

# Por trás do silêncio Colonial do Wilderness “no aquilombamento reside a busca de um mundo”

**Malcolm Ferdinand**

French National Center for Scientific Research (CNRS) (IRISSO/Université Paris Dauphine-PSL)

Tradução:

**Matheus Machado Vaz**

## Por Trás do Silêncio Colonial do Wilderness “No Aquilombamento Reside a Busca de um Mundo”

### Resumo:

Qual é a relevância do conceito de *wilderness* hoje em dia? Para alguns, o reconhecimento de uma conturbada história do conceito de *wilderness* em relação às pessoas racializadas não diminui sua pertinência para enfrentar a crise ecológica. No entanto, o autor argumenta que o *wilderness* é problemático devido à sua incapacidade de reconhecer outras conceitualizações da Terra mantidas pelos povos indígenas e negros nas Américas e no Caribe. Como um exemplo, o autor se engaja criticamente em uma tentativa fracassada de acomodar experiências negras escravizadas dentro de uma perspectiva do *wilderness*, feita por Andreas Malm em um artigo de 2018 intitulado “*In Wildness Is the Liberation of the World: On Maroon Ecology and Partisan Nature*”. Paradoxicamente, ao sugerir que as experiências de espaços “selvagens” dos escravos fugitivos podem apontar para uma teoria marxista do *wilderness*, Malm ignora as preocupações dos quilombolas e dos povos indígenas, incluindo suas vozes teorizantes, sua ecologia e suas demandas por justiça. O *wilderness* é retratado como emancipatório com a condição de que os escravizados e os colonizados permaneçam em silêncio. Em resposta, o autor argumenta que não foi o “*wilderness*”, mas as engenhosas relações que os quilombolas alimentaram com estes bosques que criaram a possibilidade de um mundo: no aquilombamento reside a busca de um mundo .

**Palavras-chave:** wilderness, aquilombamento, colonialidade, Américas, Caribe

## Detrás del Silencio Colonial del Wilderness: “En el cimarronaje reside la búsqueda de un mundo”

### Resumen:

¿Cuál es la relevancia del concepto de wilderness en la actualidad? Para algunos, el reconocimiento de una historia turbulenta del wilderness en relación con las personas de color no cuestiona su pertinencia para enfrentar la crisis ecológica. Sin embargo, el autor argumenta que el concepto de wilderness es problemático debido a su incapacidad para reconocer otras conceptualizaciones de la Tierra mantenidas por los pueblos indígenas y negros en las Américas y el Caribe. A modo de ejemplo, el autor se involucra críticamente con un intento fallido de acomodar las experiencias de los negros esclavizados dentro de una perspectiva del wilderness, realizado por Andreas Malm en un artículo de 2018 titulado “*In Wildness Lies the Liberation of the World: On Maroon Ecology and Partisan Nature*”. Paradójicamente, al sugerir que las experiencias de los esclavos fugitivos en los espacios ‘salvajes’ pueden apuntar a una teoría marxista del wilderness, Malm ignora las preocupaciones de los cimarrones y los pueblos indígenas, incluyendo sus voces teorizantes, su ecología y sus demandas de justicia. El wilderness se presenta como emancipatorio con la condición de que los esclavizados y los colonizados permanezcan silenciados. En respuesta, el autor argumenta que no fue el wilderness, sino las ingeniosas relaciones que los cimarrones alimentaron con estos bosques lo que creó la posibilidad de un mundo: en el cimarronaje reside la búsqueda de un mundo.

**Palabras clave:** wilderness, cimarronaje, colonialidad, Américas, Caribe.

**2** Nota do Tradutor (NT): Seguimos aqui a opção do autor que, em obras anteriores, decidiu traduzir os termos Maroon e derivados, como marronage, por quilombola e aquilombamento, ressaltando a necessidade de uma perspectiva coletiva e transnacional sobre a luta negra nas Américas. O termo wilderness, a natureza selvagem, no entanto, não foi traduzido aqui, para manter a referência ao intenso debate político ambiental dos Estados Unidos que gira ao redor desse conceito.

