

pensar a crise ecológica. A estratégia de aquilombamento civil e a formação de “florestas de resistência” seriam bons exemplos de *navios-mundo*, onde as populações excluídas teriam lugar no convés.

Com uma crítica decolonial ao conceito de Antropoceno, o autor recusa a formulação que aponta o “Homem” como causa e panaceia para a crise ecológica, ignorando as formas de dominação implícitas na criação desse “Homem” ficcionalmente neutro e de sua sombra oculta e negada, o Negro. O “Homem” recusa o mundo aos Negros, não hesita em lançá-los ao mar quando convém. Como alternativa ao Antropoceno, Malcom Ferdinand sugere o Negroceno, conceito capaz de incorporar a experiência colonial, em que a destruição do mundo e a das pessoas racializadas estão atreladas. As demandas antirracistas e ecológicas são, assim, uma só: a luta por uma maneira justa de habitar a Terra.

MALCOM FERDINAND nasceu na Martinica em 1985. É graduado em engenharia ambiental pela University College London (UCL) e doutor em filosofia política e ciência política pela Université Paris Diderot (Paris 7). Por esta obra, recebeu o Prix du Livre de la Fondation de l'Écologie Politique em 2019. Atualmente, é pesquisador do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) e atua no Institut de Recherche Interdisciplinaire en Sciences Sociales (Irisso) da Université Paris Dauphine-PSL (Paris 9).



Em *Uma ecologia decolonial*, 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. Este é um livro que eu gostaria de ter lido anos atrás, especialmente quando tentava compreender as inter-relacionalidades de gênero, raça e classe.

— Angela Davis

Prêmio da Fondation de l'Écologie Politique, 2019



ubu

INSTITUT FRANÇAIS

AMBASSADE DE FRANCE AU BRÉSIL
Liberté
Égalité
Fraternité

Malcom Ferdinand

UMA ecologia decolonial

ubu



Malcom Ferdinand

UMA ecologia decolonial

Pensar a partir do mundo caribenho

“Os céus trovejam alto e bom som: o navio-mundo está no meio da tempestade moderna. Como enfrentá-la? Que rota buscar?” Neste livro urgente, o pensador martinicano Malcom Ferdinand lança mão da metáfora do navio para implicar mutuamente o problema do racismo e o da crise ecológica, propondo saídas para a tempestade em que nos encontramos.

Ferdinand começa desfazendo um equívoco recorrente em análises contemporâneas provenientes tanto do movimento ambiental como do movimento antirracista e decolonial: a separação entre a questão ecológica e a questão colonial. Essa “dupla fratura”, como ele define, impede perceber em que medida a destruição do meio ambiente e o legado colonial estão inextricavelmente ligados, tanto em sua origem como em suas nefastas consequências.

Náufragos, desterrados, fora-do-mundo, programados para sempre se deslocar entre a casa-grande e a senzala, Negros e Negras, povos originários e outras populações historicamente exploradas e marginalizadas são mais vulneráveis ao “habitar colonial do mundo” instituído pelo homem Branco. Além dessas vidas, o ecossistema como um todo foi sendo destruído no processo de exploração colonial da Terra e de escravização Negra, processos que serviram de base para a modernidade. É preciso pensar a “tempestade”, portanto, a partir do “porão da modernidade”, do porão do navio negreiro que lhe deu origem.

Como agir? Reconhecer que as colonizações e as escravidões estiveram no coração da modernidade ressalta um conjunto de experiências de resistência antiescravista que enriquecem as ferramentas conceituais para

mprensa

ubu

Malcolm
Ferdinand

**UMA
ecologia
decolonial**
pensar a partir do
mundo caribenho

ubu – imprensa

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 negreiro

- 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]

ubu – imprensa

parte I

a
tempestade
moderna:
violências
ambientais
e rupturas
coloniais

ubu – imprensa

1 o habitar colonial: uma Terra sem mundo

Conquérant [1776–77]

Em 21 de maio de 1776, o *Conquérant* [Conquistador], navio de 300 toneladas, inicia seu trabalho ao partir de Nantes, tomando a direção da África Ocidental. Nos meses de agosto a outubro, percorrendo o golfo da Guiné, o *Conquérant* examina e escolhe os corpos-materiais para o seu estaleiro. Entre as 400 peças empacotadas no porão e no convés inferior, apenas 338 sobreviverão à onda sanguinária da travessia, alcançando Porto Príncipe em 9 de janeiro de 1777. Depois de ter eliminado as ervas daninhas, as florestas e os Vermelhos ameríndios, o *Conquérant* emaranha as vigas Negras na estrutura de um habitar colonial da Terra.

A tempestade ecológica em curso revela danos e problemas associados a certas maneiras de habitar a Terra próprias da modernidade. Compreender esses problemas requer a adoção de uma perspectiva de longo prazo e a volta a momentos e processos fundadores da modernidade que contribuíram para a situação ecológica, social e política de hoje. Razão pela qual é importante voltar ao momento fundador que foi a colonização europeia das Américas a partir de 1492. Afinal, é inevitável constatar que esse evento continua prisioneiro da dupla fratura colonial e ambiental do mundo moderno. Por um lado, uma crítica anticolonial denuncia as conquistas, o genocídio de povos ameríndios, as violências cometidas contra as mulheres ameríndias e as mulheres Pretas, o tráfico negreiro transatlântico e a escravidão de milhões de Pretos.¹ Por outro, uma crítica ambiental coloca em evidência a amplitude da destruição dos ecossistemas e da perda da biodiversidade causada pelas colonizações europeias das Américas.² Essa dupla fratura apaga as continuidades em que humanos e não humanos foram confundidos como “recursos” que alimentavam um mesmo projeto colonial, uma mesma concepção da Terra e do mundo. Proponho cuidar dessa dupla fratura retornando ao gesto principal da colonização: *o ato de habitar*.

A colonização europeia das Américas implementou violentamente um modo peculiar de habitar a Terra que denomino *o habitar colonial*. Embora a colonização europeia seja plural quanto a suas nações, seus povos e seus reinos, quanto a suas políticas, suas práticas e seus diferentes períodos, o habitar colonial desenha uma trama comum, que descrevo aqui com um foco particular nas experiências francesas. Os atos de criação das companhias francesas, como a companhia de São Cristóvão, que financiaram e fundaram a exploração das ilhas caribenhas, explicitam a intenção de *fazer habitar* essas ilhas:

Nós, abaixo-assinados, reconhecemos e confessamos haver feito e fazer pelos presentes fiel associação entre Nós [...] *para fazer habitar* e povoar as ilhas de São Cristóvão e de Barbados, e outras situadas na entrada do Peru, do décimo primeiro ao décimo oitavo grau da linha equinocial que não são possuídas por príncipes cristãos, tanto a fim de instruir os habitantes das tais ilhas na religião católica, apostólica e romana quanto para nela traficar e negociar erário

e mercadorias que poderão ser recolhidos e retirados das tais ilhas e dos locais adjacentes, levá-los exclusivamente ao Havre [...].³

Habitar pode parecer algo evidente à primeira vista. Habitariam aqueles que lá estão presentes, aqueles que povoam a Terra. Entretanto, aconteceu de modo completamente diverso, como atesta o vocabulário corrente. As parcelas de florestas desbravadas [*défrichées*] para plantar tabaco ou cana-de-açúcar foram designadas como terras “habitadas” [*habituées*].⁴ As casas dos colonizadores escravagistas nas imediações das plantações foram chamadas – e o são ainda hoje – “habitações” ou “*bitations*”, em crioulo. O ocupante homem de uma dessas habitações é, então, chamado de “habitante”. Assim, o habitar colonial apoiou-se num conjunto de ações que determinam as fronteiras entre os que habitam e os que não habitam. Existem terras que são chamadas de “aclimatadas” e outras que não o são. Há casas que são habitações e outras que não o são. Pessoas povoaram essas ilhas sem, no entanto, serem designadas como “habitantes”. Em contrapartida, houve habitantes que residiam apenas raramente em suas habitações.

Por “habitar colonial” designo algo diferente de um hábitat, um estilo de arquitetura ou um modo de ocupação e de cultura. Se Martin Heidegger demonstrou bem que habitar e construir não são atividades circunstanciais do homem, mas antes constituem uma modalidade insuperável de seu ser,⁵ ele não permite compreender o habitar colonial. O habitar heideggeriano pressupõe uma Terra totalizada e um homem só, imóvel no seu habitar. Ora, apreender filosoficamente o habitar colonial requer o interesse por esses outros e seus devires, por essas outras terras, por esses outros humanos e por esses outros não humanos. É o que propõe o poeta e filósofo martinicano Aimé Césaire em seu poema *Diário de um retorno ao país natal*, colocando em primeiro plano “aqueles sem os quais a terra não seria a terra”. Césaire não revela uma concepção do habitar que “leva em conta o outro”, e sim que só se pode pensar sob a condição da presença dos outros. Sem os outros, a Terra não é Terra, é deserto ou desolação. *Habitar a Terra começa nas relações com os outros*. Assim, o habitar colonial designa uma concepção singular da existência de certos humanos sobre a Terra – os colonizadores –, de suas relações com outros humanos – os não colonizadores –, assim como de suas mane-

ras de se reportar à natureza e aos não humanos dessas ilhas. Esse habitar colonial contém princípios, fundamentos e formas.

princípios do habitar colonial: geografia, exploração da natureza e altericídio

O habitar colonial contém *três* princípios estruturais claramente enunciados nos atos da companhia de São Cristóvão. Em primeiro lugar, o habitar colonial é *geográfico* de duas maneiras, no mínimo. Por um lado, é geográfico por estar localizado no centro da geografia da Terra, “na entrada do Peru, do décimo primeiro ao décimo oitavo grau da linha equinocial”. Ele tem um espaço determinado, um lugar designado, um encerramento. Por outro, o habitar colonial é *geograficamente subordinado* a outro lugar, a outro espaço. É necessário que sejam produzidas mercadorias nessas ilhas e que elas sejam levadas “exclusivamente ao Havre”. O sentido dessa exclusividade das trocas colocada como princípio – o princípio do exclusivo – não se esgota em sua compreensão econômica. Tal subordinação demonstra uma relação ontológica de tais ilhas com o Havre, ou seja, com a França metropolitana. O habitar colonial é pensado como subordinado a outro habitar, o habitar metropolitano, ele mesmo pensado como o habitar verdadeiro. Isso significa que o habitar dessas ilhas caribenhas foi concebido apenas sob a condição dessa subordinação geográfica e dessa dependência ontológica em relação ao habitar metropolitano europeu.

O segundo princípio do habitar colonial fundamenta-se na *exploração das terras e da natureza dessas ilhas*. Ele é claramente expresso neste trecho da incumbência dada por Richelieu aos colonizadores d’Esnambuc e Du Roissey, em 1626:

[...] eles [d’Esnambuc e Du Roissey] viram e reconheceram que o ar lá é muito ameno e temperado, e as tais terras férteis e de grande rendimento, das quais se pode retirar uma quantidade de matérias-primas úteis para a manutenção da vida dos homens, eles até souberam pelos indígenas que habitam as tais ilhas que há minas de ouro e de prata, o que lhes teria dado a ideia de fazer habitar as tais ilhas por uma multidão de franceses para instruir seus habitantes na religião católica apostólica romana [...].⁶

Longe de visar apenas à “manutenção da vida dos homens”, o habitar colonial visa à exploração com fins comerciais da terra. Foi a possibilidade de *extrair* produtos para fins de enriquecimento que “deu a ideia” de fazer habitar. Ele pressupõe essa relação de exploração intensiva da natureza e dos não humanos.

Por fim, o terceiro princípio do habitar colonial é o *altericídio*, ou seja, a recusa da possibilidade de habitar a Terra na presença de um outro, de uma pessoa que seja diferente de um “eu” por sua aparência, seu pertencimento ou suas crenças. O habitar colonial não é, entretanto, um habitar-só. Povoando as ilhas “que não são possuídas por príncipes cristãos”, o habitar colonial reconhece esses outros príncipes e nações europeias com os quais a Terra é partilhada, baseando-se na “evidência” de que a Terra pertence aos cristãos. Foi a partir dessa evidência pressuposta que, na bula pontifícia de 4 de maio de 1493, o papa Alexandre VI reafirmou o princípio de que a Terra pertence aos cristãos e executou uma partilha das ilhas e do novo continente entre o rei e a rainha de Castela: Fernando e Isabel.⁷ Esse mesmo reconhecimento do outro cristão no habitar colonial foi reafirmado pela partilha das novas terras feita com outros cristãos por meio das *linhas de amizade*. Assim, Richelieu legitima a apropriação das Antilhas, porque estariam além de tais linhas de amizade.⁸ Assim, Richelieu legitima o habitar como um habitar necessariamente com outro cristão, um outro com quem se partilha a Terra e com quem se concorda em discordar e guerrear.⁹

Quanto aos não cristãos, o habitar colonial demonstra uma contradição evidente. Trata-se de fazer habitar essas ilhas e, ao mesmo tempo, reconhecer que já há habitantes. De modo semelhante, assinalando a existência de “numerosas nações [que] habitam esses países vivendo em paz”, o papa Alexandre VI “dá” e “concede” tais terras, como se elas não fossem habitadas. Se os europeus aceitaram seus tratados, assinaram seus atos de criação de companhias de exploração do Caribe, como se essas ilhas fossem inabitadas, eles sabiam muito bem que havia povos presentes. Essa relação paradoxal é explícita no ato da criação da companhia de São Cristóvão. O primeiro momento em que aparece o outro é precisamente quando esse outro é reduzido ao mesmo, ou seja, é desprovido de todas as qualidades que o tornam diferente de um “eu”. Trata-se de fazer habitar e povoar essas ilhas “[...] a fim de instruir os habitantes das tais ilhas na religião católica, apostólica e romana [...]”. O surgimento do outro não

passa de uma corda com a qual esse outro pode ser trazido até um nós conhecido, até um igual europeu. Ele aparece apenas como matéria possivelmente redutível a outra “maneira do Eu”, retomando a expressão do filósofo Emmanuel Levinas.¹⁰ Essa dialética por meio da qual o outro é reconhecido pelo fato de que não se tornará mais outro é a violência ontológica principal do habitar colonial, consagrando a impossibilidade de habitar com o outro. Mais do que o encobrimento do outro analisado por Enrique Dussel,¹¹ a colonização nega a alteridade e constitui *uma ação de mesmificação, de redução ao Mesmo*, fazendo o habitar colonial um habitar-sem-o-outro.

fundamentos do habitar colonial: apropriação de terras, massacres e desbravamento

Habitar não é evidente, daí a precisão explícita no ato de criação da companhia de São Cristóvão que trata da questão de “fazer habitar”, de modo que é esse fazer, no sentido de agir, que torna possível o habitar. Os atos pelos quais o homem colonial institui seu habitar constituem *os fundamentos do habitar colonial*. Três atos principais consagram a violência principal do habitar colonial. O primeiro é *a apropriação da terra*. O habitar colonial tem como pressuposto essa evidente legitimidade dos colonizadores europeus de se apropriar dessas ilhas e nelas empregar toda a força necessária para levar a cabo esse projeto. Lembremos que os ameríndios não tinham a noção de propriedade privada da terra.¹² Essa usurpação é acompanhada de um conjunto de gestos simbólicos destinados aos próprios europeus. Por exemplo, o primeiro gesto de Cristóvão Colombo ao chegar a Guanahani, em 1492, foi rebatizar o local de São Salvador e nomear-se vice-rei e governador da ilha. Esse batismo da ilha e sua autonegação como governador foram dirigidos explicitamente aos membros de sua expedição, fazendo referência ao imaginário coletivo da Coroa espanhola. Do mesmo modo, no ato da associação da companhia de São Cristóvão, especifica-se que se trata de “uma fiel associação entre Nós”. Quando Du Plessis e De l’Olive¹³ chegaram à Martinica com a intenção de colonizá-la, sua primeira ação foi fincar a cruz para simbolizar essa apropriação da terra.¹⁴

O segundo ato que fundamenta o habitar colonial é o *desbravamento*. Os franceses “abatam” árvores. Longe de ser apenas uma cir-

cunståncia da colonizaçaõ francesa do Caribe, o abate de árvores foi uma condiçaõ do habitar. É preciso “matar” a árvore para que o habitar colonial possa acontecer, para que essas terras sejam “habitadas”. O desbravamento foi, aliás, uma tarefa muito difícil para os primeiros colonizadores de São Cristóvão pela falta de experiência e de equipamento.¹⁵ Du Tertre conta que, quando uma terra é desbravada, ela libera “vapores venenosos” que causam uma doença comumente chamada de *coup de barre** e que contribuiu para uma expressiva mortalidade entre os envolvidos na ação.¹⁶ Myriam Cottias mostra que nas Antilhas, entre 1671 e 1771, os desbravadores apresentaram uma taxa de mortalidade de 25% por ano.¹⁷ Evidentemente, os colonizadores franceses não foram os únicos a derrubar árvores. Os ameríndios também cortavam árvores para desenvolver sua agricultura. A diferença é que a colonização estabelece a seguinte relação: *habitar é desbravar, habitar é abater a árvore. Somente a partir do momento em que a árvore é abatida, o habitar colonial começa.*

Por fim, o terceiro ato que fundamenta o habitar colonial é *o massacre de ameríndios e as violências infligidas às ameríndias*. Narrados em pormenor por Bartolomé de Las Casas,¹⁸ esses massacres foram o fundamento do habitar colonial. Quanto à experiência francesa no Caribe, foi precisamente sobre as cinzas dos Caraíba massacrados que os primeiros colonizadores franceses, sob a égide de D’Esnambuc, estabeleceram a primeira colônia francesa em São Cristóvão, em 1625. A ilha foi ocupada pelos Caraíba, por ingleses e por franceses. Sob o pretexto de evitar uma emboscada dos Caraíba que teriam tentado expulsá-los, ingleses e franceses decidiram de comum acordo massacrar todos os Caraíba da ilha e aqueles que ali chegassem, como narra o padre Du Tertre: “[...] eles apunhalaram quase todos em seus leitos, numa mesma noite, *poupando apenas algumas de suas mais belas mulheres, para delas abusar e torná-las suas escravas*; foram mortos 100 ou 120”.¹⁹

O relato mostra a imbricação da ideologia da colonização com aquela de uma dominação masculina que transcende as fronteiras étnicas. O habitar colonial é explicitamente ligado ao gênero. Trata-se de massacrar os homens e de violar as mulheres, opondo os selvagens

* Literalmente, “golpe de barra”. Trata-se de uma exaustão, uma fadiga súbita. [N. T.]

aos habitantes. O habitar colonial foi estabelecido sobre o massacre dos ameríndios e a posse do corpo das mulheres ameríndias, verdadeira execução do princípio do altericídio.

formas do habitar colonial: propriedade privada, *plantations* e escravidão

Além de seus princípios e fundamentos, o habitar colonial é perceptível, sobretudo, por suas formas, por seu *hábitat*. Aqui, o “fazer” da expressão “fazer habitar” deve ser apreendido em seu sentido de “fabricação”. O habitar colonial é uma engenharia dos humanos e dos ecossistemas que assume três características principais. O primeiro traço do hábitat colonial foi a instituição da propriedade privada da terra. Algumas parcelas de terra foram concedidas a indivíduos – homens – para que as cultivassem, permitindo assim a exportação e o comércio com a França. Os títulos individuais de propriedade participavam plenamente do empreendimento coletivo de exploração do habitar colonial. A validade dos títulos era condicionada ao desbravamento e à exploração das terras, quer tivessem sido distribuídos gratuitamente – como nos primeiros momentos da ocupação francesa em São Cristóvão, bem como na Martinica –, quer tivessem sido comprados. Vários decretos do conselho da Martinica e do rei, de 1665 a 1743, exigiam que os proprietários desbravassem e cultivassem as terras.²¹ A implementação da propriedade privada da terra foi acompanhada de seu fracionamento, semelhante ao “mundo de campos e de cercas” instaurado na Nova Inglaterra pelos colonizadores europeus.²² Outrora um bem comum dos ameríndios, as ilhas caribenhas foram fracionadas, favorecendo tanto o povoamento de colonizadores quanto a exploração coletiva das ilhas por um somatório de indivíduos que cultivavam de maneira intensiva sua parcela até o esgotamento, antes de se deslocar para outra. Esse foco fracionado anuncia uma visão mais global dos efeitos dessa cultura intensiva, à semelhança do desmatamento das planícies e das montanhas da colônia de São Domingos.²³

O segundo traço principal do hábitat colonial foi o estabelecimento da *plantation* como forma primordial de ocupação: um conjunto que compreendia o campo cultivado, as oficinas e o engenho,

a casa-grande e as senzalas. A *plantation* foi a principal forma de ocupação das terras, quer se tratasse de algodão, de índigo, de tabaco ou de cana-de-açúcar. Se o princípio permanece o mesmo, sua forma mais característica no Caribe francês foi a *plantation* de cana-de-açúcar desde a segunda metade do século XVII. As parcelas se tornavam cada vez maiores, as pressões por terra eram cada vez mais fortes, ocupando o conjunto das planícies das ilhas. Essa disposição das *plantations* sobre as planícies das ilhas instaurada a partir do século XVII é visível até hoje. Na Martinica, basta pegar a estrada de Fort-de-France até Marin ou de Vauclin até Trinité, no litoral, para notar que todas as planícies – exceto os vilarejos – estão cobertas de campos de cana ou de bananeiras. Já os morros abrigam diversas moradias. A privatização das terras e a instauração das *plantations* não foram apenas uma maneira de ocupar as terras cultiváveis. O estabelecimento das *plantations* como princípio do hábitat dessas ilhas também estruturou a maneira de ocupar o restante do território. A localização dos portos, a criação de vias e de estradas de ferro e a construção de paróquias foram pensadas na perspectiva desse habitar colonial. A organização religiosa, política e administrativa do território foi concebida com o intuito de fazer dessas ilhas terras de monoculturas intensivas cujos produtos fossem exportados exclusivamente para a França.

Por fim, o terceiro traço fundamental desse hábitat colonial foi a *exploração massiva de seres humanos* por meio de um modo de organização hierárquica da produção, que colocava em cena um senhor e criados. Independentemente das origens ou da cor da pele, essa exploração de seres humanos foi *uma condição* do hábitat colonial. Esse entrelaçamento do habitar colonial e da exploração humana é encontrado no vocabulário oficial das autoridades reais e coloniais francesas, no qual o termo “habitante” é confundido com o termo “senhor”. Um exemplo é visível no decreto do intendente da Martinica, de 7 de janeiro de 1734, que “proíbe os senhores de venderem café por meio de seus Negros”. No artigo 1º, ele especifica que “os habitantes que mandarem seus escravos transportarem seu café para fora de sua habitação deverão lhes entregar um bilhete assinado [...]”.²⁴ *O habitante é o senhor, o senhor é o habitante.* Os escravizados são os Negros, aqueles que não habitam.

Condição inextricável do habitar colonial, a exploração dos humanos engendrou diversas formas de subjugação e de escravização coloniais. O epíteto “colonial”, no caso, não é uma indicação histórica, e sim remete

ao fato de que essas dominações de seres humanos são colocadas em prática a fim de manter o habitar colonial. Foi a princípio o caso da escravização dos ameríndios, particularmente intensa na experiência espanhola em São Domingos, em Porto Rico e na Jamaica. Na experiência francesa, essa subjugação colonial foi marcada desde os primeiros momentos pelo uso de criados Brancos. Essas pessoas comprometiam-se a trabalhar durante 36 meses, recebendo um salário no fim desse período. A dominação de pessoas cujas condições sociais não permitiam pagar a travessia começava já na partida dos portos franceses. Além das promessas de riquezas nas ilhas, alguns foram até “raptados”.²⁵ Outros, frequentemente prisioneiros das masmorras do castelo de Nantes e da Bastilha, foram literalmente deportados, inclusive mulheres.²⁶ Nas Antilhas, as condições de trabalho desses “primeiros desbravadores” foram duras. O habitante para o qual o servo por contrato trabalhava podia “ceder” os direitos que tinha sobre ele a outro habitante, o que deu origem a um comércio.²⁷ O desenvolvimento das *plantations* de açúcar, assim como o tráfico negreiro na segunda metade do século XVII, anunciou o fim da servidão por contrato francesa [*engagisme*]. Para os proprietários, o investimento numa mão de obra perpétua, a escravidão, era mais “rentável”, e os tratamentos dispensados aos servos se tornaram mais duros à medida que os senhores desejavam limitar a concorrência futura. O governo tentou em vão preservar o recurso aos servos por contrato, impondo aos barcos que partiam dos portos franceses um certo número deles a bordo.²⁸

Essa exploração massiva de seres humanos encontrou sua expressão mais longa no estabelecimento do tráfico negreiro transatlântico e da escravidão de Pretos africanos nas Américas. Reconhecendo sem rodeios a inserção dessa história numa história global da humanidade e suas diferentes formas de relações servis, é importante não ocultar as especificidades dessas escravidões caribenhas, simplesmente para administrar sensibilidades políticas.²⁹ Sua diferença principal em relação aos outros tráficos negreiros não se encontra unicamente na intensidade em alguns séculos, na quantidade, nas distâncias transoceânicas, tampouco na desumanização. *Ela reside em seu caráter colonial. O habitar colonial foi o alvo daquelas escravidões.* Enfim, a exploração de seres humanos foi mantida após as abolições da escravidão por meio de diferentes formas de trabalho forçado, dentre as quais a servidão por contrato. A história política das ex-colônias francesas do Caribe é a his-

tória da manutenção desse habitar colonial e de suas *plantations*, assim como da utilização de diferentes tipos de mão de obra.*

Com seus princípios, seus fundamentos e suas formas, o habitar colonial reúne os processos políticos e ecológicos da colonização europeia. A escravização de homens e mulheres, a exploração da natureza, a conquista das terras e dos povos autóctones, por um lado, e os desmatamentos, a exploração dos recursos minerais e dos solos, por outro, não formam duas realidades distintas, e sim constituem elementos de um mesmo projeto colonial. A colonização europeia das Américas é apenas o outro nome da imposição de uma maneira singular, violenta e destruidora de habitar a Terra.

	Princípios	Fundamentos	Formas
Relações com terra	dependência geográfica e ontológica	usurpação da terra	propriedade privada da terra
Relações com não humanos	exploração de não humanos	desbravamento / desmatamento	<i>plantations</i>
Relações com outros humanos	altericídio	massacre de ameríndios e dominação das mulheres	subjugação e escravidão

Características do habitar colonial

Desde 1492, esse habitar colonial da Terra reproduz em escala global suas *plantations* e seus engenhos, suas dependências geográficas e ontológicas entre metrópoles e campos, entre países do Norte e países do Sul, assim como subjugações misóginas. Paralelamente à padronização da Terra em monoculturas, esse habitar colonial apaga o outro, aquele que é diferente e que habita diferentemente. *O habitar colonial cria uma Terra sem mundo*, deixando aberta a interrogação do poeta-cantor Gil Scott-Heron em “Who’ll Pay Reparations On My Soul?” [Quem pagará indenizações pela minha alma?]: “O que aconteceu, então, com os Vermelhos que encontraram vocês na costa?”³⁰

* Ver capítulos 3 e 9.

2 os matricidas do Plantationocene

Planter [1753]

Em 20 de janeiro de 1753, o *Planter* [Plantar] deixa o porto de Liverpool e iça as velas na direção das ilhas da Guiné. As ilhas caribenhas já haviam sido conquistadas. Os peles Vermelhas devastados, as florestas abatidas e os solos esfolados ainda sonham com o amor de uma Mãe Terra deposta. Faltam apenas os insumos. De março a outubro, o navio percorre feitorias africanas em busca do esterco Negro. Sobre os 368 sacos de corpos-fertilizantes embarcados, 68 reminiscências se decompueram no ventre putrefato do navio, vendo seus nomes se diluírem no Atlântico cinzento. Chegando a Kingston em 17 de dezembro de 1753, o *Planter* semeia os 300 corpos ocios nas *plantations* da Jamaica. Pela alquimia colonial, as aldeias da Guiné, as divindades ameríndias, os trinados dos bosques e as danças de argila tornam-se açúcar mascavo, algodão, tabaco, café e índigo, levados para a Europa. O *planter* fez da Terra e do mundo uma *plantation*.



William Clark, *Cutting the Sugar Cane* [Cortando cana-de-açúcar], in *Ten Views in the Island of Antigua*. London: Thomas Clay, 1823. © British Library Board / Bridgeman Images.

