

<https://doi.org/10.47456/simb.v13i2.51500>

Crítica Decolonial desde dentro ou Pós-colonial desde fora? Malcom Ferdinand e a ecologia afro-latino-americana

Decolonial Critique from within or Postcolonial from without? Malcom Ferdinand and afro-latin american ecology

¿Crítica decolonial desde dentro o poscolonial desde fuera? Malcom Ferdinand y la ecología afro-latinoamericana

Guilherme Ribeiro dos Santos Sena

Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Brasil.

Resumo No presente artigo, partimos da inquietação de que a base conceitual proposta pelo engenheiro ambiental e cientista político martinicano Malcom Ferdinand, em seu livro *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho* (2022), estaria mais alinhado à vertente pós-colonial negra, de autores/as como Frantz Fanon e Aimé Césaire, que propriamente decolonial, de pensadores/as brancos/as do Grupo Modernidade-Colonialidade, vide Aníbal Quijano e Enrique Dussel. Longe de incorrer purismos genealógicos, entendemos que a ideia central do texto – a de que as feridas colonial, ambiental e racial são fenômenos inextricáveis entre si – se concretiza a despeito da falta de mobilização decolonial por parte do autor. Este texto foi construído sob uma base exegética de análise bibliográfica crítica, tanto da literatura primária quanto secundária, daquilo que constitui o cerne pós-colonial e decolonial: a) uma crítica ao intento decolonial em detrimento do pós-colonialismo; *pari passu* b) mostramos as influências pós-coloniais em Malcom Ferdinand.

Palavras-chave: pós-colonialismo; decolonialidade; ecologia decolonial; Martinica.



Abstract In this article, we begin with the concern that the conceptual basis proposed by the Martinican environmental engineer and political scientist Malcom Ferdinand, in his book *A Decolonial Ecology: Thinking from the Caribbean World* (2022), is more aligned with the Black post-colonial perspective of authors such as Frantz Fanon and Aimé Césaire than with the decolonial perspective of white thinkers from the Modernity-Coloniality Group, such as Aníbal Quijano and Enrique Dussel. Far from engaging in genealogical purism, we understand that the central idea of the text – that colonial, environmental, and racial wounds are inextricably linked phenomena – is realized despite the author's lack of decolonial mobilization. This text was constructed on an exegetical basis of critical bibliographical analysis, of both primary and secondary literature, of what constitutes the core of post-colonial and decolonial thought: a) a critique of the decolonial intent to the detriment of post-colonialism; *pari passu* b) we show the post-colonial influences in Malcom Ferdinand.

Keywords: postcolonialism; decoloniality; decolonial ecology; Martinique.

Resumen En este artículo, comenzamos con la preocupación de que la base conceptual propuesta por el ingeniero ambiental y politólogo martiniqués Malcom Ferdinand, en su libro *Una ecología decolonial: Pensando desde el mundo caribeño* (2022), está más alineada con la perspectiva poscolonial negra de autores como Frantz Fanon y Aimé Césaire que con la perspectiva decolonial de pensadores blancos del Grupo Modernidad-Colonialidad, como Aníbal Quijano y Enrique Dussel. Lejos de caer en un purismo genealógico, entendemos que la idea central del texto – que las heridas coloniales, ambientales y raciales son fenómenos inextricablemente ligados – se materializa a pesar de la falta de movilización decolonial del autor. Este texto fue construido sobre una base exegética de análisis bibliográfico crítico, tanto de literatura primaria como secundaria, de lo que constituye el núcleo del pensamiento poscolonial y decolonial: a) una crítica de la intención decolonial en detrimento del poscolonialismo; *pari passu* b) mostramos las influencias poscoloniales en Malcom Ferdinand.

Palabras clave: poscolonialismo; decolonialidad; ecología decolonial; Martinica.

Recebido em 26-01-2026

Modificado em 04-03-2026

Aceito para publicação em 30-05-2026

Introdução

Malcom Ferdinand (1985 -) é um engenheiro ambiental martinicano e doutor em filosofia política e ciência política pela Universidade Paris VII. Sua obra de maior destaque – *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho* (2022), obra derivada de sua tese de doutorado, originalmente defendida em 2016 – impulsionou Ferdinand a um status central no campo das ciências sociais e ambientais. Apesar disso, seu texto é discutido no Brasil menos por meio de intelectuais do pensamento negro radical que por pesquisadores/as filiados/as à ecologia crítica. Isso, por si só, demonstra a falta de diálogo que vem existindo entre as áreas em questão¹.

Partindo de pressupostos erigidos por outros grandes nomes do pensamento afro-caribenho, de modo geral, e martinicano, em específico, – como Aimé Césaire (1913-2008), Frantz Fanon (1925-1961) e Édouard Glissant (1928-2011) – Ferdinand erige uma teoria ecológica que parte da materialidade das necessidades dos povos mais subalternizados e afetados pelas mudanças naturais, a saber, o povo caribenho. Ainda no que tange às suas referências principais, o autor afirma partir da tradição crítica engendrada pelo *giro decolonial* e os respectivos membros do Grupo Modernidade/Colonialidade (M/C), especialmente, Enrique Dussel (1934-2023), Aníbal Quijano (1928-2018), Catherine Walsh (1964 -), etc.

O autor também faz parte de uma escola ecológica inextricavelmente ativista. Em outros termos: longe de ser um ambientalista academicista, ele é um militante da causa ecológica que entende a impossibilidade de separação da crítica ao ambientalismo colonial juntamente com os movimentos de subversão raciais, sexuais, anticapitalistas, etc. A última das filiações epistemológicas e políticas que o autor toma de inspiração são as novas ontologias, movimento criado a partir de um *giro* ou *virada ontológica* nas ciências humanas e sociais – erigindo um descentramento da figura humana em nome das múltiplas agências não antropocentradas.

Feita essa breve recapitulação acerca da vida e obra de Ferdinand, o presente texto se propõe a problematizar a suposta afinidade teórico-metodológica e ético-estético-política que o autor martinicano diz existir entre ele e a crítica decolonial. Em outras palavras, penso que as pretensões analíticas erigidas pelo autor, ao longo de sua pesquisa, estariam mais próximas de autores pós-coloniais negros como os citados anteriormente, mas também outros como Saidiya Hartman e Achille Mbembe, e menos com os/as teóricos/as brancos/as ²do Grupo Modernidade/Colonialidade³.

¹ Agradeço ao professor Alexandro Silva de Jesus (UFPE) por me apresentar essa perspectiva.

² Apesar de que, como dito pelo próprio Ferdinand acerca de sua passagem pelo Brasil, foi somente aqui que ele se defrontou com essa perspectiva de que a decolonialidade estaria muito mais alinhada a uma seara de intelectuais brancos que propriamente pessoas preocupadas com a questão ecológica. Em entrevista com Guilherme Fagundes (Ferdinand & Fagundes, 2023), ele afirma que sua pretensão inicial era menos a de fazer uma espécie de reforma no cânone decolonial e mais em se apropriar dessa

Com isso em mente e nos apoiando naquilo exposto por Frédéric Vandenberghe (2011), o presente projeto se pretende uma revisão metateórica dos pressupostos epistemológicos da obra em questão. Os outros âmbitos abarcados no umbral da metateoria em ciências sociais apontados por Vandenberghe, a saber: os pressupostos ontológicos, metodológicos, normativos e antropológicos não serão abordados aqui – ou, melhor dizendo, serão pouco trabalhados – por entendermos que seria necessário um trabalho muito mais extenso que um artigo para que se pudesse realizar tal tarefa hercúlea.

Por fim, este ensaio pode ser dividido em dois instantes distintos, mas intercambiáveis, quais sejam: 1) tecer um breve esboço crítico e com intenções de problematizar o que caracterizaria as principais contribuições da crítica de(s)colonial às ciências sociais, em geral, e àquilo que estava sendo pensado por Ferdinand, em específico. Especialmente no que concerne a uma espécie de holismo metodológico presente nas análises desses/as pensadores/as decoloniais, *pari passu* que há uma negligência da dimensão ecológica/ecocida inerente à fratura moderno-colonial. Para tanto, traremos aqui como principais representantes dessa corrente sul-americana o sociólogo e o filósofo colombianos Arturo Escobar e Juan Camilo Cajigas-Rotundo. Especialmente por serem os que melhor discorrem sobre a dimensão ecológica da colonialidade dentro do movimento decolonial. Concluímos, ao final dessa parte, que os principais nomes do Grupo Modernidade-Colonialidade discorrem muito pouco – ou quase nada – em relação aos diversos avanços ecocidas que constituem a formação do continente americano. 2) trazer à tona breves considerações a respeito de ideias específicas de teóricos ligados – mesmo que correndo o risco de recair em anacronismos – ao pós-colonialismo dito clássico, como William Edward Burghardt Du Bois (2022), Frantz Fanon (2020; 2022), Aimé Césaire (2006; 2010) e Édouard Glissant (2024); e ao debate pós-colonial contemporâneo, vide Paul Gilroy (2012), Achille Mbembe (2022), Saidiya Hartman (2021) e Christina Sharpe (2023). Vale dizer, com isso, que, apesar de entender os riscos que essa pretensão incorre, analisaremos essa miríade pós-colonial como *um todo*.

Faremos isso por dois fatores principais: a) por entender que focar em dois/duas ou três autores seria extremamente reducionista em decorrência da grande quantidade de agendas abertas pelo autor martinicano; b) ao mesmo tempo que, para

terminologia com fins a demonstrar seus potenciais de luta. Mesmo assim, optamos por seguir o caminho inicial numa apologética pós-colonial por entender que essa crítica ao termo, ao movimento e à apropriação decolonial precisa ser feita de forma contundente.

³ Devo a ideia de escrever sobre esse tema ao professor Alexandro Silva de Jesus (UFPE) que, durante uma conversa privada, revelou ter almoçado com Malcom Ferdinand e exposto que teve comentários críticos sobre a obra recém publicada à época por entender que a terminologia “decolonial” não caberia ao projeto do filósofo martinicano. Após esse evento, pensei sobre como as terminologias “decolonial” e “descolonial” progridem para serem reduzidas àquilo que Ernesto Laclau e Chantal Mouffe (1981) descrevem como um “significante vazio”. Em outros termos, um termo tão amplamente descolado de seu significado originalmente pretendido que há um esvaziamento da significação. Assim, um mesmo termo pode significar, ao mesmo tempo, tudo e nada.

um maior aprofundamento nessas múltiplas teorias, seria necessário, como dito acima, um trabalho de natureza diametralmente mais extensa. Pretendemos, portanto, desvelar essa vasta miríade negra na obra de Ferdinand, tomando as devidas precauções para evitar reducionismos extremos e purismos genealógicos⁴ quanto à escolha do próprio autor em se definir como decolonial. Concluímos, com isso, que as contribuições desses/as intelectuais não só se mantêm extremamente atuais, como também carecem de ser mais estudados e creditados por suas ideias quando comparados às leituras decoloniais.

