÉ CÉSAIRE. *Uma tempestade*, 1969



Joseph Mallord William Turner, *Slavers Throwing Overboard the Dead and Dying, Typhoon Coming On* [Escravidistas lançando mortos e moribundos ao mar, tufão chegando], 1840. © Museum of Fine Arts, Boston.

uma tempestade moderna

Uma cólera rubra recobre o céu, as ondas se agitam, a água sobe, os pássaros se assustam. Os ventos em redemoinho envolvem a destruição dos ecossistemas da Terra, a escravização dos não humanos, assim como as violências da guerra, as desigualdades sociais, as discriminações raciais e as opressões das mulheres. A sexta extinção em massa de espécies está em curso, a poluição química escoia nos aquíferos e nos cordões umbilicais, o aquecimento planetário se acelera e a justiça mundial permanece iníqua. A violência domina a tripulação, corpos acorrentados são abandonados nas profundezas marinhas e mãos Marrons buscam a esperança. Os céus trovejam alto e bom som: o navio-mundo está no meio da tempestade moderna. Como enfrentá-la? Que rota buscar?

Este ensaio é uma contribuição à busca de uma rota com a particularidade de fazer do Caribe seu mar de pensamento. Para os europeus

a arca de Noé, ou a dupla fratura colonial e ambiental

A primeira proposta parte da constatação de uma *dupla fratura colonial e ambiental da modernidade*, que separa a história colonial e a história ambiental do mundo. Essa fratura se destaca pela distância entre os movimentos ambientais e ecologistas, de um lado, e os movimentos pós-coloniais e antirracistas, de outro, os quais se manifestam nas ruas e nas universidades sem se comunicar. Ela revela-se também no cotidiano pela ausência gritante de pessoas Pretas e racializadas tanto nas arenas de produção de discursos ambientais como nos aparatos teóricos utilizados para pensar a crise ecológica. Com os termos “Pretos”, “Vermelhos”, “árabes” ou “Branços”, longe da essencialização *a priori* da antropologia científica do século XIX, refiro-me à construção da hierarquia racista do Ocidente, que levou várias pessoas na Terra a terem como *condição* a associação a uma raça, inventando Brancos* acima de não Brancos.³ Por causa de tal assimetria, com o termo “racializados” refiro-me a esses outros, não brancos, cuja humanidade foi e ainda é questionada pelas ontologias raciais, traduzindo-se *de fato* por uma essencialização discriminatória.⁴ Mesmo que tal hierarquia seja uma construção sociopolítica que não tem mais nenhum valor científico,⁵ isso não leva, em contrapartida, à negação das realidades sociais e experienciais que tem origem nela – por exemplo, ao recusar-se a nomeá-las –, de suas violências e relações de dominação, inclusive nos discursos, práticas e políticas do meio ambiente.⁶

Nos Estados Unidos, um estudo de 2014 mostra que as minorias continuam sub-representadas nas organizações governamentais e não governamentais e que os mais altos cargos são ocupados majoritariamente por homens Brancos, com ensino superior e de classe média.⁷ A situação é similar na França. As pessoas racializadas oriundas da imigração colonial e pós-colonial, que coletam o lixo das ruas, limpam as praças e as instituições públicas, conduzem os ônibus, bondes e metrô, aquelas que servem as refeições quentes nos res-

* A fim de distinguir graficamente as cores “preto”, “vermelho”, “branco” e “marrom” da espessura dos processos históricos, jurídicos, sociopolíticos e ontológicos que operam na racialização, emprego a maiúscula nos substantivos e nos adjetivos “Preto”, “Negro”, “Vermelho”, “Branco” e “Marrom”.

do século XVI, a palavra “Caribe”, nome dos primeiros habitantes do arquipélago, designava selvagens e canibais.¹ A exemplo do personagem Caliban da peça *A tempestade*, de Shakespeare, “Caribe” significaria uma entidade desprovida de razão cuja fiscalização por parte das colonizações europeias e de suas ciências faria emergir lucros econômicos e saberes objetivos. Essa perspectiva colonial persiste ainda hoje na representação turística do Caribe como um intervalo de areia inabitado fora do mundo. Pensar a ecologia a partir do mundo caribenho é a derrubada dessa perspectiva, sustentada pela convicção de que os caribenhos, homens e mulheres, falam, agem, pensam o mundo e habitam a Terra.²

Diante do anúncio do dilúvio ecológico, muitos são os que se precipitam em direção a uma arca de Noé, pouco preocupados com os abandonados no cais ou com os escravizados no interior do próprio navio. Em face da tempestade ecológica, a salvação da “humanidade” ou da “civilização” exigiria o abandono do mundo. Essa perspectiva desoladora é exposta pelo navio negreiro, a exemplo do navio *Zong* na costa da Jamaica em 1781, representado na pintura de William Turner na página anterior. Ao menor indício de tempestade, alguns são acorrentados sob o convés, outros são lançados ao mar. As destruições ambientais não atingem todo mundo da mesma maneira, tampouco apagam as destruições sociais e políticas já em curso. Uma dupla fratura persiste entre os que temem a tempestade ecológica no horizonte e aqueles a quem o convés da justiça foi negado muito antes das primeiras rajadas de vento. Verdadeiro olho da tempestade, o Caribe nos leva a apreendê-la *a partir do porão da modernidade*. Com seus imaginários crioulos de resistência e suas experiências de lutas (pós-)coloniais, o Caribe permite uma conceitualização da crise ecológica associada à busca de um mundo desvencilhado de suas escravizações, violências sociais e injustiças políticas: *uma ecologia decolonial*. Essa ecologia decolonial é um caminho rumo ao horizonte de um mundo comum a bordo de um navio-mundo, rumo ao que chamo de *uma ecologia-do-mundo*. Três propostas filosóficas orientam tal caminho.

taurantes universitários, entregam a correspondência, cuidam dos doentes nos hospitais, aquelas cuja recepção sorridente na entrada dos estabelecimentos é garantia de segurança, estão geralmente ausentes das arenas universitárias, governamentais e não governamentais preocupadas com o meio ambiente. Portanto, especialistas em meio ambiente com frequência tomam a palavra nas conferências como se todo esse mundo, com suas histórias, seus sofrimentos e suas lutas, não tivesse consequências na maneira de pensar a Terra. Disso decorre o absurdo de uma preservação do planeta que se manifesta pela ausência daqueles “sem os quais”, escreve Aimé Césaire, “a terra não seria a terra”.⁸ Ou essa fratura fica totalmente oculta por trás do argumento falacioso de que os não Brancos não se preocupam com o meio ambiente ou então ela é relegada a tema secundário ao “verdadeiro” objeto da ecologia. Aqui proponho *fazer dessa dupla fratura um problema central da crise ecológica*, que abala as maneiras como esta é pensada e as suas traduções políticas.