No centro do habitar colonial da Terra encontra-se a *plantation*. Já testada na Ilha da Madeira no século XV,¹ a *plantation* recobriu com seu manto de algodão, de índigo, de café e de açúcar as planícies e morros das ilhas caribenhas. Sistema violento, patriarcal e misógino, a transformação forçada das ilhas caribenhas em quebra-cabeças de plantações traduziu-se pela destruição ambiental massiva, uma verdadeira “revolução biológica” que abalou os ecossistemas anteriores a 1492.² Contentar-se em enumerar os diferentes “impactos ambientais” da *plantation* um após o outro nos manteria nessa dupla fratura da modernidade. As destruições causadas seriam realmente “ambientais” diante de um fundo sociopolítico realmente “humano”. Cuidar dessa dupla fratura exige que se identifiquem as *relações* desenhadas por tais destruições que unem os humanos (colonizadores, escravizados, autóctones) e os não humanos. O habitar colonial é: uma engenharia ecológica das paisagens da Terra em *plantations*, beneficiando colonizadores europeus, o que Alfred Crosby chama de *imperialismo ecológico*;³ um *imperialismo socioeconômico e político* que subjeta

humanos e não humanos a essas *plantations*; e um *imperialismo ontológico*, ou seja, a imposição de uma concepção singular do que são a Terra e seus existentes. Abandonando o ambientalismo da expressão “impactos ambientais”, falo dos *matricidas da plantation*. Para além das mudanças ecossistêmicas, o habitar colonial impôs o fim da concepção do Caribe como ilhas e Mãe Terra, ou seja, o fim de uma imagem da Terra que, como lembra Carolyn Merchant, serve como “restrição cultural que limita a ação dos seres vivos”.⁴ A colonização europeia destruiu um conjunto de relações matriciais que trançavam as ilhas caribenhas antes de 1492.

o fim de uma terra-nutriz: dos *conucos* às *plantations*

Um primeiro matricídio cometido pela *plantation* revela-se nas inversões radicais operadas na concepção das ilhas caribenhas, passando de terras que tinham como vocação primeira acolher e alimentar os que ali se encontravam a terras com a função de enriquecer alguns acionistas e proprietários. Em sua *Histoire naturelle et morale des îles Antilles de l'Amérique* [História natural e moral das ilhas Antilhas da América], Charles de Rochefort conta que os povos do Caribe estabeleciam uma relação matricial com a Terra: “Eles dizem que a Terra é a boa Mãe que lhes dá todas as coisas necessárias à vida”.⁵ De fato, os trabalhos do geógrafo David Watts mostram que os três principais grupos de ameríndios que povoavam o Caribe antes de 1492, os Cibonei, os Aruaque e os Caraíba, faziam um uso cuidadoso e eficaz da terra, sujeito principalmente a uma lógica alimentar. Os Cibonei, cujos vestígios são encontrados em Cuba, São Domingos e Trindade, eram um povo caçador sem agricultura. Sua alimentação consistia essencialmente em produtos do mar, alguns animais terrestres e numerosas frutas silvestres. Concentrados desde os anos 250 a.C. nas Grandes Antilhas, os Aruaque praticavam uma agricultura chamada *conuco*. Numa superfície de terra atribuída a uma família, eram cultivados juntos diversos tubérculos, tais como a raiz de mandioca com a qual se prepara a tapioca, algumas variedades de batata-doce, taiobas, a batata-ariá [*Calathea allouia*] e inhames, aproveitando a fertilidade do solo e, ao mesmo tempo, prevenindo a erosão. Por fim, os

povos ditos “Caraíba”, instalados nas Pequenas Antilhas por volta de 250 d.C., praticavam também uma agricultura de tipo *conuco*, plantando apenas um tubérculo suplementar: a araruta. Esse sistema agrícola de *conuco* permitia uma exploração racional da terra que conseguia prover às necessidades dos ameríndios com pouca degradação, conservando os diferentes equilíbrios ecológicos.⁶

A colonização marcou uma inversão dessa lógica, uma inversão dessa Mãe boa. De 1492 a 1624, tratou-se de extrair matérias-primas, possibilitando o enriquecimento tanto dos que partiram nessas expedições quanto da Coroa Real. Foi com essa finalidade que os espanhóis estabeleceram uma política extrativista por meio da busca e da exploração das minas de ouro em Hispaniola (atual ilha de São Domingos), em Porto Rico e na Jamaica. A diminuição das fontes de ouro levou ao desenvolvimento da agricultura com fins comerciais e ao da pecuária. De 1519 até o fim do século, o Caribe espanhol, especialmente Cuba e Hispaniola, desenvolveu uma economia baseada na indústria açucareira e na venda de couro de vaca. O extrativismo foi substituído pela agricultura intensiva nos moldes da *plantation*.

A presença de outras nações europeias no Caribe ao longo do século XVI (Holanda, Inglaterra e França) foi, inicialmente, uma ação de flibusteiros. Foi apenas a partir do século XVII que uma presença permanente dessas nações se estabeleceu, primeiro nas ilhas de Barbados e São Cristóvão (Saint Kitts). De 1624 a 1645, os franceses e os ingleses partilharam entre si a ilha de São Cristóvão, expulsando os Caraíba que ali viviam. São Cristóvão e Barbados também foram as primeiras ilhas colonizadas na perspectiva de que lhes fossem arrancadas riquezas não mais por meio do extrativismo, e sim pela *plantation*. De 1626 a 1639, foram cultivados o tabaco, o índigo e o algodão. A forte concorrência do tabaco da Virgínia impeliu os produtores a se voltarem para outras culturas. Foi então que a cultura da cana-de-açúcar e o comércio do açúcar ganharam amplitude, inaugurando a segunda fase da agricultura intensiva. Quer se tratasse do algodão, do tabaco ou da indústria açucareira dominante, a lógica de utilização dessas terras era a mesma: *a de uma exploração intensiva da terra como recurso com fins de exportação comercial e de enriquecimento financeiro* de alguns acionistas ultramarinos e dos colonizadores locais. De Mães Terras nutrizas para os ameríndios, tornaram-se terras a explorar para os colonizadores.

a ruptura ecumenal: υμα “Terra sem manman”

Os matricídios da *plantation* também se revelam pela destruição das relações afetuosas e paisagísticas que ligavam os povos ameríndios a essas ilhas. Mais do que uma perda de indivíduos, o genocídio dos ameríndios significa a perda de práticas culturais, agrícolas e de crenças movidas por uma preocupação com essas Mães Terras. Para além dos grupos ameríndios que ainda existem na Dominica e em São Vicente e dos traços nos genes e nas práticas dos povos caribenhos de hoje,⁷ são relatos e cosmogonias que foram mortos e afogados nos rios de sangue. São sistemas de referência que foram extintos, segundo os quais pessoas concebiam a própria existência e se relacionavam com a terra. O desaparecimento dos povos provocou, assim, uma ruptura no que o geógrafo Augustin Berque denomina “o ecúmeno”, ou seja, uma ruptura na relação geográfica e ontológica da humanidade com a extensão terrestre, fazendo da Terra uma Terra humana, e da humanidade uma humanidade terrestre:⁸ uma *ruptura ecumenal*.

Se nem tudo se perdeu e se práticas como a cultura da batata-doce e da mandioca perduram, as concepções protetoras da terra e da natureza desapareceram. Esses princípios e práticas faziam parte de uma cosmogonia que considerava sagrado o meio de vida composto por numerosos espíritos e não humanos. O habitar colonial teve como consequência o desaparecimento dessa sacralização particular da terra que regia uma preocupação com ela. Édouard Glissant afirma, assim, que o sagrado foi desenraizado.⁹ Nesse sentido, o massacre dos ameríndios também foi um matricídio. A terra colonizada não é mais uma Mãe Terra: ela se torna uma Terra sem *manman*.^{*} Uma terra cujo sistema de crença referencial que fazia dela uma matriz não existe mais. No sentido inverso, a outra vertente desse matricídio colonial é o infanticídio. Não se trata apenas do assassinato ou da morte daquelas e daqueles que se consideravam os filhos dessa terra, que deles era mãe. Trata-se, sobretudo, do apagamento da ideia de que os habitantes daquelas terras são seus filhos. Tais terras não são as mães de nenhum desses habitantes, e os habitantes não são os filhos de

* “*Manman*” é “mamãe” em crioulo.

nenhuma dessas terras. Do outro lado do Atlântico, o tráfico negreiro também constituiu uma ruptura ecumenal para os prisioneiros africanos que foram violentamente separados do mundo familiar das terras africanas. A Mãe Terra africana desaparece no horizonte, enquanto a escravidão colonial impede o escravizado de fazer da terra americana encontrada uma nova Mãe Terra.

Ao contrário da afirmação de Glissant, essa ruptura ecumenal não foi o fim do sagrado nas terras americanas. Se o sagrado caribenho foi “desenraizado”, essas terras foram ressacralizadas pelos europeus mediante a religião católica apostólica romana. Desde a sua chegada às ilhas caribenhas, os europeus apressaram-se para revesti-las de um novo sagrado, executado por meio das cerimônias de apropriação da terra, da ação de fincar a cruz e dos diversos cânticos. A dimensão patriarcal do habitar colonial fica explícita nessa sacralidade colonial, como demonstram os primeiros versos do *Te Deum* entoados por De l’Olive e seus companheiros no momento da chegada à Martinica, em 1635:

Te Deum laudamus [Nós vos louvamos, ó Deus!]

Te Dominum confitemur [Nós vos bendizemos, Senhor]

Te aeternum Patrem [Pai eterno e onipotente]

Omnis terra veneratur [Toda a terra Vos adora]

A colonização significou a passagem de uma terra que venerava uma mãe para uma terra que venerava um pai. Essa sacralização foi a primeira função dos padres e dos diferentes religiosos que acompanharam a empresa colonial francesa. A sacralização cristã dessas terras não resultou na necessidade de preservá-las, e sim, ao contrário, permitiu sua exploração colonial. Do papa aos reverendos e missionários, as autoridades religiosas abençoaram esse habitar colonial. A oração inseria-se no ritmo da jornada de trabalho na plantação escravagista do século XVIII, como descreve o padre Labat.¹⁰ Já não é apenas a evangelização do Caribe mas também o habitar colonial que foi apresentado como a vontade de Deus. Tratava-se de um *habitar colonial cristão*. Como descreve André-Marcel d’Ans, especialista na história do Haiti, a paisagem foi “desindigenizada”.¹¹ Após o genocídio dos ameríndios, todos que chegaram ao Caribe sabiam que havia existido uma Mãe Terra em outro lugar, fosse na Europa, na África, na Índia ou na China. Essas terras foram limitadas a serem apenas terras, apenas recursos. Elas tornaram-se *terras sem manman*.

rupturas paisagísticas, biodiversitárias e metabólicas

Quanto ao material, esses matricídios da *plantation* causaram pelo menos três tipos de rupturas importantes nos equilíbrios ecossistêmicos das ilhas do Caribe: rupturas paisagísticas, biodiversitárias e metabólicas. As rupturas paisagísticas advêm principalmente dos desmatamentos, que foram a condição da *plantation*. Embora cultivadas pelos povos ameríndios antes de 1492, as ilhas eram cobertas por florestas. Se as primeiras plantações de tabaco, café e algodão já implicavam um desbravamento das terras, o desenvolvimento da indústria açucareira na segunda metade do século XVII intensificou-as de maneira inédita. As florestas de Barbados e de Cuba foram quase totalmente derrubadas.¹² As colônias francesas também não ficaram ilesas. Em sua *Voyage à la Martinique* [Viagem à Martinica], escrita entre os anos de 1751 e 1756, ou seja, um século após a colonização francesa, Thibault de Chanvalon constata a magnitude do desmatamento:

Nota-se hoje com pesar que nos apressamos em descobrir a ilha por todas as partes, assim como em abater as árvores. [...] essas terras virgens, que jamais haviam sido desbravadas, pois não era necessário tanto para o povo caribenho inteiro quanto é necessário para a habitação de apenas um de nós, [...] nelas plantou-se café por todos os lados, sem examinar sua situação, coisa entretanto muito necessária; a avidez do ganho fez que, por outro lado, muita gente plantasse bem mais do que podia manter.¹³

“A avidez do ganho” causou um desmatamento sem precedentes do Caribe, destruindo os habitats de espécies animais e vegetais, o que resultou na extinção de algumas delas. O desmatamento afetou igualmente os solos, que se tornaram mais compactados em função do aumento da superfície exposta à chuva. Não sendo mais retidos pelas raízes das árvores, eles sofrem erosão mais facilmente, levando consigo “uma espécie de adubo acumulado há tantos séculos, aqui chamado, com razão, de creme da terra”,¹⁴ explica Chanvalon. A perda desse “creme da terra” foi a consequência direta do desmatamento generalizado das ilhas francesas.

As plantações que se seguiram causaram *rupturas biodiversitárias*, ou seja, rupturas nos equilíbrios biológicos dos ecossistemas, que com-

preendiam seus conjuntos de espécies animais e vegetais cujas respectivas predações asseguravam uma manutenção global dos efetivos. Além da sua lógica de exploração intensiva, a *plantation* significa também homogeneização das culturas e, conseqüentemente, dos conteúdos biológicos sobre as terras. A ruptura intervém por essa substituição de uma floresta que engloba diversas espécies pela dominância de uma espécie vegetal específica, tal como a cana-de-açúcar. Essa forte prevalência de um alimento para alguns tipos de inseto perturba, então, os efetivos das espécies presentes sobre uma faixa de terra. À escala de uma ilha, a implementação da *plantation* açucareira leva à substituição de um equilíbrio biológico, com uma diversidade de espécies vegetais e animais repartidas segundo os biótopos e as zonas geográficas, por um quadriculado de três ou quatro plantas. Essa homogeneização dos ecossistemas cria a ruptura biodiversitária.

Por fim, a *plantation* alterou igualmente as trocas metabólicas entre os diversos elementos não humanos e a sociedade colonial, causando também uma *ruptura metabólica* – conceito este evidenciado pelo químico alemão Justus von Liebig e retomado por Karl Marx em sua crítica da indústria agrícola britânica.¹⁵ Marx aponta a perturbação causada pela indústria agrícola britânica no metabolismo das trocas entre sociedade e natureza. Ao exportar os nutrientes do campo para a cidade sem que nenhuma recirculação seja assegurada, a indústria empobrece o solo do campo e reduz sua fertilidade, o que resulta, declara Marx, em “uma ruptura irremediável no metabolismo determinado pelas leis da vida”.¹⁶ Desde o século XVI, um dos traços principais da colonização foi a exploração dessas terras sem nenhuma forma de restabelecimento dos nutrientes extraídos. De meados do século XVI ao século XVII, a cultura da cana foi conduzida sem fertilização. Como essa forragem açucarada é cortada rente ao solo, todos os nutrientes dele extraídos foram transformados e enviados para a Europa sob a forma de açúcar, sem assegurar uma redistribuição que garantisse a fertilidade do terreno. Essas “trocas ecológicas desiguais” permitiram que os impérios e as nações colonizadoras externalizassem os custos ambientais de seu enriquecimento e os mantivessem distantes de seus territórios continentais,¹⁷ transformando suas periferias em *plantations*, em extensões materiais e humanas que tinham como finalidade a satisfação dos desejos do centro. Tal é a ruptura metabólica colonial que empobreceu os solos caribenhos em prol dos palácios europeus.

O habitar colonial estabeleceu o princípio de que essas ilhas têm a função de saciar os desejos de um punhado de homens. Tal concepção opera ainda hoje em várias ilhas do Caribe, dentre elas Guadalupe, Martinica e Porto Rico. Apesar da disponibilidade de grandes áreas férteis e cultiváveis, uma mesma economia agrícola de *plantation* dedica a maior parte dessas terras à exportação de monoculturas, sem, no entanto, suprir as necessidades alimentares dos habitantes dessas ilhas. Estes permanecem, em grande medida, dependentes da importação. Da cultura da cana-de-açúcar à banana, da indústria petrolífera à negligente indústria turística, passando pelos “paraísos fiscais”, uma mesma concepção dessas ilhas como matéria a ser explorada atravessa o Caribe. A *plantation* no Caribe consagrou os seguintes princípios: “Tu não te alimentarás de tua ilha” e “Tua ilha não te alimentará”.

Esses matricídios identificáveis no Caribe são a outra face de uma engenharia global que transformou as paisagens da Terra em *plantations*. Esse habitar colonial foi reforçado pela forte imigração dos europeus, de 1820 a 1930, para as antigas colônias de zonas temperadas de clima semelhante ao europeu, tais como a Austrália, o Brasil ou os Estados Unidos, que Crosby denomina as “Novas Europas”,¹⁸ as quais reproduzem os mesmos produtos de agricultura e pecuária e os mesmos nomes de cidades, regiões e até de países da Europa, tais como “Nova Gales do Sul”, “Nova Inglaterra” ou “Nova Zelândia”. É nesse sentido ecossistêmico que é preciso compreender a referência de Fanon aos colonizadores como “uma espécie” que substituiu o indígena e molda o meio biológico, cultural e linguístico à sua imagem.¹⁹ A pretensão de novidade que mata os habitantes presentes, ao mesmo tempo que reproduz as concepções das antigas terras, é parte integrante da colonização europeia. *O matricídio causado pelas plantations é também o apagamento dos nomes da Mãe Terra no mundo.* Daí vem a atual disposição dos descendentes de colonizadores – sejam eles a minoria, como na Martinica e na África do Sul, ou a maioria, como nos Estados Unidos e na Austrália – a reivindicar a si mesmos como os verdadeiros proprietários de tais terras, da Terra. Permanecem, entretanto, esses traços, esses nomes ameríndios, tais como “Madinina” (Martinica), “Karukera” (Guadalupe) e “Ayiti” (Haiti/São Domingos), lembrando que essas terras, outrora, foram mães.

do habitar colonial ao Plantationoceno

As palavras e as maneiras pelas quais a destruição dos ecossistemas terrestres é descrita não são politicamente neutras. Essas descrições contêm também elementos normativos que orientam as respostas possíveis.²⁰ Fazendo do Homem – *ánthrōpos* – seu sujeito, o Antropoceno sugere, em contrapartida, que esse mesmo “Homem” apolítico é quem deveria responder, ocultando os processos violentos da dominação de uma fração sobre conjuntos cada vez maiores de humanos e de não humanos. Outros termos foram propostos, tais como “Capitaloceno”, “Fagoceno” ou “Angloceno”.²¹ O termo “Capitaloceno” tem a vantagem de reconectar os desenvolvimentos do capitalismo e as revoluções industriais britânicas às transformações materiais das paisagens da Terra, assim como de abrir as potencialidades da crítica do capitalismo.²² Entretanto, o termo “Plantationoceno”, proposto por Anna Tsing e Donna Haraway,²³ é o mais capaz de traduzir o desenvolvimento do habitar colonial da Terra ao revelar suas cinco dimensões fundamentais.

No nível material e econômico, em lugar de um capital abstrato, o Plantationoceno designa a reprodução global de uma economia de *plantation* sob várias formas. Ele estabelece conjuntos de humanos e de não humanos, as *plantations* – agrícolas, no sentido das plantas vegetais, ou industriais, no sentido derivado da palavra em inglês *plants* (fábricas) –, os lugares, os mecanismos e as organizações de produção, e os centros da cena e do tempo (ceno). Ele revela as trocas ecológicas e metabólicas desiguais, as punções energéticas e materiais não renováveis. *No nível histórico*, o Plantationoceno restabelece uma historicidade das mudanças ambientais globais sem apagar os fundamentos coloniais e escravagistas da globalização. A proposta dos geógrafos Mark Maslin e Simon Lewis²⁴ de apontar como o início do Antropoceno a conquista europeia da América, que deixou traços geológicos, vai nesse sentido.* Os genocí-

dios dos ameríndios, a escravização dos africanos e suas resistências são, portanto, compreendidos na história geológica da Terra e do tempo.²⁵ *No nível geográfico*, o Plantationoceno oferece uma compreensão das relações e dependências motoras das mudanças globais a partir das lógicas de *plantation*. A *plantation* não se limita às fronteiras da propriedade rural ou da fábrica. Ela designa as injustiças espaciais globais, as relações de poder e de dependência entre lugares situados em diferentes pontos da Terra. Assim, a violência da *plantation* é confinada em um longínquo lá, enquanto os produtos finais são consumidos em um tranquilo aqui.

No nível político, mais do que uma extensão da economia de *plantation*, o Plantationoceno designa a imposição mundial de uma *política* de *plantation*. Mais do que trocas comerciais, o Plantationoceno designa a era em que a continuidade das *plantations* dita a orientação das instituições públicas, das universidades, dos serviços estatais e até mesmo o gosto dos consumidores, como mostrou Sidney Mintz,²⁶ ou seja, comanda as maneiras de viver junto e de habitar a Terra. Disso resulta uma estética da repetição, uma uniformização das plantas, das maneiras de consumir, de se vestir e de pensar o mundo.²⁷ Quer se trate de *plantations* agrícolas ou de fábricas, o Plantationoceno lança uma luz sobre as violências humanas dos locais de produção, sobre as hierarquias raciais e misóginas, sobre as desigualdades, sobre as formas de escravidão e de miséria operárias, sobre os riscos sanitários mecânicos e tóxicos, expondo a produção política de Negros do mundo: seres cuja exploração e misérias sociais são conjugadas a uma exclusão do mundo. Essa pluralidade permite, em contrapartida, inscrever as lutas feministas e as resistências contra as *plantations* escravagistas e contra as fábricas como traços geológicos fundamentais da nossa era, ainda que seus traços não sejam mensuráveis por certos instrumentos.

No nível cosmopolítico, se o Antropoceno tenta definir essa era em que as paisagens e os não humanos são profundamente afetados com relação à era anterior, é contraditório empregar um termo que oculte a presença desses elementos não humanos. Ao fazer da organização dessas trocas entre humanos e não humanos sua cena discursiva principal, o Plantationoceno também expõe as relações singulares pelas quais uma minoria da Terra impõe um tipo de composição do mundo com os não humanos: o da exploração compulsiva e padronizada. Ele evidencia as perturbações biodiversitárias e as degradações ecológicas causadas pelas *plantations*.

* Da estimativa de 61 milhões de pessoas presentes nas Américas antes de Colombo, Lewis e Maslin apontam que cerca de 55 milhões foram mortas ao longo das primeiras décadas da colonização europeia. Essa mudança repentina produziu uma regeneração geral das florestas americanas, pois os ameríndios não as cultivavam mais, reduzindo assim a presença de carbono na atmosfera. O ano de 1610 constitui, portanto, um marco limite inferior da concentração de carbono, um marco zero do Antropoceno.

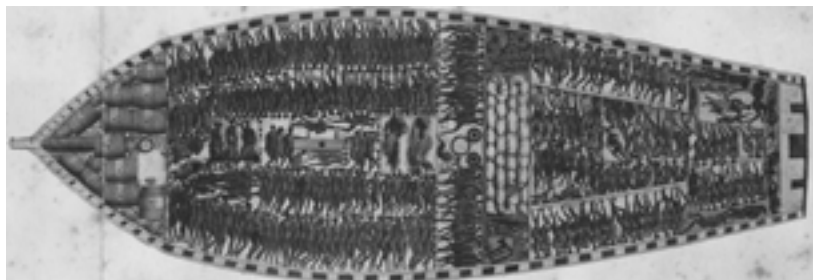
Em suas formas, em suas técnicas, em seus “meios” de produção, assim como em seus produtos, as *plantations* da Terra de hoje não são mais aquelas do século XVII. Para além da agricultura, as *plantations* assumem a forma de indústrias extrativas de minérios raros usados nos computadores e telefones celulares e de “*plantations*” terrestres e marinhas de poços de petróleo. Para manter esse habitat colonial, grupos inteiros de humanos e de não humanos são escravizados. O Plantationoceno assinala, assim, a globalização do habitat colonial da Terra e dessa subordinação do mundo à *plantation*: a produção global de uma Terra sem *manman* e de humanos sem Mãe Terra.

ubu – imprensa

3 o porão e o Negroceano

Nègre [1790–91]

Em 9 de novembro de 1790, o *Nègre* [Negro], navio francês de 395 toneladas, zarpa do porto de Nantes em direção ao golfo da Guiné, deixando no cais os tumultos políticos. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão não resiste aos ventos úmidos e salgados do Atlântico. Nos arredores de Ubani, ao sul da Nigéria, 263 vozes são confinadas no porão da Revolução Francesa. Em 16 de junho de 1791, após 41 dias de travessia, o *Nègre* chega à cidade de Cabo Francês, atual Cabo Haitiano, no Haiti, para abastecer a indústria colonial. Homens, mulheres e crianças embarcaram, mas somente uma matéria indistinta e combustível desembarca: Negro, madeira de ébano. Entretanto, algumas semanas mais tarde, em agosto de 1791, essa matéria falante ergue o punho em revolta, e as *plantations* das planícies do Cabo incendeiam-se pelo desejo de liberdade.



Plano, perfil e distribuição do navio *La Marie Séraphique*, de Nantes (detalhe), René Lhermitte, c. 1770. © Museu de História de Nantes, Alain Guillard.

A escravidão colonial dos Pretos e o tráfico negreiro transatlântico constituem uma das formas mais intensas de subjugação impostas pela colonização europeia das Américas. Durante quase quatro séculos, milhões de pessoas foram arrancadas de suas terras na África, e muitas mais foram forçadas a trabalhar nas *plantations* rurais e a servir nas diferentes oficinas das cidades. Hoje, quando a escravidão colonial dos Pretos é reconhecida como crime contra a *humanidade*, sua compreensão é também, ela mesma, prisioneira da dupla fratura da modernidade. Com razão, as pesquisas acadêmicas, a literatura, as artes visuais, os discursos memoriais e as práticas museográficas se interessaram, em primeiro lugar, pelas opressões políticas, pelas condições sociais, pelas dimensões íntimas, econômicas e jurídicas da escravidão, assim como pelas múltiplas estratégias de resistência. Todavia, esse interesse inicial deu a entender que a escravidão dizia respeito apenas aos devires dos humanos. As mudanças ambientais seriam consequências importantes, mas independentes da escravidão propriamente dita. Para quem se interessa pelo meio ambiente, ao contrário, a escravidão colonial dos Pretos seria um elemento entre outros no seio da transformação ecológica do sistema de *plantation*. No entanto, esses dois segmentos estão intrinsecamente ligados e fazem parte de um mesmo habitar colonial. A fim de cuidar dessa fratura, ressituo a escravidão dos Pretos simultaneamente como uma maneira violenta de estar em relação com outros humanos por meio de uma *política do porão* e como uma maneira destruidora do habitar a Terra e de estar em relação com os não humanos, constituindo o *Negroceno*.

a política do porão

Quando embarquei, fui imediatamente brutalizado e sacudido por membros da tripulação, que queriam ver se eu era saudável; eu estava convencido de que chegava a um mundo de espíritos maus e de que eles me matariam. [...] Nem tive tempo de sentir meu sofrimento e *fui logo colocado sob o convés*. E, lá, eu recebi uma saudação nas minhas narinas que jamais recebera na vida; desgosto, fedor e lamentos; fiquei tão doente e tão deprimido que não conseguia comer e não tinha vontade de provar nada. Eu esperava a morte como minha última amiga, a fim de me aliviar. Mas muito rápido, para a minha tristeza, dois homens Brancos me ofereceram comida; diante da minha recusa, um deles me segurou com firmeza pelas mãos e colocou-me atravessado no molinete, eu acho, prendendo meus pés enquanto outro me chicoteava furiosamente.¹

Do século XVI ao XIX, pelo menos 12,5 milhões de africanos foram embarcados em navios negreiros, inseridos no porão e no convés inferior, da África até as Américas, sujeitos a vivenciar a cena narrada pelo ex-escravizado Olaudah Equiano em sua autobiografia. Centrais na experiência histórica desses transportados e de seus descendentes, nas memórias e no imaginário das sociedades escravagistas, esses espaços do porão e do convés inferior representam também um dispositivo político fundador do mundo moderno. Durante vários séculos, admitiu-se e julgou-se adequado estar em relação com o outro ou, mais precisamente, *tratar o ser humano colocando-o num porão*. Como descreve Equiano, o porão do navio negreiro faz referência imediata a um espaço infernal atravessado por violências e agonias. As chicotadas, os estupros, a desnutrição, as torturas e os maus-tratos diários aliados a uma promiscuidade mórbida e irrespirável produziram a sua cota de mortos a cada travessia. Cerca de 2 milhões de pessoas pereceram nesse porão do mundo moderno entre 1514 e 1866. Mais do que um arranjo técnico violento de navegação no qual os corpos-acorrentados eram aprisionados, esse porão simboliza *uma relação com o mundo e um modo de relação com o outro*. Colocar no porão não é um ato circunstancial. Certamente, não se trata da única maneira pela qual tais homens, mulheres e crianças podiam viajar juntos num mesmo barco. Ao contrário, colocar no porão é o gesto que inaugura a relação escla-

vagista para tais homens, mulheres e crianças Pretos. Essa relação escravagista não desaparece no desembarque, na saída física do porão dos navios negreiros, ainda que suas formas sejam diferentes. Os prisioneiros do navio negreiro e os escravizados das *plantations* encontram-se ligados nesse mesmo porão do mundo.

a recusa do mundo

A inserção no porão institui um conjunto de relações entre humanos, entre colonizadores europeus e prisioneiros africanos, entre senhores e escravizados, entre senhores e escravizadas, que constitui a *política do porão*. Por meio desse conjunto de disposições políticas e sociais que escravizam e circunscrevem a existência de seres humanos, a política do porão tem como finalidade primeira manter seres humanos fora do mundo. O escravizado colonial não é apenas aquele que é maltratado, que é juridicamente propriedade de outro ser humano e que não obtém salário por seu trabalho. O escravizado colonial é mantido numa relação de alienação com o mundo. A política do porão representa essa linha traçada através dos humanos que recusa a alguns as mesmas qualidades que confere a outros, que de imediato exclui alguns da dignidade de uma existência em que se compartilham uma cena, uma Terra, um mundo. Assim, o escravizado Preto africano transportado para as Américas não é sequer esse “outro” sugerido pelo historiador Olivier Pétré-Grenouilleau.² O primeiro encontro do europeu negreiro com o africano aprisionado que será reduzido à escravidão aconteceu sem endereçamento nem diálogo, ou seja, sem essa consideração primeira de um outro cujo rosto comanda o reconhecimento de um irredutível.³

O outro do capitão negreiro europeu na costa oeste africana foi o comerciante, aquele africano não aprisionado, não futuro escravizado nas Américas – pelo menos não naquele momento –, com quem a venda de seres humanos era negociada. Vemos uma relação diferente no encontro dos europeus com os ameríndios. A alteridade do ameríndio é admitida sem rodeios, ainda que tenha sido reduzida ao mesmo europeu. O escravizado Preto é aquele cuja qualidade de outro humano foi negada. *Aquele escravizado não é o outro, ele é “o fora”*. O escravizado Preto colonial francês é aquele cujo reconhecimento de

sua presença está condicionado à manutenção desse *fora* de uma cena comum, *fora* de uma Terra e de um mundo comum. Os escravizados Pretos são aquelas e aqueles a quem *o mundo é recusado*.