Primeiras observações acerca da Crítica Decolonial

Através da influência do texto de Luciana Ballestrin (2013), pode-se dizer que a crítica decolonial ou da colonialidade do poder e do saber (Quijano, 2005); do ser (Maldonado-Torres, 2007); e do gênero (Lugones, 2014) surge como um movimento endógeno – mas não hermético – próprio da América Latina. Com isso, há a intenção de debater os problemas constitutivos dessas formas de permanência das estruturas de dominação coloniais mesmo após as independências formais dos territórios afetados por esse processo sócio-histórico-moderno/colonial.

A adoção das terminologias de colonialidade e decolonialidade marca um afastamento relativo de duas grandes matrizes teóricas. Por um lado, distancia-se da tradição anticolonial africana e caribenha de autores-militantes como Aimé Césaire (2006; 2010), Frantz Fanon (2020; 2022) e Kwame Nkrumah (1965). Por outro, afasta-se tanto do movimento pós-colonial de base pós-estruturalista anglófona, representado por Stuart Hall (2023) e Paul Gilroy (2012), quanto do Grupo de Estudos Subalternos Sul-Asiáticos (Subaltern Studies), composto por intelectuais como Ranajit Guha, Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty e Gayatri Spivak (Ballestrin, 2013).

Inicialmente sendo pensada *somente* através das diferenciações relativas ao poder e ao saber, como postuladas por Aníbal Quijano (2005), Nelson Maldonado-Torres (2007) vê a necessidade de se adicionar uma terceira vereda nas discussões próprias à colonialidade, qual seja, a dimensão da colonialidade do ser. Entretanto, por conta da predominância masculina dentro do grupo ao qual ambos fazem parte – Grupo Modernidade/Colonialidade⁵ –, autoras como Rita Segato (2014) e Maria Lugones (2021) destacam a ignorância inerente a esses homens por não apontarem a dimensão relativa à colonialidade do gênero como uma das instâncias mais predominantes/importantes para a configuração da modernidade-colonialidade ou do

⁴ Agradeço profundamente a(o) parecerista 3 por me apresentar o termo em questão, bem como a necessidade de ter cautela quanto a não incorrer nessa forma de dogmatismo.

⁵ Também conhecido como M/C.

sistema-mundo-moderno-colonial (Grosfoguel, 2008), enquanto *locus* de inferiorização e assujeitamento/sujeição dos corpos do Sul Global.

Com isso, a crítica principal – porém breve –, realizada por Malcom Ferdinand (2022) em relação a esse grupo, baseia-se no fato de que todo esse cânone decolonial não levou em consideração o viés ecológico quando criticaram a fratura moderno-colonial. Para Ferdinand, portanto, a chegada dos espanhóis ao continente americano, em 1492, não foi responsável apenas por instaurar a Modernidade e a lógica colonial que perpetua a ferida colonial (Jesus, 2022), mas também por fundar, de forma não menos intensa e profunda, uma nova relação dos seres humanos com a natureza.

Esse *habitus* (Bourdieu, 2007) *ecocida* será entendido por Ferdinand (2022) sob o crivo do termo “modo de habitar colonial”, e, com isso, será estabelecida pelo autor uma segunda fratura instaurada a partir da colonização. Se, para a crítica decolonial, havia uma fratura moderno-colonial engendrada em 1492 até os dias atuais; em Ferdinand, por sua vez, há uma “dupla fratura colonial-ambiental”. Em outras palavras, a Modernidade como um todo está permeada pela configuração de um *ethos* pautado, em última instância, pela lógica do ecocídio. Pautado nisso e retornando ao que foi exposto por Ballestrin (2013:89), especialmente em sua afirmação de que há, no contexto latino-americano, “uma radicalização do argumento pós-colonial no continente por meio da noção de ‘giro decolonial’”; afirmaremos – partindo de Ferdinand – que o M/C não é responsável por radicalizar a retórica pós-colonial, como apontado pela autora. Contudo, reconhecendo a devida importância dos argumentos formulados por esses/as pesquisadores/as ao contexto das ciências sociais latino-americanas do século XXI, em geral, e ao debate ecológico, em particular.

Apesar de ser uma perspectiva teórico-metodológica interessante para se pensar, a perpetuação do colonialismo nas sociedades latino-americanas, não é como se o giro decolonial tivesse criado as formas de como pensar as intersecções entre colonialismo e sua perpetuação, o racismo, sexismo e controle dos corpos subalternizados do Sul Global. Esse movimento pode ter sido o responsável por popularizar a noção de que há uma “teoria pós-colonial latino-americana”⁶; mas, de forma alguma, foram os/as primeiros/as a fazê-lo, como parece querer Ballestrin (2013:94) ao afirmar que, com a publicação do manifesto inaugural do M/C⁷ – em 1993 – “A América Latina foi assim inserida no debate pós-colonial”.

Quanto a isso, podemos expor que a América Latina, como um todo, e o Brasil, em particular, se apresentam enquanto searas profícuas no que tange a teorizações de matrizes que poderiam se aproximar do pós-colonialismo – ou, melhor dizendo,

⁶ E, nesse caso, o movimento como um todo merece os devidos créditos por tal esforço.

⁷ Após a dissolução do Grupo Latino-americano de Estudos Subalternos.

perspectivas contra-hegemônicas do Sul Global –, desde antes dos anos 1980⁸. Dentre essas produções amplamente (re)conhecidas nacional e internacionalmente, cabe destacar os trabalhos de Lélia Gonzalez (2020), Paulo Freire (2019 [1968]), Florestan Fernandes (2009 [1973]), Abdias Nascimento (2019 [1980]) e Darcy Ribeiro (1979 [1971]) – para falar apenas dos/as brasileiros/as⁹. Essa empreitada contrasta veementemente com a afirmação de Ballestrin.

Quanto a um dos conceitos mais caros da crítica decolonial, a saber, a colonialidade do poder, Ballestrin (2013:100) erige como uma de suas instâncias centrais o “Controle da natureza e dos recursos naturais”. Entretanto, talvez Malcom Ferdinand (2022) não concordasse com ela, visto que essa matriz ecológica é uma vereda ainda pouco explorada pelos/as utilizadores do termo em questão – especialmente por aqueles que compõem a parte mais central do movimento decolonial. Quando ousam citar a problemática ecológica inerente ao habitar colonial, o fazem de forma breve e pouco aprofundada.

Quanto a isso, algumas citações de Enrique Dussel se mostram interessantes para entender como o movimento decolonial¹⁰ vê a imbricação entre modernidade-colonialidade e ecocídio, como em: “[...] o herói civilizador reveste a suas próprias vítimas da condição de serem holocaustos de um sacrifício salvador (o índio colonizado, o escravo africano, a mulher, a destruição ecológica, etc.)” (Dussel, 2000:49 *apud* Ballestrin, 2013:102, grifos nossos); e em “[...] a Trans-Modernidade [pode ser vista] (como novo projeto de libertação político, econômico, ecológico, erótico, pedagógico, religioso, etcetera)” (Dussel, 2000:50-51 *apud* Ballestrin, 2013:107, grifos nossos). Ainda segundo Ballestrin (2013:108), ao mesmo tempo que traz o pensamento de Walter Mignolo para dialogar acerca do que, em suma, constituiria a diferença do projeto decolonial – em sua negação do termo “descolonial” – com os estudos pós-coloniais anglófonos, ela afirma que “Basicamente, a decolonização é um diagnóstico e um prognóstico afastado e não reivindicado pelo *mainstream* do pós-colonialismo, envolvendo diversas dimensões relacionadas com a colonialidade do ser, saber e poder”.

⁸ Ou seja, antes mesmo dos *subaltern studies* indianos e da proposição de uma guinada decolonial latino-americana.

⁹ Trago essa provocação aqui para mostrar que é, no mínimo, curioso não haver nenhum(a) brasileiro/a dentro do cânone decolonial. Dentre os principais integrantes do grupo intercalados na lista feita por Ballestrin (2013) havia até dois estadunidenses – Immanuel Wallerstein e Catherine Walsh – e um português – Boaventura de Sousa Santos – (Ballestrin, 2013), mas não havia um “condenado da terra” (Fanon, 2022) pelo colonialismo português na América-Latina. Além disso, a forte predominância masculina e a totalidade de membros/as brancos/as da lista em questão e no cânone do grupo também se mostra um ponto interessante de se problematizar. Indagação essa, vale dizer, que também foi posta por Ballestrin ao final de seu artigo, mas sem questionar o critério racial(ista).

¹⁰ Apesar de entender que o grupo como um todo não pode – nem deve – ser analisado sob uma perspectiva totalizante e uniforme, penso que, nesta questão em especial, o pensamento de Dussel reflete as preocupações de boa parte desses/as autores. Mais que isso, penso que é justamente aí que Ferdinand mais os critica.

Entretanto, ao mesmo tempo que esses/as autores – numa aparente tentativa de criticarem a eleição a posições de cânones teóricos – reivindicam as histórias de grandes figuras ameríndias como os *primeiros decoloniais*, centram o pós-colonialismo enquanto crítica academicista criada a partir das preocupações elitistas e eurocêntricas de autores ingleses e indianos nos anos 1980. Essa postura, além de mostrar uma contradição aparente, ignora o potencial heurístico e a relevância prática de trabalhos como os de W. E. B. Du Bois (2022 [1903]), Frantz Fanon (2020 [1952]; 2022 [1961]), Aimé Césaire (2006 [1950]; 2010; 2012; 2024) etc. ao movimento pós-colonial pré-canônico (ou, neste caso, clássico).

Caminhando para o final de seu artigo, Ballestrin (2013:108, grifos nossos) propõe que “[...] aquilo que é original dos estudos decoloniais parece estar mais relacionado com as novas lentes colocadas sobre velhos problemas latino-americanos do que com o elenco desses problemas em si”. Com isso, entretanto, ela parece se afastar relativamente de sua afirmação inicial de que o giro decolonial teria instaurado uma radicalização dentro dos estudos pós-coloniais. Novamente, ela é precisa quando articula uma possível crítica bastante recorrente realizada contra o M/C – mas, surpreendentemente, não discutida por Ferdinand, vale dizer – sobre possíveis interpretações romanceadas do passado das Américas pré-colombianas. Esse ponto foi trabalhado de forma interessante pela antropóloga peruana Marisol de la Cadena (2023), dirigindo suas interposições principalmente ao seu conterrâneo Aníbal Quijano (2005). E, justamente por abordar outras possíveis críticas ao M/C, como a falta de diálogo com as ciências sociais – principalmente as latino-americanas –, penso que Ferdinand teria se beneficiado fortemente da leitura do texto de Ballestrin (2013).

