

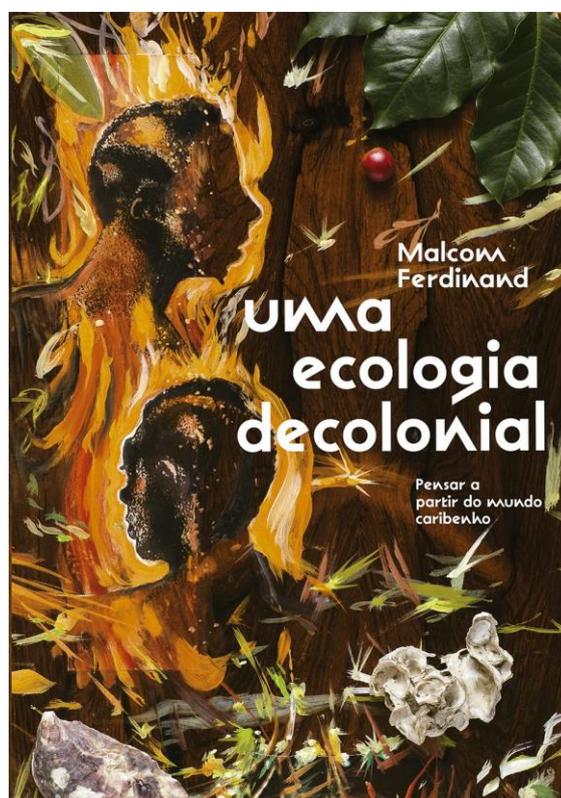
Resenha

Enfrentar a tempestade ecológica saindo do porão da modernidade: Comentário sobre “Uma ecologia decolonial”, de Malcom Ferdinand (2022)

Rafael Zilio

FERDINAND, Malcom. *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

298



Raros são os momentos em que a questão ambiental e a questão colonial são relacionadas. Menos ainda são as ocasiões em que ecologia e colonialismo são tomados como indissociáveis. Em “Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho” (Ubu Editora, 2022), Malcom Ferdinand nos convida não somente a romper com a lógica de um ambientalismo longe dos corpos e das epistemes subalternizados, como também nos instiga, com base na materialidade de diversas lutas sociais, a trilhar caminhos que superem o que ele chama de *dupla fratura da modernidade*.



Malcom Ferdinand em passagem pelo Rio de Janeiro, março de 2023. Fotografia: Albert Andrade.

Malcom Djama Ferdinand, nascido em 1985 na Martinica (até hoje uma colônia francesa!), formou-se engenheiro ambiental na University College London (UCL) e doutorou-se em filosofia política e ciência política na Université Paris Diderot – Paris 7. Seu espaço-lugar de nascimento, construção de sociabilidade e de imagem de mundo reflete em sua prática profissional como adulto ao ser inspirado e influenciado por três de seus

conterrâneos martinicanos: Aimé Césaire (1913-2008), Frantz Fanon (1925-1961) e Édouard Glissant (1928-2011).

Derivado de sua tese de doutorado com trabalhos de campo na Martinica, em Guadalupe, em Porto Rico e no Haiti, **Uma ecologia decolonial** é organizado a partir da metáfora de que a modernidade é um navio negreiro enfrentando uma tempestade ecológica, cuja lógica de localização de corpos e epistemes obedece à configuração hierárquica do navio: em seu convés encontram-se os promotores não racializados, ou mesmo sem cor, Brancos e colonizadores; e no porão estão os desumanizados corpos Pretos transmutados em Negros, racializados e transplantados ao continente “americano” para serem forças-motriz de uma engenharia colonial baseada na *plantation*. O navio negreiro não é só uma figura histórica, é também um dispositivo político: apesar de o tráfico ter acabado formalmente no século XIX, o dispositivo político do navio negreiro persiste até hoje. Cada capítulo do livro inicia com uma rápida história de um navio negreiro real em que tal resgate histórico baliza a discussão logo desenvolvida. Assim, a ecologia é pensada não do convés, mas sim a partir do mundo caribenho e desde o porão do navio da modernidade. O livro está organizado em quatro partes com um estilo muito sistemático (e didático) de exposição de conceitos e teorias: a Parte I denomina-se “A tempestade moderna: violências ambientais e rupturas coloniais”; a Parte II chama-se “A arca de Noé: quando o ambientalismo recusa o mundo”; a Parte III é “O navio negreiro: sair do porão da modernidade em busca de um mundo”; e a