A recusa do mundo não é um ato sucinto e breve que anunciaria o fim de uma relação e a separação em que, separado, cada um viveria em seu canto da Terra. Ao contrário, essa escravidão colonial dos Pretos nas Américas consistia em *uma recusa do mundo como modo de relação*. Equiano não foi simplesmente jogado sob o convés do navio: ele foi mantido vivo e em relação com a tripulação *a partir do porão*. Ele experienciou a dupla violência do tráfico que aprisiona no porão e da biopolítica negreira que força a viver de determinada maneira. Isso significa uma maneira de estar em relação com o outro pela qual uma intensa proximidade se instaura – o outro é o mais próximo, na intimidade do lar, no navio ou numa plantação –, sem que esse outro seja reconhecido como outro. Menos ruidosa que o estalido do chicote, essa situação fora-do-mundo da escravidão colonial revela-se em um conjunto de rupturas impostas pela política do porão nas relações com os pertencimentos ancestrais e comunitários, nas relações com a terra, nas relações com a natureza e com as arenas políticas, como mostram as experiências francesas da colonização no Caribe.

destruições dos laços comunitários e dos pertencimentos

A primeira ruptura é aquela com o mundo familiar das terras da África. Pessoas são levadas à força de suas comunidades, de suas aldeias, de sua terra e céu familiares para serem encaminhadas às Américas. Essa *ruptura inicial* é múltipla. O rapto do tráfico significou, em primeiro lugar, a ruptura com comunidades coletivas de sociabilidades, com organizações políticas, com práticas culturais e de cultivo, com laços familiares de ritos associados a certas plantas, certas árvores, cemitérios e outros lugares dessas terras africanas. O tráfico negreiro transatlântico gerou também uma ruptura ecumenal, a ruptura da relação de indivíduos e comunidades com suas terras, com seus lugares, com a localização de seu vilarejo, mas igualmente com um rico conjunto de não humanos. São regimes alimentares, relações com animais, plantas, cursos d’água, terras cultivadas, árvores, astros e espíritos que foram interrompidos.

Por fim, as violências físicas e psicológicas foram acompanhadas de uma ruptura da relação com o corpo. O indivíduo aprisionado, acorrentado, confinado nos porões e conveses inferiores não pode mais estabelecer a mesma relação com o próprio corpo. Essa espoliação do corpo típica do cativo, essas rupturas das comunidades e do ecúmeno provocam, então, a perda das artes e das práticas artísticas. São cânticos, orações, encantamentos que desaparecem pelo fato de as instâncias, as cenas e os lugares coletivos em que aconteciam não existirem mais. São habilidades, vestes, talentos, aptidões artísticas que se perdem. Os cantores não cantam mais, os dançarinos não dançam mais. Os carpinteiros, os músicos, os pintores, os feiticeiros, os médicos, os tecelões, os comerciantes, os caçadores não podem mais exercer suas artes. Uns dirão que, entre os prisioneiros, havia algumas pessoas já reduzidas à condição de escravidão na África. Entretanto, além de aquela escravidão ser praticada em solo conhecido, ela implicava regimes de pertencimento e algumas referências “protetoras”. Assim, Equiano, um dos raros africanos reduzidos à escravidão na África e nas Américas que, ao obter a liberdade, conseguiu escrever uma autobiografia, afirmou que “preferia” a sua situação de escravizado africano diante do horror que lhe inspirava o navio negreiro.⁴ A política do porão produz seres de pertencimentos ancestrais e comunitários fragmentados e até dilacerados. Entretanto, essas rupturas não significam que *tudo* se perdeu. Modificados ou reinventados, crenças, saberes, artes e práticas agrícolas persistiram nas Américas negras.⁵ A introdução de variedades africanas de arroz, levadas às escondidas nos cabelos de uma mulher Preta, segundo as lendas dos quilombolas, os ritos do candomblé brasileiro, do vodu haitiano ou da santeria cubana ou, ainda, as artes marciais do *danmyé* na Martinica ou da capoeira no Brasil atestam a sobrevivência de culturas africanas que oferecem espaços de resistência.⁶

perda de corpo, perda de terra

A política do porão instaura uma alternância, uma ruptura na relação dos escravizados com a terra. Isso pode parecer estranho. Afinal, o escravizado dos campos é aquele que trabalha a terra e que conhece seus ritmos. Estando mais próximo desta, longe de uma ruptura,

haveria, ao contrário, uma grande proximidade. No entanto, é precisamente no paradoxo de uma proximidade sem a possibilidade de assumir responsabilidade política que se situa essa ruptura da relação com a terra. Essa ruptura diz respeito, em primeiro lugar, à propriedade privada. Juridicamente, o escravizado não é senhor de sua pessoa nem de seu corpo. Ele não pertence a si. O escravizado pertence *a*, como especifica o artigo 44 do Code Noir [Código Preto] em 1685, que declarava o escravizado como um bem móvel.⁷ Essa não posse jurídica tanto de si como de sua progenitura provoca uma perda do próprio corpo. Não se possuindo juridicamente, o escravizado, como estipula o artigo 28, não pode ser proprietário de terras: “Declaramos que escravizados nada podem ter que não seja de seus senhores [...]”.⁸

A ruptura da relação com a terra manifesta-se também na impossibilidade de participar das decisões relativas à finalidade da utilização dessas terras, assim como daquelas relativas às culturas e aos alimentos cultivados. O escravizado não tem participação no habitat colonial. Essa exclusão do escravizado da política econômica levou à *impossibilidade, para os escravizados, de assumir uma responsabilidade política pelo uso das terras que habitam*. Os escravizados encontram-se subjugados a um ritmo e a uma intensidade de trabalho, a um conjunto de tarefas e a uma hierarquia social que estruturam sua existência e seu mundo vivido, o qual compreende suas relações com outros escravizados, suas relações familiares, seus lugares de habitação, suas possibilidades de movimento e de discurso, sem poder fazer parte da organização dessas estruturas. Isso não significa que o escravizado seja irresponsável, como se isso se tratasse de um traço de caráter ou de uma disposição psicológica qualquer. Isso quer dizer que o escravizado é mantido fora da responsabilidade tanto da terra como do mundo colonial. *A política do porão produz indivíduos fora-do-solo*.

Esse não domínio do cotidiano e essa alienação do mundo não foram totais. Isso se relaciona com dois movimentos diferentes. Primeiro, por suas ações, os escravizados exercem certa influência sobre o projeto colonial e organizam espaços de domínio para si. A subjugação sempre se chocou com diversas formas de resistência. As doenças fingidas, o envenenamento dos animais de carga e de outros escravizados, os aquilombamentos, a sabotagem das oficinas e os furtos simbolizaram meios pelos quais os escravizados dificultavam o projeto colonial, exercendo, nesse ponto, um domínio limitado. A organiza-

ção do interior da senzala, os alimentos cultivados nos jardins crioulos, os pratos preparados, as danças, a intimidade e a cumplicidade que puderam ser estabelecidas com os demais escravizados, os cantos, o riso, as orações e outras práticas espirituais constituíram *espaços de si no interior de um mundo organizado e governado pelo outro*.

Os limites dessa condição de não responsabilidade também foram mantidos pelo poder colonial, de forma típica. Diante da obrigação de “alimentar” seus escravizados, os senhores escolheram atribuir a eles lotes de terra para que pudessem cultivar a própria comida. Obtendo a autorização de cultivar por si mesmos esses espaços, os escravizados assumiram sua primeira e única responsabilidade política em relação à terra das colônias. “Esse jardim”, afirma a antropóloga e etnobotânica Catherine Benoît, “foi a primeira forma de apropriação e de construção do território pelos escravizados.” Tais experiências de liberdade foram importantes e geraram um espaço de criatividade agrícola próprio, um espaço seu durante um tempo. Essa responsabilidade assumida pelos escravizados é, no entanto, *secundária*. Ela não questiona a organização estrutural do mundo colonial. É fragmentária e subordinada à não responsabilidade global pela gestão da terra e pela economia da ilha. Em outras palavras, *foi apenas sob a condição dessa desresponsabilização generalizada do escravizado em relação às terras de uma ilha em sua globalidade que uma responsabilidade fragmentária foi concedida de fato*. Tal é a realidade política do jardim crioulo. Embora conheça melhor do que todos essa terra, companheira de sua condição de explorado, o escravizado nela permanece estrangeiro.

fora-da-cidade: a *εγκεκλῆρια* de um ser não político

Pela proibição explícita da participação dos escravizados nas instâncias de decisões jurídicas, administrativas e políticas das colônias, a política do porão produz seres fora-da-cidade, conforme explicita o artigo 30 do Código Preto:

Art. 30. Não poderão os escravizados serem providos de ofício nem de comissão tendo qualquer função pública, tampouco serem constituídos agentes por outros além de seus senhores para gerir e administrar

nenhum negócio nem serem árbitros, peritos ou testemunhas, em matéria tanto civil como criminal: e, caso sejam ouvidos como testemunhas, seu depoimento servirá apenas de memória para ajudar os juizes a instruírem alhures, sem que dele se possa tirar nenhuma presunção, nem conjuntura, nem prova adminicular.¹⁰

A segunda parte do artigo coloca em evidência outra dimensão dessa exclusão, ligada ao discurso do escravizado. Escravizados podem ser ouvidos, “como testemunhas”, ou seja, podem emitir fonemas, sons, mas essa escuta em uma instância jurídica não deve resultar em igual consideração. O escravizado é colocado fora-de-cena, fora-do-logos, e não é reconhecido como um sujeito político, fora dessa condição da humanidade do *zōon politikón*. Era vedado o exercício de qualquer atividade que pudesse ser política, como afirma o artigo 16, que proibia a reunião de escravizados.¹¹ As únicas ações parecidas com questões políticas no âmbito das quais os escravizados são considerados atores são ações guerreiras. Nas colônias francesas e em outros lugares nas Américas, escravizados foram recrutados pelos exércitos para lutar contra o estrangeiro, e até contra outros escravizados. A única linguagem “política” formulada ao escravizado é a da guerra, do combate, em suma, do comando e da violência.

Os escravizados não se deixaram limitar a “bens móveis”. “A assimilação de um ser humano a um objeto, ou mesmo a um animal [não humano]”, lembra Claude Meillassoux, “é uma ficção contraditória e insustentável.”¹² Eles organizaram espaços para si no seio desse sistema de opressão, conservando uma capacidade de atores, uma agência capaz de negociar margens e concessões. Alguns conseguiram até prestar queixa e ser ouvidos.¹³ No entanto, essas armas dos fracos não constituíram questionamentos frontais de sua posição fora-do-mundo.¹⁴ Foi precisamente a *violência* a condição *sine qua non* da derrota da política do porão pelos escravizados e de seu reconhecimento como atores do mundo. As autoridades coloniais só consideraram escravizados como sujeitos políticos a partir do momento em que foram humilhadas na guerra ou na prática. Foi o caso de muitas comunidades quilombolas, do Brasil à Jamaica, passando pelo Suriname, que, tendo frustrado o aparato militar colonial, assinaram tratados na posição de partes contratuais. Do mesmo modo, foi apenas depois das múltiplas humilhações de Bonaparte impostas por Toussaint Louverture, por Dessalines e por

seus companheiros que uma possível composição política com o outro passou a ser considerada. A subjetivação política do escravizado, pela qual ele não é mais precisamente escravizado, não é a violência em si, ainda que esta comporte um alcance político. Uma das contribuições de Jacques Rancière foi mostrar que a igualdade guerreira não conduz necessariamente a uma igualdade política nem à constituição de uma comunidade política.¹⁵ Nas Américas, essa igualdade guerreira e essa humilhação das potências coloniais constituíram o requisito para o reconhecimento de um outro e a possibilidade de uma composição do mundo. Aqui, não há desobediência civil que se mantenha. A saída do porão não é um discurso. *Ela é um jorro necessariamente violento que, sozinho, devolveu a palavra, a cena e o mundo possíveis, mas não certos.* Em suma, a política do porão é a engenharia de seres separados de seus pertencimentos ancestrais, da terra que eles cultivam, da natureza com a qual convivem e do mundo que percorrem: *dos Negros*. Esta é uma das disposições fundamentais da experiência dos escravizados nas Américas: o estranhamento do mundo e da Terra como condições fundadoras de uma existência social aviltada.

a especificidade da condição das Negras escravizadas

Esse estranhamento no mundo se multiplica na dominação sexual das mulheres escravizadas. Nas Antilhas francesas, as mulheres trabalhavam nos campos e nos engenhos/oficinas como os homens, em condições perigosas, com má alimentação e acesso difícil a cuidados sanitários. Sendo elas menos numerosas que os homens no século XVII, uma proporção maior de mulheres escravizadas trabalhava nos campos, enquanto o restante exercia outras ocupações, tais como lavadeiras, costureiras e governantas. Trabalhando também na cozinha, elas foram acusadas de envenenamento pelos senhores com muito mais frequência do que os homens escravizados. Como a fratura colonial transgredia as alianças de gêneros, as mulheres escravizadas não eram mais bem tratadas pelas senhoras de escravizados, e estas foram cúmplices frequentes dos suplícios daquelas. Aliás, as Negras escravizadas simbolizam a exploração conjunta da terra e de seu ventre. O recém-nascido parido pela mãe escravizada era proprie-

dade do senhor. Assim, as mulheres escravizadas foram exploradas tanto por sua função de produção quanto por sua função de reprodução, a fim de remediar o desequilíbrio quantitativo entre homens e mulheres escravizados nos séculos XVII e XVIII nas *plantations*.¹⁶ Como observa Christina Sharpe, o sistema de *plantation* transforma os úteros Pretos em porões negreiros.¹⁷ Por fim, elas foram vítimas de abusos sexuais por parte dos senhores de escravizados, e até mesmo por parte dos escravizados.¹⁸ Essa dominação das mulheres, mola mestra do habitar colonial, operou no conjunto das Américas.¹⁹

o Negroceno

Mas também conheço um silêncio

Um silêncio de vinte e cinco mil cadáveres negros

De vinte e cinco mil dormentes de madeira de ébano

— JACQUES ROUMAIN, “Bois-d’ébène” [Madeira de ébano], 1945

Non nou sé bwa brilé

[Nosso nome é “madeira queimada”]

— EUGÈNE MONA, “Bwa brilé”, 1973

Para além de suas dimensões sociopolíticas, a escravidão colonial designa também uma maneira de habitar a Terra, de consumir seus recursos e de se relacionar com os não humanos que eu chamo de *Negroceno*. O Negroceno designa a era em que a produção do Negro visando expandir o habitar colonial desempenhou um papel fundamental nas mudanças ecológicas e paisagísticas da Terra. A dimensão material e energética da escravidão colonial já é visível no vocabulário colonial utilizado para se referir à tal “carga” dos navios negreiros. Como mostra o poema “Bois d’ébène”, de Jacques Romain, os africanos capturados, vendidos, transportados e escravizados foram comumente chamados de “Negros” ou “madeira de ébano”, de modo que as expressões “tráfico negreiro transatlântico” e “tráfico de madeira de ébano” são intercambiáveis. Da mesma maneira, alguns navios negreiros foram batizados de *Nègre* e *Nègresse*, outros foram nomeados *Ébène* e *Ébano*.

Essa denominação evoca, em primeiro lugar, a semelhança entre a cor da pele de africanos aprisionados e a cor do interior das árvores

da família das ebenáceas, que têm a madeira interior muito dura, de cor próxima ao preto. Entretanto, essa denominação inclui outra coisa. Os africanos Pretos não são comparados a árvores vivas e que irradiam por seus galhos em uma floresta, mas à *madeira*, à *matéria* extraída do ser vivo que servirá para alimentar os engenhos e as casas da *plantation*. Da mesma maneira que as florestas das Américas foram abatidas e queimadas sob os caldeirões de caldo de cana, essas madeiras de ébano da África foram raptadas para alimentar o habitar colonial, fazendo do tráfico negreiro transatlântico um desmatamento humano da África. A denominação de africanos Pretos como “madeira de ébano” transforma discursivamente essas vidas humanas em um “recurso” energético. Um recurso que foi fantasiado como renovável por intermédio do tráfico negreiro transatlântico e das políticas de natalidade.²⁰ Segundo as palavras do cantor martinicano Eugène Mona, o Negro é um *bwa brilé*: uma madeira literalmente consumida pelo fogo mecânico da *plantation*.

Tal como o petróleo, o gás, o carvão e a madeira, a modernidade também manufaturou uma energia Negra. Assim, Andrew Nikiforuk observa que, da Grécia Antiga e do Império Romano ao tráfico negreiro transatlântico, os escravizados constituíram uma fonte energética fundamental, equivalente às energias fósseis contemporâneas.²¹ O estilo de vida de uma minoria do planeta se assentava na exploração, denunciada por Fanon, da “substância” desses ventres vazios, na dominação desses “escravizados espalhados na superfície do globo, nos poços de petróleo do Oriente Médio, nas minas do Peru ou do Congo, nas *plantations* da United Fruit ou da Firestone”.²² Assim como a ilha de Trinidad ao passar de escravizados coloniais ao petróleo, as energias fósseis seriam, de certa maneira, as novas energias de escravizados extraídas pelo “labor” das máquinas que alimentam as economias do mundo.²³ Mais do que um “parasitismo humano” do senhor-proprietário em relação ao hóspede-escravizado, o Negroceno descreve *uma maneira injusta de habitar a Terra*, na qual uma minoria se sacia com a energia vital de uma maioria discriminada socialmente e dominada politicamente.²⁴ Como a outra face do Plantationoceno, o Negroceno assinala a era geológica na qual a extensão do habitar colonial e as destruições do meio ambiente são acompanhadas pela produção material, social e política de Negros.

O Negroceno não é um “Capitaloceno racial”,²⁵ como propõe Françoise Vergès, que levaria em conta a exploração das forças de traba-

lho racializadas e as destruições ambientais, pela simples razão de a palavra “Negro”, tal como a emprego, não ser sinônimo de uma “raça”. Aqui, sigo a abordagem não racializante da escravidão de Eric Williams, que faz do racismo o resultado, e não a causa, da exploração econômica e energética de um conjunto de seres humanos que contribuiu para o desenvolvimento do capitalismo britânico.²⁶ O essencialismo ancorado no uso da palavra “Negro” permitiu que se pensasse erroneamente que essa condição social e política era inerente à epiderme Preta e dizia respeito apenas aos humanos. Aqui, a palavra “Negro” não designa mais uma cor de pele, um fenótipo, tampouco uma origem étnica ou uma geografia particular. Ela designa todos aqueles que estiveram e estão no porão do mundo moderno: os fora-do-mundo. Aqueles cujas sobrevivências sociais são atingidas por uma exclusão do mundo e que se veem reduzidos a seu “valor” energético. O Negro é Branco, o Negro é Vermelho, o Negro é Amarelo, o Negro é Marrom, o Negro é Preto. O Negro é jovem, o Negro é velho, o Negro é mulher, o Negro é homem. O Negro é pobre, o Negro é trabalhador, o Negro é prisioneiro. O Negro é marrom-floresta, o Negro é verde-planta, o Negro é azul-oceano, o Negro é vermelho-terra, o Negro é cinza-baleia, o Negro é preto-fóssil. Os Negros são os muitos fora-do-mundo (humanos e não humanos) cuja energia vital é dedicada, por meio da força, aos modos de vida e às maneiras de habitar a Terra de uma minoria, ao mesmo tempo que a eles se recusa uma existência no mundo.

O capitalismo globalizou o habitar colonial empregando esses dispositivos técnicos cada vez mais aperfeiçoados que são as perfurações de poços. Eles mergulham no solo para recuperar a energia fóssil, tornando possível tal forma violenta de habitar a Terra. Do mesmo modo, essa economia mergulha suas mãos perfuradoras no porão do mundo para saciar os desejos de uma fração daqueles que estão na Terra. Os poços de escravizados Negros do golfo da Guiné do século XVI ao XIX são hoje os poços de petróleo que alimentam a Europa e os Estados Unidos, que subjugam novamente comunidades locais, como o povo Ogoni, da Nigéria, defendido até a morte por Ken Saro-Wiwa.²⁷ Disso resulta uma modernidade que fez da terra um Negro, como aponta Alice Walker: “Alguns de nós têm o hábito de pensar que a mulher é o Negro do mundo, que a pessoa racializada é o Negro do mundo, que a pessoa pobre é o Negro do mundo. Mas, na verdade, é a própria Terra que se tornou o Negro do mundo”.²⁸

Engrenagens indispensáveis para as transformações ecossistêmicas e geológicas do planeta, as maneiras que os Negros escravizados têm de habitar a Terra diferem daquelas dos senhores, selando as desigualdades entre os que habitam as *casas-grandes* [*habitations*] e os que residem nas *senzalas* [*cases*]. A casa-grande está destinada a durar. Ela encarna o vestígio do mundo escravagista e, particularmente, o vestígio do lugar do colonizador. Esse vestígio do habitar colonial é duradouro. Hoje, as “casas-grandes” são transformadas em museus em toda a América. A senzala do escravizado, ao contrário, tem uma natureza temporária, como descreve Du Tertre.²⁹ O escravizado não habita, seu habitat não é destinado a durar nem a deixar vestígios. No Negroceno, a diferença entre a casa-grande e a senzala se repete. De um lado, as habitações [*habitations*] dos castelos, dos palácios, dos edifícios, dos complexos, das fábricas construídas de forma sólida. De outro, os casebres [*cases*] dos guetos, dos conjuntos habitacionais, das favelas de Nairobi ao Rio de Janeiro, passando por Soweto e Nova Deli, mas também os casebres dos estábulos, das fazendas industriais e da pecuária em baías. Considerados fora-do-solo, os Negros não habitam. A economia capitalista encontra sua tradução geográfica na procissão diária material e energética dos Negros da terra inteira, indo de suas senzalas até as casas-grandes de seus senhores. Como descrevem Joseph Zobel, em seu romance *La rue Cases-Nègres*, na Martinica, David Goldblatt, em suas fotografias dos transportados do Kwandebele, na África do Sul, e Hugh Masekela, em sua canção “Stimela”, os Negros escorrem em direção aos moinhos do habitar colonial.³⁰

Entretanto, como lembra o poeta Serge Restog, “Nèg-là pa ka mò kanmenm” (O Negro não morre, apesar de tudo).³¹ Os Negros de ontem e de hoje encontraram meios de resistir e deixar vestígios no mundo. O Negroceno é também a era dessas resistências silenciosas e subterrâneas que, às vezes, rugem em erupção vulcânica. Ao contrário do Antropoceno, que se interessa apenas pelas casas-grandes dos senhores, por seus engenhos e moinhos, escrever o Negroceno pressupõe também desenterrar os vestígios daqueles a quem o mundo foi recusado. É nesse ponto que se desvela a importância de uma arqueologia da escravidão, que não se limita mais aos sítios aéreos, mas que se dedica, como sugere Patrice Courtaud, à “exploração do mundo enterrado”.³² É preciso cavar para encontrar os cemitérios de escravizados e os vestígios dos ameríndios, descascar os arquivos para encontrar vozes, falas, reconhecer práticas

de dança e de canto em uma história do mundo.³³ A historicidade não é mais unicamente a dos dominantes, é também a das obstinadas resistências geológicas no porão da modernidade, assim como a dos gritos que jorram clamando por uma existência no mundo. Sim, a escravidão e o tráfico negreiro são um crime contra a humanidade. Talvez um dia reconheçamos que eles constituíram também um ecocídio, um crime contra a Terra e suas condições de vida. De Mackandal a Mandela, de Solitude a Rosa Parks, de Queen Nanny a Wangari Maathai, de Toussaint Louverture a Ken Saro-Wiwa, de John Brown a Aimé Césaire, o Negroceno é também o tempo das florestas de resistência à destruição da Terra e dos desejos retumbantes de mundo.

imprensa

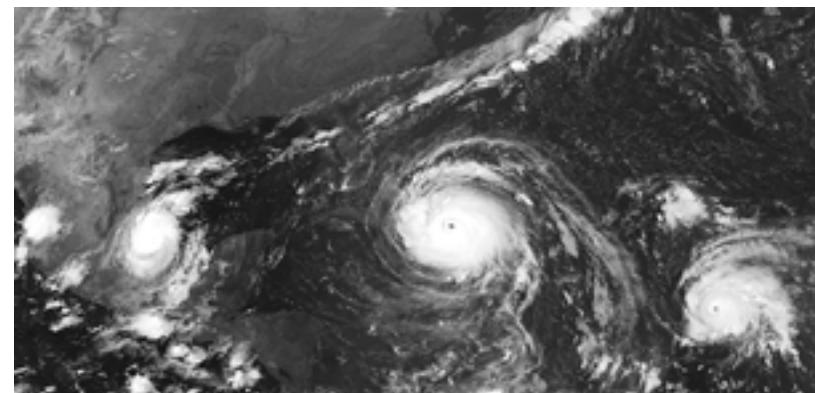
4 o ciclone colonial

La Tempête [1688]

Ao partir de La Rochelle em julho de 1687, *La Tempête* [A tempestade] se dirige à costa oeste africana. Com seus 28 canhões e o capitão Jean-Baptiste du Casse, essa fragata de 300 toneladas leva sobre as águas as concupiscências velozes da Companhia Real da Guiné. Por suas repetidas rajadas de novembro de 1687 a fevereiro de 1688, *La Tempête* varre as paisagens da Guiné, marcando em sua passagem a localização dos futuros entrepostos coloniais do rei Luís XIV: Assinie [antes chamada Issiny], Commodo e Acra. Após haver espalhado suas trombas-d'água cobiçosas sobre o ouro e os corpos africanos, ela se retira, levando 303 homens e mulheres Pretos através do Atlântico. *La Tempête* abate-se sobre a Martinica na manhã de 15 de junho de 1688, regando as plantações dos senhores com o sal vermelho-sangue dos 287 sobreviventes. Retornando à França carregada de açúcar, *La Tempête* conclui seu ciclo colonial.

PRÓSPERO: Nós maquinamos a tempestade à qual acabaste de assistir, que preserva meus bens ultramarinos e, ao mesmo tempo, esses sacripantas em minha posse.

— AIMÉ CÉSAIRE, *Uma tempestade*, 1969



Os ciclones Katia, Irma e José, 8 set. 2017. © NOAA satélites, GOES-16.

o ciclone colonial

Em 8 de setembro de 2017, os satélites de meteorologia mostraram três ciclones – Katia, Irma e José – refestelando-se juntos na costa da América Central e no litoral das ilhas caribenhas. Com dezessete eventos, incluindo seis furacões de grande magnitude (Harvey, José, Maria, Irma, Katia e Ophelia), a temporada de ciclones de 2017 foi a mais ativa desde 2005, causando prejuízos de centenas de bilhões de dólares e deixando milhares de mortos.¹ José, Maria e Irma são apenas os últimos nomes de uma longa lista de ciclones de categoria 4 ou 5 na escala Saffir-Simpson, assim como Hugo, Katrina ou Matthew, que devastaram o Caribe nas últimas décadas. Particularmente atingido pelos ciclones, o Caribe é um dos lugares em que os efeitos devastadores do aquecimento global se afirmam com força e regularidade. Ano após ano, as imagens de desolação e sofrimento inundam os canais de televisão durante alguns dias. Corpos mudos depositados no meio das ruínas de concreto e das chapas metálicas, ou boiando no limbo do anonimato obscuro. Rios agitados que não conseguem reencontrar o caminho tranquilo de seu leito. Os especialistas declaram mais uma vez a incomensurabilidade do evento que arranca vidas como copas de coqueiros e contraria a imagem idílica de hotéis paradisíacos aquecidos pelo sol sobre a areia branca. As monstruosas tempestades respondem, pois, aos “monstruosos”

saqueadores que, sem fé nem lei, fazem das paisagens devastadas suas carnicheiras. Por um certo tempo, o telejornal adquire os ares de um filme de ficção científica, e o mar caribenho revela-se como a pálpebra aberta do olho de um monstro.

Como uma tempestade, a crise ecológica se depara hoje com o mundo caribenho e seus fundamentos coloniais. O registro discursivo do monstruoso e da catástrofe obstrui um pensamento social e político crítico de seus ciclones e dos problemas ecológicos contemporâneos, colocando o Caribe, seus habitantes e esses eventos em um espaço fora-do-mundo, bem distante dos centros europeus. Ora, as catástrofes engendradas pelos ciclones atlânticos não são nem “naturais” nem politicamente neutras, tanto em suas causas como em suas consequências. Para apreender o sentido político das tempestades, é necessário entrar no interior do navio. Trocando o domínio do monstruoso pelo fabuloso, um pensamento político dos encontros entre catástrofes naturais como os ciclones e o mundo colonial já pode ser visto no imaginário das Américas e nas obras artísticas que refletem sobre essa região.

No imaginário dos Pretos americanos nos Estados Unidos, as tempestades do Atlântico são frequentemente associadas ao tráfico negreiro transatlântico. Nascendo ao largo da costa africana, traçando seu caminho rumo à bacia caribenha e ao golfo do México e, em seguida, partindo novamente rumo ao Atlântico Norte em direção à Europa, tais tempestades lembram o traçado desse crime histórico em relação ao qual nenhuma justiça foi feita. Segundo esse imaginário, a tempestade não é mais apenas uma espiral de ventos e de trombas-d'água. Ela é carregada da memória dos ancestrais perdidos no Atlântico que encalham com fúria nas costas americanas. Com tal movimento, a tempestade comporta-se como um navio negreiro que lembra as injustiças passadas e reforça as desigualdades contemporâneas: a tempestade torna-se um ciclone colonial. Eu chamo de *política do ciclone colonial* o conjunto de estratégias e tramoias que transformam as catástrofes, em parte naturais, nos eventos lucrativos que reforçam os fundamentos coloniais do mundo, incrementam a riqueza dos senhores e exacerbam as sujeições e as perturbações dos escravizados. Por meio de suas produções artísticas, William Shakespeare, Aimé Césaire, Joseph Conrad e William Turner revelam três características principais da política do ciclone colonial, três maneiras pelas quais a tempestade aparece no mundo como um ciclone colonial.

Shakespeare e Césaire: quando a tempestade serve aos interesses dos senhores

Em sua peça de 1610, *A tempestade*, Shakespeare relata a aventura de Próspero, duque de Milão, que, por uma artimanha de seu irmão Antônio, vê-se deposto e isolado em uma ilha. Próspero passa a viver ali com a filha, Miranda. Ele divide a ilha com um escravizado de corpo deformado, Caliban, e com um espírito de poderes sobrenaturais que também é escravizado, Ariel. Certo dia, um navio passa ao largo da ilha com Alonso, rei de Nápoles, seu filho Ferdinand, Antônio e outros passageiros a bordo. A peça começa com uma tempestade que provoca o naufrágio desse navio, arremessando os passageiros para as margens, tempestade que, no final das contas, garantirá a Próspero a recuperação de seu ducado e a manutenção da escravidão de seus escravizados. Essa cumplicidade singular entre o senhor Próspero e a tempestade foi um dos aspectos registrados por Aimé Césaire em sua reescrita da peça.