Cajigas-Rotundo, Escobar, decolonialidade e as múltiplas naturezas

Feita essa breve exposição sobre aquilo que constituiria o projeto decolonial do M/C, debruçamo-nos agora sobre três textos de autores pertencentes ou colaboradores do grupo em questão e que estavam diretamente preocupados em atualizar, desde uma perspectiva decolonial, os debates entre as imbricações da ecologia política e da modernidade-colonialidade-decolonialidade. Trata-se das obras *La biocolonialidad del poder: Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo* (2007), do filósofo colombiano Juan Camilo Cajigas-Rotundo; *After Nature: para uma economia política antiessencialista* (2004) e *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?* (2005), do sociólogo colombiano Arturo Escobar. Essa discussão se mostra necessária por permitir aprofundar como esses autores decoloniais compreendiam a ecologia política e como Malcom Ferdinand pauta suas aproximações e distanciamentos com esse giro teórico.

Sendo um autor ainda pouco conhecido – penso eu – que colaborou com o M/C, a tese da “biocolonialidade do poder”, de Juan Camilo Cajigas-Rotundo (2007), pode nos ajudar a compreender melhor como Ferdinand critica a perspectiva decolonial, mas buscando – sem sucesso¹¹ – renová-la. Outro autor decolonial – dessa vez mais conhecido que o anterior – que tratará da questão ecológica será Arturo Escobar (2004; 2005). Apesar disso, vale dizer que, mesmo buscando essa atualização objetal no M/C, os textos do sociólogo e do filósofo colombianos não constam nas referências utilizadas pelo autor martinicano. Nesse caso, tanto naquelas utilizadas em sua tese de doutorado (2016) quanto no livro derivado dela (2022).

Adentrando nessa seara, o projeto empreendido por Cajigas-Rotundo (2007:169, tradução nossa) tem como pretensão primordial “mostrar que os discursos moderno-coloniais não produzem apenas subjetividades e territorialidades, mas também ‘naturezas’, ou seja, é possível evidenciar uma ‘colonialidade das naturezas’”. Penso ser de suma importância tensionar essa abertura ao múltiplo tanto nesse autor quanto em Ferdinand. O filósofo colombiano admite a existência de naturezas pluriversais. Essa proposição busca, segundo ele, afastar-se de perspectivas totalizantes e reificadoras dos estudos e do contato de movimentos sociais com a(s) natureza(s). Sua preocupação gira em torno de uma análise das representações sociais acerca das(s) natureza(s) durante o caminhar das décadas – dando pouca ênfase, cabe dizer, aos ecocídios empreendidos antes do século XX. Ao mesmo tempo, há um cuidado latente em levar em consideração outras formas de ontologias não-humanas em relações dialéticas com essas *naturezas diversais* (Santos, 2023).

Pode-se dizer, com isso, que a iniciativa realizada por Cajigas-Rotundo (2007:170) se aproxima – até certo ponto – daquela realizada por Ferdinand nove anos depois, especialmente quando afirma que o *ethos* norteador do ser e estar no mundo moderno-colonial é perpassado por uma “visão glutona” em relação à natureza. Com isso, há a implementação, segundo o filósofo decolonial, daquilo que chamarei provisoriamente de uma *perspectiva técnico-extrativista-moderno/colonial*. Muito influenciada, na verdade, por aquilo que Enrique Dussel (2008:171) chamou de “*Ego conquiro*”, ou seja, numa determinada configuração logocêntrica de conquista sob a natureza e todas as riquezas advindas dela. Em outras palavras, dentro dessa noção surgida com a chegada de Colombo às Américas em 1492, a(s) natureza(s) nunca mais seria(m) vista(s) sob uma ótica não-hegemônica de uma real preocupação em sua preservação, tanto no que se refere às inúmeras formas de vida que dependem dela

¹¹ Apesar de Ferdinand não afirmar em momento algum que busca essa atualização das bases decoloniais, a escolha por tratar o tema ecológico ligando-o à terminologia decolonial mostra uma certa escolha epistemológica de onde se está pretendendo partir e chegar. Essa tese do autor se mostra um tanto quanto confusa no que se refere a, num primeiro momento, citar os debates contra-hegemônicos do Sul Global sob o crivo de “estudos decoloniais”, mas, num segundo momento, traçar as descontinuidades propostas pela crítica da modernidade-colonialidade ao movimento pós-colonial mais amplo. Com isso, então, digo ser uma tentativa infrutífera por entender que, na verdade, sua perspectiva não é decolonial; e sim pós-colonial.

quanto pelos saberes dos povos tradicionais relativos ao manejo com a(s) mesma(s). Para citar Cajigas-Rotundo (2007:170, tradução nossa, grifos nossos), “[...] já não há *telos* – fim último – na natureza, e sim somente na ação humana”.

Contudo, penso que Ferdinand (2022) consegue erigir, de forma mais consistente, as inter-relações entre a Modernidade, o modo de habitar colonial e os consequentes ecocídios decorrentes desse *habitus* profano quando comparado ao autor colombiano. Muito em parte, cabe dizer, que isso se deve ao caráter alongado de seu trabalho, ou seja, por ser um livro derivado de uma tese de mais de novecentas páginas. Isso não esvazia – de forma alguma – as contribuições teórico-metodológicas e crítico-normativas de Cajigas-Rotundo. Dentre os/as integrantes do M/C – ou seus colaboradores –, ele foi o responsável por desvelar os perigos da captação de discursos, processos e práticas como o “capitalismo verde/ecocapitalismo”, o “desenvolvimento sustentável” e “a preservação dos saberes ancestrais” como novas formas de aplicação e atualização relativa da colonialidade do poder quijianiana.

Saímos daquilo que foi proposto por Cajigas-Rotundo (2007), e chegamos a Escobar (2005:64), que parte de um horizonte interdisciplinar, na qual mistura saberes da “geografia pós-moderna”, da “economia política”, da “biologia fenomenológica”, “antropologia ecológica”, filosofia e sociologia para justificar seu intento de retomada da importância do conceito de “lugar” no atual estágio de desenvolvimento da colonialidade global inerente ao sistema-mundo (Wallerstein, 2021). Essa proposta se justifica pelo fato de que “o desaparecimento do lugar está claramente vinculado à invisibilidade dos modelos culturalmente específicos da natureza e da construção dos ecossistemas” (Escobar, 2005:64).

Dessa forma, o argumento central do autor gira em torno do eixo afetivo e dos potenciais heurísticos e políticos inscritos na categoria de lugar. Contudo, dirá ele, o avanço das práticas de colonialidade engendraram uma desimportância socialmente conferida ao conceito em questão. Essa despotencialidade termino-praxiológica teve “consequências profundas em nossa compreensão da cultura, do conhecimento, da natureza e da economia” (Escobar, 2005:63). Assim, é necessário que se recuperem os sentidos do lugar enquanto instância de mudanças sociais. Contudo, diferentemente de Cajigas-Rotundo (2007) e sua busca por criticar determinadas categorias de análise como as de desenvolvimento econômico pautado numa retomada colonial de saberes ancestrais, Escobar (2005:69) parece recair justamente nesse ponto ao proceder uma propedêutica econômica localmente situada, ou, para utilizar uma terminologia do próprio autor, um “pós-desenvolvimento”. Para isso, ele dará enfoque especial no modo com que a “visão de ecologia política dos movimentos sociais do Pacífico ressoa com as propostas atuais de repensar a produção como a articulação de produtividades específicas de lugar, ecológicas, e tecnoeconômicas [...]” (Escobar, 2005:71, grifos nossos).

Além do já citado contraste com aquilo que foi posto anteriormente por Cajigas-Rotundo (2007), as teorizações de Escobar acerca de configurações econômicas alternativas àquela que está posta na atualidade do sistema-mundo – numa clara valorização de práticas autóctones – recaem nos pontos destacados por Marisol de la Cadena (2023) a respeito da idealização de um passado indígena intocado e quase que metafísico dentro dos estudos de Aníbal Quijano (2005). Essa forma de entendimento quanto ao pós-desenvolvimento também vai de encontro com aquilo apontado pelo sociólogo brasileiro Paulo Henrique Martins (2024:72) ao apontar que “Para o pensamento decolonial, seria, assim, possível refazer um outro binarismo produzido não pelas determinações econômicas, mas pelas reações culturais anticoloniais”.

Vou além, a tese do pós-desenvolvimento de Escobar desde uma mirada com tons não-capitalistas ressoa – mesmo que levemente – numa forma de tentativa de analisar os fenômenos sociais a partir de uma perspectiva de exterioridade em relação ao objeto analisado. Algo relativamente próximo daquilo que seu colega do M/C, Santiago Castro-Gómez (2005), chamou de *la hybris del punto cero* [a hybris do ponto zero]. Ou seja, a pretensão de uma nova teoria tradicional nos moldes daquela tão amplamente reprovada por Max Horkheimer (1974 *apud* Castro-Gómez, 2014), na qual se busca uma neutralidade axiológica em nome de uma análise supostamente mais exata, tal qual se idealiza existir nas ciências da natureza.

Ao passarmos para o segundo artigo de Arturo Escobar que nos propomos analisar aqui, a saber, *After Nature: para uma economia política antiessencialista* (2004), deparamo-nos com pressupostos diametralmente distintos daqueles utilizados por ele um ano depois – no artigo analisado logo acima. Neste texto, o autor buscará desconstruir os essencialismos inscritos nas principais teorias presentes no *mainstream* ora da ecologia – especialmente aquelas pautadas num biocentrismo –, ora nas ciências sociais – primordialmente aquelas de viés antropocêntrico. Esses pressupostos metafísicos ocorrem quando ambos os campos de estudos se debruçam sobre questões ecológicas e podem ser divididos em dois tipos, quais sejam: o construtivismo e o realismo. Para isso, há uma forte preocupação em traçar os vínculos mais profundos entre as esferas da(s) natureza(s) com a constituição da identidade cultural. Longe, porém, de “tropeçar” no dualismo já clássico de Natureza e Cultura como instâncias imiscíveis.