Por um lado, a fratura ambiental decorre desta “grande partilha”⁹ da modernidade, a oposição dualista que separa natureza e cultura, meio ambiente e sociedade, estabelecendo uma escala vertical de valores que coloca “o Homem” acima da natureza. Ela se revela por meio das modernizações técnicas, científicas e econômicas de domínio da natureza, cujos efeitos são mensurados pela dimensão da poluição da Terra, da perda de biodiversidade, das alterações climáticas e à luz das desigualdades de gênero, das misérias sociais e das vidas descartáveis geradas.¹⁰ O conceito de “Antropoceno”, popularizado por Paul Crutzen, Prêmio Nobel de Química em 1995, atesta as consequências dessa dualidade.¹¹ O termo designa a nova era geológica que sucede o Holoceno, na qual as atividades dos humanos se tornam uma força maior que afeta de forma duradoura os ecossistemas da Terra. Por outro lado, tal fratura abrange também uma homogeneização horizontal e esconde as hierarquizações internas de ambas as partes. De uma parte, os termos “planeta”, “natureza” ou “meio ambiente” escondem a diversidade de ecossistemas, dos lugares geográficos e dos não humanos que os constituem. As imagens de florestas luxuriantes, montanhas nevadas e reservas naturais mascaram as imagens das naturezas urbanas, das favelas e das plantações. Também são mascarados os conflitos internos entre os movimentos de preservação da natureza e os da causa animal, *a fratura animal*,

bem como as hierarquizações próprias a esta última, em que os animais selvagens “nobres” (ursos-polares, baleias, elefantes ou pandas) e os animais domésticos (cães e gatos) são colocados acima dos animais de criação (vacas, porcos, ovelhas ou atuns).¹² De outra parte, os termos “Homem” ou “*ánthrōpos*” mascaram a pluralidade dos humanos, colocando em cena homens e mulheres, ricos e pobres, Brancos e não Brancos, cristãos e não cristãos, doentes e saudáveis.

VALORIZAÇÃO	planeta, meio ambiente, natureza	ursos-polares, lobos, águias, tigres, elefantes, baleias...	vacas, porcos, galinhas, ovelhas, cordeiros, atuns, salmões, camarões, <i>lambis</i> ...	
		fratura animal		
	homem, humano, <i>ánthrōpos</i>	natureza virgem, <i>wilderness</i> , florestas, montanhas, lagos, parques, safáris...	cidades, naturezas urbanas, favelas, <i>plantations</i> , campos de petróleo, periferias, criações, abatedouros...	
		fratura ambiental		
VALORIZAÇÃO E HOMOGENEIZAÇÃO				

A fratura ambiental

Chamo de “ambientalismo” o conjunto dos movimentos e correntes de pensamento que tentam derrubar a valorização vertical da fratura ambiental *sem tocar* na escala de valores horizontal, ou seja, sem questionar as injustiças sociais, as discriminações de gênero e as dominações políticas ou a hierarquia dos meios de vida e sem se preocupar com a causa animal. O ambientalismo procede, assim, de uma genealogia apolítica da ecologia que comporta figuras tais como as do caminhante solitário e de seu panteão de pensadores, entre eles Jean-Jacques Rousseau, Pierre Poivre, John Muir, Henry David Thoreau, Aldo Leopold ou Arne Næss.¹³ Trata-se principalmente de homens Brancos, livres, sozinhos e de classe abastada, em sociedades

escravocratas e pós-escravocratas, diante do que então se designava por “natureza”. A despeito das divergências quanto à sua definição, o ambientalismo continua preocupado com uma “natureza”, alimentando a doce ilusão de que suas condições sociopolíticas de acesso¹⁴ e suas ciências permaneceriam fora da fratura colonial.

Desde os anos 1960, movimentos *ecologistas* abordam as escalas de valores verticais e horizontais. O ecofeminismo, a ecologia social e a ecologia política alinham a preservação do meio ambiente a uma exigência de igualdade homens/mulheres, de justiça social e de emancipação política. A despeito de seus ricos aportes, essas contribuições ecologistas dão pouco espaço às questões raciais e coloniais. A constituição colonial e escravagista da modernidade é encoberta pela pretensão de universalidade de teorias socioeconômicas, feministas ou jurídico-políticas. Na virada verde dos anos 1970, as disciplinas de letras e de humanidades depararam-se com a fratura ambiental ao mesmo tempo que varreram para debaixo do tapete a fratura colonial. A ausência de pensadores racializados especialistas nessas questões salta aos olhos. Da universidade às arenas governamentais e não governamentais, os movimentos críticos da fratura ambiental delimitaram *um espaço Branco e majoritariamente masculino* no seio de países pós-coloniais, pluriétnicos e multiculturais onde se pensam e se redesenham os mapas da Terra e as linhas do mundo.

De outro lado, figura uma fratura colonial sustentada pelos ideólogos racistas do Ocidente, com seu eurocentrismo religioso, cultural e étnico, bem como seus desejos imperiais de enriquecimento, cujos efeitos se manifestam na escravização dos povos originários da Terra, nas violências infligidas às mulheres não europeias, nas guerras de conquistas coloniais, nos desenraizamentos do tráfico negreiro, no sofrimento dos escravizados, nos múltiplos genocídios e crimes contra a humanidade. A fratura colonial separa os humanos e os espaços geográficos da Terra entre colonizadores europeus e colonizados não europeus, entre Brancos e não Brancos, entre cristãos e não cristãos, entre senhores e escravos, entre metrópoles e colônias, entre países do Norte e países do Sul. Remontando, no mínimo, à época da Reconquista espanhola, que expulsou os muçulmanos da Península Ibérica, e à chegada de Cristóvão Colombo às Américas em 1492, essa dupla fratura põe o colonizador, sua história e seus desejos no topo da hierarquia dos valores, e a eles subordina as vidas e as terras dos colo-

nizados ou ex-colonizados.¹⁵ Da mesma forma, essa fratura homogeneiza os colonizadores, reduzindo-os à experiência de um *homem Branco*, ao mesmo tempo que reduz a experiência dos colonizados à de um *homem racializado*. Ao longo da complexa história do colonialismo, essa linha foi contestada por ambos os lados e assumiu diferentes formas.¹⁶ Entretanto, ela perdura ainda hoje, reforçada pelos mercados liberais e pela economia capitalista.