Parte IV intitula-se “Um navio-mundo: fazer-mundo para além da dupla fratura”.

Essa modernidade opera uma dupla fratura: colonial e ambiental. A fratura colonial coloca em oposição um homem branco europeu/“ocidental” (o qual seria um lócus de enunciação ocultado e o único grupo cujas ideias e práticas sociais seriam universalizáveis) e o “resto”. A fratura ambiental opõe, por sua vez, o planeta ou a “natureza” e o ser humano, desenraizando a experiência humana ecológica. Além das cisões internas ambiental e colonial, a modernidade separa, dicotomiza e fratura ecologia e colonialismo. É uma fratura na maneira de conceber o mundo - é fratura sociológica, política e epistêmica.

A dupla fratura da modernidade gera um *habitar colonial*, uma forma de habitar a Terra reflexo do mundo moderno que permanece mesmo com o fim do colonialismo, em consonância com a permanência da colonialidade de que fala Aníbal Quijano, também citado no livro. Ferdinand concebe o conceito de habitar colonial a partir de três princípios: o *geográfico* (pois localizado-encerrado num espaço determinado e geograficamente subordinado ao *habitar metropolitano*); o *exploratório* (extração de porções da superfície da Terra com fins comerciais); e o do *altericídio* (a recusa de habitar a Terra na presença do outro). Nisso, três atos principais (que chamaríamos de três *práticas espaciais*) fundamentam o habitar colonial: a apropriação da terra pelos colonizadores; o desbravamento com o abate de grandes porções da natureza; e o massacre de ameríndios e as violências específicas às ameríndias, com a imbricação da ideologia colonial com a dominação masculina – o habitar colonial é inti-

mamente ligado à violência de gênero. As repercussões espaciais, os traços do habitar colonial, são observados e sentidos na instituição da propriedade privada, no estabelecimento da *plantation* como forma primordial de ocupação do espaço e na exploração massiva de seres humanos por um modo hierárquico de produção.

O Antropoceno como chave interpretativa do atual período em que o “homem” influi mais incisivamente no ambiente “natural” desde a primeira Revolução Industrial, e cada vez mais perceptível na aceleração das alterações climáticas globais, é frontalmente criticado por Ferdinand. O Antropoceno parte da perspectiva de que toda a humanidade estaria na mesma parte do navio da modernidade – o convés – e, diante de uma tempestade, esconderia que atiraria ao mar os corpos do porão. Como contraposição, o autor trata a era iniciada com o colonialismo até os tempos atuais como *Plantationoceno*, ideia proposta inicialmente por Anna Tsing e Donna Haraway, que sustenta dois tipos de imperialismo: o imperialismo ecológico que socioeconômico e politicamente subjuga humanos e não humanos; e o ontológico, que impõe uma concepção singular do que são a Terra e seus existentes. O modo de organização espacial chamado de habitar colonial sustentado pela *plantation* promove o matricídio, o extermínio de Mãe Terra e sua conversão em recurso a ser explorado, mudando a toponímia (“o matricídio causado pelas *plantations* é também o apagamento dos nomes da Mãe Terra no mundo” [p. 65]), os ecossistemas e impondo “o fim da concepção do Caribe como Ilhas e Mãe Terra, ou

seja, o fim de uma imagem da Terra” (p. 59).