Longe de ser fruto do acaso, a tempestade é obra do senhor, o resultado da “arte” de Próspero.² *O senhor produz a tempestade*. Entretanto, “a arte” com a qual o senhor engendra a tempestade não provém de seus poderes mágicos sobre os elementos, e sim de sua faculdade de comandar e de explorar Ariel, seu escravizado, que fabrica a tempestade. A relação escravagista pela qual a tempestade é engendada provoca, por sua vez, *uma tempestade que serve ao senhor*. Ao casar sua filha Miranda com Ferdinand, filho do rei, Próspero recupera seu ducado. Próspero é aquele que prospera graças à tempestade. A tempestade consolida igualmente a escravidão dos escravizados. No final da peça, o escravizado Caliban, que desprezava seu senhor, arrepende-se de haver tentado se livrar dele, promete que “no futuro [vai] ter siso” e fazer de tudo para buscar a “graça” do seu senhor.³ *A tempestade reforça, portanto, a escravidão dos escravizados e a posição do senhor*.

Essa política do ciclone colonial vantajosa para os senhores é atestada pelos trabalhos de ciências humanas e sociais que demonstram que as catástrofes ditas “naturais” são, sobretudo, resultado de certas maneiras de habitar a terra, de construções sociais, de modelos econômicos, de escolhas políticas que aumentam as desigualdades e exacerbam as relações de poder. Essas desigualdades são encontradas tanto nas causas como nos efeitos dos ciclones. Quanto às causas,

embora o Caribe contribua relativamente pouco para o aquecimento global, o resultado deste é aumentar a intensidade dos ciclones que atingem essa região do mundo.⁴ Quanto às consequências, os danos resultam, sobretudo, de vulnerabilidades histórica e politicamente construídas dessa bacia, habitada por populações mantidas em situação de pobreza e de extrema dependência econômica em relação a instituições internacionais e a antigas potências coloniais. Em 2017, quatro dos territórios mais atingidos (Porto Rico, Sint Maarten, Saint Martin, São Bartolomeu) eram não autônomos, dependentes respectivamente dos Estados Unidos, do Reino dos Países Baixos e da França (os dois últimos). A dimensão dos danos materiais decorre também de certas escolhas em termos de urbanismo e agricultura. A construção de habitats em áreas inundáveis ao longo do litoral torna a região mais vulnerável à subida das águas durante os ciclones. A erosão causada pelo desmatamento maciço dos morros do Haiti aumenta o volume das inundações e os prejuízos causados a cada ciclone. Do mesmo modo, a escolha das Antilhas francesas de se constituírem como ilhas das bananas confirma a fragilidade de uma economia baseada na resistência anual de uma erva gigante a rajadas de mais de 200 quilômetros por hora.

Conhecendo essas construções sociais e políticas das catástrofes, conhecendo seus efeitos diferenciados, em que os mais pobres, as minorias, as mulheres e os idosos sofrem mais as consequências, não é possível compreender como elas continuam a se repetir, ano após ano, sem reconhecer que alguém se beneficia delas. Alguém tem interesse na manutenção dessas desigualdades, dessas maneiras de habitar a Terra e, portanto, nas catástrofes. Como aponta Aimé Césaire, a tempestade tramada pelo senhor permite preservar seus bens ultramarinos ao mesmo tempo que traz humanos para sua posse, como um navio negreiro.

Conrad e Katrina: quando a tempestade engendra porões do mundo

Mais do que gerar um empobrecimento dos pobres, a política do ciclone colonial recria dispositivos de porão do mundo durante a catástrofe. A relação entre a tempestade e o porão do mundo foi colocada em evidência na obra *Tufão*, de Joseph Conrad. Inspirando-se em fatos reais,

Conrad retrata a história de um navio do século XIX, o *Nan-Shan*, que navega da Tailândia à China levando de volta empregados chineses que cumpriram os sete anos de seu contrato. A tripulação, inglesa, é liderada pelo capitão MacWhirr e seu imediato Jukes, enquanto sob o convés encontram-se duzentos chineses e o dinheiro deles. No caminho, o navio depara-se com um violento tufão que o coloca em perigo. Já conhecido por sua crítica ao imperialismo em *Coração das trevas*,⁵ Conrad aborda nessa obra o encontro do mundo colonial com um tufão, outro nome do ciclone nos mares asiáticos. A tripulação inglesa representa o poder colonial, que comanda o navio e possui o saber tecnológico sobre ele por meio de seu mecânico. Por outro lado, os chineses, chamados de maneira pejorativa “*coolies*”, estão no convés inferior, no porão do mundo.⁶ Esse tufão traduz-se, então, por uma experiência ainda mais difícil para esses “*coolies*” que se encontram sob o convés. Conrad descreve cinco momentos da constituição colonial do ciclone.

No primeiro momento, a *rota da indiferença discriminatória*, Conrad mostra como os danos causados pelo tufão são, inicialmente, fruto de uma conduta desse navio-mundo que negligencia os alertas, sabendo muito bem que os que estão sob o convés sofrerão pesadas consequências. Ciente da tempestade que se aproxima e advertido dos perigos que corriam os chineses, o capitão recusa-se a mudar de rota, preferindo preservar seus interesses financeiros, economizando carvão e questionando as previsões. O segundo momento é o do *calvário* para os que estão no porão. Sacudidos em todas as direções, os chineses, ensanguentados, veem suas economias se dispersarem. O terceiro momento é o da *indiferença sustentada*, em que os ingleses exibem um nítido desdém pelos chineses *durante* a tempestade. O quarto momento é o do *caos infernal*, a consequência dessa superexposição dos chineses à tempestade e do abandono destes à própria sorte. Disso resulta uma situação em que os chineses se dilaceram uns aos outros, tentando recuperar os poucos trocados que economizaram durante o duro labor, dando lugar “a um verdadeiro inferno lá dentro”. Em vez de deixar alguns saírem, o contramestre tranca a porta à chave, colocando uma tampa sobre um inferno em ebulição.⁷ O quinto momento dessa política do ciclone colonial é o desfecho na forma de uma *redistribuição discriminatória*. Depois do tufão, todas as economias dos chineses acabam nas mãos da tripulação, que, sozinha, decide como dispor delas e as formas de redistribuí-las aos chineses.

Momentos	O ciclone a partir do porão do mundo
1	rota da indiferença discriminatória
2	calvário
3	indiferença sustentada
4	caos infernal
5	desfecho: a redistribuição discriminatória

Os cinco momentos do ciclone colonial a partir do porão do mundo.

A passagem do infame ciclone Katrina em agosto de 2005 pelo sul dos Estados Unidos ilustra essa política do ciclone colonial. A configuração das cidades estadunidenses na rota do Katrina é marcada pelas desigualdades sociais e pelo racismo estrutural. A população de Nova Orleans naquele momento era composta de 67% de Pretos, 28% de Brancos, 3% de “Latinos” e 2% de “Asiáticos”.⁸ A cidade apresentava um índice de pobreza de 28% em face dos 12% nacionais.⁹ De maneira análoga àqueles que sobrevivem no porão, os habitantes de Nova Orleans vivem literalmente *abaixo do nível do mar*. Os mais pobres vivem nas áreas inundáveis, ao contrário dos mais ricos, que vivem nas partes altas. Além disso, antes de 2005, o Estado da Louisiana, particularmente a cidade de Nova Orleans, caracterizava-se também por um sistema educativo público degradante. Contando com 96% de estudantes Pretos, as aulas aconteciam em salas que precisavam de reforma e sem professores qualificados. Já a maioria dos estudantes Brancos frequentava escolas particulares.¹⁰ Antes de 2005, Nova Orleans era uma das cidades mais segregadas dos Estados Unidos.¹¹

O ciclone Katrina colocou em cena os cinco momentos descritos por Conrad. A *rota da indiferença discriminatória* era conveniente muito antes da chegada do Katrina. As autoridades sabiam que os diques de proteção, assim como o restante da infraestrutura em torno da cidade nos locais onde viviam as pessoas pobres, eram inadequados.¹² Assim, a ordem para evacuar dada àqueles e àqueles que não tinham essa possibilidade (devido à falta de meios de transporte, de recursos ou de infraestrutura) assinalava, principalmente, a confissão desse abandono, a ausência estrutural de preocupação com aqueles designados para o porão. As autoridades abandonaram tais habitan-

tes “nesse convés repleto de água”, como descrito por Conrad, antes mesmo da tempestade.¹³ O *calvário* dos habitantes de Nova Orleans foi terrível. Mais de 2 mil pessoas encontraram a morte, mais de 2,5 milhões de moradias foram destruídas e cerca de 1 milhão de pessoas ficaram desabrigadas; tudo isso com a mídia ávida por imagens de corpos boiando sobre as águas. As estimativas dos danos chegam a quase 300 bilhões de dólares.¹⁴ A *indiferença sustentada* foi midiaticizada de maneira gritante, tendo em vista as reações dos altos funcionários do Estado e, especificamente, do presidente George W. Bush. Alertado pelo diretor do National Hurricane Center [Centro Nacional de Furacões], Bush escolheu não abreviar seus trinta dias de férias nem mudar seu percurso oficial.¹⁵

O *caos infernal* começou depois de alguns dias, com as primeiras denúncias de crimes, saques, estupros e assassinatos, e se tornou evidente após o que aconteceu no interior do Superdome. Esse estádio de futebol americano foi a última saída para muitas famílias que não tinham onde se abrigar. As autoridades haviam previsto suprimentos para 15 mil pessoas durante três dias; entretanto, o local acolheu mais de 30 mil pessoas durante cinco dias. Pedacos do teto saíram voando, a água entrava por todos os cantos, o sistema de ventilação parou de funcionar e a eletricidade do edifício, destinada ao funcionamento das máquinas dos doentes e dos refrigeradores, era mantida apenas por um gerador de emergência sob constante ameaça de ser engolido pela água. A temperatura ultrapassou os 27º no interior, os banheiros logo ficaram saturados. Rixas eclodiram. Várias denúncias de estupro foram feitas. Houve três mortos. Odores infectos, umidade, calor tórrido, penumbra, insalubridade, promiscuidade e comida insuficiente: aquelas pessoas estavam, literalmente, no porão do mundo. Em 31 de agosto, impotente diante de uma situação que se agravava, a Guarda Nacional colocou arame farpado em volta do Superdome para se proteger dos desabrigados e, ao mesmo tempo, encerrá-los lá dentro. No intervalo de alguns dias, o Katrina reproduziu no Superdome o dispositivo do porão de um navio negreiro.

Enfim, ocorre o desfecho da tempestade, o momento da *redistribuição discriminatória*. O pós-Katrina também foi testemunha de um reforço das desigualdades sociais. A estratégia de choque daquilo que Naomi Klein chama de “capitalismo de desastre” fez do sistema educativo de Nova Orleans sua presa. Menos de dois anos após as inun-

dações, a maioria das escolas públicas foi substituída por “escolas conveniadas” [“*charter schools*”], “instituições fundadas pelo poder público e dirigidas por entidades privadas”.¹⁶ O ciclone foi a oportunidade para se livrar das conquistas sociais, para liberalizar o serviço público e para prolongar a exclusão dos mais pobres. Para atravessar o Katrina, os mais pobres, os mais velhos, as mulheres, os Negros foram literalmente confinados no porão do mundo.

Turner e o Zong: a tempestade-pretexto para lançar o mundo ao mar

Em seu quadro de 1840 comumente chamado de *The Slave Ship* [O navio negreiro], William Turner expõe em cores a prática funesta que usa a tempestade como pretexto para se livrar dos condenados da Terra.* Provavelmente assombrado por seus investimentos de juventude numa companhia açucareira negreira na Jamaica, Turner pinta a cena de um navio negreiro enfrentando um mar agitado.¹⁷ Escravizados ainda acorrentados são lançados ao mar antes de serem devorados por monstros marinhos que espalham o sangue desses corpos na superfície da água. À primeira vista, esse quadro, cujo verdadeiro título é *Slavers Throwing Overboard the Dead and Dying, Typhoon Coming On* [Escravistas lançando os mortos e moribundos ao mar, tufão chegando], permitiria supor uma relação de *causalidade natural* entre o ciclone e a evacuação dos moribundos e dos mortos do navio negreiro. Nesse sentido, as nuvens que cobrem o céu anunciariam um ciclone de ventos violentos, diante dos quais o navio não teria condições de resistir. A má sorte obrigaria a tripulação a deixar o navio mais leve e a se livrar de quem já estava morto e de quem não sobreviveria, a fim de preservar o navio e os outros. Diante da *chegada* de um ciclone, os negreiros seriam *obrigados* a lançar os mortos e os moribundos. Esse é o embuste do ciclone colonial que Turner critica no quadro.

Embora o céu se torne vermelho-sangue com o sol poente, o mar comece a produzir ondas e nuvens escuras apareçam no horizonte, o ciclone ainda não está lá.¹⁸ Turner – que, aliás, era especialista na pin-

tura de tempestades – não retrata o ciclone nesse quadro, mas o gesto pelo qual os escravizados acabam de ser lançados ao mar, os grilhões nos tornozelos e nos punhos, as mãos estendidas em direção ao céu, buscando uma fenda no mundo pela qual possam escapar daquele mar pintado com seu próprio sangue. O ponto de partida da cena não é o ciclone. É o gesto de lançar (*throwing*). Pensar que, durante uma travessia que poderia durar vários meses, a tripulação teria o cuidado de conservar os mortos no navio, esperando lhes dar uma sepultura em terra firme, seria atribuir demasiada “humanidade” aos escravistas. Os mortos eram lançados ao mar durante toda a viagem, recompensando os tubarões que seguiam regularmente os navios.¹⁹ A relação expressa por Turner é exatamente o oposto. O ciclone, os mortos e moribundos e os escravistas encontram-se, então, em relações de causalidade que seguem a ordem dada no título do quadro: *Slavers Throwing; The Dead and Dying; Typhoon Coming On* [Escravistas lançando; os mortos e moribundos ao mar; tufão chegando]. *É a derrubada dos escravizados no mar promovida pelos escravistas que produz mortos e moribundos, crime que, em contrapartida, cria o tufão, ou seja, a catástrofe.* Longe de ser uma má sorte, Turner sugere que o tufão é fruto das atrocidades cometidas pelos escravistas contra essas pessoas.

Afirmar que o crime negreiro fabricava o ciclone colonial poderia parecer um disparate se Turner não tivesse se inspirado na história real do navio *Zong*. Em 18 de agosto de 1781, comandado pelo capitão Collingwood, o navio negreiro britânico *Zong* deixou a costa de Gana rumo à Jamaica com 442 escravizados e 17 membros da tripulação a bordo – uma quantidade excessiva, considerando sua tonelagem.²⁰ Após um erro de navegação que prolongou a duração do trajeto, o navio enfrentou uma escassez de água em 28 de novembro. A tripulação se reuniu e tomou a funesta decisão de lançar escravizados ao mar! Em 29 de novembro, 54 mulheres e crianças foram lançadas ao mar, seguidas por 42 homens em 1º de dezembro, entregues ao afogamento e ao festim dos tubarões. Essa atrocidade encontrou uma racionalidade capitalista e colonial nos contratos de seguro dos negreiros. A equipagem de um navio negreiro exigia um capital inicial expressivo, para o qual os acionistas contratavam um seguro contra os “*perils of the sea*” [perigos do mar], as insurreições e as circunstâncias excepcionais que poderiam levar à perda da carga humana. Por outro lado, se os escravizados pudessem por morte “natural” em decorrência da falta de comida e água,

* Ver p. 21. [N.E.]

de maus-tratos ou em consequência de um erro de navegação, nenhuma compensação poderia ser obtida.²¹ Portanto, era mais lucrativo para os escravistas do *Zong* lançar escravizados à morte do que mantê-los vivos, contanto que inventassem um ciclone ou catástrofe semelhante. No entanto, membros da tripulação relatam que teria chovido em 1º de dezembro e nos dias seguintes. *Água*. Finda a escassez. Tarde demais: a tentação do ciclone colonial era muito grande para se deter ali. Eles precipitaram para a morte mais 36 pessoas nos dias seguintes. Diante dessa desumanidade, 10 outros saltaram voluntariamente.²²

No retorno do *Zong* a Liverpool, William Gregson, representante dos acionistas do navio e rico comerciante negreiro, exigiu uma compensação junto à sua seguradora, alegando que as perdas de escravizados decorriam de um evento excepcional, e não da escolha deliberada de sacrificá-los feita pela tripulação. A recusa da seguradora de pagar a tripulação por esses escravizados lançados ao mar deu origem a um processo em 1783 (*Gregson v. Gilbert*). Uma primeira decisão deu razão a Gregson e impôs à seguradora o pagamento de 30 libras por escravizado lançado ao mar. Após o depoimento do imediato James Kelsall, essa primeira decisão foi revogada por recurso. A disputa legal dizia respeito somente ao tema da “indenização” da tripulação, e não da natureza criminal desse ato. Nenhum processo penal foi aberto pelo fato de terem sido lançados voluntariamente ao mar 142 homens e mulheres. Por esse crime sem nome, os negreiros fabricaram o tufão que chega. A catástrofe nasce precisamente das ações empreendidas pelos humanos antes mesmo do perigo. A catástrofe, às vezes, até se torna uma oportunidade sórdida para se livrar daquelas e daqueles a quem o mundo é recusado. O ciclone se torna o pretexto para não viver com o outro e para lançar o mundo ao mar.

a política do ciclone colonial e o aquecimento global

O ciclone colonial mostra que a crise ecológica não reexamina o mundo em detalhes. Ao contrário, ele reforça as dominações e as opressões coloniais. Os ciclones aceleram, contraem, tensionam o mundo, revelam suas fraturas estruturantes e radicalizam suas linhas de não compartilhamento. Sim, o aquecimento global é a consagração dos

Prósperos do mundo, daqueles que tiram proveito das catástrofes, o prolongamento dos calvários para os Calibans e Ariéis da Terra. Como descreveram Césaire e Shakespeare, a tempestade climática nasce da exploração dos escravizados por seus senhores por intermédio de uma produção capitalista carregada de gases de efeito estufa, que aumenta as desigualdades sociais e perpetua as injustiças abertamente admitidas. Ao alertar que os países não fizeram o bastante para limitar o aquecimento e sem conseguir, com isso, impelir os Estados a se mexerem, a União Internacional para a Conservação da Natureza (UICN) relembra a *rota da indiferença discriminatória* do capitão MacWhirr, de *Tufão*, que prefere economizar seus tostões e continuar produzindo carvão. Sabe-se que essa indiferença exacerbará as misérias, reproduzirá os porões dos condenados da Terra, como lembram Conrad e o ciclone Katrina. Alguns já se apropriaram do aquecimento global para atestar um excedente demográfico na balança da Terra.²³ A exemplo do *Zong*, o aquecimento global seria, portanto, bem-vindo para se livrar lucrativamente dos Negros do mundo; aqueles mesmos que são explorados, que ocupam menos lugar e que produzem menos seriam os excedentes. A única injunção que sobrevive à tempestade sem se preocupar com os que povoam esse navio torna-se uma catástrofe em si mesma. Que navio construiremos, então, diante da tempestade?

Esse fantasma apolítico é desfeito por Malcolm X. A oposição entre o *house Negro* e o *field Negro* foi com frequência percebida unicamente como uma diferença de atitude psicológica em face do mundo colonial: aquele seria um “vendido”, este um rebelde. No entanto, aqui o gesto fundamental de Malcolm X é tornar visíveis, durante as catástrofes, a pluralidade e a conflitualidade historicamente presentes no mundo. Não existe um “nós” homogêneo e igual diante das catástrofes. As lutas pela igualdade e pela justiça, bem como suas memórias, não desaparecem milagrosamente diante da tempestade. Aprender politicamente as catástrofes ecológicas pressupõe observar o que se passa no porão do Antropoceno, levar em conta inúmeras catástrofes que estão contidas nessas tempestades e reconhecer outros objetos, além da fúria dos elementos naturais, como parte integrante das ameaças do Antropoceno. Filmes como *Febre da selva* e *Chi-Raq*, de Spike Lee, *Fruitvale Station: A última parada*, de Ryan Coogler, e *Crash: No limite*, de Paul Haggis, revelam o difícil viver-junto, o clima de medo, de crimes, de misérias sociais e de exclusão política do mundo em curso nas cidades de Nova York, Chicago, São Francisco e Los Angeles antes da chegada de eventos climáticos catastróficos.

O pensamento político da catástrofe requer uma literatura e uma arte cinematográfica capazes de transpor essa dupla fratura na qual são apresentados, de um lado, filmes sobre as realidades sociais e políticas das minorias e, de outro, as catástrofes globais onde aparece o *oikos* colonial único da família Branca de classe média; na qual ora se abordam as injustiças sociais, as discriminações raciais decorrentes da história colonial do mundo, ora se fala do derretimento das geleiras e das ameaças ambientais globais. Enfrentar a tempestade moderna implica escritas do mundo que conservem sua pluralidade constitutiva, uma literatura com narrativas-florestas em que todos encontrem uma árvore sob a qual se abrigar. Superar essas fraturas pressupõe, portanto, levar a sério as continuidades entre humanos e não humanos. O que acontece com a Terra, com os solos e com as florestas repercute no próprio corpo dos humanos, assim como em suas condições de vida sociais e políticas, e vice-versa. O solo das *plantations* e o corpo dos escravizados confundem-se em uma única Terra-Negra subjugada pelo habitar colonial. Manter juntos antiescravidismo, anticolonialismo e ambientalismo, desfazer-se da sombra do porão do Antropoceno: essa é a missão de uma *ecologia decolonial*.

parte III

O navio negreiro: sair do porão da modernidade em busca de um mundo

10

o navio negreiro: o desembarque fora-do-mundo

ubu – imp

Espérance [1749–50]

Embarcados diretamente do interior das terras, os sofrimentos dos rostos arrancados de seus familiares afluem até o golfo da Guiné. Em Uidá, no atual Benim, olhares agitados espiam através das fendas dos barracões um inesperado horizonte auspicioso. No fim do ano de 1749, 227 buscadores de luz são acorrentados no antro do *Espérance* [Esperança], navio proveniente do Havre. No inferno atlântico do porão, por trás do medo, do abatimento, dos desejos suicidas ou dos sonhos de vingança, uma pulsação surda conserva a esperança de um encalhe numa terra acolhedora. Em 15 de fevereiro de 1750, o *Espérance* naufraga ao largo de Le Vauclin, na Martinica. Desembarcados naquela areia desconhecida, 177 náufragos do *Espérance* já procuram, através das fendas dos morros ainda verdejantes, as possíveis aberturas de um mundo.



Cap 110, memorial da enseada Cafard, escultura de Laurent Valère, 1998.
© Foto do autor.



Escultura *Vicissitudes*, de Jason deCaires Taylor, Granada, 2006. © Jason deCaires Taylor/DACS/Artimage Adagp, Paris, 2019.

O navio negreiro: arca imaginária do mundo caribenho

Pensar a crise ecológica *a partir* do Caribe implica pensar as representações do mundo e os imaginários próprios que atravessam essas sociedades pós-coloniais e pós-escravagistas. Afinal, dividido entre as grandes narrativas atávicas europeias, as cosmogonias milenares dos ameríndios e as memórias das sociedades africanas, imagina-se que o Caribe não teria narrativa mítica própria. As práticas culturais caribenhas seriam apenas uma mistura heteróclita tecida a partir do que perdurou da África, da América e da Europa nas travessias transatlânticas. O Caribe pós-Colombo não teria nenhuma gênese mítica. Demonstrado pelos arquivos coloniais, seu nascimento seria apenas histórico. Essa oposição enganosa entre mito e história¹ oculta o que o Caribe gerou como imaginário próprio, que não é redutível nem à bacia da Guiné, nem à Europa, nem às Américas pré-coloniais. Entre modernos e indígenas, o Caribe coloca em cena esses terceiros termos simbolizados pelos Negros escravizados coloniais, uma gênese própria que se funda no seio do tráfico negreiro transatlântico e da escravidão colonial. A colonização europeia e as escravidões formam também um imaginário a partir do qual se pode falar de um mundo, de seus habitantes, de suas terras e de seus mares.

No seio desse imaginário, o navio negreiro funciona como uma verdadeira *arca do mundo crioulo*. Ao lado dos trajetos perfeitamente históricos desses navios durante quatro séculos, o navio negreiro representa também uma cena mítica no imaginário caribenho na medida em que trata da origem da fundação dessas sociedades. Ele encarna a cena fundadora que anuncia as relações com a Terra, com a natureza e com o mundo dos antigos prisioneiros, tanto dos que se reconhecem descendentes de escravizados como dos que se reconhecem descendentes de senhores de escravizados. Assim, ele está presente tanto nos discursos de militantes políticos e ecologistas caribenhos quanto nas produções literárias e teóricas de autores do mundo atlântico, de Aimé Césaire a Maryse Condé, de Édouard Glissant a Herman Melville, passando por Isabel Allende. O navio negreiro é, a um só tempo, o cronótopo de Paul Gilroy que desenha a unidade do “Atlântico Negro”,² associando África, Europa e América, e a metáfora socrática do mundo em que as lutas dos cidadãos pelo título de líder

da cidade são comparadas às disputas dos marinheiros pelo título de capitão do navio.³

a política do desembarque

O navio negreiro é a *arkhé* do mundo crioulo em seu duplo sentido de *começo* e de *fundamento*. Como começo, o navio negreiro representa os inícios, a cena primordial do mundo crioulo. Ele apoia-se na “Passagem do Meio”,* que representa uma ruptura conceitual e imaginária em um real histórico contínuo. Por um lado, aí opera um processo de nadificação [*néantisation*] pelo qual a frente continental e africana encontra não um fim, mas uma perda. Essa ruptura no seio do porão do navio negreiro assume a imagem do *bottomless pit* [buraco sem fundo] de Robert Nesta Marley,⁴ do “abismo” de Édouard Glissant, onde quase tudo se perde,⁵ ou desse mar carcereiro de Derek Walcott, que encerra as histórias, as memórias, as batalhas e os martírios.⁶ Por outro lado, esse abismo e esse mar dão à luz. Algo emergiu do abismo.⁷ Em seu *Diário de um retorno ao país natal*, Aimé Césaire encontra o começo dos Pretos caribenhos na experiência do navio negreiro. “Vômito de negreiro”,⁸ eles foram expulsos do porão negreiro, fazendo deste a *matriz das sociedades crioulas*. É dessa forma que Raphaël Confiant e Patrick Chamouiseau situam os primeiros traços de uma literatura crioula num grito no porão do navio negreiro dado por um prisioneiro.⁹ Um grito de revolta e sofrimento, mas, sobretudo, um grito de recém-nascido. Simultaneamente nadificação e nascimento, esse começo faz do navio negreiro, segundo Glissant, um “abismo-matriz”.¹⁰

Como fundamento, o navio negreiro contém os princípios que estruturam o mundo crioulo. Assim como o cofre de madeira no qual os hebreus conservavam as Tábuas da Lei, o navio negreiro encerra em seu seio, em seu convés inferior e em seu porão, os preceitos políticos, sociais e morais que estruturam as relações com a natureza, com a Terra e com o mundo. O principal traço desse fundamento

* Rota principal do tráfico negreiro e uma das três etapas do comércio triangular, a Passagem do Meio era a viagem transatlântica feita pelos navios negreiros levando a bordo pessoas escravizadas capturadas na África com destino às Américas. [N. T.]

reside numa *política do desembarque*. O desembarque faz, inicialmente, referência aos quatro séculos ao longo dos quais navios europeus desembarcaram, nas margens caribenhas e americanas, milhões de africanos aprisionados transformados em Negros e escravizados coloniais. Verdadeiras fábricas negreiras, tais navios “produzem” essa categoria sociopolítica de seres designados como escravizados Negros ao transformarem a “matéria”-prima dessa madeira de ébano. Com “política do desembarque”, designo as *disposições e engenharias* sociais e políticas que conferem às pessoas uma relação de alienação com seu corpo, com a Terra e com o mundo. A política do desembarque do navio negreiro engendra, assim, “corpos perdidos” (aculturados), naufragos (fora-da-Terra) e Negros (fora-do-mundo).

corpos perdidos

O navio negreiro como abismo-matriz dá à luz seres em situações particulares que podem ser chamados, como fez Césaire, de “estranha cria dos mares”.¹¹ Seu estranhamento revela-se primeiro na maneira como os prisioneiros são destituídos de suas histórias e de seus vínculos com uma Mãe Terra. O navio negreiro destitui o cativo de seus pertencimentos culturais, de suas práticas sociais e de suas crenças espirituais. Sua língua, seu nome, sua religião, suas artes e sua cultura são amordaçados. Reduzidos a serem apenas corpos separados de seus ecossistemas culturais e históricos, os Negros cativos foram renomeados, rebatizados, instruídos em práticas de trabalho, em práticas religiosas e em relações sociais à imagem da sociedade cristã colonial. O fato de crenças e práticas terem subsistido não invalida o princípio da recepção desses cativos, que é o da aculturação estrutural. Essa cria dos mares é reduzida a um corpo cujo domínio recai sobre os senhores escravagistas: *um corpo perdido*. Tal perda de corpo é também uma perda da relação com a Terra. A escravidão teve como princípio retirar desses seres as práticas culturais por meio das quais eles fazem parte de um ecúmeno, de uma relação com a Terra enquanto local habitado por humanos e não humanos. As artes, as danças, os cantos e a alimentação tecem relações sociais que consagram um pertencimento coletivo, bem como uma terrenalidade. Disso resultam corpos perdidos, prisioneiros de uma errância flutuante sem porto coletivo, histórico ou terrestre que lhes seja próprio.

naufragos: fora-da-terra

O navio negreiro produz também uma relação particular com o próprio solo do Caribe e das Américas que eu designo como *a condição de naufrago*. O desembarque dos que conseguem sair do porão do negreiro não é uma chegada, mas um naufrágio, tal como o do navio *Espérance*. Aqui, o naufrágio vai além daqueles que pereceram no mar durante a travessia do Atlântico. Os historiadores mostraram que cerca de 15% dos cativos que subiram a bordo dos navios (1,8 milhão de 12,5 milhões) pereceram durante a travessia.¹² Além das inevitáveis lacunas de arquivo sobre navios dos quais não se encontram vestígios, a principal razão dessa subestimação é conceitual. Com efeito, o inferno do porão do navio negreiro começa muito antes dos portos negreiros da África Ocidental, tais como Uidá ou a ilha de Goreia. O início do embarque no porão do negreiro, ou seja, o início do trajeto que levava a esse espaço de madeira, deve ser procurado na captura violenta de africanos em suas terras, nas guerras entre diferentes grupos cujo objetivo era alimentar o comércio triangular e nos acordos firmados entre europeus e líderes africanos que se aproveitavam dessas pilhagens e vendas. A captura nas aldeias, a marcha rumo aos portos e o encarceramento em barracões previamente montados à entrada do porão foram constitutivos do embarque. De uma violência inaudita, esses procedimentos causaram a morte de vários milhões de pessoas nas terras africanas, muito antes da travessia transatlântica. Em um relato perturbador dado a Zora Neale Hurston, Oluale Kossola conta como seu embarque terrestre, do ataque de sua aldeia Bantè aos barracões em Uidá, foi assombrado pela morte de seus familiares.¹³ O abolicionista Thomas Buxton estimou que, para cada pessoa introduzida em um negreiro, era preciso contar, pelo menos, uma vítima.¹⁴ Do mesmo modo, o historiador Joseph Miller estima que, para cada 100 pessoas capturadas ou vendidas no interior das terras africanas, apenas 57 subiam a bordo do navio no caso do tráfico angolano.¹⁵ A partir desses índices, o número de todos os que foram embarcados nesse tráfico transatlântico chegaria a mais de 25 milhões.