Para ele, “A ‘crise da natureza’ é também uma crise da identidade da natureza” (Escobar, 2004:69). Com isso, há a intenção, também, de demonstrar a forma com que esses essencialismos notados por ele no cerne das representações sociais da(s) natureza(s) se desenrolam num culturalismo carente de realidade (construtivismo), por um lado, e num materialismo fisicalista e a-histórico (realismo), por outro. Em outras palavras, Escobar (2004) realiza uma proto-genealogia dos essencialismos nas ciências ecológicas. Por isso, frente a essas unidades de análise enclausurantes, o sociólogo colombiano propõe que:

É preciso um empenho por uma posição mais equilibrada que reconheça tanto o caráter construído da natureza nos contextos humanos – muitas das referências dos ecologistas ao que é natural são também produtos da cultura – como também a natureza no seu sentido realista, ou seja, a existência de uma ordem independente da natureza, incluindo o corpo biológico, as representações que os construtivistas podem legitimamente questionar nos termos de sua história ou as suas implicações políticas (Escobar, 2004:73).

Portanto, Escobar advoga por uma multiplicidade das bases conceituais que orbitam o entorno da temática ecológica. Para isso, ele descentra outras categorias já consolidadas como sujeito e *sociedade* com a intenção de demonstrar como nenhum conceito está isento dos processos de desconstrução antiessencialistas, inclusive – e, principalmente, neste caso – o de natureza(s). Nessa esteira, Escobar (2004) orbita um espaço relativamente próximo à crítica dirigida por Ferdinand (2022) ao giro decolonial como um todo ao afirmar que “[...] tanto no domínio não moderno como no pós-moderno, encontramos natureza e sociedade, conceitualmente ausentes, e a tentativa de construir uma análise que não se apoie nessas categorias tem dimensões políticas e epistemológicas” (Escobar, 2004:76-7).

Digo ser uma direção parcialmente semelhante àquela trilhada por Ferdinand (2022) por entender que, enquanto Escobar (2004) parte da perspectiva de que sua análise não abarca sua própria *escola de pensamento*, Ferdinand o faz com uma intenção mais ou menos clara de realizar uma crítica à decolonialidade na condição de quem busca se inserir nessa área, de modo a agregar ao grupo essa importante percepção que foi tão amplamente ignorada pelos membros anteriores e já consagrados. Em síntese, aquilo que difere entre ambos é menos o objeto de análise e mais o suposto lugar de enunciação dos sujeitos inseridos nas “teias” de relações das práticas hermenêuticas do discurso (Foucault, 2020).

Feitas essas considerações, penso que há uma forma específica de desencontro entre os dois textos de Escobar utilizados aqui. Essa diferença fundamental se faz representar quando o sociólogo colombiano afirma que “a ecologia política está preocupada em descobrir novas formas de entrelaçar o biofísico, o cultural e o técnico-econômico para a produção de outros tipos de natureza social” (Escobar, 2004:77). Com isso, mesmo tendo sido publicado um ano antes do texto apresentado anteriormente, essa construção conceitual do autor se mostra mais importante e madura para o debate ecológico do que a tese pós-desenvolvimentista que será adotada posteriormente por ele. Não que em *O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?* (2005) não tenha havido essa discussão, mas a maneira com que ele conduz a escrita leva a um resultado idílico de resgate de um passado que nunca ocorreu nos moldes propostos.

Ao finalizar esta seção do texto, penso ter sido capaz de mostrar, por um lado: a) aquilo que constitui os principais motes argumentativos do M/C, tanto na crítica à modernidade-colonialidade quanto aos seus distanciamentos primordiais com a crítica

pós-colonial anterior a eles/as; e b) o entendimento de três desses autores – Enrique Dussel, Juan Camilo Cajigas-Rotundo e Arturo Escobar – daquilo que melhor constituiria a dimensão da colonialidade aplicada ao contexto ecológico. Por outro, penso ter sido possível elucidar algumas discordâncias e aproximações daquilo que foi posto por Malcom Ferdinand (2022) em relação a esse grupo, como um todo, e a esses três autores, em específico, mesmo que, ao reafirmar o que foi posto, ele não tenha se utilizado desses textos de Cajigas-Rotundo (2007) e Escobar (2004; 2005). Agora, nos preocuparemos em expor como o movimento pós-colonial – especialmente de base caribenha e francófona – mostra-se mais similar àquilo que Ferdinand (2022) entende como a dupla fratura colonial(ista)-ambiental do que das preocupações decoloniais.

Os “clássicos pós-coloniais” e as diferenças para o “giro decolonial”

Um ponto de profunda dissonância entre o projeto ecológico ferdinandiano e os autores brancos do M/C é sua profunda preocupação e aproximação com o movimento das *novas ontologias*. Enquanto a maioria destes filósofos, sociólogos, linguistas e semiólogos tinham como principais motes conceituais questões ligadas à colonialidade do saber/poder/ser em sua dimensão mais estritamente concreto-material, Ferdinand também se mostra próximo de perspectivas como a de W. E. B. Du Bois (2021), com sua ontologia do negro duplamente cindida; Christina Sharpe (2023), através do seu feminismo afropessimista, que pensará a categoria da mulher preta numa inter-relação inextricavelmente relacionada com os não humanos; Frantz Fanon (2020), com sua sociogênese da constituição da identidade e da ontologia negra; Achille Mbembe (2018; 2020), por meio da produção social de corpos matáveis, vistos como alvos das políticas de inimizade, dos microrracismos e de uma ontologia dos mortos-vivos; e, especialmente, Antônio “Nêgo” Bispo dos Santos (2023)¹², por intermédio de uma teoria da ontologia quilombola cosmopolítica e afetivamente canalizadas nos processos de contracolônização etc., no que tange ao pensamento de uma ontologia negra relacional com as categorias de corporeidade, entes não humanos, afetividade, território e lugar. Não obstante, como vimos anteriormente, Juan Camilo Cajigas-Rotundo (2007) e Arturo Escobar (2004; 2005) se mostram exceções dentro do movimento decolonial.

Feita essa exposição inquietante, o projeto da ecologia decolonial – ou pós-colonial, neste caso – de Ferdinand implica, além da intenção emancipatória, a intenção de promover verdadeira igualdade para os povos assujeitados. Já que um dos conceitos mais mobilizados e melhor desenvolvido pelo autor é o da dupla fratura colonial(ista)-ambiental, pensar uma ecologia de luta implica, necessariamente, aplicar

¹² Que, apesar de não se dizer um pensador pós-colonial, mas sim contracolônial, penso que a sua inserção enquanto autor pós-colonial permite pensar interlocuções interessantes com outros membros dessa corrente teórico-política.

um “duplo curativo” (Ferdinand, 2022:198) na ferida colonial nos âmbitos ecológico, político, colonial, racial, cultural, sexual e de gênero. Ou seja, sanar a atualidade da ferida colonial (Jesus, 2022).

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 (Ferdinand, 2022:198).

Ao propor-se – penso eu – uma aproximação com o pensamento decolonial, a ecologia decolonial visa a estabelecer críticas e possibilidades de outros futuros frente aos processos do colonialismo e suas consequências atuais – na figura da colonialidade. Apesar dessa tentativa de junção, compreendo que esse seria um esforço um tanto quanto apressado, pois, corroborando a tese de que há maiores confluências com o pensamento pós-colonial do que propriamente decolonial, a noção de neocolonialismo – conceito caro ao cânone pós-colonial – caberia melhor em suas análises¹³.

Ferdinand (2022:198) entende que “a relação colonial não se reduz a uma relação entre grupos humanos”. Com isso, há a admissão da possibilidade de entes não-humanos e da Terra serem agentes e alvos das ações e consequências dos males coloniais. Como há uma primazia de admitir a agência dessas múltiplas ontologias, suturar a ferida colonial através desses curativos implica, necessariamente, trazer ao centro do debate propostas outras para repensar as relações entre a ontologia humana – mais especialmente a negra – e essas outras ontologias não-humanas. Além disso, esse *ethos* ecológico visa a desconstruir os modos de habitar colonial da Terra e suas consequências mais proeminentes, quais sejam, o ecocídio, o patriarcado, o Antropoceno, Negroceno, o Plantationoceno, o genocídio contra as populações não-heteronormativas, periféricas e pobres.

Conforme discutido anteriormente, é importante sublinhar o papel central que o conceito de *habitar* tem para todo o intento ecológico ferdinandiano. Para ele, no contexto colonial, habitar assume a forma daquilo que vai separar os colonizadores daqueles que serão colonizados. Por conta do entendimento mais ou menos comum que se tinha à época de que habitar pressupunha o direito de utilizar da terra da forma que bem conviesse aos seus proprietários – e este é um termo de suma importância para o prosseguimento do argumento – os nativos americanos não habitavam as terras, já que não eram donos dela, nem buscavam extrair lucros das mesmas.

Com a chegada de Colombo em 1492 e a consequente necessidade europeia de adquirir a maior quantidade de matérias primas possíveis – acumulação primitiva de capital (Marx, 2023) – houve, também, a imposição daquilo que chamarei de *divisão técnico-extrativista da Terra*. Mais que isso, essa vinda não foi responsável apenas por

¹³ Argumento este que mereceria ser melhor abordado em outro momento.

esses processos de mudança da episteme e da geografia local, respectivamente, mas por criar novas ontologias a partir da designação de *habitantes*. Ontologia essa, vale dizer, que só pode ser engendrada em oposição ao outro não habitante, representados, neste caso, pelos povos originários, primeiramente, e pelas pessoas vindas de África para a escravização, posteriormente.

Aimé Césaire (2012) é o primeiro autor das perspectivas críticas do Sul Global citado pelo engenheiro ambiental. Ferdinand (2022:48, grifos do autor) o faz para problematizar a centralidade do outro na construção dos modos de habitar nas colônias americanas, no qual, segundo ele, “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*”. Diferentemente dessa referência direta, penso que boa parte do pensamento de Ferdinand pode ser relacionado com outros autores/as pós-coloniais, mesmo quando não estão sendo citados/as diretamente naquele momento. Isso se justifica, por exemplo, quando ele institui o papel da divisão geográfica nas colônias instaurada pelos modos de habitar coloniais e a naturalização dessas relações de dominação como se fossem algo já dado – ahistóricas. Essa leitura constitui uma clara reverberação daquilo posto décadas antes por Frantz Fanon em seu já clássico *Os condenados da terra* (2022 [1961]).

Fanon foi responsável por unir, de forma inseparável, uma espécie de olhar geograficamente dualista, por parte dos colonizadores, com a apropriação de terras nas colônias e a subsequente divisão espacial do território ocupado, onde “A zona habitada pelos colonizados não é complementar à zona habitada pelos colonos. Essas duas zonas se opõem, mas não a serviço de uma unidade superior” (Fanon, 2022:35). Com isso, cabe dizer que tanto Fanon (2022) quanto Ferdinand (2022) estão partindo do conceito de “linha de cor”, descrito por W. E. B. Du Bois (2023) – e confirmado, pela parte de Fanon, por seu mais proeminente comentador brasileiro, Deivison Faustino (2022). Por linha de cor, o sociólogo afro-estadunidense tinha como pretensão maior descrever essa cisão fundamental que existe no contexto dos Estados Unidos – mas também, como está sendo posto aqui, em contextos coloniais e neocoloniais – entre o *mundo dos brancos* e o *mundo dos negros*.