O Plantationoceno, traduzindo o desenvolvimento do habitar colonial, propicia entendermos cinco dimensões. A nível material e econômico temos a reprodução global da economia da plantation. A nível histórico, há o restabelecimento da historicidade das mudanças ambientais globais sem apagar os fundamentos coloniais e escravagistas da globalização. A nível geográfico, destacamos,

[...] oferece uma compreensão das relações de dependência 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 (p. 67).

O nível político diz respeito à imposição mundial de uma política da *plantation* em que sua continuidade dita a orientação de instituições públicas, universidades, serviços estatais e gosto dos consumidores – a *plantation* comanda maneiras de viver junto e de habitar a Terra. Finalmente, o nível cosmopolítico do Plantationoceno expõe as relações pelas quais uma minoria da Terra impõe um tipo de composição do mundo com os não humanos: a exploração compulsiva e padronizada. Assim, ao superar a leitura de Antropoceno, o Plantationoceno nos ofereceria a compreensão da globalização do habitar colonial da Terra

e da subordinação do mundo à *plantation*, em outras palavras, “a produção global de uma Terra sem *manman* e de humanos sem Mãe Terra” (p. 68).

Associado ao Plantationoceno, Ferdinand ressitua a escravidão dos Pretos como uma maneira violenta de estar em relação a outros humanos por uma *política do porão* e, ao mesmo tempo, como uma maneira destruidora do habitar da Terra e de se relacionar com os não humanos, constituindo um Negroceno. Nessa era o escravizado Preto, tornado Negro, não é um outro, ele é o “fora”. Desde a perspectiva do colonialismo francês no Caribe, o autor demonstra que a presença do escravizado Preto está condicionada à manutenção desse fora de um comum, fora da Terra e de um mundo comum: “os escravizados Pretos são aquelas e aqueles a quem o mundo é recusado” (p. 73). A política do porão é sistematizada por três rupturas: a *ruptura inicial*, aquela com o mundo familiar das terras de África; a *ruptura ecumenal*, na relação entre indivíduos e comunidades com suas terras, lugares, localizações e também com um rico conjunto de não humanos baseando seus regimes alimentares, relações com animais, plantas, cursos d’água, árvores, astros e espíritos que foram interrompidas (o que chamaríamos de *ruptura geoepistêmica*); e a *ruptura da relação com o corpo*, uma vez que o indivíduo aprisionado não pode mais se relacionar da mesma maneira com seu corpo, perdendo sua arte, suas habilidades, suas aptidões etc.

O Negroceno é a “era em que a produção do Negro visando expandir o habitar colonial desempenhou um papel fundamental nas mudanças ecológicas e paisagísticas da Terra” (p. 79) pois “tal

como o petróleo, o gás, o carvão e a madeira, a modernidade também manufaturou uma energia Negra” (p. 80), uma maneira injusta de habitar a Terra. O Negroceno, então, é a outra face do Plantationoceno, assinalando a era geológica na qual o habitar colonial e as destruições ambientais são acompanhadas da produção material, social e política de Negros.

A dicotomização moderna entre colonialismo e ambientalismo faz com que, para Ferdinand, os colonizadores ocidentais e os ambientalistas encontrem pontos comuns na busca do “paraíso” na Terra que oculta a existência do outro: “à violência de considerar os corpos indígenas, os espaços coloniais, as terras locais e as naturezas tropicais como o paraíso dos ocidentais, soma-se a violência da exclusão epistêmica, imaginária e política desses corpos, espaços, terras e naturezas de um pertencimento comum à Terra e ao mundo” (p. 122). A *heterotopia colonial* característica do Plantationoceno aceita, assim, uma organização violenta, misógina e racista no interior da *plantation* e ao mesmo tempo a condena nos locais de consumo de produtos “ultramarinos”. Tal dicotomização é o que conduz a uma perspectiva colonial de ecologia guardada na abordagem do Antropoceno:

Ao separar críticas as ambientais de um lado e as críticas antiescravistas e anticoloniais de outro, o ambientalismo encarna uma *ecologia colonial*: uma ecologia que tem a função de preservar o habitar colonial e as dominações humanas e não humanas que a ela se ligam. A abordagem ambientalista do Antropoceno reproduz assim um *oikos colonial* e os porões do mundo. A ausência de diálogos e de alianças en-

tre os dois movimentos é precisamente o que alimenta esse fogo moderno que devora o mundo (p. 137, grifos no original).