Os cativos africanos desembarcados em terras americanas foram os que enfrentaram a travessia das planícies africanas até as *plantations* americanas e *sobreviveram* ao inferno do porão negreiro. São naufragos. Nem todos os naufragos desembarcaram nas margens. Alguns pereceram no fundo do oceano Atlântico ou do mar do Caribe,

outros em um barracão na costa oeste africana, outros tantos nas planícies da Guiné durante as longas marchas forçadas rumo aos portos, atacados pelas chamas, pelas lâminas ou pela exaustão. Essa condição de naufrago mantém juntos os que morreram na África ou no oceano Atlântico e os que foram descarregados nas margens das Américas. Essa é a condição de vidas Pretas no rastro histórico, ontológico e político do navio negreiro ressaltada por Christina Sharpe.¹⁶ Essa é a pujante solidariedade expressa pelas esculturas submarinas de Jason deCaires Taylor na baía de Molinere, na ilha de Granada, e pelas estátuas de Laurent Valère no memorial da enseada Cafard, na Martinica. Estas foram erigidas em memória do *naufrágio* de um navio negreiro e de todas as vítimas do tráfico negreiro. Como as 208 vidas do navio *Zong* que não foram lançadas ao mar, que foram mantidas em cativeiro no porão antes de serem encaminhadas à Jamaica, as experiências do mundo dos desembarcados são habitadas pelas experiências daquelas e daqueles que pereceram no caminho.

Muitos naufragos são migrantes e, como lembra vigorosamente o Mediterrâneo, muitos migrantes, oprimidos pela globalização iníqua, naufragam.¹⁷ Contudo, os naufragos do navio negreiro não são migrantes. A condição de naufrago também deve ser distinguida do que Étienne Tassin chama de “condição migrante”.¹⁸ Os termos “migração” ou “migração forçada” são inadequados. Isso resulta em primeiro lugar do fato de que a desumanização dos que são reduzidos a escravizados é também acompanhada da impossibilidade de constituição de um sujeito político, da impossibilidade de um “eu” e, conseqüentemente, da impossibilidade de um verbo. *Os Negros são os objetos dos verbos dos outros*. “Eles foram” transportados, nomeados, capturados, reduzidos, destituídos, mortos, violados, caçados, comprados, salvos, libertados, lançados e embarcados. Evidentemente “algo” perdurou, mas esse “algo” não é mais (ou ainda não é) um sujeito. Além disso, o sujeito a quem se atribui o termo “migração” simplesmente não é anterior a ela. Africanos não migraram pelo simples fato de que “os africanos” não existiam antes de tal migração. Havia povos da Guiné, de São Tomé, de Daomé e outros de diversas aldeias e grupos culturais. A condição migrante pressupõe, no entanto, não apenas um verbo e um sujeito, mas sobretudo certa continuidade – pelo menos nos pertencimentos e na cultura – entre o antes e o depois, a continuidade do sujeito. Ainda que seja obrigado a fugir por pressões políticas, por guerras ou condi-

ções climáticas insuportáveis, migrante é *aquela ou aquele que migra*. Os migrantes caminham, partem, fogem, gritam, choram, atravessam os mares, desafiam as fronteiras, saltam os muros e as barreiras. O navio negreiro não produz migrantes nem migração forçada pelo simples fato de que “mercadorias” não se deslocam por si mesmas.

Ainda que anuncie condições terríveis de vida, o naufrágio contém também a esperança de que o inferno do porão não existirá mais. O atracamento representa ao mesmo tempo sua triste sorte: a sorte daqueles cujas trajetórias de vida foram interrompidas pelo ciclone colonial ou pelo banco de areia escravagista; e sua salvação, ou seja, sua sobrevivência-apesar-de, a sobrevivência apesar do terror das ondas do porão do negreiro. A coincidência de um naufrágio do navio negreiro que carrega a esperança de um desfecho feliz encontra-se no caso dos Black Caribs, hoje chamados de Garífuna. A história desse povo tem origem no naufrágio de um navio negreiro na ilha de São Vicente no século XVIII, graças ao qual os cativos teriam escapado, estabelecendo relações com os ameríndios que controlavam a ilha.¹⁹ Vencidos pelo Império Colonial Britânico, uma parte dos Garífuna foi realocada numa ilha ao largo de Honduras e, em seguida, espalhou-se pela Guatemala e por Belize. Um mesmo naufrágio na costa equatoriana em 1533 está na origem da população afroequatoriana da província de Esmeraldas. Esses africanos naufragos aliaram-se aos ameríndios contra a Coroa espanhola e fundaram um território de resistência denominado “República Zambo de Esmeraldas”.²⁰

Apreender as Américas antes de tudo como terras de descarregamento leva a uma maneira bastante particular de concebê-las e de pensar sobre elas. Uma terra que é então percebida como uma terra de fuga do porão do negreiro não encarna uma terra prometida, muito menos uma terra de liberdade. Essa ilha não é um lugar onde o naufrago se projeta, mas onde ele sobrevive *esperando* ser transportado a outro lugar. Esse sentimento percorre as profundezas das Antilhas francesas a partir do momento em que se trata de explicar uma ausência de investimento na política do país ou uma ausência de projeto coletivo a longo prazo. Ao menos é o que expressa Glissant quando fala de uma terra que os africanos transportados não “levavam nem no ventre”.²¹ Durante uma seção plenária da conferência anual da Caribbean Studies Association (CSA) em Guadalupe, em 2012, um célebre escritor guadalupense, Ernest Pépin, respondeu a uma pergunta do público afirmando que “os antilhanos pensam que um navio virá buscá-los

para levá-los a outro lugar”.* Para esse escritor, os jovens seriam “desconectados” e viveriam como “viajantes em trânsito”.²² Essa condição de náufrago também tem como consequência principal a maneira como homens e mulheres deixaram o navio: eles desembarcaram, literalmente saíram do barco, sem, no entanto, terem aterrado. *Eles desembarcaram sem tocar na Terra*.

Em seu romance *L'autre face de la mer* [A outra face do mar],²³ o escritor haitiano Louis-Philippe Dalembert ilustra essa mesma relação com a terra a respeito do Haiti. Dalembert faz uma analogia explícita entre o universo do navio negreiro, o inferno do porão e a vida em Porto Príncipe, uma cidade assolada por ocupações, ditaduras e uma violência que se tornou corriqueira. Por um lado, ele retrata uma história familiar de três gerações em Porto Príncipe no século XX, quando todos os membros dessa família são movidos, em diversas ocasiões, por esse desejo de fuga, por esse alhures, por essa outra face do mar. Por outro lado, essa história é literalmente entrecortada por uma narrativa do universo do porão de um navio negreiro durante toda a travessia atlântica. Ao longo das páginas, encontramos ora bem no meio da poeira e do barulho de Porto Príncipe, ora na noite eterna e nos gemidos recorrentes do convés inferior e do porão do navio negreiro. Mais do que uma analogia, Dalembert estabelece uma continuidade entre os desejos de saída do universo do porão do navio negreiro e de saída da experiência de violência de Porto Príncipe. A terra do encalhe, a que torna possível a sobrevivência ao naufrágio, torna-se também uma terra de onde fugir, a exemplo de um personagem central chamado Jonas:

Para dizer a verdade, salvo as pequenas maluquices pontuais, ele [Jonas, filho da narradora] nunca me deu motivo de verdade para reclamar. Ele parece até agarrado a este pedaço de terra como *um náufrago a uma boia salva-vidas*. Isso não me impede de chamá-lo de “Pés Polvilhados”, para que, mesmo de brincadeira, ele não esqueça onde se encontra seu ancoradouro.²⁴

Como o personagem de Jonas no romance de Dalembert, fazer de uma boia salva-vidas seu ancoradouro é a situação paradoxal desses

* Proposta do autor ao participar dessa conferência.

náufragos caribenhos. Essa condição de náufrago ilustra a passagem de uma terra de fuga – que abriga a fuga do afogamento certo – a uma terra de onde fugir, uma terra onde se colocará em prática todo um conjunto de medidas para deixá-la. Longe de ser um solo para os cativos, a partir do qual é possível se erguer e se instalar em um lar, a terra é tornada e mantida estrangeira, e os desembarcados permanecem fora-do-solo. Perdura uma forma de *exílio da ilha na ilha*. Ainda que conheçam todos os seus mínimos recônditos, ainda que dominem seus ritmos e suas estações, esses náufragos nela permanecem como estrangeiros. Ali a desterritorialização é estrutural. Essa terra permanece estrangeira, pois a condição de náufrago faz dela um lugar de passagem onde se espera a repetição de um naufrágio rumo a outro lugar ou o impossível retorno a uma Mãe Terra pré-colonial.

o Negro: fora-do-mundo

Além dos corpos perdidos e dos náufragos, o navio negreiro produz Negros. Seres mantidos em uma situação fora-do-mundo, em uma relação de estranhamento radical com o mundo. “Fora-do-mundo” não significa que os escravizados não estejam fisicamente presentes nas Américas, nas oficinas das cidades ou nas plantações, tampouco que seus lugares e funções sociais não sejam reconhecidos. Significa que os escravizados são mantidos fora de um conjunto de instituições, de arenas públicas e políticas onde se constrói e se organiza o mundo. Assim como as crianças e as mulheres não escravizadas, os escravizados não podem votar, não podem ocupar cargos de autoridade nos conselhos soberanos e nas cortes de Justiça, tampouco o cargo de governador. Reduzidos a uma mão de obra dos desejos dos outros, os escravizados permanecem estrangeiros no mundo. Essa estrangeiridade radical do escravizado colonial deve ser diferenciada da estrangeiridade de um *Foreigner* [estrangeiro]²⁵ pelo simples fato de ele não ser reconhecido como sujeito de outro reino ou como cidadão de outro Estado, como um espanhol ou um inglês. Nem estrangeiros nem cidadãos, os Negros escravizados são, portanto, limitados a um espaço intersticial. Essa ambiguidade é explícita no Código Preto de 1685 de Colbert, que, por um lado, institui os Negros escravizados como sujeitos de direito da *mesma* forma que os súditos do rei, podendo, às vezes, estar em juízo,²⁶ e, por

outro lado, legitima a *alteridade* deles, codificando as torturas que lhes são aplicadas, sua venda e cessão como *bens móveis*. O navio negreiro “criou” seres que não são nem estrangeiros nem cidadãos verdadeiros, seres designados para o porão, cuja principal estrangeiridade é serem inadmissíveis no convés do mundo. O negreiro desembarca Negros em um fora-do-mundo, sem tocar na Terra.

figuras da fuga do mundo: as saídas do porão

O navio negreiro como arca do mundo crioulo engendra pessoas que conjugam as três condições: de corpos perdidos, de naufragos e de Negros. O navio negreiro dá à luz, mas esse milagre matricial não está recoberto pelo cuidado amoroso para com os recém-nascidos. Trata-se de um nascimento que é ao mesmo tempo não nascimento para o mundo, próprio da ontologia política Preta analisada por Norman Ajari,²⁷ que destina vidas Pretas, desde o nascimento, a uma “forma-de-morte”. Glissant também recusa o termo “gênese” e prefere “digênese”.²⁸ Com essa política do desembarque, as pessoas são desvinculadas de seus pertencimentos culturais, postas numa relação fora-do-solo e obrigadas a estar fora-do-mundo. Esses cativos no porão da embarcação nasceram, mas estão reduzidos à existência de uma vida nua – o que os gregos chamavam de *zoé*.²⁹ Tais são as condições de partida de um pensamento da ecologia a partir do mundo caribenho. Diante dessa política do desembarque que acultura, que aliena e que escraviza, os naufragos partem em busca de um eu, de uma terra e de um mundo. Assim, o gesto de emancipação do navio negreiro é triplo. Trata-se de reconstruir uma estima saudável de si e de seu corpo, uma identidade, uma história, uma cultura diante da aculturação do navio negreiro; de tocar na terra depois da alienação da sociedade colonial; e de tornar-se parte do mundo recusado aos escravizados. As narrativas do surgimento de vários povos caribenhos onde escravizados Negros eram a maioria tomam como ponto de partida a *saída metafórica do porão do navio negreiro*, quer se trate de uma revolta vitoriosa (Martinica), de uma fuga bem-sucedida (as comunidades quilombolas do Suriname e da Jamaica), de uma revolução radical (Haiti/São Domingos) ou de uma abolição da escravidão.

Como na canção “The Whale Has Swallowed Me”, do músico de blues J. B. Lenoir,³⁰ paralelos são estabelecidos entre a gênese dos povos Pretos das Américas – descrita como uma saída do porão do negreiro – e três célebres gêneses que tomam a forma de uma saída-emancipação: a dos deuses gregos do ventre de Cronos; a do povo judeu do jugo do faraó; e a de Jonas da baleia em alto-mar. No entanto, esses paralelos encontram seu limite no fato de que, ao contrário dos Pretos das Américas, essas três narrativas apresentam uma saída-emancipação que é posterior à existência do grupo. Zeus liberta seus irmãos e irmãs do ventre de Cronos para que o *tempo deles* comece. Todavia, Deméter, Héstia, Hera, Hades e Zeus já eram irmãos e irmãs antes da abertura do ventre de Cronos. A emancipação dos hebreus do jugo escravagista do faraó, com a saída do Egito e a travessia do mar Vermelho, é posterior à existência do povo judeu. Quando Moisés diz ao faraó “deixe meu povo ir”, “meu povo” preexiste a essa enunciação e a essa ação política. Por fim, quando Jonas, confinado por três dias e três noites dentro de um monstro marinho por ter desobedecido a Deus, é finalmente expelido, sua libertação é posterior à sua existência, posterior ao seu nome. Ao contrário dos deuses gregos, do povo judeu e de Jonas, a existência dos Pretos das Américas se reconhecendo como descendentes de escravizados não é anterior à saída-emancipação matricial. Os Negros nos porões dos navios negreiros não constituem um povo preexistente à sua insurreição, sobre o qual um dos cativos poderia dizer ao capitão “deixe meu povo ir”. Eles têm vários nomes, pertencem a várias aldeias, a várias regiões, cada uma com suas línguas, suas práticas, seus costumes e suas culturas. As fraternidades *nascem* pela experiência dessa saída do ventre do negreiro, que lhe confere a qualidade de matriz. Ainda que a gênese crioula comporte em seu seio um movimento *fora-de*, ela não é um êxodo.

Uma das formas mais importantes dessa saída do porão do navio negreiro e de resistência foi a fuga do mundo colonial. A fuga do porão prolonga-se nas ilhas caribenhas e nas Américas com uma fuga da *plantation*, de modo que, no navio ou na ilha, uma mesma fuga do mundo está em ação, a exemplo do personagem Longoué, do romance *O quarto século*, de Glissant. O primeiro escravizado em fuga, o que conserva a memória africana ancestral nos morros da ilha, não é o que foge da *plantation*. É o que foge da *plantation* para os morros imediatamente após desembarcar do navio negreiro. Antes mesmo de

ter de fato experimentado a vida na *plantation*, ele foge: “ele escapou desde a primeira hora”.³¹ Fugir do mundo colonial não é, em primeira instância, um trajeto que colocaria os fugitivos a certa distância geográfica do navio negreiro. Para além de seus múltiplos contornos físicos e dimensões, o navio negreiro do qual fugir deve ser apreendido, acima de tudo, como um dispositivo colonial que simboliza um encontro particular entre a Europa, a África e as Américas. A fuga do mundo colonial também se traduz *por uma fuga do encontro colonial*, a ação que visa ao fim desse encontro. Essa fuga assume várias formas, representadas por pelo menos cinco figuras.

Em primeiro lugar, ela assume a forma física de um *abandono-de-si*. O abandono não designa aqueles que, resignados ou oprimidos, não tentaram nenhuma ação contra o mundo colonial. Esse abandono-de-si faz referência àquele que, tendo largado tudo, perdeu seu próprio eu. Ele é representado pela figura do *Negro destroço*. A expressão “Negro destroço” foi empregada nas colônias escravagistas francesas para designar escravizados Pretos errantes encontrados pelas autoridades ou capturados pelas forças policiais, mas cujos senhores não podiam ser determinados, ou seja, cuja identidade havia se perdido. Essa ausência de si torna impossível o confronto com o outro. Em seguida, essa fuga assume a forma de uma eliminação-de-si por meio da figura do *suicida*. São aquelas mulheres e aqueles homens impelidos por um desejo tão profundo de retorno ao país familiar que suas revoltas assumem as formas de um jogar-se ao mar com um sorriso libertador nos lábios, de uma corda enrolada no pescoço atada a um galho de mafumeira ou, ainda, de uma recusa a se alimentar, com a convicção de um retorno, pela morte, ao país natal da Guiné.³² São também as mulheres que, resistindo ao controle colonial sobre sua matriz, fazem a difícil escolha do aborto, e às vezes do infanticídio, como conta Toni Morrison em seu romance *Amada*. Essa fuga assume também a forma individual ou coletiva de um *partir-por-si* como um êxodo marítimo que não deixa rastros sobre a água, uma multidão desenfreada rumo a outro lugar fora desse abismo, fora da imensidão, sem pontos de referência do oceano, rumo a uma terra que esconde e que abriga. É a figura do quilombola que foge da habitação e busca refúgio, alimento e abrigo nos morros, nas montanhas e nos manguezais. É o desembarque enlouquecido e a corrida olhando para trás, sem objetivo a não ser escapar dos negreiros. Essa figura está presa entre o espectro de um retorno impossível e a impos-

sibilidade de fazer/compor um mundo com os encontros por causa das condições desumanas exigidas por tal encontro.

Essa fuga do encontro assume igualmente a forma de um *fazer-o-outro-partir*. Ela é encarnada pela figura do vingador, que, revoltado, trava uma luta até a morte do outro, até a negação radical do opressor. Trata-se, por exemplo, do gesto pelo qual Joseph Cinque, em 1839, se liberta de seus grilhões no navio *Amistad* ao largo da costa cubana e irrompe do porão desse navio negreiro com outros cativos, que, no confronto, matam quase toda a tripulação espanhola.³³ Ainda que essa revolta de nascimento assuma a forma de um confronto armado com os responsáveis imediatos por essa opressão, tal confronto continua sendo um meio, e não o objetivo da ação. Essa figura ainda é assombrada pela possibilidade de um retorno a uma terra de vida e de igualdade, como se ela pudesse escapar desse encontro e de suas consequências colocando um fim nelas pela morte do outro. Por fim, esse objetivo da fuga do encontro também assume a forma de um *fazer-o-mundo-partir*. Ela é encarnada pela figura do *kamikaze*, cujo projeto coletivo de revolta consistiu em atear fogo na pólvora do navio negreiro para destruir tudo, como aconteceu nas embarcações *La Galatée* [A Galateia], em 1738, e *Le Coureur* [O corredor], em 1791. Nem eu, nem nós, nem eles, nem o mundo: não há mais o encontro.

Fuga do encontro do navio negreiro	
Negro destroço	abandono de si
suicida	eliminação de si
quilombola	partir por si
vingador	fazer o outro partir
kamikaze	fazer o mundo partir

Figuras do navio negreiro

Diante da política desumanizadora do desembarque do navio negreiro, corpos perdidos, naufragos e Negros procuram se emancipar, em busca de dignidade, em busca de justiça. Eles desenham os contornos de uma ecologia decolonial com suas múltiplas figuras, uma ecologia impulsionada pela busca de um eu, de uma Terra e de um mundo onde se possa viver dignamente.

11

a ecologia quilombola: fugir do Πλατκατιοκοσελο

ubu – imp

Escape [1706–07]

Em 3 de setembro de 1706, o *Escape* [Fuga] deixa Barbados em direção à costa africana e suas riquezas Pretas. Em um porto desconhecido pelos arquivos, 151 vidas são acorrentadas no porão, destinadas a rastejar nas *plantations* coloniais. O peso das correntes marcou o início das corridas desenfreadas rumo a um alhures marinho, das buscas revoltadas de corpos metamorfoseados e das fantasias de um retorno aos países rememorados. Como os demais negreiros, o *Escape* já carregava em seu ventre a gênese quilombola das fugas por vir. De volta a Barbados em 15 de maio de 1707, 121 desejos ambulantes foram desembarcados com a forte convicção de que, por trás da arrogância das *plantations*, persistem a possibilidade de um outramente [*autrement*], os traços de uma Mãe Terra e o horizonte de um mundo.



Estátua do quilombola desconhecido em Porto Príncipe, Haiti (Albert Mangonès, 1968). © Foto de Marie Bodin.

aquilombar o Αντροποσελο

A dupla fratura permite pensar que a escravidão dos Pretos e a colonização das Américas eram apenas histórias secundárias da verdadeira epopeia técnica do “Homem” no seio do Antropoceno.¹ Entretanto, por seu habitar colonial, o Antropoceno engendrou um conjunto de Negros, de seres que são colocados no porão, tornados estrangeiros para a Terra e para o mundo, tornados visíveis pelos termos “Plantationoceno” e “Negroceno”. Reconhecer que as colonizações e as escravidões estavam no coração da modernidade ressalta um conjunto de experiências de resistência antiescravista que enriquecem as ferramentas conceituais para pensar a crise ecológica. Em busca de um mundo, Negros e escravizados de ontem e de hoje resistiram tanto à servidão como ao habitar colonial do Antropoceno. Uma das resistências mais potentes é o *quilombamento*.

A associação de uma ação antiescravista com as premissas de uma preservação do meio ambiente foi largamente ocultada tanto pelos pensadores clássicos da ecologia como pelos que celebram o símbolo de resistência dos quilombolas. No que tange aos assuntos humanos, a figura do quilombola permaneceu por muito tempo prisioneira da querela sobre o sentido político de seu gesto. Os quilombolas eram heróis antiescravistas ou, ao contrário, não passavam de saqueadores fora da lei que não hesitavam em abandonar suas irmãs e irmãos de servidão? Nos anos 1960, historiadores e sociólogos da escravidão designados pelo nome “escola francesa”, tais como Gabriel Debien, Yvan Debbasch e André-Marcel d’Ans, afirmaram que o quilombamento não advinha de um desejo de liberdade, mas, em vez disso, demonstrava um comportamento anormal e até mesmo patológico.³ Em contraste, sob o nome “escola haitiana”, um conjunto de historiadores que compreendia, entre outros, Jean Fouchard, Edner Brutus, Leslie Manigat e C. L. R. James insistiu nos desejos de liberdade em curso entre os quilombolas, fazendo deles, inclusive, os fundadores da nação haitiana.⁴ Uma terceira posição, mais recente, representada, entre outros, por Leslie Péan e Adler Camilus, reconhece de forma inequívoca no quilombamento um desejo de liberdade e de fuga da opressão escravagista e colonial, ao mesmo tempo que admite os limites dessa forma de resistência na perspectiva de uma libertação e de uma experiência de liberdade.⁵ Os quilombolas, como analisa Neil Roberts, revelam uma nova forma de liberdade que foi ocultada no cânone das teorias políticas clássicas.⁶

Hoje, fora da academia, o quilombola é apresentado como um símbolo de resistência política diante dos regimes coloniais, como se vê em sua presença na literatura caribenha e nos numerosos monumentos, nomes de rios e estradas que lhes são dedicados nas Américas. As efígies de Gaspar Yanga, no México, do quilombola desconhecido, no Haiti, da Mulâtresse Solitude [Mulata Solidão], em Guadalupe, e de Benkos Biohó, na Colômbia, além do rio Maroni e de inúmeros romances, atestam a presença heroicizada do quilombola.⁷ Entretanto, ao abordar essa figura unicamente a partir do prisma de suas resistências guerreiras e de seus símbolos políticos, as práticas da natureza e da terra adotadas como condição de sua fuga foram relegadas a segundo plano – apesar dos numerosos estudos de antropólogos

Desde o século XVI, em um mundo recoberto pelas *plantations* do oceano Índico ao oceano Pacífico, o quilombamento foi uma prática de resistência ecológica e política corrente. Nos barracões da costa ocidental africana, onde os cativos eram amontoados, nos navios negreiros e em todas as Américas, homens, mulheres e crianças reduzidos à escravidão fugiram do habitat colonial. O quilombamento designa a prática de escravizados que escaparam das *plantations* rurais ou das oficinas urbanas para tentar (sobre)viver nas florestas das montanhas vizinhas ou no interior das terras, em um para-fora do mundo colonial. Os que conseguiram escapar são chamados “*Nègres marrons*”, “*cimarrones*”, “*maroons*” ou “quilombolas”, respectivamente nas colônias francesas, espanholas, inglesas e portuguesas. De François Mackandal, no Haiti, a Frederick Douglass, nos Estados Unidos, passando por Queen Nanny, na Jamaica, e Zumbi dos Palmares, no Brasil, os quilombolas são encontrados em todas as Américas. Eles empreendiam fugas terrestres e marítimas que os conduziam ao interior das terras do Brasil, aos manguezais de Nova Orleans, às montanhas do Haiti ou, ainda, aos morros das Pequenas Antilhas e da ilha da Reunião. Alguns conseguiam até concretizar o retorno à costa africana rumo à Libéria e a Serra Leoa.

O quilombamento assumiu várias formas. Distingue-se o pequeno quilombamento, que se refere à fuga de indivíduos sozinhos e durava de algumas semanas a alguns meses, do grande quilombamento, fuga de pessoas escravizadas que formaram comunidades quilombolas com duração de muitos anos, dentre as quais algumas existem até hoje, na Guiana, no Suriname, na Colômbia e na Jamaica.² O quilombamento foi praticado com intensidades diferentes de acordo com a colônia, mas também de acordo com as geografias. No seio dessa diversidade, ele conserva como ponto comum a fuga, símbolo forte da recusa da escravidão. Alguns ficarão surpresos ao ouvir falar nisso hoje, considerando que a escravidão colonial foi abolida no século XIX. No entanto, o quilombamento ultrapassa as barreiras históricas e nacionais da escravidão colonial, indicando uma clara recusa da sujeição de pessoas a uma maneira de habitar a Terra. A fuga quilombola frequentemente teve como condição o encontro de uma terra e de uma natureza. Diante de um habitat colonial devorador de mundo, os quilombolas colocaram em prática outra maneira de viver junto e de se relacionar com a Terra.

e historiadores a esse respeito.⁸ Nesse trabalho necessário de defesa da humanidade e da coragem dos quilombolas, a dimensão ecológica de suas ações foi minimizada. *O vigor das correntes quebradas e das corridas enlouquecidas sobrepôs-se à paciência de inhames plantados e de florestas perscrutadas.* No que tange aos pensamentos ecologistas, o quilombola é notado por sua ausência. A ausência de interesse pelas histórias, pelas antropologias e pelas sociologias da escravidão na genealogia clássica do ambientalismo traduziu-se pela pouca atenção dada a essa figura e à sua ecologia política. Então, faz-se pouco caso do encontro de Thoreau com quilombolas nos bosques de Walden ou do encontro de John Muir com Pretos na Cuba escravagista. O caminhante solitário do ambientalismo pintou de um branco virginal esses mesmos bosques ocupados pelos Vermelhos ameríndios e pelas comunidades quilombolas, ocultando as buscas de mundo traçadas nas paisagens da chamada *wilderness*.⁹

Proponho aqui cuidar dessa dupla fratura mantendo junta a dupla iluminação da busca de um mundo pelos quilombolas. Diante do caminhante solitário, o quilombola mostra outra relação com a natureza, marcada por um desejo de mundo. Diante dos louvores de sua resistência guerreira, essa figura aponta a prática ecologista como condição da emancipação. Para sair do porão do mundo e desfazer sua política do desembarque, os quilombolas empreendem uma fuga com três características importantes: a matrigênese de uma terra encontrada; a metamorfose crioula de um eu e de um corpo recuperado; e a ecologia política de uma comunidade humana e não humana a ser preservada.

pisar na terra: a matrigênese quilombola

Inúmeras fugas quilombolas foram condicionadas pelo *encontro* com uma natureza e uma terra a salvo das planícies das *plantations* e da ordem colonial. Elas não foram motivadas pelo entusiasmo despreocupado de um caminhante solitário, mas pela angústia dos fugitivos diante do risco de serem encontrados pelas autoridades coloniais e por seus cães de guarda [*molosses*]. Esse encontro é, em primeiro lugar, uma experiência desafiadora diante de uma natureza inóspita. A inospitalidade, o distanciamento e o difícil acesso aos espaços encontrados foram paradoxalmente as chaves das fugas quilombolas, comportando

assim as suas próprias geografias.¹⁰ As montanhas que se encontram na Martinica, em Guadalupe, no Haiti, na República Dominicana, na Jamaica e em Cuba, as grandes florestas do Suriname e da Guiana e os ambientes pantanosos do Mato Grosso, no Brasil, e da Luisiana atuaram como “aliados naturais”, facilitando a dissimulação dos fugitivos e a sobrevivência de comunidades de quilombolas.¹¹ Mais do que uma fuga, os quilombolas praticaram “uma arte da fuga”, que turva as fronteiras coloniais e abre espaços de criação camuflados pelas florestas e pelos pântanos.¹² Por seus caminhos não traçados, por sua beleza inabitável, por sua posição fora das atividades do mundo colonial e por suas plantações, a natureza dos morros se apresenta não como um lugar onde se vive, mas como o local onde se esconde. Nas primeiras pegadas da fuga, *o quilombola é obrigado a habitar o inabitável.* Passados a urgência e os primeiros momentos inóspitos, o encontro dos quilombolas com uma terra e com uma natureza estrangeiras engendra outras relações além das definidas pela *plantation*. Os morros-esconderijos e os espaços hostis tornam-se terras habitadas. Esse processo de aclimação por meio do qual a terra e a natureza constituem a matriz material da existência dos quilombolas dá origem a uma *matrigênese*. Ao contrário do matricídio do habitar colonial e de seu inverso, a *wilderness*, os quilombolas forjaram novamente um laço matricial com as terras e naturezas encontradas.¹³ De repente, a Terra sem *manman* se torna uma Mãe Terra.