VALORIZAÇÃO	colonizado/escravizado colônia	homem racializado (Preto, Vermelho, Amarelo), cristão e não cristão, heterossexual	homens e mulheres racializados, ricos, pobres, doentes, cidadãos, camponeses, pessoas com deficiência, jovens, idosos, homossexuais
	fratura colonial		
	colonizador/proprietário metrópole	homem branco, cristão, com ensino superior e de classe abastada, heterossexual	homens, mulheres, pessoas com deficiência, pobres, doentes, jovens, idosos, cidadãos, camponeses, homossexuais
VALORIZAÇÃO E HOMOGENEIZAÇÃO			

A fratura colonial

Das primeiras resistências dos ameríndios e dos escravizados do século XV aos movimentos antirracistas contemporâneos, passando pelas lutas anticoloniais nas Américas, na África, na Ásia e na Oceania, essa fratura colonial é colocada em questão, denunciando a valorização vertical do colonizador em relação ao colonizado. O anticolonialismo, o antiescravismo e o antirracismo representam o conjunto de ações e correntes de pensamento que desconstróem essa escala vertical de valores. No entanto, a história mostra que tais ações e correntes ainda não alcançaram a escala horizontal de valores, mantendo aqui e ali relações de dominação entre homens e mulheres, entre ricos e pobres, entre cidadãos e camponeses, cristãos e não cristãos, árabes e Pretos, tanto entre os colonizados como entre os colonizadores. Em resposta, movimentos como o *afrofeminismo* e os *pensamentos deco-*

loniais abalam ao mesmo tempo as escalas de valores vertical e horizontal, articulando as decolonizações à emancipação das mulheres, ao reconhecimento das diferentes orientações sexuais, aos diferentes credos religiosos e a uma justiça social. Todavia, as questões propriamente ecológicas do mundo continuam relegadas a segundo plano.

A *dupla* fratura da modernidade designa o muro espesso entre as duas fraturas ambientais e coloniais, a dificuldade real de *pensá-las em conjunto* e de manter, em compensação, uma dupla crítica. Entretanto, tal dificuldade não é vivenciada da mesma maneira por ambas as partes, e esses dois campos não assumem uma responsabilidade igual. Pelo lado ambientalista, a dificuldade provém de um esforço de invisibilização da colonização e da escravidão *na genealogia de um pensamento ecológico*, que produz, em contrapartida, uma *ecologia colonial* e, até, uma *ecologia da arca de Noé*. Mediante o conceito de Antropoceno, Crutzen e outros prometem uma narrativa da Terra que apague a história colonial, embora seu país de origem, o Reino dos Países Baixos, seja um antigo império colonial e escravocrata que vai do Suriname à Indonésia, passando pela África do Sul, e que, hoje em dia, é constituído por seis territórios ultramarinos no Caribe.¹⁷

Na França continental, os movimentos ecologistas não fizeram das lutas anticoloniais e antirracistas elementos *centrais* da crise ecológica. Elas ainda são vistas como anedóticas, e até impensáveis, no seio da abundante crítica da técnica, inclusive da energia nuclear, por Bernard Charbonneau, Jacques Ellul, André Gorz, Ivan Illich, Edgar Morin e Günther Anders. Os danos causados por testes nucleares em terras colonizadas – como os 210 testes franceses na Argélia e, em seguida, na Polinésia, de 1960 a 1996 – são minimizados, assim como a pilhagem mineradora da África pela Grã-Bretanha e pela França, a exploração dos subsolos das terras aborígenes na Austrália, das Primeiras Nações no Canadá, dos Navajos nos Estados Unidos e da mão de obra Preta para a obtenção de urânio na África do Sul do *apartheid*.¹⁸ Além de transformar a França continental, a energia nuclear francesa apoiou-se no seu império colonial, explorando minas no Gabão, na Nigéria e em Madagascar – prática estendida pela *Françafrique* [Françáfrica] –, ao mesmo tempo que expunha os mineradores ao urânio e ao radônio.¹⁹ Deixar de lado esse fato colonial é mascarar as oposições à indústria nuclear manifestadas pelos movimentos anticoloniais, tal como a exigência do desarmamento feita pela Conferência de Bandung em 1955, a recusa

panafricanista de Kwame Nkrumah, Bayard Rustin e Bill Sutherland em relação ao “imperialismo nuclear” e aos testes franceses na Argélia, a denúncia feita por Frantz Fanon de uma corrida armamentista nuclear que mantém a dominação sobre o Terceiro Mundo, bem como as demandas contemporâneas dos polinésios por justiça.²⁰ Ao ocultar as condições coloniais de produção da técnica, deixamos escapar alianças possíveis com críticas anticoloniais da técnica.

Certamente, houve algumas pontes por meio do compromisso de René Dumont com os camponeses do Terceiro Mundo, por meio da denúncia feita por Robert Jaulin e Serge Moscovici do etnocídio dos ameríndios – assim como por sua colaboração com o grupo *Survivre et Vivre* [Sobreviver e viver], que resultou numa crítica ao imperialismo científico a serviço do Ocidente – e por meio de raros apoios aos cidadãos ultramarinos.²¹ Atualmente, Serge Latouche é um dos únicos a colocar a exigência decolonial no centro das questões ecológicas.²² Apesar dessas raras pontes, o outro colonizado não ocupou um lugar importante no seio do movimento ecologista francês, expulso com a “*sua*” história para um *fora* reforçado pela miragem de uma dicotomia Norte/Sul. Disso resulta uma *simpatia-sem-vínculo* em que os problemas dos outros de lá são admitidos sem, com isso, serem reconhecidos seus vínculos materiais, econômicos e políticos com o aqui. Portanto, é evidente que a história das poluições ambientais e dos movimentos ecologistas “na França” é pensada sem suas antigas colônias e seus territórios e departamentos ultramarinos,²³ que a história do pensamento ecológico é concebida sem nenhum pensador Preto,²⁴ que a palavra “antirracismo” não faz parte do vocabulário ecológico²⁵ e, sobretudo, *que essas ausências não sejam um problema*. Com as expressões “refugiados climáticos” e “migrantes do meio ambiente”, ecologistas parecem ser tomados pelo pânico ao descobrirem o fenômeno migratório, enquanto fazem tábula rasa das migrações históricas coloniais e pós-coloniais constitutivas da França vindas das Antilhas, da África, da Ásia e da Oceania. Persiste assim uma dificuldade cognitiva e política em reconhecer que os demais territórios e departamentos ultramarinos abrigam 80% da biodiversidade nacional e 97% da sua zona marítima econômica, sem problematizar o fato de que seus habitantes são mantidos em situação de pobreza, à margem das representações políticas e imaginárias da França.²⁶ Para além das simpatias-sem-vínculo, o encontro dos movimentos e pen-

samentos ecologistas da França continental com a história colonial francesa e seus “outros cidadãos”²⁷ ainda não aconteceu.