## **Behind the Colonial Silence of Wilderness: “In Marronage Lies the Search of a World”**

### **Abstract:**

*What is the relevance of the concept of wilderness today? For some, the recognition of a troubled history of wilderness regarding people of color does not challenge its pertinence in facing the ecological crisis. However, the author contends that the wilderness concept is problematic because of its inability to recognize other conceptualizations of the Earth held by Indigenous and Black peoples in the Americas and the Caribbean. As a case in point, the author critically engages with a failed attempt to accommodate Black enslaved experiences into a wilderness perspective made by Andreas Malm in a 2018 paper titled “In Wilderness Lies the Liberation of the World: On Maroon Ecology and Partisan Nature.” Paradoxically, in suggesting that fugitive slaves’ experiences of “wild” spaces can point to a Marxist theory of wilderness, Malm ignores the concerns of Maroons and Indigenous peoples, including their theorizing voices, their ecology, and their demands for justice. Wilderness is portrayed as emancipatory on the condition that the enslaved and the colonized remain silenced. In response, the author argues that it was not “wilderness” but the ingenious relationships Maroons nurtured with these woods that created the possibility of a world: in marronage lies the search of a world.*

*Keywords: wilderness, marronage, coloniality, Americas, Caribbean*









Desde meados do século XIX, o tema do *wilderness* tem estado presente nos apelos dos ambientalistas para a preservação dos espaços selvagens na Terra (CRONON, 1995). Por mais bem-intencionados que sejam estes apelos, a história tem mostrado que a sua perspectiva dualista também tem contribuído para um número de conflitos violentos em todo o mundo. Para muitos, o termo *wilderness* tem sido sinônimo da violência infligida sobre eles. Como a historiadora Dorceta Taylor apontou, a criação de áreas para *wilderness* nos Estados Unidos envolveu a remoção dos indígenas, a criação de um mito de que eles nunca habitaram lá, uma cultura racista e preconceituosa manchada com retórica eugênica, a exclusão de minorias étnicas destas áreas, e a posterior segregação desses espaços e a sua gestão (TAYLOR, 2016, p. 328-82). Originado nos Estados Unidos, o conceito de *wilderness* também tem influenciado as formas como muitos parques naturais foram concebidos em outros lugares. A criação dessas reservas de *wilderness* foi precedida por várias formas de “colonialismo verde” imposto aos povos indígenas ao redor do mundo, como está bem documentado em África e Austrália (NEUMANN, 2008).<sup>3</sup> O *wilderness* chegou à custa dos povos locais que lá viviam há séculos, se não milênios.

Até hoje, as minorias racializadas nos Estados Unidos estão ainda sub-representadas nas organizações ambientais governamentais e não-governamentais, cultivando um imaginário do ambientalismo como um lugar particular da branquitude, ainda dominado pelos homens (TAYLOR, 2016). A exclusão das pessoas racializadas como condição do *wilderness* não foi apenas um processo violento de segregação; foi também uma parte intrincada de uma exclusão teórica e genealógica que levou ao que denominei a dupla fratura da modernidade, a divisão notável entre as histórias, movimentos e teorias (pós)coloniais e ambientais (FERDINAND, 2019, p. 11-47; DeLOUGHREY e HANDLEY, 2011:20). Como resultado, somos levados a perceber como normal, ou não fundamentalmente problemático, a presença marginal de vozes não brancas nos vários “debates sobre *wilderness*” (CALLICOTT e NELSON, 1998. CALLICOTT e NELSON, 2008) e a ausência de pessoas racializadas nas genealogias do pensamento ambiental e sobre *wilderness* (NASH, 2014). Enquanto Henry David Thoreau e John Muir aparecem em destaque, pouca ou nenhuma atenção é dada às experiências, conhecimentos e filosofia dos espaços naturais de pessoas negras como George Washington Carver e Harriet Tubman, mesmo quando, como era o caso de Brister Freeman ao redor do lago *Walden*, eles ocorreram no mesmo lugar (SMITH, 2007; HERSEY, 2011; BRADFORD, 2019; TAYLOR, 2016, p. 134-136; LEMIRE, 2009; RUFFIN, 2010). Ecoando a “crítica do terceiro mundo” de Ramachandra Guha, obras em ecocrítica pós-colonial têm exposto o *wilderness* como uma forma de ambientalismo que ignora tanto o legado da escravidão, colonialismo e imperialismo quanto as vozes, literaturas e imaginários das pessoas e comunidades inseridas em lutas pela emancipação pós-colonial (GUHA, 1989; DeLOUGHREY, 2019; DeLOUGHREY, DIDUR e CARRIGAN, 2015; TIFFIN e HUGGAN, 2009; MUKHERJEE, 2010; CAMPBELL e NIBLETT, 2016; CAMINERO-SANTANGELO, 2014). Considerando o seu uso excludente e a sua história, que função pode o *wilderness* servir hoje em dia para lidar com a contínua devastação ecológica do mundo? Pode haver um lugar para os povos indígenas e pessoas racializadas nos discursos sobre *wilderness*?