Por um lado, essa matrigênese é um processo metafísico que se desenrola por meio da prova de morte. Desde as primeiras noites, o quilombola corre com o triplo desafio de ter de escapar das garras do poder colonial que tenta capturá-lo, de se proteger das intempéries e do frio e, por fim, de sobreviver no isolamento dessa natureza forado-mundo, tanto evitando seus pântanos movediços, suas encostas escorregadias, seus precipícios e seus animais perigosos quanto garantindo a sua subsistência ao encontrar, aqui e ali, alimento e bebida. O quilombola, esgotado por todos esses perigos, abandona-se a essa terra encontrada numa morte provável. Essa morte não é unicamente o cessar da respiração, uma morte biológica; ela se torna, sobretudo, o símbolo do fim de uma existência que precede o encontro com a natureza. De repente, com essa fuga, morre o(a) exilado(a), morre o(a) sem Mãe Terra, morre o(a) arrancado(a)-de-sua-terra, morre o(a) escravizado(a)-*alienígena*-a-essas-terras. A morte se torna uma porta de saída, e até um caminho que alivia, apesar de tudo, essa experiência desola-

dora, encarnando não a conclusão da fuga, e sim, paradoxalmente, seu êxito. No romance *Nègre marron*, de Raphaël Confiant, essa prova da morte acontece quando o quilombola renuncia:

Como era impossível descer pela costa – você jamais aceitaria cortar cana como aqueles batalhões de Negros, cuja dança você observava logo que o tempo seco se anunciava, nem trabalhar nos moinhos e nas destilarias dos Brancos –, você havia decidido *renunciar à vida*. Você tinha se estendido, de cara contra o chão, durante dias e noites, sem se mexer, apesar dos enxames de mosquitos que se encarniçavam contra a sua pele, das feras noturnas que vinham farejar o seu corpo e desviavam rapidamente por causa da sua respiração que se tornara pesada.¹⁴

No romance *L'esclave vieil homme et le molosse* [O velho escravizado e o cão de guarda], de Patrick Chamoiseau, essa morte se encontra no fundo de uma nascente na qual o quilombola cai durante a fuga:

O velho homem que fora escravizado disse a si mesmo que ali ele morria, no fundo daquela fonte, como tantos outros quilombolas talvez, desaparecidos nas florestas, e que ninguém tinha visto novamente bem magros perto de um galinheiro. Deu um leve sorriso: morrer nas entranhas vivas de uma nascente mais velha do que ele. [...] ele se sentia invadido pela pureza. Bebeu daquele esplendor que já lhe inundava os pulmões: desejava tanto aquilo. [...] Ele morria. Acabou luta. Terra branca. Lama quente. A luz torturante aliava-se agora às sombras que o tinham habitado, e ele conheceu a derradeira vertigem. [...] O velho homem que fora escravizado partia para descobrir o mistério derradeiro. Vencido.¹⁵

O quilombola é “vencido” por essa natureza e por essa terra. Ele para de lutar contra os “mosquitos que se encarniçavam contra a sua pele”, ele para de lutar contra essa água de nascente, ele “acabar-lutar” de modo que tal morte é também *uma submissão a essa natureza*. Esse abandono é a humilde aceitação de uma vulnerabilidade do quilombola que devolve sua sorte às mãos da natureza. É a percepção de que essa terra detém as chaves de sua existência. É um pedido metafísico a essa terra para que ela cuide de seu corpo, para que ele seja adotado por ela. Envolvido por um enxame de mosquitos, recoberto

pelas águas da nascente, essa terra por túmulo ou berço. A salvação concedida pela terra e pela natureza ao quilombola produz um duplo nascimento. Essa terra se torna Mãe Terra, e o quilombola, metamorfoseado, se torna um filho dessa Mãe Terra.

No nível material, um cordão umbilical é tecido à mão por meio das fugas quilombolas nas Américas. Essa reconexão em curso no aquilombamento inaugura uma maneira de habitar a Terra que retoma os gestos de uma mãe para com seu filho. A Mãe Terra abriga, recolhe e protege do mesmo modo que uma mãe dá refúgio a seu(sua) filho(a). A Mãe Terra alivia os males. Os quilombolas percorrem seus caminhos, descobrem seus usos, os pontos de água que saciam a sede, assim como as plantas que cuidam ou envenenam. A Mãe Terra nutre. Como camponeses, os quilombolas se alimentam da terra com uma agricultura de subsistência coletiva. Eles seguem os rastros dos gestos deixados pelos ameríndios ao mesmo tempo que conservam as deliciosas misturas dos jardins crioulos.

a metamorfose crioula: recuperar um “eu”, descobrir um corpo

Tal matrigênese traduz uma mudança desses seres fugidos, *uma metamorfose crioula*. Pela fuga no seio das florestas, no interior das montanhas, enrolados nas raízes dos manguezais, os escravizados fugitivos africanos transportados tornam-se filhos das Américas. O quilombola torna-se nativo. Por esses espaços-tempos criados, ele descobre para si um lugar e uma existência que lhe são próprios, um “morro para si”.¹⁶ Essa metamorfose crioula permite aos quilombolas redescobrirem um “eu” e um “nós” por meio de uma nova relação com seu corpo, um pertencimento cultural por meio de uma nova liberdade de culto e um pertencimento ao mundo pela participação na organização de uma vida coletiva. Escapar da escravidão dá abertura para a descoberta de um corpo novo. Ele não segue mais a mecânica das mutilações físicas e sociais de uma vida em escravidão. Como um dançarino que sai de uma gaiola, descobre-se do que o corpo é capaz como movimento, como alongamento e como nave com a qual a Terra é percorrida. Outrora ras-tejando no porão do casulo negreiro, o quilombola metamorfoseado descobre-se um corpo capaz de voar. Da escravidão às dominações e aos racismos contemporâneos, uma mesma emancipação metamórfica

anima as lutas proteiformes dos Pretos do Atlântico, como relata Sylvia Wynter em *Black Metamorphosis* [Metamorfose negra].¹⁷

Escapar da escravidão permite recuperar uma liberdade de culto e de cultura. Longe da *plantation* e de seu cristianismo único imposto, os quilombolas exploram e praticam cultos recompostos da África e enriquecidos com experiências das Américas. Guardiões dos traços e das memórias anteriores à Passagem do Meio, os quilombolas dão corpo a outra narrativa existencial. À narrativa atávica que atribui aos Pretos uma existência Negra por vontade de Deus, os quilombolas descobrem para si outra história, com seus cantos, suas crenças, seus personagens, seus heróis e os mitos de seus próprios começos, como narrou Tooy Alexander, o capitão dos Saramaka de Caiena, ao antropólogo Richard Price.¹⁸ As artes mortas no porão se redescobrem diante das cabaceiras, nas vibrações dos djembês, nos passos de dança, nas gravuras, nas costuras ou esculturas dos quilombolas da Guiana e do Suriname.¹⁹ O ex-escravizado Negro é reconectado a uma comunidade histórica com a qual ele habita, a partir de então, a Terra. Os quilombolas podem, então, elaborar as práticas agrícolas e inventar as artes culinárias que alimentarão seus corpos físico e metafísico. Longe das monoculturas das *plantations*, os quilombolas adquirem novamente essa responsabilidade por seu corpo. Eles colocam em ação as *primeiras utopias anticoloniais e antiescravistas* modernas mostrando este fato marcante: por meio do cuidado e do amor dedicados à Mãe Terra é possível redescobrir seu corpo, explorar sua humanidade e se emancipar do Plantationoceno e de suas escravidões.

a ecologia dos quilombolas: os protetores de florestas

Pela matrigênese, uma comunhão de destinos funda-se entre os quilombolas, a terra e a natureza. Os quilombolas desenvolvem, portanto, uma relação inversa ao abandono inicial quando demandavam a proteção de uma Mãe Terra. Para sobreviver, tornam-se aqueles que preservam a terra, que cuidam da natureza, transformando-se nos *primeiros ecologistas modernos das sociedades crioulas*. Essa atitude ecologista destaca-se inicialmente na gestão interna das comunidades humanas e não humanas formadas pelo cuidado e pela preocupação que são dedicados a essa terra de vida, assim como na maneira como

esses quilombolas fariam de tais espaços um lar, um *oikos*, aprendendo sua linguagem, seu *logos*. Ao contrário da sociedade de *plantation*, as comunidades quilombolas souberam viver a partir de seus arredores, dentro de uma pegada ecológica restrita.

A ecologia dos quilombolas destaca-se, sobretudo, pela atitude defensiva dessas comunidades em relação às autoridades coloniais e escravagistas, mas também em relação aos concessionários que desejavam desbravar, derrubar florestas e submeter essas terras à exploração colonial. Longe de significar “agrupamentos de humanos”, como quer o uso corrente, as palavras “assentamento”, “quilombos”, “mocambos” ou “*palenques*” representam, sobretudo, comunidades humanas e não humanas que escapam do habitat colonial da escravidão. O assentamento Keller, em Guadalupe, o Quilombo dos Palmares, no Brasil, ou o Palenque de São Basílio, na Colômbia, representam essas alianças humanas e não humanas tecidas pelo aquilombamento contra um Plantationoceno destruidor de mundo.*

Nas Antilhas francesas, essa comunhão de destinos das florestas e dos quilombolas foi tão grande que é possível seguir o desenvolvimento do aquilombamento de acordo com a evolução da cobertura florestal das ilhas. Comparando com a Jamaica, com o Suriname e com o Haiti, Guadalupe e Martinica tiveram um desenvolvimento histórico menos expressivo das grandes comunidades quilombolas. Isso se deve, sobretudo, ao rápido desmatamento que essas ilhas sofreram no início da colonização francesa. Uma das primeiras comunidades de quilombolas da Martinica foi aquela dirigida por Francisque Fabulé. Em 1665, essa comunidade tinha entre quatrocentas e quinhentas pessoas.²⁰ Depois do desmatamento maciço empreendido pelos colonizadores naquele momento, nenhuma grande comunidade de quilombolas seria reportada na Martinica após 1720. Em função do desbravamento mais lento em Guadalupe, encontram-se grupos importantes após os anos 1720. Por exemplo, em 6 de março de 1726, o ministro reportou um grupo de seiscentos quilombolas.²¹ Notificações desse tipo continuariam até 1735. Como mostra Yvan Debbasch, o destino dessas comunidades quilombolas esteve intimamente ligado ao grau do desmatamento:

* Em espanhol, *palenque* também designa uma zona delimitada para defesa de ataques externos. O que os quilombolas fizeram.

Os quilombolas sabem muito bem que o desbravamento significa o fim das comunidades de fugitivos, por isso se opõem a ele com todas as forças: na Grande-Terre – ilha vizinha a Guadalupe – os *Grands-Fonds*,* “embora considerados o melhor terreno”, continuam inhabitados, “pelo temor devido à crença de que os quilombolas fazem das florestas desse rincão seu isolamento e sua fortaleza”; os mais corajosos dos concessionários tiveram de recuar diante dos bandos.²²

Em defesa de seus lugares de vida e de refúgio, aqui se encontra uma das primeiras ações ecológicas populares. Em consequência do desenvolvimento do desmatamento, nenhuma grande comunidade foi criada.

Essa postura protetora das florestas operou em Santa Lúcia (uma antiga colônia francesa). Durante suas guerras contra o Império Colonial Britânico, os quilombolas organizaram-se em grupos armados, como *freedom fighters*, a fim de lutar por sua liberdade. Alianças foram formadas entre esses quilombolas e alguns oficiais do exército francês. A relação instaurada entre esses quilombolas, essas terras e as florestas da ilha traduz-se no nome que tais grupos adotaram: “o Exército Francês nas Florestas”.²³ Composto majoritariamente de quilombolas, esse exército era temido em função do fervor de seus membros na defesa da própria vida. De modo semelhante, na Dominica (também uma antiga colônia francesa), quilombolas organizaram-se como um exército nas florestas. Conhecido como “o mais antigo líder” e “o chefe supremo”, Jacko aquilombou-se durante 46 anos e participou de duas *Maroon Wars* [Guerras quilombolas] que opuseram quilombolas e autoridades coloniais britânicas. Esse líder era conhecido como “o governador das florestas”,²⁴ marcando simbolicamente a posição da floresta como fonte da resistência antiescravista.

Por fim, essa figura do quilombola ecologista encontra a sua maior expressão na história de alguns quilombolas do Suriname chamados de Saramaka. A comunidade quilombola dos Saramaka foi fundada no século XVIII e existe ainda hoje entre a Guiana e o Suriname. Isolados na floresta do Suriname, lutando por reconhecimento, esses quilombolas enfrentaram a expropriação de seus recursos florestais, “apanha-

dos” pelo “mundo exterior”. Após respeitar os acordos de paz de 1762, o governo do Suriname construiu a barragem de Afobaka, cujas águas engoliram, em meados dos anos 1960, grande parte do meio de vida florestal dos Saramaka. Desde então, paralelamente a violações dos direitos humanos, as florestas do povo Saramaka passaram a ser cobiçadas por empresas internacionais, bem como por organizações de proteção da natureza que tinham toda a intenção de expulsá-lo desses locais. Após anos de batalhas judiciais na Comissão Interamericana de Direitos Humanos e, em seguida, na Corte Interamericana de Direitos Humanos, os representantes do povo Saramaka ganharam a causa.²⁵ Por essa luta vitoriosa contra o Estado do Suriname para preservar as florestas como parte integrante de sua comunidade, dois representantes dos Saramaka – o líder Wanze Eduards e o estudante de direito Hugo Jabini – receberam o Prêmio Ambiental Goldman em 2009. Assim como a figura do quilombola, eles foram reconhecidos internacionalmente como ecologistas notáveis.

as quilombolas

No interior dessas metamorfoses crioulas e dessa matrigênese encontram-se experiências especificamente femininas do aquilombamento. Historicamente, a *partida* para o aquilombamento incluía uma proporção menor de mulheres. Por suas condições de mulheres e de mães, estas últimas encontravam ainda mais entraves à liberdade de movimento do que os homens escravizados.²⁶ Mulheres escravizadas eram raptadas por quilombolas durante a pilhagem de *plantations*, e as experiências de quilombos reproduziram, em alguns pontos, desigualdades entre homens e mulheres. É o que Maryse Condé aponta no romance *Eu, Tituba: Bruxa negra de Salem* por intermédio de sua personagem Tituba, que é excluída dos assuntos políticos e guerreiros pelo líder do quilombo sob o pretexto de ela ser mulher.²⁷ Assim, nas representações, o aquilombamento permanece principalmente masculino. O inverso dessa perspectiva masculina do aquilombamento produziu, em contrapartida, uma figura quilombola mulher que seria idêntica à do homem quilombola, ao mesmo tempo que negava as dominações específicas da condição das mulheres escravizadas: a quilombola [la *marron*]. Tal representação opera no romance de André Schwarz-Bart a respeito da Mulâtresse Solitude em Guadalupe.²⁸

* Região de morros e vales situada no sudoeste da ilha Grande-Terre, em Guadalupe. Por sua topografia, teve um papel estratégico para ameríndios e quilombolas. [N. T.]

Entretanto, a posição das mulheres no sistema escravagista leva a uma outra compreensão do aquilombamento e ao reconhecimento de outras ações além da fuga, um conjunto de outras figuras que denomino *as quilombolas* [*les marronnes*]. Entre elas encontram-se, em primeiro lugar, aquelas com quem as alianças tornam possíveis as fugas iniciais dos homens e a manutenção do aquilombamento. Há também as *libertadoras*, aquelas que literalmente libertam os escravizados, a exemplo da que ajudou o quilombola Longué no romance de Glissant, *O quarto século*.²⁹ Há as *mães-quilombolas*, que aceitam permanecer na *plantation* e se encarregam de criar os filhos com amor, sem saber se a aliança se manterá, se o homem quilombola voltará para buscar mulher e filhos. É esse fardo que carrega a protagonista do poema “The Fugitive’s Wife” [A mulher do fugitivo], de Frances Ellen Harper.³⁰ Do mesmo modo, as mulheres cultivavam os campos dos quilombos e criavam animais a fim de alimentar as comunidades. Por fim, encontram-se também as *passadoras*, as que continuam a alimentar os homens quilombolas, a escondê-los em suas senzalas, como a escravizada Comba em Nova Orleans em 1764.³¹ Na Dominica, em 1813, Caliste e Angelle foram condenadas por terem alimentado os fugitivos e mantido relações sexuais com eles.³² Vivendo nos quilombos, elas também conseguem voltar às cidades para vender os produtos cultivados, passando de um mundo a outro, a exemplo de Tia Rosa no romance *A ilha sob o mar*, de Isabel Allende.³³ Elas tecem solidariedades entre o mundo da *plantation* e o dos quilombolas. Diferentemente da fantasia masculina de um homem quilombola sozinho, essas primeiras mulheres quilombolas foram as que tornaram possíveis o aquilombamento dos homens e a sobrevivência dos quilombos, ou seja, a metamorfose crioula e a matrigênese.

Ao lado das que ajudam, encontram-se sobretudo mulheres que se aquilombam por si próprias e pelos seus, que questionam a um só tempo a escravidão e a sua dominação pelos homens livres e pelos homens escravizados. Um dos exemplos mais célebres é o de Queen Nanny, líder de um quilombo no século XVIII na Jamaica. Nos Estados Unidos, depois de ter fugido, Harriet Tubman comandou sozinha treze missões no Sul para libertar outros escravizados, ao mesmo tempo que militava pelo direito das mulheres ao voto. Da mesma forma, Sojourner Truth, que escapou de uma *plantation* com a filha e ganhou um processo para recuperar o filho, atesta que a afirmação de uma dignidade humana em oposição à escravidão *também* passa pela

afirmação de sua dignidade de mulher (“*Ain’t I a woman?*” [E eu não sou uma mulher?]).³⁴ Essas quilombolas mostram, assim, uma dupla resistência, à escravidão e à dominação masculina. Elas revelam que a metamorfose crioula também passa pela defesa de uma responsabilidade por seu próprio corpo. Apesar dessas diferenças, uma vez que homens e mulheres Brancos concordavam em menosprezar os escravizados Pretos e as escravizadas Pretas, homens e mulheres quilombolas formaram alianças para subverter essa fratura colonial.

limites e virtudes

A utopia da ecologia política quilombola esbarra, no entanto, no limite da ilusão de uma vida completamente fora do mundo colonial. Paradoxalmente, a fuga do mundo colonial não permite que se escape dele. Se a fuga quilombola coloca em prática as possibilidades de outro mundo e de outra maneira de habitar a Terra, ela não instala os quilombolas em um lugar fora-do-mundo e fora da Terra. Essa ilusão é quebrada pela primeira vez no que se refere às necessidades materiais da experiência de autonomia dos quilombolas. Se quilombolas criam e constroem para si uma parte de seus utensílios, o resto provém necessariamente da *plantation*, da oficina ou, ainda, da cidade colonial. Eles têm de levar tudo consigo no momento da fuga ou de se abastecer regularmente (sobretudo de armas e munições), correndo o risco de serem capturados. Além da pequena viabilidade das comunidades quilombolas por causa do desequilíbrio entre o grande número de homens e o pequeno número de mulheres,³⁵ essa dependência constituiu sempre um limite a ser levado em conta em suas experiências.

Essa ilusão perde-se também por meio das inúmeras tentativas de retorno a um país conhecido antes do encontro colonial e do navio negreiro. Tal retorno – e não o retorno geográfico – é impossível, pois a fuga pelos morros não é uma volta no tempo. Os que retornaram no *Amistad* voltaram a países que continuavam à mercê de um mundo colonial. Eles podiam ser embarcados novamente ou ver membros de sua família sucumbirem a essas predações negreiras. Ainda que pelo distanciamento geográfico seja possível se esquivar da opressão escravagista, o mundo colonial continua presente, e seus efeitos alcançam o interior do quilombo. O medo de ser descoberto ou denunciado pode

dirigir organizações muito desiguais e injustas. Do mesmo modo, na Terra, é impossível escapar dos efeitos dos poluentes químicos persistentes, dos fenômenos climáticos intensos e das perturbações dos ciclos físico-químicos. Não há mais florestas quilombolas onde as escravidões do Plantationoceno não tenham deixado suas marcas. Evidentemente, aqui e ali, seus efeitos podem ser atenuados. Assumir uma responsabilidade por terras e florestas quilombolas nunca está a salvo de um encontro violento com o mundo “exterior”.

A ecologia política quilombola encontra um segundo limite no fato de a fuga do mundo não mudar o mundo. As ecologias quilombolas permanecem restritas a espaços precisos. Nem o quilombola, nem o escravizado dos jardins crioulos, nem o camponês dos morros conseguiram questionar em seu conjunto o habitar colonial das *plantations* e suas escravidões. O mundo colonial conseguiu, em parte, acomodar muito bem as comunidades quilombolas, firmando acordos com elas, como na Jamaica, onde o reconhecimento dessas comunidades ficou subordinado a seu compromisso – respeitado ou não – de levar às autoridades todos os escravizados que desejassem aquilombar-se também. O aquilombamento não levou por si só ao fim da escravidão no mundo colonial nem à derrubada do habitar colonial.

O fato de o aquilombamento não permitir a subversão da ordem escravagista nem a mudança do habitar colonial no cerne do Antropoceno não significa que ele seja inútil. As experiências dos quilombolas das Américas são criadoras e mostram caminhos de resistência diante do Plantationoceno e do Negroceno. A matrigênese quilombola retraza as relações segundo as quais vivemos sobre a Terra, onde o mundo se descobre povoado de comunidades humanas e não humanas que habitam juntas. Trata-se de reconhecer politicamente essa qualidade matricial de uma Terra que transcende qualquer cálculo econômico e que, em contrapartida, evidencia obrigações em relação aos conjuntos que a compõem. Metamorfosados, os humanos seriam nela menos os elos de uma cadeia plantationária e capitalista que estrangula os sopros de vida do que borboletas rodopiantes que alegram o bosque com a colorida criatividade de seus caminhos. Essas aberturas estavam todas contidas nas primeiras recusas, as recusas das desigualdades, das humilhações e das destruições. Recusas determinadas pela convicção profunda de que outro mundo é possível.

12 Rousseau, Thoreau e o aquilombamento civil

Wanderer [1858–59]

Em 3 de julho de 1858, o navio *Wanderer* [Andarilho] deixa discretamente a Carolina do Sul a caminho da África Ocidental. A bordo, o capitão Nicholas Brown e seus colegas Corrie e Farnum, todos determinados a retomar o tráfico negreiro transatlântico proibido havia cinquenta anos. Dos 487 cativos embarcados no estuário do Congo, apenas 409 alcançam a costa americana em 28 de novembro de 1858. Pouco depois de ter vendido a maior parte dos corpos-acorrentados, o penúltimo navio negreiro americano é detido. O capitão Brown e seus companheiros são presos por tráfico ilegal, julgados e absolvidos em 23 de novembro de 1859 em Savannah, na Geórgia. O *Wanderer* até tenta uma nova expedição negreira. Na mesma época, a algumas centenas de quilômetros dali, ocorre uma cena simetricamente oposta. Em 30 de outubro de 1859, outro *wanderer* americano, o caminhante Henry David Thoreau, tem em mente outro capitão Brown. Inspirado por sua mãe, Cynthia, suas irmãs, Sophia e Helen, e suas tias, Jane e Maria, Thoreau defende o abolicionista John Brown, que havia tomado a via armada para libertar os escravizados no sul dos Estados Unidos. O capitão Brown é preso, julgado e enforcado em 2 de dezembro de 1859, em Charles Town, na Virgínia.

John Muir em Cuba: derrubar o muro do ambientalismo

A dupla fratura da modernidade ergue um muro entre questões ambientais e questões coloniais. Esse muro não apenas esconde as continuidades entre ambientalismo e colonização mas também – e o que é ainda mais pernicioso – deixa supor que as lutas anticoloniais e antiescravistas diriam respeito somente aos colonizadores e aos próprios escravizados, que a busca por um mundo seria somente assunto dos Negros designados ao porão da modernidade. Talvez a espessura desse muro apareça mais claramente nos escritos de John Muir, o “pai fundador dos parques americanos”.¹ Em setembro de 1867, John Muir iniciou uma caminhada pelo sul dos Estados Unidos, do Kentucky à Flórida, conforme relatou em seu livro *A Thousand-Mile Walk to the Gulf* [Uma caminhada de mil milhas até o golfo]. É particularmente surpreendente sua indiferença pelos Pretos, dois anos após uma abolição da escravidão arrancada ao fim de uma guerra civil. Muir encontra e recebe a hospitalidade de produtores Brancos escravagistas que mantêm seu cultivo de *plantation* com “escravizados” apesar da emancipação.² Os Pretos encontrados são apresentados como perigosos, tentando roubar seus pertences, selvagens como quilombolas que não oferecem um “ninho” a seus filhos ou “surpreendentemente” civilizados para com o homem Branco quando “bem-educados”, porém pouco afeitos ao trabalho.³ Essa condescendência atinge o paroxismo quando, em janeiro de 1868, Muir visita Havana, em Cuba, onde passaria um mês. Ele sente um verdadeiro prazer em descobrir as belezas da natureza cubana catando conchinhas e plantas no Morro. No entanto, o que Muir descreve como “um de seus países de sonhos felizes, uma das mais belas ilhas do Caribe”, continua a ser um dos lugares mais importantes do tráfico negreiro transatlântico ilegal, onde a escravidão ainda era permitida.* A segunda viagem infrutífera do negreiro americano *Wanderer* em 1859 teve como destino Cuba.⁴ Embora descreva os “cubanos” (Brancos) como “soberbamente refinados, educados e uma agradável companhia”, salvo um motorista de carro, Muir insiste na *feiura* dos Negros de Cuba. Os trabalhadores Pretos de Havana são “os

mais fortes e os mais feios Negros” de toda a sua viagem ao redor do golfo, e as vendedoras Pretas são de uma “feiura piedosa e natural”.⁵ Criticando a crueldade dos cubanos contra os animais, Muir permanece em silêncio sobre a sorte dos escravizados Pretos em Cuba. Muito diferentes foram as atividades de Alexander von Humboldt e de Élisée Reclus, cientistas e atentos observadores da natureza que, também tendo passado uma temporada em Cuba no século XIX, não hesitaram em fustigar o tráfico negreiro e a escravidão.⁶

As observações racistas de Muir também dizem respeito aos ameríndios encontrados durante passeios na Serra Nevada dos Estados Unidos.⁷ Ainda que Muir aponte o pequeno impacto ambiental deles quando comparado ao do homem Branco, ele os descreve como “selvagens parcialmente felizes”, levando uma vida “estranhamente suja e irregular” em “uma *wilderness* própria”, em suma, como elementos estrangeiros.⁸ Ao contrário de seus companheiros Brancos e de seus cães, designados por nomes próprios, os outros são sempre designados por nomes homogeneizantes, como “*the Indian*”, “*the Chinaman*”, “*the African*” ou “*the Negro*”. Para Muir, a celebração dessas paisagens “paradisiacas” e a produção discursiva da *wilderness* estão ligadas à exclusão dos Pretos e dos ameríndios de uma humanidade comum, ou seja, à construção de um muro que separa a preocupação com a referida “natureza” e a preocupação com os colonizados e com os escravizados. Em sua última grande viagem, de 1911 a 1912, Muir narra seu encantamento com as flores da Amazônia e com os baobás da África sem mencionar os conflitos coloniais em curso. Entre outros países, ele percorre a Namíbia, a África do Sul, Moçambique e a Tanzânia sem dedicar uma linha sequer em seu diário à dominação imperial da África pelas nações europeias, à opressão colonial dos indígenas, às recentes guerras dos Bôeres, à invasão italiana da Líbia ou ao recente genocídio dos Hereros pelos alemães.⁹ *Fratura*.

Hoje, o muro de Muir é mantido no seio de *leituras* ambientalistas de Rousseau e de Thoreau. As exaltações de Rousseau em relação à natureza dos Alpes e a observação meticulosa do lago Walden feita por Thoreau designariam, acima de tudo, uma sensibilidade particular em relação à natureza, singularmente europeia e americana, sem nenhum vínculo com a escravidão e a colonização. Apesar de suas ricas implicações sociais e políticas, os pensamentos sobre a natureza de Rousseau e de Thoreau são comumente separados de suas concep-

* Cuba só aboliria a escravidão em 1886.

ções políticas. A ecologia decolonial faz esse muro cair. A saída do porão do navio negreiro diz respeito também àquelas e àqueles que são *ditos* livres. Quebrar essa divisória feita de tijolos de preconceitos permite estabelecer novamente os laços entre naturalismo, colonização e escravidão. Desse modo, proponho aqui uma genealogia diferente desse pensamento ecológico, uma *genealogia quilombola*. Voltando sucessivamente aos escritos e à vida de cada um desses autores, mostro como Rousseau se dedica a uma verdadeira práxis quilombola em seu interesse pela natureza e como, em relação a esta, a sensibilidade de Thoreau foi suportada por um *aquilombamento civil*, influenciado pelo longo engajamento das mulheres Brancas de sua família, dos Estados Unidos e da Inglaterra (como Elizabeth Heyrick) contra a escravidão.