Essa tese da influência dual se confirma, em Ferdinand (2022:49), quando vemos, por exemplo, que “O habitar colonial é pensado como subordinado a outro habitar, o habitar metropolitano, ele mesmo pensado como o habitar verdadeiro”. Além disso, Ferdinand também se apropria do conceito de “véu” descrito por Du Bois (2023) para pensar o apagamento “que recusa o mundo àquelas e àqueles que já estão lá, cuja presença está impregnada nas paisagens” (Ferdinand, 2022:126).

Ao descrever o “altericídio” (Ferdinand, 2022:50) como outro fator fundante do habitar colonial, juntamente com os critérios já expostos de extrativismo e divisão espacial, penso que cabe a aproximação da obra do filósofo político martinicano com

as do cientista político camaronês Achille Mbembe (2018; 2020; 2022). Essa dimensão altericida inerente ao habitar colonial é lida por Ferdinand à luz da ética alteridade de Emmanuel Lévinas (2008) – onde o aspecto fundante da ética não é assimilar o outro para que seja “como eu”, e sim respeitar sua “outridade” –, como afirmado pelo mesmo. Porém, ao colocar essa prática como um problema pautado no reconhecimento do outro – ou, nesse caso, a falta dele –, Ferdinand está, novamente, partindo do pensamento fanoniano. No já consagrado *Pele negra, máscaras brancas* (2020 [1952]), Fanon afirma que, no contexto colonial, há uma interdição do reconhecimento do outro-negro. Nisso, a lógica do complexo colonial – visto sob a lógica de um complexo de complexos lukacsiana (Lukács, 2015) – opera uma legitimação da barbárie, na qual não somente é legal juridicamente que o branco colonizador faça aquilo que bem desejar com os colonizados negros, como também é incentivado que o faça (Faustino, 2022).

Dessa maneira, além do critério de *humanidade* das populações negras não ser reconhecido pelo olhar branco, esses/as indivíduos/as são reduzidos à dimensão corpórea. Essa lógica fanoniana parte do pressuposto de que, com a cisão fundamental instaurada pelo colonialismo entre corpo/emoções/instintos e mente/razão, os brancos tomam para si esta última característica, ao mesmo tempo que relegam a primeira parte desse binômio aos seres-Negros (Jesus, 2022). Ferdinand (2022) parte dessa premissa com o intuito de estabelecer a destituição afetiva desses corpos com a Terra, mas também como horizonte emancipador de onde devem partir alternativas outras de futuro frente aos que estão postos para as comunidades marginalizadas globalmente, os “condenados da terra” (Fanon, 2022). Para ele, essa separação entre o corpo e a Terra cria, assim, “um corpo perdido” (Ferdinand, 2022:156). Esses corpos perdidos, para além do não reconhecimento de suas humanidades específicas enquanto indivíduos não-redutíveis à espécie, também são impossibilitados de acessarem a dimensão genérica que constitui a teoria do reconhecimento fanoniana (Faustino, 2022).

Com isso, Ferdinand refuta explicitamente Dussel (1993), para quem, a questão do outro era baseada numa condição *sine qua non* de “encobrimento”. Diferentemente do filósofo argentino, o martinicano afirma que “a colonização nega a alteridade e constitui *uma ação de mesmificação, de redução ao Mesmo*, fazendo o habitar colonial um habitar-sem-o-outro” (Ferdinand, 2022:51, grifos do autor). Poderia-se dizer ainda que se habita apesar-do-outro, já que a subsunção ontológica, nesse caso, é pautada numa relação de inimizade constante (Mbembe, 2020). Essas maneiras de apagamento da outridade são responsáveis diretas pela descompensação afetiva entre o habitar, os habitantes e o *habitat*, criando, assim, uma “Terra sem mundo” (Ferdinand, 2022:56). Ao expor a indissociabilidade entre condição senhorial presente no habitar colonial, em que “o termo ‘habitante’ é confundido com o termo ‘senhor’ (Ferdinand, 2022:54) e que “O habitante é o senhor, o senhor é o habitante” (Ferdinand, 2022:54), o autor se

aproxima bastante da máxima fanoniana de que, com o aparato do complexo colonial, “alguém é rico porque é branco, alguém é branco porque é rico” (Fanon, 2010:56 *apud* Faustino, 2022:67).

A pretensão ecológica decolonial (ou pós-colonial), assim, conduz-se em direção a uma “exigência decolonial” (Ferdinand, 2022:200). Ao tomar como ponto de partida as demandas desses condenados da terra, o cientista político martinicano propõe uma perspectiva macroscópica da ecologia. Desse modo, seu “universalismo concreto” (Césaire, 2006) se mostra uma atualização ecologicamente orientada do pensamento cesairiano.

Para Césaire (2006), o universalismo concreto surge por meio de uma necessidade de pensar formas de libertação contra o colonialismo e o neocolonialismo que, ao mesmo tempo, pudessem ser utilizadas em diversos contextos e regiões subjugadas ao redor do mundo e da história – mas sem abandonar a particularidade das demandas específicas de cada um desses povos. Essa forma de universalismo materialmente condizente com a situação colonial se sobrepõe a um universalismo teórico, absoluto, ou anacronicamente condicionado. Essa forma de pensar o universal, para o filósofo e poeta conterrâneo de Ferdinand, era melhor expressada nas figuras de grandes filósofos brancos europeus, especialmente Immanuel Kant (2017 [1781]), com sua lógica transcendental, e Georg Wilhelm Friedrich Hegel (2003 [1807]), com o idealismo dialético.

Essa pretensão se mostra presente, também, quando Ferdinand (2022) se apropria da releitura cesaireana do conto shakespeariano da *Tempestade* (2024)¹⁴. Essa apropriação permite pensar, com isso, a partir do que Faustino (2022:122) denomina como uma “calibanização epistêmica”. Por meio disso, Césaire (2024) relê a obra do autor inglês com pretensões a, justamente, destacar o caráter colonial do personagem Próspero e seu intento linguístico-simbólico frente ao desgarrado Caliban. Ferdinand (2022:95), assim, parte desse texto de seu conterrâneo para pensar como “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”.

Mais que isso, pode-se dizer que uma categoria central durante toda a obra de Ferdinand (2022), qual seja, a ecologia da arca de Noé – leia-se branca e Ocidental –, é pensada por intermédio dessa reinterpretação calibanizada de Césaire (2024). Penso que tal afirmação se fundamenta pelo critério extra-mundano inerente a essa forma de pensar a relação das múltiplas agências com a(s) natureza(s). Essa configuração ecológico-transcendental pode ser pensada como um abandono da imanência

¹⁴ Nessa peça, o branco Próspero, após inserir o negro Calibã em sua cultura ensinando-lhe sua língua europeia num claro processo de colonização do imaginário autóctone e se utilizar de seu trabalho para poder retornar à Europa, deixa aquele “condenado da terra” (Fanon, 2022) num estado de desamparo que se expressa pelo lançamento de uma maldição, por parte de Calibã, em Próspero na língua do colonizado.

mundana – algo como se houvesse o entendimento de que esse mundo já está perdido num nível irrecuperável – em busca de uma ascese especulativo-metafísica – num entendimento de que precisaríamos buscar e colonizar outros mundos. Assim, habitar-com-o-outro - ou apesar-do-outro - se mostra apenas um meio para um fim no qual se abandonará esse outro – os Calibans do mundo – nas ruínas da Terra, enquanto os Prósperos seguem em busca de novas Terras a serem colonizadas e destruídas.

Ao descrever a situação mais profunda a qual os escravizados africanos estavam sujeitos em terras americanas, Ferdinand (2022:72) explicita que “O escravizado colonial é mantido numa relação de alienação com o mundo”. De forma não menos complexa, Fanon (2020) descreveu essa mesma situação com termos relativamente semelhantes. Para ele, um dos pontos estruturantes do complexo colonial e das sociedades racistas não-coloniais é processo de “alienação do negro” (Fanon, 2020:25). Portanto, é necessário, segundo seu projeto de um humanismo radical, desaliená-lo.

Vale ressaltar que a alienação, para ele [Fanon], não se resumia ao plano do conhecimento, tratando-se de uma perda objetiva de si ou da capacidade – implicada em situações sociais concretas – de efetivar-se individual ou coletivamente, como sujeito [...] (Faustino, 2022:27, grifos nossos).

A divisão nas formas de operar a ecologia crítica de viés anticolonial pode ser dividida em quatro instâncias principais, segundo Ferdinand (2022). Em primeiro lugar, destacam-se as lutas anticoloniais por independência dos países africanos e asiáticos após a Segunda Guerra Mundial. Durante o período da Guerra Fria, houve inúmeras guerras por autonomia nacional, sendo momentos com muitas mortes tanto do lado dos soldados colonialistas quanto dos que reclamavam suas soberanias nacionais antes negadas. Em segundo lugar, com a emergência da corrente pós-colonial e sua miríade de autores e autoras pretos africanos, afro-caribenhos, afro-latino-americanos (Gonzalez, 2020) e asiáticos, há uma forte preocupação com a perpetuação dos modos de saber-fazer coloniais incrustados nas culturas locais e em deslocar o eixo da *intelligentsia* humana para além do Norte Global. Em terceiro lugar, o giro decolonial de Aníbal Quijano (2005) e outros/as colegas latino-americanos, com suas críticas às diversas formas de colonialidade, seja ela do poder, do saber, do ser ou do gênero. O quarto e último polo que fundamenta as correntes mais proeminentes de crítica da fratura/ferida colonial e que serviu como ponto de influência para Ferdinand (2022), segundo ele próprio, são os feminismos racialistas, como o de base afropessimista, a interseccionalidade e o pós-colonial.

Ainda segundo o autor, todas essas quatro vertentes não são suficientes para reconciliar a cisão instaurada pela modernidade-colonialidade – apesar de não colocar nesses termos – entre a Mãe Terra e seus filhos. Portanto, a ecologia decolonial tem como intuito desenvolver uma quinta direção subversiva, tomando como ponto fulcral a crítica do habitar colonial. Esse anseio parte de um viés anticolonialista, por entender

que esse modo de organização da (re)produção social e de capital tem como condição *sine qua non* a acumulação cada vez mais exacerbada dos recursos naturais, dos corpos dos “condenados da terra” (Fanon, 2022) e da ontologia dos racialmente oprimidos.