Dessa invisibilização decorre, segundo Kathryn Yusoff, um “Antropoceno Branco”, cuja geologia apaga as histórias dos não Brancos,²⁸ um *imaginário* ocidental da “crise ecológica” que apaga o fato colonial.²⁹ Persiste também uma arrogância colonial por parte dos atuais “colapsólogos”, que falam de um novo colapso ao mesmo tempo que ocultam os *vínculos* com as colonizações modernas, as escravidões e os racismos, o genocídio dos povos autóctones e a destruição de seus meios.³⁰ Em seu livro *Colapso*, Jared Diamond descreve as sociedades pós-coloniais do Haiti e de Ruanda por meio de um exotismo condescendente que as situa num longínquo fora-do-mundo, sem dar voz a nenhum cientista ou pensador desses países. Essas pessoas “mais african[as] em aparência”,³¹ segundo Diamond, são reduzidas ao papel de vítimas sem saber. A constituição colonial do mundo e as desigualdades resultantes da produção científica são silenciadas.³² A pretensão de universalidade do Antropoceno seria suficiente para absolver as críticas do universalismo discriminatório do Ocidente.³³ Entretanto, seria possível a um empreendimento global que, do século XV ao XX, se baseou na exploração de humanos e não humanos, na dizimação de milhões de indígenas das Américas, da África, da Ásia e da Oceania, no desenraizamento forçado de milhões de africanos e em escravidões multisseculares não ter hoje nenhuma relação material ou filosófica com o pensamento ecológico? A crise ecológica e o Antropoceno seriam as novas expressões do “fardo do homem Branco”³⁴ que salva “a Humanidade” dele mesmo? *Fratura*.

Por outro lado, os racializados e os subalternos que se deparam com as reiteradas recusas do mundo sentem diariamente essa dupla fratura tanto em sua carne quanto em sua história. O “véu” de W. E. B. Du Bois prolongado pela “dupla consciência da modernidade” de Paul Gilroy, os “abaixo da modernidade” de Enrique Dussel, as “máscaras Brancas” sobre as peles Negras de Frantz Fanon ou as peles Vermelhas de Glen Coulthard são apenas maneiras diferentes de descrever essas violências.³⁵ De 1492 até hoje, é preciso ter em mente as incomensuráveis resistências e lutas por parte dos colonizados e escravizados, homens e mulheres, para exigir um tratamento humano, exercer profissões, preservar suas famílias, participar da vida pública, praticar suas artes, suas línguas, rezar para seus deuses e se sentar à mesma mesa do mundo. No entanto, os que carregam o peso do mundo veem

suas lutas reduzidas ao silêncio tal como a Revolução Haitiana.³⁶ Na busca pela dignidade, mirando em primeiro lugar as questões de identidade, igualdade, soberania e justiça, os temas ambientais são percebidos como o prolongamento de uma dominação colonial que comprime ainda mais os porões, acentua o sofrimento dos racializados, dos pobres e das mulheres e prolonga o silêncio colonial.

Daí decorre uma alternativa prejudicial. Ou a desconfiança legítima em relação ao ambientalismo faz com que se passe ao largo dos desafios de uma preservação ecológica da Terra – as lutas ecologistas seriam, se não uma “utopia branca”,³⁷ no mínimo pouco importantes diante da imensa tarefa de uma conquista das dignidades – ou então, paradoxalmente, em seus valiosos apelos por uma sensibilidade ecológica, pensadores pós-coloniais tais como Dipesh Chakrabarty e Souleymane Bachir Diagne se desfazem de seu aparato teórico para adotar os mesmos termos, escalas e historicidades ambientalistas de “sujeito global”, “Terra total” ou “humanidade em geral”.³⁸ Oculta-se a durabilidade das violências e toxicidades psíquicas, sociopolíticas e ecossistêmicas das “ruínas do império”.³⁹ Subestima-se, da mesma forma, a ecologia colonial das ontologias raciais, que sempre associa racializados e colonizados aos espaços psíquicos, físicos e sociopolíticos que são os porões do mundo, quer se trate de espaços da não representação jurídica e política (o escravizado), de espaços do não ser (o Negro), de espaços da ausência de *logos*, de história e de cultura (o selvagem), de espaços do não humano (o animal), do inumano (o monstro, a besta) e do não vivo (campos e necrópoles), quer se trate de lugares geográficos (África, Américas, Ásia, Oceania), de zonas de hábitat (guetos, periferias) ou de ecossistemas submetidos à produção capitalista (navios negreiros, plantações tropicais, usinas, minas, prisões). Em contrapartida, a importância da preocupação com o meio ecológico e com os não humanos nas buscas (pós-)coloniais por igualdade e por dignidade permanece minimizada. *Fratura*.

Eis a dupla fratura. Ou se coloca em questão a fratura ambiental desde que se *mantenha* o silêncio da fratura colonial da modernidade, de suas escravidões misóginas e de seus racismos, ou se desconstrói a fratura colonial sob a condição de *abandonar* as questões ecológicas. Entretanto, ao deixar de lado a questão colonial, os ecologistas negligenciam o fato de que as colonizações históricas, bem como o

racismo estrutural contemporâneo, estão no centro das maneiras destrutivas de habitar a Terra. Ao deixar de lado a questão ambiental e animal, os movimentos antirracistas e pós-coloniais passam ao largo das formas de violência que exacerbam a dominação de pessoas escravizadas, colonizados e mulheres racializadas. Essa dupla fratura tem como consequência estabelecer a arca de Noé como metáfora política adequada da Terra e do mundo diante da tempestade ecológica, trancando no fundo do porão da modernidade os gritos de apelo por um mundo.

o navio negreiro ou o porão da modernidade

Para cuidar dessa dupla fratura, minha segunda proposta faz do mundo caribenho o palco de pensamento da ecologia. Por que o Caribe? Em primeiro lugar, porque foi lá que o Velho Mundo e o Novo Mundo entraram em contato pela primeira vez, tentando fazer da Terra e do mundo uma mesma e única totalidade. Verdadeiro olho do ciclone da modernidade, o Caribe é esse centro em que a calma-ria ensolarada foi erroneamente confundida com o paraíso, ponto fixo de uma aceleração global que suga as aldeias africanas, as sociedades ameríndias e as velas europeias. Esse “mundo caribenho” concentra, então, as experiências do mundo a partir das histórias coloniais e escravagistas, a partir dos “abaixo” da modernidade que não se limitam às fronteiras geográficas da bacia caribenha. Esse gesto é uma resposta à ausência de tais experiências caribenhas nos discursos ecologistas que pretendem, ainda assim, questionar essa mesma modernidade. Se pesquisadores se interessaram pelas consequências ecológicas da colonização no Caribe e na América do Norte, pelas consequências do aquecimento global e pelas políticas ambientais contemporâneas, o Caribe aparece mais frequentemente como o lugar de experimentações de conceitos vindos de fora.⁴⁰ Mantém-se o olhar colonial de um erudito que, partindo do Norte, embarca levando na mala seus conceitos para fazer experiências num Caribe não erudito e retorna com os frutos de um novo saber, capaz, em contrapartida, de prescrever o caminho a seguir. Tal abordagem oculta as condições imperiais que permitiram, no Caribe e nos demais espaços coloniais, o desenvolvimento de ciências como a botânica, o surgimento do movi-

mento de conservação de florestas,⁴¹ a gênese do conceito de biodiversidade,⁴² assim como silencia as outras formas de saberes do meio e do corpo já presentes.⁴³ E, principalmente, passa-se ao largo das críticas ecologistas caribenhas que vão “além da areia e do sol”, reunindo justiça social, antirracismo e preservação dos ecossistemas.⁴⁴