Rousseau, ou o *σαμικλακτε* quilombola

O encontro de Rousseau com a natureza por meio de sua prática do herbalismo e de seu fascínio pelo *Systema naturae* de Lineu, descrito em *Os devaneios do caminhante solitário* e *Confissões*, foi com frequência destacado para ilustrar, entre os filósofos, uma das primeiras sensibilidades em relação à natureza e à sua preservação.¹⁰ Oculto nesse relato está o fato de que, para Rousseau, esse encontro se desdobrou numa relação com o mundo análoga aos quilombolas, ou seja, em um momento de *fuga do mundo*. Essa é a analogia narrada por André Schwarz-Bart em seu romance *La Mulâtresse Solitude*,¹¹ no qual ele descreve o universo de um quilombo dirigido por um líder chamado Sanga, que devia seu “prestígio” ao livro de Rousseau, *Os devaneios do caminhante solitário*. Essa fuga aparece tanto nos personagens de romances de Rousseau – como Júlia, seu amante Saint-Preux e sua prima que fogem para os bosques em *Júlia, ou A nova Heloísa* – como em sua vida pessoal.¹² No início de junho de 1762, seu *Emílio, ou Da educação* é condenado tanto pela Faculdade de Teologia da Sorbonne como pelo Parlamento de Paris. O Pequeno Conselho de Genebra condena também *Do contrato social*, publicado no mesmo ano. O Parlamento de Paris, bem como o Pequeno Conselho de Genebra, ordena que Rousseau seja detido [“*appréhendé au corps*”]. O ano de 1762 marca o início do período de sua vida em

que ele é perseguido, alvo de sermões, recebe escritos caluniosos e é chamado de todos os nomes. Advertido durante a madrugada pelo marechal de Luxemburgo,¹³ deixa Montmorency rumo à Suíça. Não podendo permanecer em Genebra, cidade da qual era cidadão, sob pena de detenção, refugia-se primeiro em Neuchâtel. Após ter a casa alvejada por pedras, e desejando fugir das perseguições, ele vai para a ilha de São Pedro, no meio do lago de Bienna, na Suíça.¹⁴ Expulso novamente, ele prossegue sua fuga para Berlim, em seguida para Derbyshire, na Inglaterra, depois para a França, passando por diversas cidades, sob vários nomes falsos. De 1762 até sua morte, em 1778, Rousseau viveu em uma fuga permanente, e foi ao longo desses dezesseis anos de fuga que sua paixão pela botânica e pelo herbalismo, assim como seus escritos sobre a natureza, ganharam toda a sua dimensão.

Mais do que uma simples circunstância, a *fuga do mundo* foi a condição do encontro com a natureza e do desenvolvimento de sua paixão pela botânica. A natureza tornou-se, então, um refúgio, cuja função primeira era *escondê-lo* e preservá-lo dos possíveis ataques daqueles que o perseguiam: “Parece-me que sob a sombra de uma floresta sou esquecido, livre e calmo como se não tivesse inimigos ou como se a folhagem dos bosques me defendesse de seus ataques como os afasta de minha lembrança [...]”.¹⁵

Rousseau e o quilombola encontram outra analogia na experiência de solidão e de busca de um eu no seio de uma fuga para a natureza. Não se trata de uma solidão amorosa, de uma solidão diante da ausência de um ser amado. Mesmo acompanhado à mesa, ele permanece isolado do mundo e das outras pessoas boas ou más. Trata-se de uma solidão diante do mundo no seio da qual Rousseau pensava *se encontrar*. Uma solidão na qual, de maneira análoga ao quilombola, ele pensava recuperar seu eu. A recuperação de um eu por Rousseau assume a forma de uma *escrita quilombola*. Entre 1756 e 1762, foi “no coração da floresta de Montmorency”,¹⁶ observa Alain Grosrichard, que Rousseau escreveu *Do contrato social*, *Emílio*, *A nova Heloísa* e *Carta a D’Alembert*. Essa escrita quilombola de Rousseau após 1762 caracteriza-se por relatos de suas fugas e uma abordagem autobiográfica, abrangendo, entre outras obras, *Confissões*, *Rousseau juiz de Jean-Jacques* e *Os devaneios de um caminhante solitário*. A partir de sua fuga do mundo, por meio da botânica e da natureza, Rousseau adota uma escrita de si e procura

restaurar seu verdadeiro “eu”. Evidentemente, a *experiência* concreta da natureza de Rousseau permanece sensivelmente diferente daquela dos quilombolas. Sua experiência de fuga solitária para a natureza era encurtada cada vez que a fome, o frio ou a chuva o levavam de volta à casa mais próxima, onde ele encontrava alimento, abrigo, calor e companhia. Aliás, foi somente sob a condição de ter suas necessidades materiais minimamente atendidas que foi possível para ele se entregar a essa relação íntima e desinteressada com a natureza. Aí se encontra o limite da *práxis* quilombola do naturalismo de Rousseau.

Reconhecer essa *práxis* quilombola de Rousseau é uma maneira de levar a história da escravidão dos Pretos e da colonização de volta ao naturalismo, bem como à teoria política, uma maneira de “crioulizar Rousseau”.¹⁷ À metáfora da escravidão que percorre *Do contrato social*, acrescenta-se em Rousseau a concepção política de uma “liberdade fugitiva”¹⁸ a partir da figura (retórica) do escravizado, do selvagem ou do judeu que foge, ecoando as experiências coloniais das Américas: “Dou vinte passos na floresta”, escreve Rousseau, “rompem-se meus grilhões e ele [meu opressor] jamais tornará a ver-me”.¹⁹ Resta evitar o excesso inverso, no qual a leitura crioulizada da vontade geral de Rousseau oculta, em contrapartida, a importância material dessa floresta e de sua natureza para a liberdade. Rer ler o naturalismo e a teoria política de Rousseau à luz do aquilombamento permite, portanto, derrubar o muro da dupla fratura.

Thoreau dividido em dois

Diferentemente de Rousseau, Thoreau viveu em um país onde a escravidão e o tráfico negreiro transatlântico não eram coisas separadas pelos mares. Ambos se desenvolveram na mesma terra em que ele residia. De 1845 a 1847, Thoreau morou em uma cabana no meio dos bosques do lago Walden, a três quilômetros da cidade de Concord, em Massachusetts, e narra essa experiência em seu famoso livro *Walden*.²⁰ De modo equivocado, essa estada continua a ser percebida unicamente como uma robinsonada, os passeios de um homem apaixonado pela natureza, pioneiro na imaginação e na escrita ambiental. Pouquíssima importância é dada aos múltiplos encontros de Thoreau com quilombolas em Walden.²¹ Eles parecem ainda mais insignificantes no desenvolvimento

de *Walden*, pois, no livro, Thoreau – aliás, conhecido por sua crítica fervorosa da escravidão – dedica apenas algumas linhas à escravidão dos Pretos nos Estados Unidos. A escrita ecológica de Thoreau, seus estudos da natureza que fizeram dele “o mais célebre dos naturalistas americanos”,²² por um lado, e seus engajamentos políticos manifestados em *A desobediência civil* e nos escritos antiescravistas, por outro, seriam duas partes bem separadas de uma mesma obra.

O pensamento de Thoreau apresentava uma cisão. Ora Thoreau é em primeiro lugar um pensador político, por meio da sua desobediência civil – que, aliás, foi inspirada por um *hobby* naturalista –, ora ele é apresentado como o fundador do ambientalismo americano, e seu engajamento político contra a escravidão seria apenas uma razão adicional, mas não indispensável, para celebrá-lo. Numerosos estudos no campo literário da ecocrítica mantêm essa separação fictícia, vendo em *Walden* apenas a experiência e a escrita de uma natureza, obra na qual seu posicionamento diante da escravidão permanece, na melhor das hipóteses, circunstancial.²³ Como os quilombolas, Thoreau encontra-se no coração da dupla fratura da modernidade. Na contramão de tal análise, sustento que as poucas linhas que nararam os encontros de Thoreau com quilombolas americanos revelam um entrelaçamento muito mais forte entre sua prática naturalista e seus engajamentos antiescravistas. Thoreau não foi viver na floresta de Walden simplesmente porque amava a natureza. A permanência de Thoreau em Walden revela, acima de tudo, *uma recusa radical da escravidão dos Pretos e uma experiência profundamente anticolonial*.

Thoreau defensor dos quilombolas

Lembremos que os engajamentos e os escritos políticos mais conhecidos de Thoreau, longe da indiferença de John Muir, tiveram como objeto a questão da escravidão. Eles nos são revelados por *A escravidão em Massachusetts*, *Defesa de John Brown* e *A desobediência civil*. Mais precisamente, seu engajamento político contra a escravidão destaca-se pela grande sensibilidade que ele desenvolve em relação ao tema das fugas dos escravizados, ou seja, em relação aos quilombolas. *A escravidão em Massachusetts* é a versão revista de um discurso proferido em 4 de julho de 1854, no qual Thoreau denunciava a aplicação

da “Fugitive Slave Law” [Lei dos Escravizados Fugitivos] de 1850 pelo estado de Massachusetts. Essa lei previa que o escravizado fugitivo encontrado por um estado onde a escravidão tivesse sido abolida fosse devolvido a seu senhor. Ela foi aplicada durante o processo do escravizado fugitivo Anthony Burns e suscitou a crítica mordaz de Thoreau.²⁴

Essa sensibilidade em relação ao aquilombamento manifestou-se também na prática ativa pela qual, com a mãe, Cynthia, e a irmã Sophia, membras da Concord Women’s Anti-Slavery Society [Sociedade Antiescravista de Mulheres de Concord],²⁵ ele ajudou quilombolas a prosseguir suas fugas através da *underground railroad*.^{*} Ele pagava as passagens de trem, escondia escravizados na casa da família e, às vezes, conduzia-os ele mesmo ao trem. Procurando o modo mais rápido de pôr fim à escravidão, inclusive com o emprego de meios violentos, ele prolongou seu engajamento com o apoio às ações armadas do capitão John Brown.²⁶ Em dado momento, Thoreau foi até favorável à emigração maciça dos Pretos dos Estados Unidos, projeto de retorno que animou muitos quilombolas.²⁷

Se a sensibilidade de Thoreau em relação à escravidão e ao aquilombamento é explícita em seus escritos e em sua participação na fuga de alguns escravizados, a articulação de sua prática política e de sua prática naturalista não se encontra, no entanto, em seus discursos, mas sim em sua práxis quilombola. O primeiro momento dessa práxis aparece em sua fuga inicial. Seu projeto de habitar nos bosques de Walden, à beira do lago que leva o mesmo nome, de 1847 a 1849, teve seu impulso inicial numa vontade de *escapar* do governo. Indo para a floresta e se recusando a pagar os impostos, Thoreau tentava escapar da autoridade de um Estado que “compra e vende homens, mulheres e crianças como gado às portas de seu senado”.²⁸ Ele aquilombou-se. Por mais surpreendente que isso possa parecer, Thoreau, como inúmeros quilombolas da América, foi para as florestas a fim de tentar escapar da escravidão. Thoreau aquilombou-se no sentido literal do termo: *ele fugiu da escravidão*. O aquilombamento de Thoreau não faz dele um Negro quilombola. Com efeito, Thoreau não é um Negro, tampouco um “Branco quilombola”, como foram os primeiros colonos Brancos europeus que trabalharam

* Rede implementada para facilitar as fugas dos escravizados nos Estados Unidos.

nos campos em condições próximas da escravidão, num sistema de servidão por contrato do qual alguns também fugiram.²⁹ No entanto, por seu gesto de saída da cidade de Concord para se instalar nos bosques a alguns quilômetros, ele manifestou uma forma inesperada de um mesmo aquilombamento: um *aquilombamento civil*. Explicitar esse aquilombamento exige voltar à concepção thoreuniana de escravizados da escravidão dos Pretos.

os escravizados da escravidão dos Pretos: os outros escravizados do Πλακτικόν οκελο

Thoreau começa um poema intitulado “True Freedom” [Liberdade verdadeira] com os seguintes versos:

Não espereis que os escravizados pronunciem a palavra
Para libertar os cativos
Sede livres por vós mesmos, e não por procuração
E adeus, escravidão.
Sois todos escravizados, tendes todos um preço.³⁰

Embora a escravidão seja habitualmente pensada como algo relacionado somente aos escravizados, Thoreau amplia essa concepção de modo que os senhores, as autoridades e a sociedade civil permaneçam tão guiados por essa economia quanto o próprio escravizado. *Os escravizados não são os únicos escravizados da escravidão*. Sem questionar a situação abjeta na qual se encontra tipicamente o escravizado Preto, todo o esforço teórico da obra de Thoreau, inclusive em *Walden*, consiste em mostrar que os que suportam, direta ou indiretamente, esse aparelho estatal organizado em torno do sistema escravagista, ainda que se dediquem às suas tarefas longe dos campos de algodão e dos engenhos, permanecem não somente aviltados mas também *escravizados da escravidão*. À condenação moral da escravidão e da associação de um cidadão a um governo escravagista, soma-se a condenação da relação política pela qual a sociedade civil está associada ao governo escravagista. Se uma mesma relação de reconhecimento é estabelecida entre o escravizado e o governo, assim como entre o tal “livre” e o governo, e se esse governo é justamente um só, então não se

pode reconhecer esse governo sem ser também escravizado. Há apenas um governo: o governo dos escravizados.³¹

Da mesma forma, a escravidão permanece uma parte inseparável de uma organização econômica que visa ao enriquecimento de alguns por meio da cultura maciça de gêneros alimentícios tais como a cana-de-açúcar, o algodão e o índigo. Embora o escravizado encarne a força produtiva da escravidão, os senhores, as autoridades e a sociedade civil, porquanto submetidos a essa economia, também permanecem escravizados da escravidão. Tanto o escravizado como o senhor, tanto os cidadãos como o Estado são subjugados por essa agricultura “frívola” e essa economia que faz deles “todos escravizados”. Assim, a escravidão dos Pretos nos Estados Unidos aparece como um sintoma de uma condição mais geral: a da criação de sociedades não apenas escravagistas mas também, e sobretudo, *escravizadas*. Thoreau explicita essa subjugação em *Walden* ao descrever como a cultura do café e do chá, bem como a produção de carne, leite e manteiga, tal como empreendidas por seu vizinho irlandês, encerram este em um círculo infernal de dívidas e de miséria, sustentando, acima de tudo, “a escravidão, a guerra [...] direta ou indiretamente”.³² Diante desse habitat colonial, a prática alternativa de Thoreau, ao não recorrer a nenhum desses produtos, ao utilizar feijões, entre outros, foi a tentativa de outra maneira de habitar a Terra, que não implica a escravidão de uma parcela dos humanos e da maioria dos animais.

Pelo reconhecimento de uma escravidão da escravidão, Thoreau opera uma ruptura radical com a negrologia dos escravagistas e dos abolicionistas. A oposição à escravidão não é o resultado de uma interrogação sobre a natureza do escravizado, e sim decorre da elucidação das relações da sociedade civil com esse crime. Uma sociedade não pode ser “civil” no seio de um Estado escravagista, ainda que seus membros não sejam, eles mesmos, senhores de escravizados. *Nós somos todos escravizados da escravidão quando a escravidão é admitida em uma sociedade*. A solidariedade entre os ditos escravizados e os ditos livres não repousa mais na simpatia-sem-vínculo de um centro detentor dos critérios de medida da humanidade, que reconhece tal humanidade naqueles que são colocados em questão. Ela reside no reconhecimento de uma subjugação comum – embora não idêntica – a um mesmo mundo escravagista. É na alvorada do mundo que Thoreau se opõe à escravidão. Assim, a emancipação não está em jogo ape-

nas entre o senhor e o escravizado; ela se desenvolve também entre a sociedade civil, por um lado, e as elites mercantis, os produtores e o Estado, por outro, os que legitimam, legalizam e organizam esse mundo de escravidão. Os livres, assim como os escravizados, têm de se emancipar da escravidão, como aponta Thoreau:

Não penseis que o tirano está longe,
No próprio seio tendes,
O distrito de Colúmbia
E poder de libertar o escravizado.³³

o aquilombamento civil

O reconhecimento da escravidão da escravidão feito por Thoreau evidenciou uma situação insuportável, suscitando o desprezo por uma sociedade que vive seu cotidiano sem se preocupar com tal questão. Como, então, emancipar-se dessa escravidão? “Que cada habitante do Estado dissolva seus laços com o Estado, enquanto ele se atrasa no cumprimento do seu dever”,³⁴ defende. Se Thoreau é de fato o fundador da desobediência civil, essa não foi a sua única resposta à escravidão. Sua desobediência foi precedida de uma fuga para a floresta, junto ao lago Walden. Escravizado da escravidão, Thoreau foge, Thoreau se aquilomba. A mesma utopia acalentada por tantos escravizados fugitivos, de escapar para sempre do mundo colonial e escravagista das Américas através das montanhas, florestas e rios, é carregada por Thoreau. Michael Meyer nota que a evasão dele para o lago adquire ares “de uma versão branca das *slaves narratives*”,³⁵ essas narrativas de fugas de escravizados Pretos. *Walden* é a história de uma tentativa de escapar dessa escravidão, a narrativa de um *aquilombamento civil*.

À primeira vista, a expressão “aquilombamento civil” poderia parecer um oxímoro. Nas formas mais fortes de aquilombamento, as resistências e as fugas dos escravizados para as florestas não têm nada de “civil”. Mas aí está toda a radicalidade de Thoreau: mostrar outra possibilidade de ação. Mantendo juntas as duas partes da obra de Thoreau, injustamente separadas, o aquilombamento civil designa as resistências e as tentativas de fuga da escravidão e do habitat colonial pela sociedade civil, por aqueles que, não sendo juridicamente

escravizados, permanecem mesmo assim escravizados da escravidão. Dessa forma, na sua temporada em Walden, Thoreau empreende a abertura de uma alternativa: a de outra maneira de habitar a Terra.

Talvez a utopia quilombola de Thoreau tenha sido influenciada pelo clube dos transcendentalistas que ele frequentava, o qual fundou duas comunidades utópicas na mesma época de sua temporada em Walden: Brook Farm (1841–47) e Fruitlands (1843–44).³⁶ Assim, sua fuga precisava tentar viver, habitar, nutrir-se e atender às suas necessidades sem ter as mãos atadas ao governo, destacando aí as premissas de uma atitude ecologista. Evidentemente, os dois anos passados em Walden não constituíram uma experiência de isolamento total nem uma ruptura completa com a cidade de Concord, situada a três quilômetros de sua cabana. Algumas compras e utensílios com certeza foram levados da cidade, à qual ele retornava regularmente. Não foi necessário para ele ficar em um isolamento total para alcançar seu objetivo. Para Thoreau, tratava-se de mostrar e de experimentar outra ordem, *uma economia não plantationária*. Tratava-se de abrir uma possibilidade: a de não ser mais escravizado da escravidão.

Muitos são os filósofos e historiadores americanos do meio ambiente que se lançaram sobre os escritos naturalistas de Thoreau, tais como *Walden, The Maine Woods* [Os bosques do Maine] ou *Caminhando*, com o intuito de fazer dele um dos pioneiros do naturalismo americano, ocultando completamente o engajamento político que subjaz à sua prática. No entanto, *o naturalismo de Thoreau é, em primeiro lugar, uma resistência política à escravidão*. Antes de serem admirados por sua beleza, antes de serem observados em seus ritmos sazonais e diários, a natureza e o lago Walden têm a função de refúgio e de recurso. O lago torna-se o lugar onde “*the State is nowhere to be seen*” [não se pode ver o Estado em lugar algum].³⁷ A descoberta quilombola da natureza vem *em resposta* à escravidão e à subjugação decorrentes da relação com um governo escravagista. Essa é a herança de Thoreau escondida pelo muro da dupla fratura. Essa herança quilombola reinsere a sensibilidade, a ciência e o gênio da escrita da natureza de Thoreau em uma preocupação com o mundo, preocupação muito distante dos pensadores da *wilderness*. As caminhadas cotidianas de Thoreau são inspiradas pela convicção da existência de um tesouro no seio dessa natureza, a convicção de que nela há caminhos e desígnios utópicos antiescravistas. O mundo nunca

deixou de estar presente. O aquilombamento civil foi a condição do naturalismo de Thoreau.

Thoreau sabia que Walden não era um lugar de natureza virgem.³⁸ Ele reconheceu que quilombolas e ex-escravizados haviam buscado refúgio nesses mesmos bosques. No capítulo “Antigos habitantes e visitas inverniais” de *Walden*, à maneira de um arqueólogo, Thoreau desenterra os vestígios dos que viveram nesses bosques antes dele. Ele relata especificamente a ocupação anterior dos Pretos, dentre os quais alguns eram escravizados: Cato, Zilpha e Brister Freeman. Com efeito, como a historiadora Elise Lemire demonstra em seu livro *Black Walden*, Concord, cidade enaltecida como o berço da nação e da literatura americanas, foi também uma cidade escravagista.³⁹ Situando Cato “a leste de [seu] campo de feijões”, Zilpha “bem no canto de [seu] terreno” e Brister Freeman “descendo a estrada à direita”, o próprio Thoreau, por meio de sua escrita, narra, escreve e se coloca, ele também, no meio desses Pretos em busca de liberdade. Por sua escrita e sua arqueologia singular, ele ressitua sua cabana e sua experiência de Walden em uma topografia quilombola do lugar, em uma história política em que esses bosques são associados à resistência à escravidão e à busca de liberdade. *Thoreau escreve-se como quilombola*.

as quilombolas civis e as mulheres Brancas antiescravistas

O engajamento de pessoas Brancas e livres contra a escravidão e o Plantationoceno também foi um assunto *de mulheres*. Da mesma forma que o aquilombamento dos ex-escravizados, essas mulheres Brancas deram origem a práticas antiescravistas a partir de suas posições subalternas no seio dos Brancos livres. Elas participaram da mudança do mundo sem que, no entanto, uma voz igual à dos homens Brancos lhes tenha sido reconhecida. Assim, o aquilombamento civil de Thoreau foi possível graças ao apoio material e ao trabalho político de sensibilização oferecidos por sua mãe, Cynthia, e suas irmãs, Sophia e Helen, assim como por todas as integrantes da Concord Female Anti-Slavery Society, fundada em 1838 por Mary Merrick Brooks.⁴⁰ Foram essas mulheres, que não possuíam direito nem ao voto nem a ocupar uma cadeira no Congresso, que esconde-

ram diversos escravizados fugitivos. Elas conceberam um conjunto de estratégias para convencer os homens de Concord, inclusive Emerson, a se engajarem na luta antiescravista, convidando vários abolicionistas conhecidos para participar, como Wendell Phillips e William Garrison, entre outros. Cynthia, Helen e Sophia Thoreau já eram favoráveis a uma separação em relação à Constituição dos Estados Unidos por causa da escravidão dez anos antes de Henry.⁴¹

Associações de mulheres Brancas antiescravistas também se formaram no início do século XIX na Inglaterra. Ao contrário das principais figuras masculinas abolicionistas, que preferiam a emancipação gradual, Elizabeth Heyrick destacou-se por seu engajamento em prol de uma abolição imediata mediante um panfleto de 1824. Sua oposição política ao Plantationoceno manifestou-se em um apelo ao boicote do açúcar da escravidão, incitando os britânicos a *levar a questão da escravidão para casa*:

Mas levemos, individualmente, essa questão para casa. [...] estamos todos envolvidos, somos todos culpados [...] por sustentar e permitir a escravidão. O produtor recusa-se a libertar o escravo e o trata como um animal de carga [...] porque nós fornecemos o estímulo para tal injustiça, para tal cobiça e crueldade, ao comprar o seu produto. [...] Sim, há uma [ação a empreender]: a abstinência do uso dos produtos do Caribe, o açúcar em particular, cuja cultura é, sobretudo, resultado da escravidão. Quando não houver mais mercado para os produtos dos trabalhadores escravizados, somente então eles serão libertados.⁴²

Ela inspirou mais de setenta sociedades de mulheres contra a escravidão, batendo de porta em porta em Leicester e em Birmingham pela emancipação imediata e pelo boicote do açúcar.⁴³

O engajamento político das mulheres livres Brancas foi difundido também pelos escritos de célebres abolicionistas Brancas, como a peça de teatro *L'esclavage des Noirs, ou L'heureux naufrage* [A escravidão dos Pretos, ou O feliz naufrágio], de Olympe de Gouges, e o clássico *A cabana do Pai Tomás*, de Harriet Beecher Stowe, que vendeu milhões de cópias.⁴⁴ Obviamente, tais esforços foram acompanhados de inabilidades e de resquícios de preconceitos. No entanto, estes não deveriam apagar as poderosas resistências dessas mulheres Brancas contra a escravidão a partir da dominação política que elas sofriam dos homens Brancos.

Elas mostram que a saída do porão do navio negreiro é uma tarefa que cabe também àquelas e àqueles que estão no convés. A exemplo de John Brown, a escotilha do porão também pode ser quebrada pelo lado de fora.

um aquilombamento civil do Plantationoceno

Por meio de seus aquilombamentos civis e engajamentos antiescravistas no século XIX, Thoreau, Mary Merrick Brooks, Elizabeth Heyrick e Harriet Beecher Stowe propõem uma capacidade de ação fundamental diante do Plantationoceno. Eles mostram que os que hoje estão longe das *plantations* e dos engenhos, aqueles que não experienciam diretamente violências inerentes a essa maneira de habitar a Terra, são igualmente afetados, aviltados e subjugados. Pelos modos de consumo, pelas maneiras de se deslocar, uma parte da população dos países ricos sustenta tacitamente as violências e as opressões perpetradas contra aqueles que estão relegados ao porão do mundo. Além da escravidão dos Negros escravizados, o porão representa a escravidão da escravidão, a submissão daqueles que estão livres no convés do Plantationoceno. A partir do momento em que o navio acorrenta em seu porão seres humanos e não humanos, é o navio inteiro que se torna escravizado da escravidão, é o mundo e a Terra que se tornam navios negreiros. Diante de tais violências, os livres, os ricos, os homens e as mulheres não racializados também podem se livrar desses laços aviltantes e escravizadores, criar bolsões de resistência e de criatividade nas relações com os outros humanos e não humanos e manifestar uma solidariedade radical para com os Negros do mundo. O aquilombamento, assim como o aquilombamento civil, tem seus limites. Pela ubiquidade dos problemas ecológicos, escapar completamente do Plantationoceno é uma ilusão. Thoreau sabia muito bem disso quando foi detido durante uma breve passagem por Concord, tendo ficado uma noite na prisão antes de ser liberado por suas tias Jane e Maria. Essa detenção inaugurou, então, a resistência direta por meio da desobediência civil. Não é possível aquilombar-se infinitamente e evitar o confronto direto com os defensores de uma economia capitalista que mata o mundo de fome em prol da opulência de uma minoria. Mas esse aquilombamento civil permite desenhar o horizonte, a rota utópica de um mundo habitável que guia o confronto.

13

UMA ecologia decolonial: sair do porão

Gaia [1848]

Em 1848, o capitão Vincente Madalena e sua tripulação espreitam a costa africana do convés do navio *Gaia*. Entretanto, o reconhecimento dessa Mãe Terra não é um reconhecimento de igualdade entre seus filhos. Alguns seriam até naturalmente inferiores. Os armadores combinam, então, os caminhos marítimos e terrestres que levarão os diminuídos ao porão e ao convés inferior. Em nome de uma natureza, *Gaia* abandonou os Pretos no fora-do-mundo Negro. Entretanto, um canto de liberdade e de amor-próprio foi entoado pelos escravizados e seus aliados. Os ecos abolicionistas percorrem a Terra e o tempo, como em 23 de agosto de 1791 na colônia francesa de São Domingos ou como em 23 de agosto de 1848 em alto-mar. Nesse dia, a Marinha britânica captura *Gaia* antes mesmo que ele completasse seu trabalho negreiro. O navio é condenado por tráfico ilegal. Em nome da igualdade, *Gaia* é destruído, abrindo o mundo a outra Mãe Terra. Eu proponho chamá-la *Ayiti*.

*A verdadeira solução para a crise ambiental
é a decolonização dos Pretos.*

— NATHAN HARE, “Black Ecology”, 1970



Hector Charpentier, *Memorial da abolição da escravidão*, Le Prêcheur, Martinica. © Foto de David Almandin.

A ecologia decolonial é uma ecologia de luta. Longe do ambientalismo da arca de Noé, que recusa o mundo e prolonga a dominação dos escravizados, trata-se de questionar as maneiras coloniais de habitar a Terra e de viver junto. O confronto das destruições ecossistêmicas está, portanto, intimamente ligado a uma exigência de igualdade e de emancipação. A partir do imaginário do navio negreiro, a ecologia decolonial é uma *saída do porão do mundo moderno*. No nível teórico, ela implica pensar / cuidar* da dupla fratura colonial e ambiental. Ela

* Em francês, “*penser / panser*”, termos de igual pronúncia que podem ser traduzidos como “pensar”, tanto no sentido de refletir quanto no de aplicar um penso, um curativo, tratar um ferimento. Para não provocar ambigui-

é um duplo curativo que se traduz a um só tempo por *outra maneira de pensar as decolonizações* e por *outra maneira de pensar as lutas contra as degradações ambientais da Terra*. No nível cultural, histórico e linguístico, ela tem a necessidade de deslocar o Antropoceno para permitir que se vejam as outras formas de problematização da crise ecológica. No nível político, ela se manifesta por meio de um conjunto de movimentos sociais e de lutas no mundo.

da fratura colonial à fratura ambiental

A ecologia decolonial é uma crítica renovada das colonizações históricas e contemporâneas, bem como de seus legados, crítica que leva a sério as questões ecológicas do mundo. Em primeiríssimo lugar, trata-se de reconhecer que a relação colonial não se reduz a uma relação entre grupos de humanos. Ela compreende também relações específicas com não humanos, paisagens e terras por meio do *habitar colonial da Terra*. Isso significa que a emancipação da dominação colonial não pode ser pensada unicamente como uma mudança da relação de humanos com humanos. Ela implica também uma transformação da relação colonial com as paisagens e com os não humanos, inclusive em suas formas escravagistas. A ecologia decolonial é, portanto, um prolongamento ecológico das críticas existentes da fratura colonial. Elas podem ser esquematicamente reagrupadas em quatro polos.