Entendemos que, mesmo não buscando se filiar ao pós-colonialismo, tampouco à perspectiva decolonial – por conta de um certo intuito em estruturar uma via “conciliatória” entre ambas as vertentes anticoloniais –, sua pretensão não se efetiva, à medida que a influência decolonial praticamente inexistente em sua obra. Essa ausência é perceptível tanto em relação ao debate propriamente ecológico-decolonial quanto às referências tidas como canônicas do movimento de crítica à colonialidade.

O autor chega a destacar movimentos pré-modernos como precursores dessa ecologia decolonial, aproximando-se da postura de Walter Mignolo, que atribui a líderes de revoltas ameríndias a centralidade da luta decolonial anterior ao Grupo Modernidade/Colonialidade (Ballestrin, 2013). Contudo, fica óbvio ao longo do texto que as principais influências do engenheiro ambiental são três nomes consagrados da intelectualidade pós-colonial global e caribenha: Aimé Césaire, Édouard Glissant e Frantz Fanon.

Para ele, “O descentramento do pensamento pós-colonial [realizado por ele próprio] traduz-se pelo questionamento das representações dos lugares de vida como terras fora-do-mundo, recursos a monopolizar ou terras paradisíacas” (Ferdinand, 2022:200, grifos nossos). Porém, os dados sugerem que não haja, de fato, esse descentramento, visto que, para pensar essa categoria das “terras fora-do-mundo” (Ferdinand, 2022:200), ele está partindo de todo esse rol de autores/as pós-coloniais. Mais especificamente, por um lado, há raríssimas críticas realizadas por Ferdinand (2022) a essa miríade de pensadores/as pós-coloniais. Por outro lado, essas mesmas características enfatizadas por ele como um distanciamento com o cânone pós-colonial já podiam ser observadas nas obras utilizadas por ele como bases que fundamentaram suas ideias. Longe de afirmar que sua tese e livro não foram importantes para o entendimento das inter-relações entre colonialidade/neocolonialismo e a fratura ecológica, é preciso entender que, neste ponto sublinhado por ele como uma originalidade sua, há uma discordância de nossa parte.

Se a crítica ferdinandiana ao pós-colonialismo se centrou em expor um suposto ar de inovação no que se refere à visão idílica da Terra e de seus viventes humanos e não-humanos, ao demarcar sua principal divergência ao projeto do M/C, o filósofo martinicano afirma que “[...] 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” (Ferdinand, 2022:200). Nesse caso em questão, uma leitura atenta do filósofo e do sociólogo decoloniais referenciados previamente, poderia modificar essa percepção. .

Para encerrar este tópico, cabe dizer que o único momento em que o cientista político martinicano dirige críticas explícitas – apesar de esparsas – a essas duas vertentes de pensamento/práxis política é no décimo terceiro capítulo do livro analisado aqui, intitulado “Uma ecologia decolonial: sair do porão”. Ainda nessa esteira de pensamento, é importante notar que Ferdinand mais defende a figura de Aimé Césaire de críticas como a de Ernest Pépin (1999 *apud* Ferdinand, 2022) do que o confronto. Esse apoio a seu conterrâneo se dá, especialmente, ao realçar o caráter *revolucionário* do ativismo político e da poesia do ex-prefeito de Fort-de-France (2012; 2024), ressaltando como estas obras foram responsáveis por subverter a forma com que os negros realizariam o desembarque simbólico dos navios negreiros que ainda ocupavam as bases das estruturas sociais martinicanas.

Breves notas do pós-colonialismo dito contemporâneo

Começamos esta seção ao aproximar as formulações do engenheiro ambiental às reflexões da historiadora Saidiya Hartman, em seu livro *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão* (2021), originalmente publicado em 2006, embora o filósofo não a cite em nenhum momento do texto. Para Hartman (2021), mais do que um processo horrendo de sequestro, rebaixamento/negação da ontologia, tortura e morte, a escravização de pessoas pretas vindas de África foi igualmente responsável por fazer com que esses indivíduos perdessem o laço com seus territórios natais, suas famílias, seus passados e com qualquer possibilidade de retorno. Esse diagnóstico caracteriza o conceito que a autora denomina de “perder a mãe”. Esse processo ocorre, dentre outros motivos, porque, dentro dessas embarcações macabras, “O ventre do navio dá à luz a negritude – como (não) relação” (Sharpe, 2023:135-136).

Retomando o pensador martinicano, ele categoriza essa experiência de “perder a mãe”, segundo os termos de Hartman (2021), como um “matricídio” (Ferdinand, 2022:59). Essa miríade de matricídios foi responsável por substituir a visão da Terra como aquela que nutre e acolhe os nativos que nela vivem por uma série de extrativismos técnico-científicos e moderno-coloniais baseados na economia de *plantation* – e em seus derivados nos diversos âmbitos sociais – controlados pelos colonizadores brancos-europeus.

É nesse ínterim que se localizam as duas diferenças centrais da noção de perder a mãe, em Hartman (2021), e o matricídio, em Ferdinand (2022). A primeira divergência entre ambos é que, para a historiadora, o(s) ato(s) de perder a mãe implica(m) que se foi separado dela, quase como um rompimento do cordão umbilical, visto que essa mãe que ficou no continente africano enquanto seus filhos e filhas eram levados à força para as Américas. Para o cientista político, por sua vez, a mãe é morta, estrangulada por mãos brancas. Esse ato deixa seus descendentes desamparados sem alimentos e cuidados, além de apagar o próprio nome dessa mãe, o que também

condena à morte os seus filhos. Assim, como argumenta Ferdinand, o infanticídio torna-se a consequência mais diretamente observável do matricídio colonial.

O segundo desses contrastes entre os autores é que, para a pensadora estadunidense, perder a mãe é um processo unívoco. É o rompimento de vínculos – em todos os sentidos possíveis, como o imaginário, o simbólico, o temporal, e, mais profundamente, o afetivo – dos filhos africanos que são separados de suas mães durante a “passagem do meio”¹⁵. Para o martinicano, por sua vez, há mais de uma acepção para o matricídio, ou perder a mãe – as quais, de forma alguma, são excludentes, elas são: 1) trata-se do procedimento que mata a mãe dos povos nativos do continente americano e a eles próprios; 2) refere-se ao rompimento do cordão umbilical nesse percurso escravagista pelo Atlântico e a impossibilidade de se (re)construir um novo na Terra americana. Esse segundo sentido, portanto, está muito mais próximo da proposta hartmaniana do que o primeiro.

Diferentemente da mítica europeia dos gêmeos fundadores de Roma – Rômulo e Remo –, que perdem a mãe e encontram outra – uma loba – na natureza hostil à qual foram lançados para a morte, os milhões de corpos africanos trazidos às Américas não tiveram a mesma sorte. Curiosamente, nos dois casos, há a importância de cursos d’água para a constituição desses momentos. Enquanto Rômulo e Remo são achados pela loba após serem lançados num rio, essa vastidão de seres-Negros (Jesus, 2022) foi arremessada – ou, nos casos de suicídios, jogou-se – no Atlântico com tal violência. Seus restos mortais não apenas continuaram a ser parte dos ciclos biológicos do mesmo por mais milhares de anos (Sharpe, 2023), como também desembarcaram nas Américas de forma tão disformes em relação ao momento em que foram engolidos pelos porões dos tumbeiros (Sharpe, 2023) que não conseguiram achar novas mães. Isso ocorreu seja porque elas já haviam sido mortas pelo habitar colonial e sua “primeira *divisão do sensível*” (Jesus, 2022:14, grifos do autor), seja pela “falta de leite” que as poucas sobreviventes tinham a oferecer a esses filhos e filhas recém-descarregados/recém-desgarrados¹⁶.

Para Ferdinand (2022), o habitar colonial foi responsável, também, por solapar a sacralidade da Terra, especialmente no Caribe, e sua dimensão materna, ou, para ele, matricial. Des-sacralização essa que será tratada mobilizando Édouard Glissant e sua *Poética da relação* (2021 [1990]). Esse movimento ocorre quando Ferdinand se utiliza desse pensador para mostrar que seu antecessor “afirma, assim, que o sagrado foi desenraizado” (Glissant, 2021 *apud* Ferdinand, 2022:61). Ao retomar Glissant, mas,

¹⁵ Termo utilizado por vasta gama de pensadores, vide, por exemplo, a própria Saidiya Hartman (2021), mas também Christina Sharpe (2023), Paul Gilroy (2012) e Malcom Ferdinand (2022) para descrever o traslado forçado de pessoas pretas africanas pelo Atlântico.

¹⁶ Uso os termos “recém-descarregados” e “recém-desgarrados” em detrimento de “recém-chegados” para, justamente, remeter à dimensão reificante inerente a essa vinda dos corpos negros africanos. Enquanto a terceira expressão poderia remeter a uma possível interpretação pautada na afetividade, como no imaginário comum; a primeira e a segunda referem de forma mais assertiva o horror que cerca esse acontecimento.

dessa vez com o intuito de contrapô-lo, Ferdinand (2022:62) afirma que “Ao contrário da afirmação de Glissant, essa ruptura ecumental não foi o fim do sagrado nas terras americanas”. Com a instalação das práticas de conversão forçada à fé católica, a Igreja do papa res-sacralizou a terra sob os moldes daquilo que Bispo (2023:30) chama de uma lógica “eurocristã monoteísta/colonialista”. Com a perda das relações matriciais com a Terra, Ferdinand (2022) alegará que resta, aos descendentes dessa “manman”¹⁷, serem relegados a um pai – o Deus eurocristão monoteísta-moderno¹⁸/colonial e branco – que é o responsável por capitanear a lógica extrativista da Terra. Poderia-se entender ainda que esses momentos de des-sacralização e res-sacralização¹⁹, ou ainda aquilo que chamarei provisoriamente como *res-sacralização des-sacralizada*.

Fanon (2022) volta a ser chamado ao debate por Ferdinand (2022:65) quando este se vê na necessidade de explicitar a lógica dos “colonizadores como ‘uma espécie’ que substitui o indígena e molda o meio biológico, cultural e linguístico à sua imagem”. Assim, não bastasse desvincular o binômio mãe-Terra-filhos-da-Terra, os novos colonizadores dos séculos XIX e XX pretendiam ser os *novos filhos* desse novo pai-Terra. As semelhanças eletivas entre Ferdinand (2022) com o pós-colonialismo negro voltam a aparecer quando toma como referencial maior da constituição da Modernidade ocidental as vivências traumáticas dos indivíduos pretos no interior dos porões das naus (Gilroy, 2012). Ao destacar a importância dos modos de resistência cotidianos frente às cenas de sujeições escravagistas-colonialistas, contrariamente aos macrorrelatos de luta (Hartman, 2025).