Eu, *a contrario*, faço do mundo caribenho um palco de pensamento da ecologia. Pensar a ecologia a partir do mundo caribenho é a proposta de um *deslocamento epistêmico dos pensamentos do mundo e da Terra no coração da ecologia*, ou seja, uma mudança de cena das produções de discursos e de saberes. Em vez do palco de um homem Branco livre, com formação superior e de classe abastada, que passeia pelos campos da Geórgia, como John Muir, pela floresta de Montmorency, como Jean-Jacques Rousseau, ou em torno do lago Walden, como Henry David Thoreau, proponho adotar outra cena que se desenrolaria historicamente no mesmo momento: a das violências infligidas a homens e mulheres escravizados, dominados social e politicamente no porão do navio negreiro. As relações de poder Norte/Sul, os racismos, as escravidões históricas e modernas, os rancores, os medos e as esperanças constitutivos das experiências do mundo são colocados no coração do navio a partir do qual a tempestade ecológica é apreendida.

No seio de uma compreensão binária da modernidade,⁴⁵ que opõe natureza e cultura, colonizadores e indígenas, essa proposta evidencia as experiências de *terceiros termos da modernidade*. Refiro-me aos que foram desconsiderados quando a defesa dos ameríndios contra os conquistadores espanhóis pelo frei Bartolomeu de Las Casas, no século XVI, célebre na controvérsia de Valladolid em 1550, foi acompanhada de repetidas sugestões de “se abastecer” na África e desenvolver o comércio triangular.⁴⁶ Nem modernos nem autóctones, mais de 12,5 milhões de africanos foram arrancados de suas terras do século XV ao XIX. Centenas de milhões de pessoas foram escravizadas, mantidas durante séculos numa relação fora-do-solo nas Américas.⁴⁷ Além da condição social de escravizadas coloniais, essas pessoas foram consideradas “Negros”, seres-objetos de um racismo político e científico que os con-

* O termo “Nègre” (assim como seu substantivo feminino “Négresse”) tem conotação pejorativa em francês e esteve historicamente associado às pessoas negras escravizadas pelos impérios coloniais. Origina-se da palavra “Negro”, usada em português de Portugal e em espanhol e derivada do adje-

duz ora a uma imanência inextricável com a natureza, ora a uma irresponsabilidade patológica insuperável. Entretanto, os ditos Negros estabeleceram, eles também, relações com a natureza, ecúmenos, maneiras de se reportar aos não humanos e de representar o mundo. Parece que essas concepções foram marcadas pelas escravidões, pela experiência do deslocamento, por essa discriminação política e social na África, na Europa e nas Américas durante muitos séculos.⁴⁸ Sim, existe também uma ecologia dos deslocados pelos tráficos europeus, uma ecologia que mantém continuidades com as comunidades indígenas africana e ameríndia, mas não se reduz nem a uma nem a outra. Uma ecologia que se forjou no porão de uma modernidade: *uma ecologia decolonial*.

A ecologia decolonial articula a confrontação das questões ecológicas contemporâneas com a emancipação da fratura colonial, *com a saída do porão do navio negreiro*. A urgência de uma luta contra o aquecimento global e a poluição da Terra insere-se na urgência das lutas políticas, epistêmicas, científicas, jurídicas e filosóficas, visando *desfazer* as estruturas coloniais do viver-junto e das maneiras de habitar a Terra que mantêm as dominações de pessoas racializadas, particularmente das mulheres, no porão da modernidade. Essa ecologia decolonial inspira-se no pensamento decolonial iniciado por um grupo de pesquisadores e militantes da América Latina, tais como Aníbal Quijano, Arturo Escobar, Catherine Walsh e Walter Dignolo, que trabalham para desfazer uma compreensão do poder, dos saberes e do ser herdada da modernidade colonial e de suas categorias raciais. Eles insistem em outros pensamentos do mundo a partir desses “espaços que foram reduzidos ao silêncio, recalçados, demonizados, desvalorizados pelo canto triunfante e autocomplacente da epistemologia, da política e da economia modernas, assim como de suas dissensões internas”.⁴⁹

tivo latino “niger” [negro, escuro]. Apesar de, na década de 1930, o movimento Négritude ter proposto seu uso de uma forma positiva, ele permaneceu associado à desumanização de pessoas Negras, marcando uma diferença ontológica e inferiorizante, tanto como o termo “Nigger”, em inglês, com o qual compartilha as origens mencionadas. Em francês, “Noir” é a forma corrente e não depreciativa de se referir a pessoas negras. Em português brasileiro, essa diferenciação não é tão evidente como nos idiomas citados e apresenta variações de uso; porém, em diálogo com o autor, de modo a preservar a distinção focada por ele, e levando em conta a etimologia, optamos pelo uso de “Negro” para traduzir “Nègre” e de “Preto” para traduzir “Noir”. [N. T.]

A ecologia decolonial que proponho se destaca dessa corrente pelo foco central colocado sobre as experiências do terceiro termo da modernidade e do navio negreiro, as experiências fundamentais no Caribe desses Pretos africanos transportados, reduzidos à condição da escravidão.⁵⁰ Tal gesto vai de encontro ao da filosofia africana que faz ressurgir pensamentos, histórias e filosofias dos africanos e dos afro-americanos, por exemplo os trabalhos de Valentin Mudimbe, Cheikh Anta Diop, Cedric Robinson, Sylvia Wynter, Souleymane Bachir Diagne, Nadia Yala Kisukidi, Lewis Gordon e Norman Ajari.⁵¹ Essa ecologia decolonial visa restaurar a dignidade dos Pretos na esteira dos combates de Aimé Césaire e de Maryse Condé, de Toussaint Louverture e de Rosa Parks, de Harriet Tubman e de Malcolm X, de Frantz Fanon e de Christiane Taubira. Por fim, pensar a partir do porão do navio negreiro é também uma questão de gênero. A separação frequente, no interior do porão, que coloca homens de um lado e mulheres e crianças de outro ressalta as diferenças de opressão nesse terceiro termo. A ecologia decolonial une-se perfeitamente às críticas feministas e, em particular, afrofeministas, que mostram os entrelaçamentos das dominações de gênero nas constituições racialistas dos Estados-nação, tais como as de Elsa Dorlin, Kimberlé Crenshaw, Eleni Varikas, bell hooks e Angela Davis.⁵²