O *anticolonialismo* do pós-Segunda Guerra Mundial é um primeiro polo que propõe uma abordagem soberanista e estatutária da decolonização. O vento da decolonização que soprou sobre o mundo traduziu-se primeiro por lutas e guerras em nome do acesso de um conjunto de países colonizados, se não à independência, pelo menos a um estatuto jurídico diferente que garantisse a igualdade de direitos dos antigos sujeitos coloniais e uma forma de autonomia política semelhante à dos territórios ultramarinos da Inglaterra, da Dinamarca, dos Estados Unidos, da França e dos Países Baixos.¹ Saliendo as continuidades legadas pela colonização e pelo imperialismo,

dades que não existem no original, nesta tradução optou-se por traduzir “*panser*” como “cuidar”. [N. T.]

o *pensamento pós-colonial* é um segundo polo que critica a consideração das culturas e a representação dos que foram colonizados como sempre os outros de um centro, em particular de um centro europeu.² Fortemente influenciado por pensadores como Edward Said e Frantz Fanon, bem como pelos *subaltern studies*, esse polo é um convite a um descentramento, a se desprender do eurocentrismo.³ Trata-se de abrir a possibilidade de um poder de representação e de fala para os antigos colonizados, assim como para os que estão fora do Ocidente.⁴

Inaugurado pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano e por um conjunto de pesquisadores da América Latina no início dos anos 1990, o *pensamento decolonial* constitui um terceiro polo que propõe uma crítica epistêmica da fratura colonial, ou seja, uma crítica das categorias de pensamentos do mundo que foram impostas pela colonização das Américas. Em particular, a imposição de uma concepção do poder que tem em sua base a raça como categoria central comprova uma “colonialidade do poder”.⁵ Assim, o esforço decolonial constitui uma “decolonização epistemológica”⁶ que subverte as maneiras coloniais de pensar o mundo, as existências no seio deste e seus saberes, uma tentativa de se livrar da “colonialidade do ser”⁷ e da “colonialidade do saber”.⁸

Por fim, um quarto polo heterogêneo propõe uma crítica da fratura colonial do mundo a partir das perspectivas das mulheres do Sul e das mulheres racializadas nos países do Norte, o que Françoise Vergès denomina um “feminismo de política decolonial”.⁹ Das lutas antiescravistas das mulheres aos movimentos, coletivos e escritos do afrofeminismo, tais como os trabalhos de bell hooks, passando pelas lutas das mulheres indígenas no mundo, esse polo heterogêneo chama a atenção para a interseccionalidade das relações coloniais, de raça e de gênero que caracterizam as mulheres em situações (pós-) coloniais e suas modalidades de emancipação.

Esses quatro polos abordaram aqui e ali questões ambientais. Alguns traços persistem, como a crítica da economia colonial no *Discurso sobre o colonialismo*, de Césaire;¹⁰ o programa político de Thomas Sankara em Burkina Faso, fazendo da luta contra o deserto uma luta anti-imperialista¹¹ ao mesmo tempo que agia pela libertação das mulheres; o lugar central de alguns ecossistemas, como o manguezal para os escritores caribenhos;¹² ou a atenção de Said às dimensões culturais e geográficas do imperialismo.¹³ Apesar de seus avanços,

esses quatro primeiros polos não fizeram das questões ecológicas uma dimensão essencial de sua problematização política do mundo.

A ecologia decolonial desenha um quinto polo, que faz do questionamento do habitar colonial seu centro de ação. Para além da reapropriação anticolonial de uma responsabilidade coletiva pelos recursos, trata-se de subverter a ideologia econômica que faz dos meios de vida humana e não humana recursos a serviço de um enriquecimento capitalista desigual. O descentramento do pensamento pós-colonial traduz-se pelo questionamento das representações dos lugares de vida como terras fora-do-mundo, recursos a monopolizar ou terras paradisíacas. Da mesma forma, a crítica epistêmica do pensamento decolonial prolonga-se na crítica de uma economia capitalista que, independentemente das categorias de saber e de poder, governa e destrói os ecossistemas da Terra. Separados entre esse polo e o do pensamento decolonial, os trabalhos de Arturo Escobar inscrevem-se nessa abordagem por meio de uma ecologia política da América do Sul.¹⁴ Um dos momentos de destaque dessa ecologia decolonial foi a declaração de princípios de justiça ambiental na Primeira Cúpula Nacional de Liderança Ambiental dos Povos Racializados, em 1991, em Washington:

[Nós] construímos um movimento nacional e internacional de todas as pessoas racializadas para lutar contra a destruição e o roubo de nossas terras e de nossas comunidades, para restabelecer nossa interdependência espiritual com nossa Mãe Terra sagrada; para respeitar e celebrar nossas culturas, nossas línguas e nossas crenças do mundo natural e nosso papel na cura de nós mesmos; para exigir a justiça ambiental; para promover alternativas econômicas que contribuam para um modo de vida ecologicamente são; e para conquistar a libertação política, econômica e cultural que nos foi recusada durante mais de quinhentos anos de colonização e opressão, provocando o envenenamento de nossas comunidades e nossas terras, assim como o genocídio de nossos povos [...].¹⁵

Essa declaração associa intimamente o apelo pela reconexão com uma Mãe Terra – e por um desenvolvimento ecológico em busca de uma justiça ambiental – à exigência de uma “libertação política, econômica e cultural” perante quinhentos anos de colonização, ou seja, à *exigência decolonial*.

da fratura ambiental à fratura colonial

No outro sentido, a ecologia decolonial faz da fratura colonial a questão central da crise ecológica. Isso decorre da constatação de que a poluição, as perdas de biodiversidade e o aquecimento global são os vestígios materiais desse habitar colonial da Terra, compreendendo desigualdades sociais globais, discriminações de gênero e de raça. É a inversão proposta pelo sociólogo afro-americano Nathan Hare, quando ele escreve que a “verdadeira solução para a crise ambiental é a decolonização dos Pretos”.¹⁶ Hare lembra não apenas que as discriminações sofridas pelos Pretos no mundo estão intimamente ligadas à economia destruidora dos ecossistemas do planeta mas também que elas constituem, igualmente, colonizações ambientais dos corpos e das peles que, associando preconceitos negativos a uma cor e a um fenótipo, visam excluir do mundo. Mais do que uma ideologia, *o racismo é uma maneira de habitar a Terra* que compreende uma engenharia das paisagens ambientais, sociais e políticas. Ele se traduz por uma organização geográfica¹⁷ e até por uma “ecologia *apartheid*”¹⁸ que situa os não racializados, os sem cor, os Brancos, o ar saudável e a natureza virgem de um lado e os racializados, os Negros, o ar poluído, as crateras da extração mineradora e as fábricas de outro. Essa é a continuidade impressionante entre o *apartheid* sul-africano e os safáris de onde foram expulsos os nativos; entre as discriminações contemporâneas nas moradias dos racializados nos países do Norte e a exploração dos recursos dos países do Sul.¹⁹ Os racializados confinados em guetos, periferias e favelas aprendem que as lutas ecológicas mostradas na televisão não dizem respeito a seus lugares de vida. Descubrem-se, então, uma ecologia dos Pretos, uma ecologia dos pobres e uma ecologia da favela excluídas da grande narrativa global da “verdadeira” crise ecológica.²⁰ Daí a invenção pérfida de que a ausência deles das arenas de decisão e reflexão ambientais seria apenas fruto de sua indiferença por essas questões.

Ao reconhecer que colonizações, racismos e discriminações de gênero são também maneiras de habitar a Terra, são relações paisagísticas, são forças geológicas no coração da crise ecológica, o questionamento da fratura colonial torna-se a questão fundamental da luta ecologista. Cuidando dessa dupla fratura, a ecologia decolonial faz das degradações da vida social, do extrativismo das peles Negras

e do racismo ambiental²¹ o alvo principal da ação ecológica. *Sim, o antirracismo e a crítica decolonial são as chaves da luta ecologista.*

desenfurnar o Antropoceno: a hipótese Ayiti

O ambientalismo da arca de Noé traz uma miríade de conceitos e palavras – tais como “natureza”, “homem” ou “Antropoceno” – que dão continuidade à dupla fratura colonial e ambiental e apagam as desigualdades, bem como as buscas por justiça. O duplo curativo da ecologia decolonial torna visíveis outra gramática da crise ecológica, outra genealogia, outros conceitos, outras palavras que se apoiam em lutas sociais e políticas dos humanos e não humanos na Terra. Com sua linguagem, a ecologia decolonial exorta a *desenfurnar** o Antropoceno. No primeiro sentido do verbo “desenfurnar”, a ecologia decolonial *move* o olhar abstrato adotado pelo Antropoceno, reconhecendo que o “nós” diante da crise ecológica não é dado de antemão e tampouco é uma evidência. Ela torna visíveis a pluralidade encoberta apressadamente por esse “nós”, suas linhas de fratura, suas violências, suas dominações e seus tempos. À genealogia clássica, apolítica, associal e a-histórica do ambientalismo moderno, as experiências e os imaginários do Caribe opõem uma genealogia política. Esta pode se desdobrar em uma série de oposições de termos e conceitos ilustrados no quadro “Genealogia caribenha da ecologia decolonial”.

A tempestade não é mais observada a partir de um ponto onisciente e seguro por um observador de fora do navio, e sim a partir do interior do mundo, a partir da pluralidade dos lugares, das histórias, dos lares e dos tempos pelos que são abandonados, excluídos ou jogados ao mar por esse mesmo “nós”. Longe da utopia colonial de um mundo harmonioso pré-catástrofe, as violências e dominações que engendram as tempestades, assim como as violências e dominações que decorrem das tempestades, estão no coração da compreensão política da crise

* Nesta seção, o autor faz um jogo com a polissemia do termo francês “*décaler*”, que pode significar tanto “deslocar” como “tirar do porão” (prefixo negativo “*dé*” e “*cale*”, porão). Optou-se por “desenfurnar”, que significa “mover do lugar”, de acordo com o léxico náutico, e “tirar do isolamento, de local escuro” em sentido mais amplo. [N. T.]

ecológica. Desenfurnar o Antropoceno permite articular as múltiplas catástrofes sobre cujas cinzas o fim do mundo é temido, permitindo conservar a pluralidade de experiências da crise ecológica.

GENEALOGIA DO AMBIENTALISMO	GENEALOGIA CARIBENHA DA ECOLOGIA DECOLONIAL
<p>Antropoceno paisagens campestres, técnicas de produção, habitantes-astronautas, senhores-cidadãos, homens, patriarca, pestes, contaminações, poluições</p>	<p>Plantationoceno, Negroceno <i>plantations</i> e senzalas, tráfico negreiro e escravidões, naufragos, terráqueos, escravizados, Negros, Negras, amas de leite, cozinheiras, alianças interespecies, racismo ambiental</p>
<p>Arca de Noé o convés, embarque, o salvamento seletivo, a <i>wilderness</i>, o paraíso daqui, a natureza, tempestade, catástrofes naturais, senhores salvos, temor de refugiados climáticos</p>	<p>Navio negreiro o porão e o convés inferior, desembarque, o abandono discriminatório, o genocídio dos indígenas, o inferno do laboratório, a exclusão, ciclone colonial, Negros perdidos, busca de dignidade de migrantes pós-coloniais</p>
<p>O caminhante solitário gaia, jardins botânicos, florestas virgens/ manguezais hostis, naturalismo, walden, montanhas, aculturação, desenraizamento</p>	<p>Os quilombolas e as quilombolas Ayiti, jardins crioulos, refúgios humanos/não humanos, aquilombamento, aquilombamento civil, morros de liberdade, metamorfose crioula, matrigênese</p>

Genealogia caribenha da ecologia decolonial

Essa outra genealogia manifesta-se também nas atribuições de nomes a si e aos meios de vida. Talvez Malcolm X seja um dos que melhor apreendeu a importância para os seres humanos no porão do mundo de poder dizer “eu”, de poder estabelecer uma relação com o próprio corpo destituída da perspectiva mercantil de um senhor sobre seus ancestrais. O que pode se assemelhar a querelas familiares torna-se politicamente significativo a partir do momento que se trata de vias públicas, bairros, cidades, regiões e até países. A colonização das Américas é perceptível ainda hoje por um conjunto de nomes que evocam as vitórias dos conquistadores europeus, de São Domingos à avenida Juan Ponce de León em San Juan, a capital de Porto Rico. Em resposta a essas atribuições de nomes que celebram a conquista colonial, ruas, cidades e países adotaram nomes diferentes. Na Martinica, ruas foram

renomeadas em homenagem às resistências à escravidão e à colonização, tais como a “rue du Marronnage” [rua do Aquilombamento] em Rivière-Pilote. Diferentemente da nomeação colonial das terras, atribuindo nomes de colonizadores como Cristóvão Colombo a qualquer lugar, a atribuição de nomes evocando as resistências quilombolas e as lutas emancipatórias está intimamente ligada a paisagens e a terras específicas. O bairro “Fond Gens Libres” [Fundo Pessoas Livres] na Martinica, o rio Bayano no Panamá e o morro “Piton Flore” [Pico Flora] em Santa Lúcia²² não celebram apenas um homem ou uma mulher. Esses nomes tornam visíveis alianças históricas humanas e não humanas que desafiaram a ordem colonial e escravagista.

Esse significado é ainda mais profundo no caso do Haiti. Na ocasião de sua declaração de independência, ao fim da revolução que expulsou os franceses, os espanhóis e os ingleses, essa ex-colônia (São Domingos/Hispaniola) foi renomeada como “Haiti” pelos revolucionários, nome pelo qual os Taíno* designavam a ilha antes da chegada de Cristóvão Colombo. O nome traz a memória dos que foram dizimados pelos colonizadores. Longe de uma mera nova denominação pelos vencedores de uma guerra anticolonial, essa atribuição atesta a *decolonização pelo nome*, a mesma que Val Plumwood apontava no contexto dos aborígenes na Austrália.²³ Não se trata apenas de dar outro nome, e sim de encontrar formas de fazer emergir os traços da Terra, das paisagens e dos não humanos, como se estes últimos também participassem da atribuição do nome. Foi precisamente essa relação que surgiu em alguns nomes utilizados pelos povos indígenas do Caribe para designar as diferentes ilhas. “Madinina”, para a Martinica, significa “a ilha das flores”. “Karukera”, para Guadalupe, significa “a ilha das belas águas”. “Ayiti”, para o Haiti, significa “terra de altas montanhas”,** as mesmas montanhas das quais se lançaram os insurgentes antiescravistas para atacar

* Indígenas pré-colombianos habitantes das Bahamas, Grandes Antilhas e Pequenas Antilhas do Norte, no Caribe. [N. T.]

** Segundo o historiador David Geggus, o termo “Quisqueya”, comumente apresentado como o outro nome taíno de Ayiti, seria uma invenção infundada de Peter Martyr [D’Anghiera] em 1516. Hoje, o uso mais corrente do termo pelos habitantes da República Dominicana para designar especificamente essa parte da ilha seria uma reativação política desse erro em consequência da invasão que sofreram do Haiti em 1822. David Geggus, “The Naming of Haiti”. *New West Indian Guide*, v. 71, n. 1-2, 1997, pp. 43-68.

o Plantationoceno. Com o nome Ayiti, os revolucionários confirmam a memória dos povos perdidos e fazem aparecer a relação matricial que unia estes últimos àquela terra. Em meio às destruições coloniais, essa atribuição foi um dos caminhos possíveis em direção a uma matrigênese.

Os nomes para pensar a Terra são carregados de sentidos e de referências cosmológicas específicas, assim como a ação de dar um nome – ainda mais se tratando de um nome para a Terra inteira – não é neutra politicamente. No Caribe, a atribuição do nome foi uma parte essencial do ato colonial, visando usurpar a terra dos povos que dela dependiam. Assim, Cristóvão Colombo, a bordo de seu navio, divertiu-se recobrando as ilhas com o véu dos nomes que se referiam à cosmologia católica apostólica romana. Ayiti tornou-se *Isla española* [Ilha espanhola], ou ainda *Hispaniola*. Em 1970, James Lovelock, com base na perspectiva da nave espacial, propôs o nome “Gaia” para designar a Terra no âmbito de uma hipótese científica e ambientalista, assimilando-a (particularmente a biosfera) a um organismo vivo que se autorregula.²⁴ Essa referência à deusa grega foi retomada tanto nos trabalhos de biologia e geografia como nos escritos dos filósofos Bruno Latour e Isabelle Stengers para designar a presença dos conjuntos não humanos que escapam do domínio dos humanos e que, em contrapartida, deveriam impor respeito. Reconhecendo a intrusão de Gaia (Stengers), seria necessário enfrentá-la (Latour).²⁵

Em resposta à hipótese científica Gaia, proponho a hipótese cosmológica Ayiti. Por mais bela que seja, a referência à Grécia antiga conserva secretamente a fantasia de uma pré-globalização que nega o nó colonial de 1492, o próprio ato que tornou concreta a totalização da Terra em um globo, fotografado quinhentos anos mais tarde a partir do espaço. Ademais, a hipótese Gaia, de Lovelock, continua presa em um ambientalismo que apaga, como um astronauta, as continuidades socioeconômicas, políticas e imaginárias entre humanos e não humanos constitutivas da Terra, assim como se recusa a reconhecer a fratura colonial da modernidade. Em contrapartida, a hipótese Ayiti é, inicialmente, a proposição de que a Terra seja a base de um mundo cujos sistemas físico-químicos, estratos geológicos, oceanos, ecossistemas e atmosfera estejam em arranjos intrínsecos com as dominações coloniais, raciais e misóginas dos humanos e não humanos, bem como com as lutas contra tais dominações. Reconhecer a intrusão de Ayiti é reconhecer a imbricação ecológico-política da constituição colonial

da modernidade nas maneiras de habitar a Terra, colocadas em causa na crise ecológica hoje. O gesto dos revolucionários de São Domingos indica, literal e literariamente, que é por meio do confronto com a fratura colonial da modernidade e com as suas escravidões que é possível abrir caminhos em direção a uma Mãe Terra. Representando as lutas anticoloniais e antiescravistas dos povos indígenas, as buscas por igualdade dos escravizados e as lutas para preservar uma relação matricial com a Terra, *Ayiti é o nome da Mãe Terra do mundo moderno*. Nesse sentido, nós somos todos filhos de Ayiti. A intrusão de Ayiti é ao mesmo tempo um testemunho dessas expansões coloniais do globo e um apelo. Ela não é uma entidade que se sustenta por si só: ela deve ser redescoberta por meio dessas lutas, por meio do “agir-junto”, por meio dos mutirões [*coubites*], ela é o apelo conjunto de uma matriz-gênese (reconhecimento da Mãe Terra) e de uma metamorfose crioula (reconhecimento dos filhos dessa Mãe Terra). Encarar Ayiti é, portanto, confrontar as mudanças ambientais do mundo, bem como as desigualdades legadas pela constituição colonial da modernidade entre Norte e Sul, que o Haiti nos lembra fervorosamente.

lutas de ecologia decolonial: sair do porão moderno

No segundo sentido do verbo, “desenfurnar” o Antropoceno convida literalmente a *esvaziar o porão do Antropoceno*. Tendo em vista um ideal de igualdade, trata-se de abolir essa política que coloca uma parte dos humanos e não humanos no porão do navio, de libertar os escravizados da crise ecológica. Essa saída do porão efetuada pela ecologia decolonial traduz-se por uma série de lutas sociais e políticas nas quais a preservação dos equilíbrios ecossistêmicos e a busca de emancipação de uma situação colonial formam um único e mesmo problema. Militantes insurgem-se contra as violências de um habitar colonial e de uma economia capitalista devoradores de mundo que, com um só golpe, oprimem humanos e não humanos tanto no Caribe como em outros lugares do planeta.²⁶ Quatro tipos de luta de ecologia decolonial são identificáveis atualmente.

O primeiro encontra-se nas ações de povos pré-colombianos e autóctones que lutam, a um só tempo, para preservar seus meios de

vida e seu lugar no mundo diante das predações das multinacionais e dos Estados liberais. Essas lutas manifestam-se hoje nas ações dos povos amazônicos e de seus aliados para preservar suas florestas e lugares de vida; nas resistências dos autóctones da Guiana Francesa contra o projeto da “Montagne d’Or” [Montanha de Ouro]; nas resistências dos *Native Americans* contra os projetos de gasodutos, como o caso da reserva Standing Rock, nos Estados Unidos; e nas resistências dos Inuíte contra a exploração das areias betuminosas pela indústria petrolífera.²⁷ O movimento ecologista porto-riquenho centrado na associação Casa Pueblo também age contra a destruição de lugares de vida defendendo a casa dos boricuas, em referência aos povos Taíno.²⁸ O primeiro tipo de luta encontra-se igualmente nos combates dos Warlpiri, dos Yawuru, dos Ngarinyin e de outros aborígenes australianos para preservar suas terras.²⁹ Além de seu fervor político, esses povos indígenas dispõem de uma base mitológica e cosmológica pré-moderna como a Pachamama, que podem contrapor à globalização destruidora de mundo. Essas lutas de ecologia decolonial próprias dos povos indígenas lembram que as violências que lhes são infligidas em escala global são o reverso de uma violência e de um desprezo pelos ecossistemas, pelas paisagens e pelas naturezas da Terra.³⁰

O segundo tipo diz respeito às resistências de ecologia política dos que foram trazidos fisicamente para as Américas nos porões dos navios negreiros e não podem reivindicar uma autoctonia antiga. Essas lutas apoiam-se historicamente nas resistências de ex-escravizados Negros, tais como as lutas de quilombolas nas Américas, indo dos quilombos do Brasil ao Great Dismal Swamp [Grande Pântano Sombrio] da Virgínia, passando pelo povo Saramaka do Suriname, pelas comunidades quilombolas da Jamaica e pelo Palenque de São Basílio na Colômbia. Essas lutas revelam-se hoje no Caribe pela ação das associações ecologistas, como a Assaupamar na Martinica, que aliam a defesa dos ecossistemas e a preservação de um patrimônio cultural e de uma memória de ex-escravizados Negros à luta por uma igualdade política pós-colonial. Aqui, a ecologia decolonial encontra-se também nas lutas de ecologia urbana a partir dos bairros populares, dos guetos e das favelas, onde estão confinadas minorias étnicas, onde a melhoria do meio de vida anda de mãos dadas com a busca de justiça social. Ela desvela-se por meio das lutas pela emancipação dos Pretos dos Estados Unidos, desses “agricultores da liberdade” que, dos jardins Negros aos jardins

urbanos de Detroit, passando pelas comunidades quilombolas, fizeram de suas alianças com a terra o coração de uma resistência política antirracista.³¹ É a partir do reconhecimento do vínculo entre desigualdades sociais, discriminações raciais, dominação política e poluição do meio ambiente que nasceu o movimento da justiça ambiental nos Estados Unidos no início dos anos 1980.³² Essas lutas mostram que o racismo é o avesso de um desprezo pelos ecossistemas da Terra.

O terceiro tipo sobrepõe-se aos dois primeiros na medida em que constitui um prolongamento sensivelmente diferente que diz respeito às lutas de ecologia política conduzidas por mulheres, visando ao mesmo tempo à preservação do meio de vida, à preservação dos ecossistemas da Terra e à igualdade social e política das mulheres. Embora seja representado, notadamente, pelos trabalhos de Rachel Carson e pelos avanços de um movimento ecofeminista Branco nos países do Norte, concerne particularmente às experiências de mulheres racializadas em situação (pós-)colonial, ao constatar que os danos ecológicos as afetam de maneira desproporcional.³³ Ele apoia-se historicamente nas lutas das mulheres racializadas, tais como o movimento Chipko na Índia no século XVIII pela defesa de suas florestas enquanto lugares de vida, como mostra Vandana Shiva.³⁴ Ele também é encontrado no Movimento Cinturão Verde, criado por Wangari Maathai, que associou o esforço de reflorestamento para lutar contra a desertificação com a melhoria das condições sociais das mulheres quenianas. A corrente *ecowomanist* [ecomulherista], inspirada nas escritoras afro-americanas Alice Walker e bell hooks, dedicou-se a uma luta semelhante, lembrando a importância material e espiritual da relação com os não humanos e com o meio na reconquista da dignidade das mulheres Pretas diante do patriarcado e do racismo colonial.³⁵ A corajosa luta de Francia Márquez, laureada com o Prêmio Ambiental Goldman em 2018, e a das mulheres afro-colombianas de La Toma contra as minas de ouro e suas consequências ecológicas desastrosas fazem parte dessa ecologia decolonial. Foi também essa forma de ecologia decolonial que Marielle Franco colocou em prática ao agir em favor de justiça social para as minorias LGBTQIA+ e de melhoria das condições de vida nas favelas. Esse terceiro tipo de ecologia decolonial expõe as continuidades perversas entre colonialismo, racismo, dominação das mulheres e degradação do planeta.

O quarto tipo de luta de ecologia decolonial não provém de um grupo particular (autóctones, racializados ou mulheres), mas recupera as mes-

mas formas. Se algumas dominações ecológico-políticas são específicas de grupos, como os povos indígenas, os escravizados Negros, seus descendentes e as mulheres, as situações de dominação expostas podem ser encontradas em outros lugares e envolver outros grupos. Assim como o Negro não pode ser reduzido ao Preto, qualquer um pode se encontrar no porão do mundo moderno. Esse quarto tipo de luta da ecologia decolonial denuncia as *situações coloniais contemporâneas* tanto nos países do Norte como nos países do Sul. É assim que Mathieu Gervais observa o caráter decolonial das lutas dos camponeses na França continental para defender sua relação com a Terra,³⁶ que Jean-Baptiste Vidalou lembra que as lutas por Notre-Dame-des-Landes, pelas florestas de Sivens, de Chambarans, de Bures e das Cevenas na França, pela floresta de Hambach na Alemanha ou a de Skouries na Grécia opõem-se também a uma “colonização que deseja que essas montanhas e planaltos sejam liberados e entrem na ordem de marcha da economia”.³⁷ Essas lutas europeias assemelham-se aos gestos e metamorfoses dos quilombolas, evidenciando maneiras *de ser florestas* que escapam do planejamento altericida da cibernética e do arranjo capitalista dos territórios que reduzem ecossistemas, humanos e não humanos a uma quantidade mensurável, mercantil e rentável. As manifestações contra o aquecimento global nas ruas das capitais do mundo dão continuidade às manifestações por justiça ambiental iniciadas pelas mulheres e pelas pessoas racializadas nos Estados Unidos. As desobediências climáticas retomam os gestos antiescravistas de Thoreau e de Elizabeth Heyrick na medida em que se articulam com as lutas dos colonizados, dos indígenas e dos náufragos do mundo.

Por meio dessas quatro formas de luta, a ecologia decolonial denuncia as situações de *colonialismo ambiental* em que o Estado ou um grupo consegue *impor* um uso da Terra que, por um lado, usurpa bens comuns com fins de lucros privados e, por outro, traduz-se pela degradação do meio de vida dos habitantes locais. Ela também questiona o *legado heterotópico* da colonização, o imaginário coletivo segundo o qual alguns espaços são pensados como espaços outros, espaços à margem, onde se admite fazer o que não seria admitido no centro. Esse legado heterotópico é uma das características centrais do Plantationoceno, a linha que distingue as considerações morais, as normas e as práticas em curso dentro das *plantations* e fora delas. Assim, a violência das *plantations* é tacitamente aceita pelos consumidores e pelos Estados, quer

se trate de plantações de algodão, de banana e de café colhidos pelas mãos Negras, quer se trate de plantações de palmeira para produção de óleo e de plantações de soja, que destroem florestas e comunidades humanas e não humanas, quer se trate de fazendas industriais de animais em gaiolas, de fábricas de produtos químicos tóxicos, de terrenos de exercício militar onde germinam armas de guerra, de campos de poços de petróleo a uma mera faísca do incêndio e a uma mera ruptura da maré negra. É essa relação heterotópica que se desvela na prática de testes nucleares perpetrados pelos Estados Unidos nas terras dos *Native Americans*, assim como pela França na Argélia e na Polinésia, e no uso compulsivo de pesticidas nas Antilhas francesas, bem como na extração tóxica de urânio nos países africanos.³⁸ Da mesma maneira, a externalização desses “impactos” ambientais segue o legado heterotópico tanto por meio das políticas do NIMBY (*Not In My Back Yard* – não no meu quintal) como por meio do *colonialismo tóxico*, as práticas de descarte de resíduos tóxicos do Norte nas imediações das comunidades indígenas, racializadas e dos países mais pobres, como o Haiti, a Somália e a Costa do Marfim.³⁹ Enfim, a ecologia decolonial questiona as violências infligidas a humanos e não humanos pelo *habitar colonial*. Ela se opõe a uma maneira de habitar as ilhas do Caribe e outros lugares do mundo, uma maneira que faz dos ecossistemas da Terra recursos visando ao enriquecimento de alguns ao mesmo tempo que mantém populações inteiras em insegurança alimentar. Escondidas pela arca de Noé, essas violências adoecem humanos e não humanos com os meios de vida poluídos, recrudescem as desigualdades sociais e, a cada ano, *assassinam os militantes ecologistas!*⁴⁰ Sair do porão é um confronto necessário com essa violência devoradora de mundo.

“Desenfurnar” [*décaler*] o Antropoceno abrange um terceiro sentido a partir da palavra crioula “*dékalé*”, que significa “destruição”. Portanto, mais do que o esvaziamento do porão, mais do que a libertação dos escravizados, deslocar o Antropoceno designa a desconstrução dos agenciamentos políticos de vigas e de pranchas que formam um *porão* sob o convés, onde são regularmente despejados novos Negros. *Dékalé* o Antropoceno abre a possibilidade de outro mundo, de outra construção do viver-junto, de um navio sem porão. Desenfurnar o Antropoceno anuncia, portanto, a busca de novos arranjos marítimos e terrestres pelos quais, diante da tempestade, é possível habitar *junto* o convés e construir um navio-mundo.

parte IV

UM navio-mundo: fazer-mundo para além da dupla fratura