O livro de Malcom Ferdinand se propõe a perturbar as narrativas ambientalistas que refletem em ações que querem proteger ou conservar a “natureza” excluindo gentes e justificando formas de dominação. Para ele, a “mentira” das políticas ambientais é a de que seria possível reparar a “natureza” sem reparação para povos originários e historicamente escravizados e colonizados. Por sua vez, a maior parte dos abolicionismos do século XIX não se preocuparam com o destino ecológico das colônias. A abolição da escravidão foi separada/fraturada da exploração colonial da terra por meio da *plantation*, o que ironicamente Ferdinand chama de *emancipação plantationária*:

A emancipação plantationária e a abolição sem ecologia convergem para o mesmo horizonte: a manutenção da *plantation* negreira e misógina. Assim, *a preservação do habitar colonial e de suas plantations foi a condição da abolição dos e das escravidões dos Pretos nas Américas* (p. 143, grifo no original).

Contra essa pseudoemancipação que mantém a lógica exploratória colonial, o autor destaca o *aquilombamento*. Esta que chamamos de prática espacial de resistência e existência, é para Ferdinand uma prática ecológica e política partindo de uma *matrigênese* – uma criação de Mãe Terra –, seguida de uma metamorfose crioula de um eu e de um corpo recuperado, e chegando à ecologia política de uma comunidade humana e não

humana a ser preservada. O autor ainda cita e discute alguns pensadores que tangenciaram a superação da fratura mesmo desde o Norte Global, a saber Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Henry David Thoreau (1817-1862).

A partir do aquilombamento, Malcolm Ferdinand passa a discorrer sobre o combate à ecologia colonial com o que ele propõe enquanto uma *ecologia decolonial*:

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 (p. 197).

Ao sistematizar os principais pontos de uma ecologia decolonial, o autor estrutura a proposição em três níveis: teórico, cultural-histórico-linguístico e político. O nível teórico tenta romper com a dupla fratura por meio de um “duplo curativo”, uma outra maneira de pensar as decolonizações ao mesmo tempo que pensa as lutas contra as degradações ambientais da Terra. O nível cultural, histórico e linguístico diz respeito à necessidade de deslocar o Antropoceno para se ver outras formas de problematização da crise ecológica. Já o nível político é aquele do conjunto de movimentos sociais e de lutas no mundo. A ecologia decolonial, pois, seria uma crítica renovada das colonizações históricas e contempo-

râneas por meio da centralidade das questões ecológicas. É o reconhecimento de que a relação colonial não se reduz a grupos de humanos, inclui relações com não humanos, paisagens e terras por meio do habitar colonial. Isto posto, a dominação colonial não pode ser pensada apenas como uma mudança de relação de humanos com humanos, mas necessariamente como transformação da relação colonial com paisagens e com não humanos, inclusive em suas formas escravagistas. Assim, a ecologia decolonial se apresenta como um prolongamento ecológico das críticas existentes à fratura colonial.

Ferdinand resgata a hipótese de Gaia, proposta em 1979 por James Lovelock, como exemplo de uma perspectiva da Terra enquanto “nave espacial” que conserva a fantasia pré-globalização negando o nó colonial de 1492. Presa num ambientalismo que apaga as continuidades socioeconômicas, políticas e imaginárias entre humanos e não humanos, se recusa a reconhecer a fratura colonial da modernidade. Em contraponto à hipótese de Gaia, é proposta a *hipótese cosmopolítica Ayiti*:

[...] 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 (p. 205-206).