Não se trata de uma ecologia que se aplicaria aos racializados e aos territórios colonizados no passado, uma prateleira a mais em uma estante já constituída, como alguns propõem.⁵³ A ecologia decolonial abala o enquadramento ambientalista de compreensão da crise ecologista ao incluir já de início o confronto com a fratura colonial do mundo e apontar outra gênese da questão ecológica. Nesse sentido, acrescento os avanços das correntes da justiça ambiental⁵⁴ e da ecocrítica pós-colonial.⁵⁵ Os conceitos de “racismo ambiental”, “colonialismo ambiental”, “imperialismo ecológico” e “orientalismo verde” descrevem como as poluições e degradações ambientais reforçam, tanto quanto certas políticas de preservação, as dominações exercidas sobre os pobres e os racializados.⁵⁶ A crítica da destruição dos ecossistemas do planeta está, pois, intimamente ligada às críticas das dominações coloniais e pós-coloniais, assim como às exigências de igualdade. É essa luta ecológico-política que o romancista haitiano Jacques Roumain ilustra em *Senhores do orvalho*, obra publicada em 1944.⁵⁷ Em 1950, Aimé Césaire denunciava os danos do colonialismo sobre os colonizados e sobre as “economias naturais”:

Lançam-me em cheio aos olhos toneladas de algodão ou de cacau exportado, hectares de oliveiras ou de vinhas plantadas. Mas eu falo de *economias* naturais, de *economias* harmoniosas e viáveis, de *economias* adaptadas à condição do homem indígena, desorganizadas, de culturas de subsistência destruídas, de subalimentação instalada, de desenvolvimento agrícola orientado unicamente para o benefício das metrópoles, de rapinas de produtos, de rapinas de matérias-primas.⁵⁸

Em 1961, Fanon já associava o processo de decolonização política a uma reformulação das maneiras de habitar a Terra, a uma nova investigação da relação com o meio, abrindo as portas para outras formas de energia, inclusive solar:

O regime colonial cristalizou circuitos, e a nação é obrigada, sob pena de sofrer uma catástrofe, a mantê-los. Talvez conviesse recomeçar tudo, alterar a natureza das exportações e não apenas o seu destino, reinterrogar o solo, o subsolo, os rios e – por que não? – o sol.⁵⁹

Em resposta a um capitalismo global e a acordos pós-coloniais que mantêm, pela coação militar e financeira, essas maneiras destrutivas de habitar a Terra e que perpetuam a dominação dos ex-colonizados e dos racializados, o sociólogo afro-americano Nathan Hare declarou em 1970 que a “verdadeira solução para a crise ambiental é a decolonização dos Pretos”.⁶⁰ Do mesmo modo, Thomas Sankara denunciou em 1986, em Paris, “a pilhagem colonial [que] dizimou nossas florestas sem o menor pensamento de reparação para o nosso futuro”.⁶¹ Sankara lembrou, então, que “essa luta pela árvore e pela floresta é, sobretudo, uma luta anti-imperialista. Afinal, o imperialismo é o incendiário de nossas florestas e de nossas savanas”.⁶²

O mesmo foi afirmado pelos participantes da Primeira Cúpula Nacional de Liderança Ambiental dos Povos Racializados [First National People of Color Environmental Leadership Summit], em 1991, em Washington, que associava a proteção da Mãe Terra à exigência decolonial e antirracista.⁶³ A bióloga queniana Wangari Maathai, que recebeu o Prêmio Nobel da Paz em 2004 por seu engajamento ecologista e feminista com o Movimento do Cinturão Verde, lembra as feridas infligidas à Terra pelas empresas coloniais sustentadas por discípulos cristãos, que desvalorizaram as práticas de povos indígenas, como os

Quicúio do Quênia, práticas reconhecidas atualmente por seu papel protetor da biodiversidade.⁶⁴ Nesse ponto, a ecologia decolonial inspira-se num conjunto de movimentos ecologistas no Caribe. Da Assaupamar [Association pour la Sauvegarde du Patrimoine Martiniquais], na Martinica, à Casa Pueblo, em Porto Rico, passando pelo Mouvement Paysan Papaye [Movimento Camponês Papaia], no Haiti, pelas lutas do povo Saramaka, no Suriname, a fim de proteger sua floresta, e pelo movimento feminista e ecologista afrocolombiano conduzido por Francia Márquez, um conjunto de pessoas articula a preservação do meio ambiente à busca de um mundo livre das desigualdades (pós-) coloniais e das relações de poder legadas pela escravidão. Foi nestes termos que Márquez aceitou o Prêmio Ambiental Goldman, em 2018:

Faço parte de um processo, de uma história de luta e de resistência que começou quando meus ancestrais foram trazidos à Colômbia em condição de escravizados; eu faço parte de uma luta contra o racismo estrutural, de uma luta contínua pela liberdade e pela justiça, parte dessa gente que mantém a esperança de um viver melhor, parte de todas essas mulheres que recorrem ao amor materno para preservar suas terras como terras de vida, que elevam suas vozes para deter a destruição dos rios, das florestas e das zonas úmidas [...].⁶⁵

A ecologia decolonial é um grito multissecular de justiça e de apelo por um mundo.

UM MUNDO COMO HORIZONTE DA ECOLOGIA

A terceira proposta consiste em fazer do *mundo* o ponto de partida e o horizonte da ecologia. Nesse sentido, sigo as intuições de Hannah Arendt, André Gorz e Étienne Tassin, para os quais a natureza, sua defesa e a crise ecológica envolvem, acima de tudo, o *mundo*.⁶⁶ O “mundo” deve-se distinguir, aqui, da “Terra” ou do “globo” com os quais ele é muito frequentemente confundido. O mundo seria, desde o início, dado como prova da solidariedade física do globo e dos ecossistemas da Terra. Ora, ao contrário da Terra, o mundo não é algo evidente. Nossa existência na Terra seria bastante desolada se não se ins-

crevesse também no seio de múltiplas *relações sociais e políticas* com outros, humanos e não humanos. Se a Terra e seus equilíbrios ecossistêmicos constituem as condições de possibilidade de vidas coletivas, o mundo em questão é de natureza diferente, esclarece Arendt:

[...] a mediação física e mundana, juntamente com os seus interesses, é revestida e, por assim dizer, sobrelevada por outra mediação inteiramente diferente, constituída de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao fato de que os homens agem e falam diretamente uns com os outros.⁶⁷

Essa mediação constituída de atos e palavras não é redutível a suas cenas materiais nem aos círculos intimistas das comunidades de pertencimento ou às trocas econômicas dos mercados. O desafio para a experiência coletiva do mundo das bolsas de valores e outras arenas transacionais das finanças e economias globais é muito diferente daquele das manifestações guardiãs das democracias ou daquele das arenas parlamentares. Assim, a *globalização* e a *mundialização* correspondem a dois processos diferentes, e até opostos. O primeiro é a extensão totalizante, a repetição padronizada em escala global de uma economia desigual destruidora das culturas, dos mundos sociais e do meio ambiente. A segunda é a abertura para o agir político de um viver-junto, o horizonte infinito de encontros e de partilha.⁶⁸ A dificuldade revela-se quando as cenas públicas em que se imaginam as leis e as maneiras de viver junto são usurpadas pelos interesses capitalistas de um mercado liberal, especialmente por *lobbies*. A crise ecológica também é a manifestação do que Gorz chama de “colonização do mundo vivido”⁶⁹ e do que Félix Guattari denominava, em sua ecosofia, de “Capitalismo Mundial Integrado”,⁷⁰ ou seja, os processos pelos quais os interesses financeiros de algumas empresas e grupos, como Monsanto-Bayer ou Total, ditam ao resto do mundo as maneiras violentas e desiguais de habitar a Terra.