Neste artigo, eu me envolvo criticamente com uma das tentativas mais diretas de acomodar as experiências dos negros escravizados nas Américas em um discurso sobre o *wilderness* feito por Andreas Malm. Em um artigo bem difundido de 2018 intitulado *In Wilderness Is the Liberation of the World: On Maroon Ecology and Partisan Nature*, ele argumenta a favor de uma “teoria marxista sobre o *wilderness*” na qual estes espaços, fugindo à subjugação do capital,

---

<sup>3</sup> Neumann, *Imposing Wilderness*; Gissibl, *Nature of German Imperialism*; Nelson, “*Environmental Colonialism*”; Bayet, “*Overturning the Doctrine*”; Blanc, *L’invention du colonialisme vert* t

desempenham um papel na libertação dos dominados (MALM, 2018: 7). Aqui, o seu principal exemplo é a história do aquilombamento, a prática pela qual os quilombolas – escravos fugidos – criaram comunidades em espaços remotos, incluindo colinas isoladas, montanhas e pântanos, como refúgios de onde diferentes lutas pela sua libertação foram lançadas. Baseando-se em documentos históricos, arquivos, romances e narrativas de escravos que tratam do aquilombamento assim como algumas observações de viagens de campo às ilhas caribenhas da Dominica e Jamaica, Malm chama a atenção para várias histórias de pessoas que usam espaços naturais para libertar a si mesmas da dominação capitalista. Contudo, nessa tentativa, a capacidade dos outros racializados de falar por conta própria, com suas próprias línguas e conceitualizações de suas lutas, perde-se na sombra silenciosa das duas luzes teóricas impostas de “wilderness” e “marxismo”. Paradoxalmente, o recurso à história dos escravos fugitivos nas Américas para promover a wilderness vem na condição do silenciamento de suas vozes, experiências e teorias políticas.

A produção e a continuação desse silêncio estão no centro deste artigo. Sob quais silêncios o “wilderness” pode ser defendido? Ao localizar os inúmeros silêncios envolvidos no argumento de Malm, desejo questionar a capacidade dos discursos de wilderness de confrontar criticamente as suas fundações coloniais e reconhecer a presença e as conceitualizações “daqueles”, como escreveu Aimé Césaire, “sem os quais a Terra, não seria a Terra” (CÉSAIRE, 1983, p. 46). As quatro primeiras partes apontam para quatro grandes silêncios envolvidos na defesa de Malm do wilderness: a história colonial e o genocídio dos povos indígenas; as vozes e línguas dos quilombolas; ecologias e espiritualidades dos quilombolas; e as políticas anticoloniais e antirracistas dos quilombolas. As consequências desse silenciamento multifacetado são duplas. Ele esconde as próprias conceitualizações dos quilombolas sobre o mundo e a Terra, e alimenta um estado de irresponsabilidade para com os povos indígenas e pessoas negras. Ao trazer à tona o silenciamento colonial do wilderness, sugiro na quinta parte uma contraproposta que inclua a criatividade empírica e teórica dos quilombolas: “no aquilombamento reside a busca do mundo”. Em conclusão, destaco as contínuas exigências de justiça de indígenas e pessoas negras em relação aos crimes de colonização, escravidão e racismo nas Américas.

### Os povos indígenas importam? silenciando os genocídios dos povos indígenas

A perspectiva de Malm omite completamente a história da colonização das Américas, o próprio contexto que tornou o wilderness possível. Em nenhum momento a palavra colonização aparece no artigo, apesar da escravidão da qual os quilombolas fugiam ter ocorrido dentro do quadro das sociedades coloniais. Os processos pelos quais os colonos europeus removeram povos indígenas de vastos espaços das Américas não são discutidos ou reconhecidos. Malm insiste em descrever os lugares onde os quilombolas viviam como “wilderness”. No entanto, ao fazer isso, ele ignora os povos indígenas que lá viviam antes dos quilombolas, e muito antes dos colonizadores europeus. É bastante surpreendente que o caso histórico dos quilombolas na ilha caribenha da Dominica seja apresentado sem uma única menção à presença do povo Kalinago. No entanto, eles são uma das poucas comunidades indígenas que sobreviveram à colonização e à escravidão no Caribe e que existem coletivamente até hoje.