Ao avançar sobre a célebre pergunta de Gayatri Spivak (2011), o autor argumenta que as pessoas escravizadas podiam falar, mas enfrentavam a impossibilidade de ser ouvidas. Paralelamente, ele destaca o potencial energético, ou de “substância” (Fanon, 2022), ao qual a carne, o sangue e o suor desses indivíduos foram submetidos pela lógica capitalocêntrica (Jesus, 2022). Essa engrenagem dependia não apenas dos úteros das mulheres negras para reproduzir a estrutura da plantation, mas também da inscrição de um “vestígio” intransponível de um passado que não passou (Sharpe, 2023). Assim, evidencia-se como a condição de subjetivação

¹⁷ Significa “mamãe” no idioma crioulo. O crioulo surge como uma mistura nada amistosa e não-homogênea entre as línguas moderno-coloniais, especialmente a francesa, com as daqueles falantes forçados a saírem de África. Algo mais ou menos próximo do conceito de “pretugêus” da antropóloga brasileira Lélia Gonzalez.

¹⁸ O termo “moderno” se justifica, nesse contexto, por entender que, apesar da fé cristã não ter surgido na Modernidade, este momento sócio-histórico engendrado a partir do “mau encontro colonial” (Jesus, 2022:11) só foi possível, dentre outros fatores, pela necessidade da Igreja católica em expandir sua fé em decorrência da Reforma Protestante iniciada por Martinho Lutero em 1519 e a Contrarreforma iniciada pela Santa Sé.

¹⁹ Seguindo na estilística de Alexandro de Jesus (2022) e sua grafia do termo “hipótese” como “hipo-tese” para destacar o caráter deficitário da tese proposta, trago as palavras “ressacralização” e “dessacralização” sob as “cascas gráficas” (Jesus 2022) de “res-sacralização” e “des-sacralização” com o intuito de enfatizar a intenção de que está havendo uma nova sacralização e uma separação da sacralização, respectivamente, mas que esse movimento dialético culmina numa síntese profana de apagamento, cisão e de “atualidade da ferida colonial” (Jesus, 2022).

dos seres-Negros (Jesus, 2022) no Negroceno expandiu-se para corpos não negros, configurando o "devir-negro do mundo" (Mbembe, 2022), uma vez que, como aponta Ferdinand (2022:73), a escravidão colonial consistia fundamentalmente na recusa do mundo como modo de relação (Glissant, 2024).

Além do que já foi destacado anteriormente sobre a importância da influência de Glissant (2021; 2024) para Ferdinand (2022), penso que a categoria da “crioulização cultural” se mostra ainda precisa ser esclarecida. Segundo Glissant (2021), o contato forçado entre europeus, povos indígenas caribenhos e pessoas negras vindas escravizadas de África foi responsável por criar sistemas culturais intercambiáveis, nos quais não seria mais possível entender essas dimensões de formas apartadas entre si e estanques. Com isso, essas sociedades não possuem uma gênese cultural, nos termos essencialistas que muitas vezes definem as análises de culturas europeias, mas sim por meio de uma “digênese” (Glissant, 2021:31). Se a morte, dentro do imaginário moderno-colonial-eurocristão não é o fim, mas o começo de um percurso além-do-túmulo, seja ele bom – céu – ou ruim – inferno –, a nadificação – processo essencial para o prosseguimento do intento colonial – aliena esses corpos marginalizados da possibilidade de adentrarem o imaginário simbólico, seja o deles, erigidos por suas cosmovisões, ou do Outro do sistema-mundo (Wallerstein, 2021).

Esses processos de nadificação, em Ferdinand (2022) – e partindo de Glissant (2021; 2024) – constituem uma dialética do rebaixamento ontológico, na qual, após se transmutaram em nada, esses negros renascem como outra coisa, qual seja, mortos-vivos. Sua única função passa a ser usar o pouco que resta de suas energias físicas, mentais e ontológicas para o trabalho escravo e o enriquecimento de uma classe senhorial branca e colonial – ou proto/semi-colonial²⁰. A nadificação é, desse modo, a contraparte crioulizada de um procedimento que engendra crianças nascidas natimortas: como postulam Glissant (2021; 2024), Sharpe (2023), Hartman (2021; 2025), Gilroy (2012) e o próprio Ferdinand (2022), os úteros dos navios negreiros, é uma forma de “abismo-matriz” (Glissant, 2024:21).

A centralidade dada por Ferdinand ao Plantationoceno, em geral, e à *plantation*, em específico, enquanto instâncias de subjetivação/des-subjetivação, diferenciação, hierarquização e assujeitamento/sujeição remete, também, àquilo que foi posto por Achille Mbembe em sua *Crítica da razão negra* (2022), originalmente publicado em 2014. No lugar de um *Plantationoceno*, o cientista político camaronês utiliza a grafia “plantocracia” para pensar a centralidade das *plantations* na formação da Modernidade ocidental e sua relação inextricável de formação da raça-Negra e do racismo. Assim, “Ao longo de grande parte da história moderna, raça e classe mantiveram laços de

²⁰ Afirmo ser uma classe proto-colonial/semi-colonial por entender que, assim como posto tanto por Fanon (2022) quanto por Quijano (2005), as elites locais desses territórios colonizados tendiam a se verem como pertencentes às elites cosmopolitas das metrópoles coloniais. Assim, os filhos dessa classe senhorial estudavam na Europa com a intenção de voltar e definirem os rumos da colonial, como uma elite cultural em ascensão.

coconstituição. O sistema de *plantation* e a colônia foram, em relação a isso, fábricas por excelência da raça e do racismo” (Mbembe, 2022:76).

É, no mínimo, curioso que Ferdinand (2022) não tenha lido esse texto do autor camaronês, tanto para a elaboração da primeira versão de sua obra, em 2016 (tese de doutorado), quanto para a mais recente, de 2022 (o livro). A plantocracia, para Mbembe (2022:145, grifos nossos), designaria, portanto, “[...] um novo tipo de cálculo e de consciência planetária”, configurando uma nova esfera de exercício de determinadas formas de poder/saber racialistas. Estas pautaram-se numa perspectiva economicista e utilitarista desses corpos cerceados num regime brutal de torturas, mortes e apagamentos subjetivos e objetivos. Outra semelhança se apresenta quando Mbembe (2022:77) enfatiza que os corpos negros obrigados a fazer a passagem do meio, “Operando do fundo dos porões, foram os primeiros foguistas a alimentar as fornalhas da humanidade”, uma formulação que converge na mesma direção exposta anteriormente pelo autor martinicano acerca do *refino ontológico* que alimentou a maquinaria capitalista.

Além disso, o filósofo político camaronês, ainda nessa esteira, utiliza-se da comparação desses corpos negros e suas respectivas ontologias – ou da falta delas – como “minerais vivos” (Mbembe, 2022:82) extraídos dos solos africanos em direção a serem refinados em metais, nas Américas, e com a intenção última de enriquecer os cofres europeus. “Essa passagem do homem-mineral ao homem-metal e do homem-metal ao homem-moeda foi uma dimensão estruturante do primeiro capitalismo” (Mbembe, 2022:82). Outra figura utilizada pelo professor da Universidade de Witwatersrand – Joanesburgo, África do Sul – para descrever, ao mesmo tempo, o caráter reificante inscrito nos corpos negros pelas políticas de subjetivação-racialização é o de “limo da terra” (Mbembe, 2022:21). Para tal, ele afirma estar partindo tanto da poesia de Aimé Césaire (2021) quanto daquilo posto por Édouard Glissant e seu orientando Patrick Chamoiseau em *L’Intratable beauté du monde* (2008 *apud* Mbembe, 2022). Estes três autores constituem influências incontornáveis da obra de Ferdinand (2022) e de suas alegorias para descrever os corpos negros.

“Peças empacotadas” (p. 46); “Sacos de corpos-fertilizantes (p. 57); “Madeira de ébano” (p. 108); “Corpos-folha” (p. 128); “Corpos-árvores” (p. 136); “Buscadores de luz” (p. 152); “Sombras de Luanda” (p. 227) são algumas dessas representações presentes na vastidão lexical empregada pelo autor para descrever essas pessoas. Longe, porém, de proceder um eufemismo desses processos de desumanização, penso que a maneira poética de proceder a análise, por parte do autor, marca a influência dos autores citados imediatamente acima, ao mesmo tempo que sobrepõe uma estilística própria de se tratar da questão frente ao apagamento dessas histórias de opressão-racialização.

De certa forma, a problemática do habitar colonial ferdinandiana também já estava posta no texto mbembeano. Essa afirmação fica nítida ao analisarmos que:

A fantasia do branco foi bem-sucedida nisso [naturalizar-se enquanto opressão no âmbito do Real], porque, por fim, se tornou a marca de um modo ocidental de estar no mundo, de uma determinada figuração da brutalidade e da crueldade, de uma *forma singular de predação* e de uma capacidade inigualada de sujeição e de exploração de povos estrangeiros (Mbembe, 2022:91, grifos nossos).

A análise de Ferdinand sobre a problemática da “simpatia sem vínculo”, ou seja, uma determinada forma de se relacionar com o outro sem uma real efetivação afetiva, mas baseada em afecções distanciadas e impessoais, remete diretamente à *Crítica da razão negra* (2022). Isso se dá, principalmente, pelo fato de que, para Mbembe, o colonialismo foi o responsável maior por instaurar um determinado modo de se tratar a natureza, os indivíduos, as múltiplas sociabilidades e – especialmente – a “compaixão” de determinados brancos frente aos horrores da escravidão dos povos africanos e afrodiaspóricos sob os signos do des-interesse, da anti-patia²¹ e de inimizade (Mbembe, 2020; 2022).

Considerações finais

Tal qual o deus hindu, Shiva, que queima o cosmo e, por meio de uma dança sob as cinzas, o reconstrói, penso que é essa tarefa que o autor atribui aos indivíduos negros modernos depois de saírem desses navios, sejam os simbólicos ou em suas diversas atualizações, como os camburões policiais. Essa reconstrução, agora livre dos porões, desenha maneiras de coabitar e resistir frente às tempestades coloniais. Longe de qualquer sentido pessimista quanto ao passado, presente e futuro, Malcom Ferdinand nos convida a reconstruir juntamente a vida após cada nova crise moderno-ecológica-colonial.