Provavelmente a pregnância dos aspectos concretos das degradações ecológicas impulsionou certas abordagens teóricas a se concentrarem unicamente nas dimensões econômicas e materiais da crise ecológica – a natureza sendo incluída na matéria – e a manter a confusão entre globo e mundo. Assim, as brilhantes análises da “ecologia-mundo” de Jason Moore,⁷¹ inspiradas por Fernand Braudel e Immanuel Wallerstein, as dos ecomarxistas em relação à *political ecology* [ecologia política] ou as da

história ambiental global⁷² sofrem paradoxalmente dos mesmos males que denunciam: fazem da esfera material das forças físico-econômicas que afetam a Terra o foco principal de compreensão do mundo. Certamente, tal compreensão global da crise ecológica em termos de pegadas terrestres, de “trocas ecológicas desiguais”⁷³ ou de “limites planetários”⁷⁴ revela as desigualdades entre os que consomem o equivalente a três ou quatro planetas e os que vivem com praticamente nada. No entanto, a potência das palavras e do agir político é posta de lado em benefício do que se pode mensurar. Resta o que não se pode quantificar: os sofrimentos, as esperanças, as lutas, as vitórias, as recusas e os desejos.

Essa proposta junta-se à insistência dos antropólogos e dos sociólogos nas outras formas de *fazer-mundo* dos povos originários que não compartilham a fratura ambiental moderna.⁷⁵ Entretanto, minha proposta de fazer do mundo o horizonte da ecologia não traduz a ideia da adoção de certas técnicas de relações com o meio, com os ecossistemas, com os espíritos e com os seres humanos. Partindo da pluralidade constitutiva das existências humanas e não humanas na Terra, das diferentes culturas, tomar o mundo como objeto da ecologia é trazer de volta para o centro a questão da *composição política* entre essas pluralidades e, portanto, de um agir conjunto. Essa abordagem política do mundo, no sentido grego de *pólis*, tira a ecologia da mera questão do *oikos* (econômica ou ambiental), pois, ainda que a Terra esteja salpicada de moradias, de espaços férteis de vida e de trocas com ela, *a Terra não é a nossa casa*. Se esses ecúmenos são fundamentais, não se pode reduzir a Terra a um só *oikos global*. Isso é trazer a Terra de volta apenas ao âmbito de uma questão de propriedade (de quem é a casa?) – a exemplo da corrida imperial pela apropriação de “territórios” e de “recursos” – e de poder (quem a comanda?), como na Grécia antiga, onde o homem-cidadão subjuga homens, mulheres e crianças da casa e rejeita os estrangeiros. É recair no pensamento violento do território e da identidade-raiz criticado por Édouard Glissant,⁷⁶ fazendo da Terra um *oikos colonial* e escravocrata e conservando o modelo da ecologia colonial.

A Terra é a matriz do mundo. Nessa perspectiva, a ecologia é uma confrontação com a pluralidade, com os outros além de mim, visando à instauração de um mundo comum. É a partir da instauração cosmopolítica de um mundo entre os humanos, juntamente com os não humanos, que a Terra pode se tornar não apenas aquilo que se partilha mas também aquilo que se tem “*em comum*, sem possuir de fato”.⁷⁷

Esse horizonte do mundo proposto por Arendt é enriquecido em dois sentidos diferentes que não eram preocupações suas. Ele é crioulizado e atravessado pelo reconhecimento das experiências coloniais e escravagistas caribenhas e é prolongado pelo reconhecimento político da presença dos não humanos, dando lugar a um mundo entre humanos e com não humanos. Se a natureza e a Terra não são idênticas ao mundo, aqui o mundo *inclui* a natureza, a Terra, os não humanos e os humanos ao mesmo tempo que reconhece diferentes cosmogonias, qualidades e maneiras de estar em relação uns com os outros.

Pensar a ecologia a partir do mundo não pode ter como origem um local fora-do-solo, fora-do-mundo, fora-do-planeta nem se enunciar tendo por base um ser sem corpo, sem cor, sem carne e sem história. Se a história da Terra não se reduz à modernidade ocidental e à sua sombra colonial – a Ásia e o Oriente Médio também conheceram seus impérios e colonialismos –, é levando em conta essa sombra que desejo contribuir para o pensamento da Terra e do mundo com este ensaio. Meu ponto de partida foi o Caribe e suas múltiplas experiências, com ênfase particular na Martinica, ilha onde nasci. Falo em primeiro lugar em meu nome, a partir do meu corpo e das experiências da minha terra natal. Eu, Homem Preto martinicano, vivi os dezoito primeiros anos da minha vida na comuna rural de Rivière-Pilote e na cidade de Schœlcher e os dezesseis anos seguintes na Europa, na África e na Oceania. Também, como a escritora caribenha Sylvia Wynter nos convida a fazer, não falarei com base nas categorias usuais de “Homem” ou “homem”. Esse vocábulo traduz sobretudo a super-representação do homem Branco de classe abastada que deseja usurpar o humano e sua pluralidade constituinte.⁷⁸ Ao pretender designar ao mesmo tempo o macho da espécie humana e a espécie inteira, essa palavra perpetua tanto a invisibilização das mulheres, de seus lugares e de suas ações como os abusos cometidos contra elas. O “Homem” nunca agiu nem habitou a Terra, são sempre humanos, pessoas, grupos, conjuntos híbridos humanos/não humanos que agem, que lutam e que se encontram na Terra.⁷⁹ Fazer do mundo o ponto de partida e o horizonte da ecologia é essencialmente partir do seguinte questionamento para abordar a crise ecológica: *como fazer-mundo entre os humanos, com os não humanos, na Terra? Como construir um navio-mundo diante da tempestade?* Tais são as questões que guiam a ecologia-do-mundo.