Os chamados espaços de wilderness no Caribe foram habitados por indígenas, incluindo Tainos, Ameríndios, Caribes e Kalinagos, que foram devastados por conquistas coloniais, genocídios e doenças (HOFMAN et al., 2018). Esses indígenas não “habitavam o wilderness”: a sua remoção e conquista colonial foram as condições políticas da conceitualização do wilderness. Esses espaços foram os lugares materiais de cosmogonias e ontologias não modernistas que não

seguiam a divisão ocidental entre natureza e cultura (DESCOLA, 2005). Em outras palavras, ao silenciar o passado, Malm silencia a violenta produção histórica da possibilidade do *wilderness* como uma experiência ecológica e política (TROUILLOT, 2015). Desse ponto de vista, a diferença proposta entre o *wilderness* “puro” e o “*wilderness* relativo” não muda a questão, pois não existe uma “colonização relativa” (MALM, 2018, p.26).

Da mesma forma, os quilombolas não encontraram uma “natureza selvagem” a-histórica nem habitaram uma “*wilderness*”. Não só esses espaços já eram modificados pelos indígenas, mas também os quilombolas encontraram alguns de seus membros restantes (DENEVAN, 1992). Por vezes, isto deu origem a conflitos. Alguns indígenas até foram pagos para ajudar os brancos a caçar quilombolas (DIOUF, 2014, p 23-24 e 28-32). Entretanto, isso também levou a inúmeras alianças nas quais os indígenas efetivamente ensinaram aos quilombolas como cultivar essas terras, como se movimentar dentro da floresta e como se alimentar. Como o historiador Lennox Honnychurch mostrou, esse foi o caso na Dominica. Mesmo antes da Dominica ter sido formalmente colonizada pelos europeus no século XVII, os Kalinagos tinham relações com os quilombolas da Dominica e das ilhas vizinhas da Martinica, Guadalupe e Porto Rico (HONNYCHURCH, 2017, p. 19-23). Foi também o caso dos Garifunas, um grupo de africanos escravizados que conseguiu escapar de um navio negreiro que naufragou na costa da ilha de São Vicente, no final do século XVII. Eles foram ajudados pelos Caribes que controlavam a ilha na época, eventualmente se misturaram entre eles e ficaram conhecidos como os “Caribes Negros”. Depois de perder uma guerra com os britânicos, alguns foram deportados para uma ilha na costa de Honduras, e diferentes comunidades Garífuna ainda hoje existem nos países vizinhos (MARSHALL, 1973). Da mesma forma, nos Estados Unidos, muitos fugitivos negros escapando da escravidão nas plantações receberam ajuda de indígenas a caminho do Canadá, como Josiah Henson, no século XIX (RUDISEL e BLAISDELL, 2014).

Este silenciamento dos povos indígenas não parece ser o resultado de uma teoria marxista, mas sim de uma perspectiva do “*wilderness*”. Outros trabalhos influenciados por marxistas sobre quilombolas como *From Rebellion to Revolution* de Eugene Genovese detalharam as relações complexas e às vezes conflituosas entre os quilombolas e os povos indígenas nas Américas (GENOVESE, 1979, p. 58-81). Em seu abrangente levantamento arqueológico sobre o *Great Dismal Swamp*, Daniel Sayers oferece uma perspectiva marxista que reconhece inequivocamente a presença e as práticas anteriores dos indígenas como fundamentais para a formação posterior das comunidades quilombolas (SAYERS, 2014, p. 87-89 e 158-160; SAYERS, BURKE e HENRY, 2007). Ao não mencionar a presença anterior dos povos indígenas das Américas e seus encontros com os quilombolas, a teoria marxista de Malm sobre o *wilderness* mantém o mito de que esses espaços eram imaculados e desabitados. Paradoxicamente, ele reproduz o mesmo gesto conceitual que manchou os primeiros propositores do *wilderness*: a invisibilização da violência racista, misógina e genocida constitutiva da história colonial das Américas. Longe de ser “*wilderness*”, os espaços selvagens do Caribe e das Américas ainda carregam as cinzas e ossos tépidos de cosmogonias indígenas, as testemunhas de crimes de genocídio sem resposta.