O presente texto pôde, assim, discutir sobre as influências centrais na obra do autor martinicano, destacando a importância do “giro pós-colonial” de autores pretos, num mesmo movimento que relegava a um segundo plano as ideias decoloniais. Com isso, buscamos não apenas detratar esta linha de pensamento, numa tentativa *de crítica pela crítica*, mas, especialmente, demonstrar como a influência do pós-colonialismo se mantém central na análise do Mundo e das sociedades atuais. Entendemos como a tentativa de dissolver as barreiras entre as diversas vertentes críticas do Sul Global pode ser extremamente benéfica para a causa dos “condenados da terra” (Fanon, 2020), mas que a escolha por uma “ecologia decolonial” precisa ser repensada. Por

²¹ Penso que essa decisão terminológica fique mais explícita ainda que as anteriores. Por conta da origem etimológica vinda do grego clássico, onde “anti” designa uma contraposição, negação ou oposição; e “patia” vinda de “pathos” – emoções –, uma anti-patia destaca o caráter fundamental de emoções negativas ou de oposição como consequências *sine qua non* do mau encontro colonial (Jesus, 2022).

fim, é preciso dizer que, por falta de espaço, não pudemos nos deter nas formas concretas de resistência analisadas pelo autor em relação aos avanços do plantationoceno, bem como nas inter-relações entre o pensamento ferdinandiano e de autores/as brasileiros/as que pensaram fenômenos bastante semelhantes ao autor em questão. Para isso, desenvolvemos um texto correlato que deve ser publicado ainda este ano (2026).

Referências

- BALLESTRIN, Luciana. (2013). “América Latina e o giro decolonial”. *Revista brasileira de ciência política*, n. 11, pp. 89-117. [Consult. 22-01-2026]. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0103-33522013000200004>
- BOURDIEU, Pierre. (2007). *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo, Perspectiva.
- CAJIGAS-ROTUNDO, Juan Camilo. (2007). “La biocolonialidad del poder: Amazonía, biodiversidad y ecocapitalismo”, in S. Castro-Gómez e R. Grosfoguel(orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, pp. 169-194.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2005). *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. (2014). “Teoría Tradicional y Teoría Crítica”. *Universitas Humanística*, v. 49, n. 49, pp. 29-41. [Consult. 22-01-2026]. Disponível em <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/univhumanistica/article/view/9560>
- CÉSAIRE, Aimé. (2012). *Diário de um retorno ao país natal*. São Paulo, EDUSP.
- CÉSAIRE, Aimé. (2006). *Discursos sobre el colonialismo*. Madrid, Ediciones Akal.
- CÉSAIRE, Aimé. (2010). *Discurso sobre a negritude*. Belo Horizonte, Nandyala.
- CÉSAIRE, Aimé. (2024). *Uma tempestade*. São Paulo, Temporal Editora.
- DE LA CADENA, Marisol. (2023). *Seres-terra: Cosmopolíticas em mundos andinos*. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo.
- DU BOIS, William Edward B. (2021). *As almas do povo negro*. São Paulo, Veneta.
- DUSSEL, Enrique. (2008). Anti-meditaciones cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad. *Tabula Rasa*, v. 9, pp. 153-197. [Consult. 22-01-2026]. Disponível em <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39600910>
- DUSSEL, Enrique. (1993). *1492: o encobrimento do outro (a origem do mito da modernidade): Conferências de Frankfurt*. Petrópolis, Vozes.
- ESCOBAR, Arturo. (2004). “After Nature: para uma economia política antiessencialista”. *Temáticas*, Campinas, v. 12, n. 23, pp. 67-122. [Consult. 17-01-2026]. Disponível em <https://econtents.sbu.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/13599>
- ESCOBAR, Arturo. (2005). “O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?”, in E. Lander (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur. Buenos Aires, CLACSO, pp. 63-79.
- FANON, Frantz. (2022). *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro, Zahar.
- Fanon, Frantz. (2020). *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo, Ubu Editora.
- FAUSTINO, Deivison. (2022). *Frantz Fanon e as encruzilhadas: Teoria, política e subjetividade*. São Paulo, Ubu Editora.

- FERDINAND, Malcom. (2022). *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo, Ubu Editora.
- FERDINAND, Malcom. (2016). *Penser L'écologie depuis le monde caribéen: Enjeux politiques et philosophiques de conflits écologiques (Martinique, Guadeloupe, Haïti, Porto Rico)*. Tese (Doutorado em Ciência Política e Filosofia Política). Laboratoire LCSP: Université Paris Diderot, Paris-7. Paris. 925 p.
- FERDINAND, Malcom; FAGUNDES, Guilherme. (2023). Diálogos entre-mundos negros. *Diálogos Socioambientais*, v. 6, n. 17, pp. 48-55. [Consult. 07-06-2026]. Disponível em <https://periodicos.ufabc.edu.br/index.php/dialogossocioambientais/article/view/935>
- FERNANDES, Florestan. (2009). *Capitalismo dependente e classes sociais na América Latina*. São Paulo, Global.
- FOUCAULT, Michel. (2020). *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro, Editora Forense.
- FREIRE, Paulo. (2019). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- GILROY, Paul. (2012). *O atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo, Editora 34; Rio de Janeiro, Universidade Cândido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- GLISSANT, Édouard. (2021). *Poética da Relação*. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo.
- GLISSANT, Édouard. (2024). *Tratado do Todo-Mundo*. São Paulo, N-1 Edições.
- GONZALEZ, Lélia. (2020). *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro, Zahar.
- GROSFOGUEL, Ramón. (2012). “Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global”. *Periferia*, v. 1, n. 2, pp. 41-91. [Consult. 17-12-2025]. Disponível em <https://www.e-publicacoes.uerj.br/periferia/article/view/3428>
- HALL, Stuart. (2023). *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- HARTMAN, Saidiya. (2025). *Cenas da sujeição: Terror, escravidão e criação de si na América do século 19*. São Paulo, Fósforo.
- HARTMAN, Saidiya. (2021). *Perder a mãe: uma jornada pela rota atlântica da escravidão*. Rio de Janeiro, Bazar do Tempo.
- HEGEL, Georg W. F. (2003). *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis, Editora Vozes.
- JESUS, Alexandro S. (2022). *Notas sobre a atualidade da ferida colonial*. Recife, Titivillu.
- KANT, Immanuel. (2017). *Crítica da razão pura*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira.
- LACLAU, Ernesto; MOUFFE, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista: Hacia una radicalización de la democracia*. Madrid, Siglo XXI.
- LÉVINAS, Emmanuel. (2008). *Totalidade e infinito: ensaio sobre a exterioridade*. Lisboa, Edições 70.
- LUGONES, Maria. (2014). “Rumo a um feminismo descolonial”. *Revista estudos feministas*, v. 22, n. 3, pp. 935-952. [Consul. 17-12-2026]. Disponível em <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2014000300013>
- LUKÁCS, György. (2015). *Para uma ontologia do ser social I*. São Paulo, Boitempo Editorial.
- MARX, Karl. (2023). *O capital: crítica da economia política, livro I*. São Paulo, Boitempo Editorial.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. (2007). “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, in S. Castro-Gómez e R. Grosfoguel (orgs.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Editores, pp. 127-168.
- MARTINS, Paulo Henrique. (2024). “Crítica da crítica pós-colonial”, in R. P. Regatiere, e L. Am Oliveira (orgs.). *Teoria social e desafios pós-coloniais*. Salvador, EDUFBA, pp. 51-82.
- MBEMBE, Achille. (2022). *Crítica da razão negra*. São Paulo, N-1 Edições.

- MBEMBE, Achille. (2018). *Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte*. São Paulo, N-1 Edições.
- MBEMBE, Achille. (2020). *Políticas da inimizade*. São Paulo, N-1 edições.
- N'KRUMAH, Kwame. (1965). *Neocolonialismo: último estágio do Imperialismo*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.
- NASCIMENTO, Abdias. (2019). *O quilombismo: Documentos de uma militância Pan-Africanista*. São Paulo, Perspectiva.
- QUIJANO, Aníbal. (2005). "Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina", in E. Lander (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais, perspectivas latino-americanas*. Colección Sur Sur. Buenos Aires, CLACSO, pp. 117-142.
- RIBEIRO, Darcy. (1979). *O dilema da América Latina: estruturas de poder e forças insurgentes*. Petrópolis, Vozes.
- SEGATO, Rita. (2021). *Crítica da colonialidade em oito ensaios: e uma antropologia por demanda*. Rio de Janeiro, Bazar do tempo.
- SHARPE, Christina. (2023). *No vestígio: negridade e existência*. São Paulo, Ubu editora.
- SPIVAK, Gayatri C. (2018). *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte, Editora UFMG.
- VANDENBERGHE, Frédéric. (2011). "Metateoria, teoria social, teoria sociológica", in F. Vandenberghe. *Uma história filosófica da sociologia alemã*. São Paulo, Annablume, pp. 1-37.
- WALLERSTEIN, Immanuel. (2021). *Capitalismo histórico e civilização capitalista*. Rio de Janeiro, Contraponto Editora.

Guilherme Ribeiro dos Santos Sena

 <https://orcid.org/0009-0002-4162-2773>
 <https://lattes.cnpq.br/0201541383969029>

Graduação em andamento em Psicologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Membro-pesquisador do Entre-vias: Grupo de Estudos Interdisciplinares. E-mail: guilherme.sena.143@ufrn.edu.br

Revisão técnico-gramatical

Andreana Carvalho²²

Conflito de interesses

O autor declara não haver conflitos de interesses de natureza pessoal, comercial, política, acadêmica ou financeira relacionados à pesquisa, à análise dos dados e/ou à redação do manuscrito.

²² E-mail: andreana_cba@hotmail.com

Financiamento

Pesquisa financiada pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) e pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) por meio do edital nº 10/2025 de Inclusão em Iniciação à Pesquisa (PIBIC-in) da Pro-Reitoria de Pesquisa da UFRN. O financiamento se deu pela concessão de bolsa de iniciação científica.

Uso de IA

Não foram utilizadas ferramentas de inteligência artificial na redação do manuscrito, na análise dos dados ou na elaboração de figuras e tabelas.

Disponibilidade de dados

Todos os dados utilizados e analisados neste estudo estão apresentados no corpo do manuscrito (tabelas, figuras e descrições metodológicas). Não há conjuntos de dados adicionais.

Contribuições de autoria CRediT

Conceitualização (Conceptualization); Curadoria de dados (Data curation); Análise formal (Formal analysis); Aquisição de financiamento (Funding Acquisition); Investigação (Investigation); Metodologia (Methodology); Administração do projeto (Project administration); Recursos (Resources); Software (Software); Supervisão (Supervision); Validação (Validation); Visualização (Visualization); Redação rascunho original (Writing – original draft); Redação revisão e edição (Writing – review & editing).