A superação da dupla fratura da modernidade, o aquilombamento e a hipótese Ayiti no âmago de uma ecologia decolonial são armas para esvaziar o porão do Antropoceno, um verdadeiro navio negreiro que recusa o mundo. A saída do porão por meio da ecologia decolonial consiste em uma série de lutas sociais em que a preservação dos ecossistemas e a emancipação de uma situação colonial são o mesmo problema, insurgências contra o habitar colonial e a economia capitalista que devoram o mundo e oprimem ao mesmo tempo humanos e não humanos. Lutas necessariamente coletivas que passam longe de escolhas individuais entre o ideal vegano do antiespecismo ou uma pecuária “familiar”, “orgânica” e “antiprodutivista”. Lutas sim para derrubar o habitar escravagista da Terra que escraviza animais humanos e não humanos.

No horizonte da ecologia decolonial Ferdinand coloca a construção de uma *ecologia-do-mundo* que ultrapassa as rupturas instituídas pelos enfoques na “natureza”, no “meio ambiente” ou no “planeta”. Esses três termos falam de uma ecologia com *névoa discriminatória* que contribui violentamente para a ruptura entre os que são “eleitos” e aqueles para os quais o mundo é recusado. A descolonização nesse sentido não seria da natureza pois o campo de batalha não é a natureza, mas sim o mundo: é um *fazer-mundo*, uma tarefa ontológica, estética e política. Em uma das incontáveis passagens do livro que mostram a superação da dupla fratura da modernidade em direção a um novo fazer-mundo, temos:

A interrupção da transmissão de poluentes e moléculas tóxicas às crianças por nossos cordões umbilicais deve ser acompanhada pela interrupção da transmissão, por esses mesmos cordões, das misoginias, dos racismos e das injustiças sociais (p. 265).

A obra de Malcom Ferdinand, ao pensar a ecologia a partir do mundo caribenho, propõe um deslocamento epistêmico dos pensamentos do mundo e da Terra no centro da ecologia, uma mudança de cena das produções de discursos e saberes. A ecologia decolonial colocada não é um tipo ou corrente da ecologia como o “socioambientalismo”, o ecofeminismo ou o ecossocialismo. Para o autor, a ecologia é ou não é decolonial, e a ecologia corrente, *mainstream*, de corte liberal, seria um “espaço” ocupado por poucos com um significado colonial.

Na matriz de um fazer-mundo ecológico está o quilombo. Nesse sentido, a partir do livro, considero que o aquilombamento é uma prática espacial de matriz ecológica, e que podemos sem grandes problemas transpor essa reflexão para as práticas espaciais insurgentes dos povos originários. Quanto ao habitar colonial, proponho adotá-lo como categoria geográfica para denominar o modelo de organização espacial da moderno-colonialidade, justamente a lógica espacial que precisa ser rompida.

Malcom Ferdinand nos oferece uma profunda reflexão que tem condições para ser um marco na Ecologia Política. A construção teórico-conceitual apresentada na obra, como já mencionei, é altamente sistematizada, didática e, acrescento, criativa. Uma criatividade que advém em grande medida do lócus

de enunciação discursiva do Caribe, mais especificamente da ainda colônia francesa da Martinica. Em breve provavelmente veremos as proposições de Ferdinand retroalimentando lutas ecológicas

e anticoloniais, como foram aquelas que contribuíram para a concretização de **Uma ecologia decolonial.**

Por outra maneira de habitar a Terra!

Rafael Zilio é professor do curso de Geografia da Universidade Federal do Oeste do Pará (UFOPA, Santarém) e coordenador do Núcleo de Pesquisas sobre Espaço, Política e Emancipação Social (NEPES). **E-mail:** rafael.zilio@yahoo.com.br