## Podem os quilombolas falar? Silenciando as línguas dos quilombolas

Apesar das experiências ricamente descritas dos quilombolas, Malm as apresenta como se elas estivessem adequadamente contidas dentro dessa malha de marxismo e *wilderness*. Longe de ser um terceiro polo por si só, como um lugar de criação de conhecimento, percepções, palavras, historicidade e teoria, as experiências dos quilombolas servem ao único propósito de se



juntar os primeiros dois polos. As suas experiências não exigiriam nenhuma mudança na malha conceitual pré-estabelecida; elas apenas fornecem o exemplo salutar necessário para ajudar Mister Marxismo a salvar Miss *Wilderness*. Nessa peça, os quilombolas não aparecem no palco, nem têm uma fala. Enquanto unilateralmente rotula as experiências dos quilombolas como uma forma de prática da “*wilderness*”, Malm presta pouca atenção às formas como os próprios quilombolas nomeiam, conceituam, e narram suas experiências.

Isso começa com a suposição de que a língua inglesa é evidentemente mais adequada do que outras línguas para captar a sua experiência. Naturalmente, isso ocorre dentro de um uso mundial do inglês na academia. O inglês também parece evidente considerando que as comunidades quilombolas mencionadas estão em países de língua inglesa (Estados Unidos, Jamaica e Dominica). Como resultado, à palavra *wilderness* e à própria língua inglesa são automaticamente conferidas legitimidade para transcrever as experiências dos quilombolas. Em uma passagem, Malm fornece alguma indicação da língua ou, mais precisamente, a falta de uma língua de seu “guia” da Dominica, apenas referido como “Magnus” – não há nenhuma menção de seu sobrenome, nem ele é referido “Sr.”. O Magnus sem sobrenome é apresentado como um “velho fazendeiro... com poucas palavras de inglês, *mas* o conhecimento mais íntimo da floresta” (ênfase acrescentada) (MALM, 2018, p. 12). Ele é apresentado como deficiente na língua inglesa, mas em nenhum momento alguma consideração é dada para a língua realmente falada por ele, nem a língua dos próprios quilombolas e seus descendentes.

Em que língua falavam os quilombolas? Como nomeavam o seu lugar com as suas próprias palavras? Malm não faz nenhuma menção às diferentes línguas africanas faladas por quilombolas nas comunidades do Sul ou mesmo ao fato de serem multilíngues (DIOUF, 2014, p. 51-52). Ele assume a perspectiva da autoridade colonial e escravagista cujo retrato da língua dos escravizados como falando “pouco inglês” ou “inglês quebrado” é uma parte intrincada da hierarquia racista que apresenta os quilombolas como primitivos e inferiores. No caso de “Sr.” Magnus, como muitos habitantes da Dominica, seria provavelmente uma *Créole* de base francesa, relacionado com o de Santa Lúcia, Martinica, Guadalupe e Haiti. *Créole* contém muitas palavras indígenas como *touloulou* (caranguejo), *zicaque* (fruto), *balata* (árvore), ou *balaou* (peixe) (Honnychurch, 2017: 21-22). Na Jamaica, um *Créole* de base inglesa também é falado entre a população e, muito provavelmente, também foi falado pelos próprios quilombolas (Brathwaite, 2006). *Créole* deriva do latim *creare*, e designa a capacidade de criar algo novo. Como tal, gramaticalmente ou de outra forma, essas não são dialetos de outras línguas mais reconhecidas, como o francês, inglês, espanhol ou português. Elas são novas línguas em si mesmas, carregando as suas próprias visões de mundo. A falha em reconhecer as línguas dos quilombolas não é apenas uma nota de pé de página esquecida. Ao não reconhecer a língua dos quilombolas, Malm nega a capacidade do outro de falar e conceitualizar as suas próprias experiências do mundo com as suas próprias palavras e textualidade.