alcançar o centro da tempestade

Essas três propostas – pensar a tempestade ecológica à luz da dupla fratura colonial e ambiental (a arca de Noé), a partir do porão da modernidade (o navio negreiro) e rumo ao horizonte de um mundo (o navio-mundo) – permitem-me aceitar o convite preliminar de Aimé Césaire para “alcançar o centro da tempestade”. Alcançar o centro da tempestade não é a busca de uma calmaria temporária para os males do mundo. No olho do ciclone, se prestamos atenção, podemos ouvir os berros dos deixados-para-trás da hecatombe. Alcançar o centro da tempestade é um convite para confrontar as causas das acelerações destrutivas da modernidade. Trata-se de navegar através de seus ventos coloniais, de seus céus misóginos, de suas chuvas racistas e de suas ondulações desiguais a fim de destruir as maneiras de habitar a Terra que, com violência, conduzem o navio-mundo rumo a uma rota injusta. Para além da dupla fratura, proponho tecer pacientemente o fio de outro pensamento da ecologia e do mundo, produzindo necessariamente outros conceitos. Para tal travessia, estou acompanhado pela filosofia afrocaribenha descrita por Paget Henry, ancorada nas práticas e nos discursos, nas histórias e nas poesias, nas literaturas e nas obras de arte do mundo caribenho.⁸⁰

A Parte I, “A tempestade moderna”, propõe outra compreensão histórica da colonização e da escravidão no Caribe, mantendo juntas suas configurações políticas e ecológicas, com um foco particular nas experiências francesas. Veremos como a colonização europeia das Américas produziu uma maneira violenta de habitar a Terra, que recusa a possibilidade de um mundo com o outro não europeu: um *habitar colonial*. Além de causar o genocídio dos povos indígenas e a destruição de ecossistemas, esse habitar colonial transformou as terras em quebra-cabeças de engenhos e de *plantations* que caracterizam essa era geológica, o *Plantationoceno*, provocando perdas de relações matriciais com a Terra: *matricídios*. O recurso ao tráfico negreiro transatlântico e à escravidão colonial, circunscrevendo seres humanos e não humanos ao porão do mundo, os “Negros”, permite também designar essa era geológica de *Negroceno*. A partir dessas histórias, as catástrofes, tais como os ciclones regulares que devastam as costas americanas, apenas repetem essas fraturas do habitar colonial e prolongam a escravização dos dominados, fazendo da tempestade ecológica um verdadeiro *ciclone colonial*.

A Parte II, "A arca de Noé", revela como o ambientalismo e a abordagem tecnicista das questões ecológicas induzem um reforço das rupturas coloniais legadas pela colonização, por meio dos exemplos das políticas públicas no Haiti relativas ao reflorestamento de um parque, de uma reserva da ilha Vieques, na costa de Porto Rico, e as consequências de uma contaminação na Martinica e em Guadalupe por um pesticida tóxico chamado clordecona. De maneira contraproducente, tal abordagem torna possível uma ecologia que recusa o mundo, reforça as discriminações coloniais e as desigualdades sociais: *uma ecologia colonial*.

A Parte III, "O navio negreiro", mostra o outro caminho seguido por aqueles que associam a denúncia das degradações ecológicas à crítica decolonial. Aqui, o navio negreiro não é mais somente uma embarcação histórica, e sim a cena imaginária a partir da qual se lançam – tendo em vista uma margem, tendo como perspectiva um mundo à semelhança da *ecologia dos escravizados fugitivos* – os quilombolas.* Outra leitura dos escritos ecologistas de Thoreau e das ações de sua mãe e de suas irmãs indica que a tarefa decolonial não é um problema exclusivo dos colonizados, dos escravizados e dos racializados, remetendo também à responsabilidade dos livres, homens e mulheres, revelando um *aquilombamento civil*. Esses dois exemplos colocam em cena aqueles com os quais a ecologia está intimamente ligada numa investigação de mundo, numa libertação de sua condição de escravizados coloniais: *uma ecologia decolonial*.

* Foi feita aqui a escolha conceitual e filosófica de traduzir os termos "marron" e seus derivados, tais como "marronage", por "quilombola", "aquilombamento" etc. Ainda que em cada território as resistências negras à escravidão colonial tenham apresentado características próprias, a separação semântica dos princípios da marronagem e do aquilombamento faz parte, em minha opinião, da perpetuação de uma mirada colonial, ou uma colonização do conhecimento, que enfatiza mais as diferenças do que as características comuns a esses fenômenos. Lembremos que todas as nações europeias colonialistas concordaram coletivamente em desumanizar e escravizar pessoas Negras nas Américas. Não à toa, todas essas nações – França, Espanha, Inglaterra, Portugal – também se sentiram ameaçadas pela Revolução Haitiana. Por esse motivo, é importante ver o aquilombamento, tenha ele ocorrido no Brasil, na Martinica, nos Estados Unidos ou na Jamaica, como a corporificação do princípio de oposição à escravidão em uma perspectiva coletiva e transnacional. [Nota do autor à edição brasileira.]

Por fim, a Parte IV, "Um navio-mundo", ultrapassa o impasse da dupla fratura da modernidade que opõe as recusas e as investigações do mundo a fim de propor pistas para *fazer-mundo*. Nem arca de Noé nem navio negreiro, proponho pensar a ecologia à luz de um *navio-mundo* que faz do encontro com o outro seu horizonte. Esses encontros permitem, então, *tomar corpo no mundo* e restabelecer uma relação matricial com a Terra. Eles permitem também forjar *alianças interespecies* em que a causa animal e a exigência de emancipação dos Negros revelam-se problemas em comum. Esses encontros só se sustentam com a condição de instaurar um convés da justiça que exceda a fratura ambiental e colonial, dando conta política e juridicamente dos não humanos, bem como das buscas por justiça de colonizados e escravizados. Esse convés da justiça abre o horizonte de um mundo: *uma ecologia-do-mundo*.

As leitoras e leitores identificarão uma afinidade com a figura do navio e, particularmente, com a do navio negreiro como metáfora política do mundo. Cada capítulo é precedido por nomes de navios negreiros reais, por seus trajetos históricos e seus conteúdos, que narro com uma liberdade de prosa.⁸¹ Tal escolha pretende dar uma sensibilidade literária ao deslocamento exigido por um pensamento a partir do porão do mundo, ao mesmo tempo que revela o reverso de uma modernidade que se ornamenta de ideais luminosos com palavras como *Justiça* e *Esperança*, mas que espalha a injustiça e o desespero. Ela permite também mostrar que o navio negreiro narra uma história do mundo e da Terra. O uso dessa metáfora é, sobretudo, o reconhecimento de uma capacidade dos navios de concentrar o mundo em seu seio. Da *Niña* de Cristóvão Colombo aos porta-contêineres, das traineiras aos navios de guerra, dos baleeiros aos petroleiros, dos navios negreiros aos navios dos migrantes naufragando no Mediterrâneo, por suas funções, seus trajetos e suas cargas, os navios revelam as relações do mundo. Empregar a metáfora do navio anuncia a ambição de ir além da dupla fratura por meio de uma escrita sutural, passando de um lado ao outro, a fim de costurar as presenças e os pensamentos e estender as velas de um navio-mundo diante da tempestade.