Quanto à palavra em si, os únicos exemplos dados dos negros e dos anteriormente escravizados - e não quilombolas - que se referem a esses espaços naturais remotos como “*wilderness*” provêm de duas fontes de segunda mão de autoria muito provavelmente de brancos livres: uma alegação feita por um reverendo batista na década de 1860, que expressou sua dificuldade em converter “Jamaicanos”, e um comandante de um regimento negro mencionando uma canção cristã cantada por soldados negros e pessoas negras libertadas durante a Guerra Civil Americana, na qual um das estrofes lemos “*Tru believers gwine in the wilderness / To take away de sins ob de world*” (MALM, 2018: 19 e 22). O que o Malm tenta passar como experiência dos quilombolas negligencia a longa tradição cristã que, no século dezenove nos Estados Unidos, partiu de um *wilderness* como lugar de desespero para estabelecê-la como lugar sagrado de adoração a

Deus (CRONON, 1995, p. 75). Nenhuma evidência é fornecida em seu texto de que os próprios quilombolas se referissem aos lugares eles habitam como “*wilderness*”.

No entanto, pode-se encontrar raros casos em que a o termo “*wilderness*” foi usado pelos quilombolas ou escravos fugitivos. Eu encontrei um desses usos na narrativa de Josias Henson, mencionando o *wilderness* como um lugar por onde ele passa e não como um lugar de moradia (RUDISEL e BLAISDELL, 2014, p. 101). Frederick Douglass faz uso de *wilderness* como abrigo em sua única peça ficcional escrita, *The Heroic Slave*, que conta a história da fuga de Madison Washington (LEVINE, STAUFFER e MCKIVIGAN, 2015, p. 17). Alguns historiadores também já a usaram. Em seu livro sobre os quilombolas dos Estados Unidos, *Slavery's Exiles: The History of the American Maroons*, Sylviane Diouf designa ocasionalmente os espaços onde os quilombolas viviam como “*wilderness*”. No entanto, nas numerosas citações de fontes primárias fornecidas pelo seu extenso trabalho de arquivo, o *wilderness* não aparece. Na verdade, enquanto Diouf usa o *wilderness* menos de vinte vezes em mais de trezentas páginas, ela faz uso muito mais frequente de outros termos, como *bosque*, *pântanos*, *bosque de fundo*, *fronteira*, *selva*, *montanha*, *acampamento* e *interior*. Os termos *pântanos* e *bosques* aparecem respectivamente, 115 e 170 vezes e são apresentados nas numerosas citações de arquivo. Tal foi a escolha linguística do Sr. Jacko, um famoso quilombola da Dominica que afirmou ser “o governador do bosque” (PATTULLO e WILTSHIRE, 2015, p. 152-153). Parece então enganador sugerir que o *wilderness* era central para os historiadores ou para os próprios quilombolas.

Além disso, *wilderness* também se refere a uma ideologia - uma concepção dualista de natureza, sociedade e história - incrustada na sociedade colonial e (pós-)escravista dos Estados Unidos. Parece imprudente associar um conceito de natureza que foi usado como pretexto para a remoção de povos indígenas e pessoas racializadas de um mundo compartilhado com aqueles que resistiram à escravidão sem qualquer exame crítico da construção racista e colonial desse conceito. Não esqueçamos os comentários depreciativos de John Muir no século XIX que explicitamente conceitualizavam um “*wilderness* limpo” em oposição aos “sujos” indígenas e às representações racistas do povo negro escravizado em Cuba como “feio” ao lado da natureza “graciosa” “bonita” e “deslumbrante” (MUIR, 2010, p. 169 e 266). Enquanto Kimberly Smith destaca uma concepção diferente do *wilderness* na tradição intelectual negra dos EUA, um “*wilderness* negro”, ela também descreve a aporia de tal conceito. Durante o século XIX, intelectuais negros como Edward Blyden descreveram o movimento de regresso à África como uma forma de colonizar “ao *wilderness* africano”, reproduzindo o mesmo mito colonial da fronteira que tinha caracterizado o conceito de *wilderness* “branco” uma ideia do mundo natural em que os não brancos são vistos como seres selvagens a serem colonizados e/ou removidos (SMITH, 2005).

Mesmo que *wilderness* fosse uma expressão fundamental para os quilombolas, certamente estaria associado a experiências incomparáveis com as de Muir, Thoreau, ou Aldo Leopold. Todos esses homens brancos, bem-educados e de classe média, tiveram o luxo de escolher visitar e sair do chamado *wilderness* quando lhes apeteceu. *Wilderness* não era o espaço onde as tarefas cotidianas – limpar, lavar, cuidar das crianças, trabalhar, habitar e cultivar alimentos para alimentar a própria família – eram feitas. Esse definitivamente não era o caso dos quilombolas. Eles não só tinham que encontrar tudo que precisavam para sobreviver nesses espaços, incluindo abrigo, comida, água, medicamentos e armas improvisadas, mas também tinham que ficar lá para escapar de açoitamentos, outros tipos de tortura e morte – punições inscritas em leis como o Código Negro Francês (SALAH-MOLINS, 2011). Eles estavam, como Patrick Chamoiseau disse, “entre duas mortes”<sup>4</sup> (CHAMOISEAU, 1997, p. 93) Por um lado está a ameaça de morte

---

<sup>4</sup> tradução minha.

associada com as dificuldades de viver em lugares tão remotos, seus perigos inerentes incluindo precipícios; temperaturas frias dos invernos; possivelmente fome; e cobras venenosas, ursos e crocodilos. Por outro lado, eles enfrentaram a ameaça de serem capturados pela polícia colonial ou por apanhadores de escravos em busca de recompensa e acompanhados de seus impiedosos “*nigger dogs*” (DIOUF, 2014, p. 289). Após a violência da própria captura vieram a punições horríveis legalizadas, compreendendo uma grande variedade de torturas, que vão desde cortar partes do corpo, marcar e chicotear até execução por enforcamento ou decapitação<sup>5</sup> (DIOUF, 2014, p. 298-301; MOREAU DE SAINT-MÉRY, 1784, p. 420).

A diferença entre as experiências dos brancos e dos negros no *wilderness* é notável quando se olha para as roupas usadas pelos brancos que foram em caminhadas. Não só estavam bem equipados, mas também tinham acesso prévio a um fornecimento das camisas, calças, sapatos para todo terreno e bolsas que desejavam. Literalmente e Figurativamente as suas experiências no *wilderness* estavam cobertas. Eles podiam abrigar suas peles do clima do chamado *wilderness*, a umidade e ar, e dos pinheiros cortantes no mato. Os seus passos eram leves, balizado pelo senso da sua consideração inata pelo mundo colonial ao qual, independente da sua atitude individual, pertenciam. Caso encontrassem um problema, eles estavam equipados e preparados. Se desaparecessem, uma preocupação genuína brotaria da sociedade colonial para resgatá-los. A exclusão racial e a segregação estavam entrelaçadas na própria possibilidade de acesso ao exterior (TAYLOR, 2016, p. 382). As pessoas que caminhavam no *wilderness* carregavam em suas próprias roupas o legado da palavra colonial que as beneficiava, um privilégio branco em relação aos espaços naturais (McINTOSH, 2020).

Pelo contrário, como Diouf descreveu, os escravizados nos Estados Unidos que fugiram das plantações em direção a colinas, florestas, pântanos e montanhas tinham dificuldade para vestir-se (DIOUF, 2014, p. 57-59). Não livres para sair da floresta e ir às compras, os quilombolas eram muitas vezes deixados com roupas ruins ou a pele nua para enfrentar o frio, calor, umidade, lama, chuva, mordidas de mosquito, e as pedras afiadas que se levantam do chão. As consequências de ter uma roupa ruim, de saber que nenhuma instituição virá em seu socorro se você desaparecer ou tiver um acidente é uma experiência radicalmente diferente. As suas experiências na floresta foram estruturalmente despidas pelas autoridades coloniais e escravagistas. Por mais difícil e supostamente viril que uma longa caminhada em manchas inexploradas de espaços relativamente selvagens possa ser, não é absolutamente comparável às injustas dificuldades suportadas pelas comunidades fugitivas ganhando a vida pelas Américas, enquanto enfrentam constantemente a ameaça de morte por causa da sua cor de pele. Injustamente definidos por sua pele, é com sua pele nua que eles corajosamente sobreviveram.

Outros nomes, não mencionados por Malm, eram comumente usados para se referir aos lugares onde os quilombolas moravam: *Marron camps* em inglês; *camp Marron* em francês, como era o caso em Guadalupe; *Palenque* em espanhol, como ainda é o caso na Colômbia em relação ao Palenque de San Basilio; e *Quilombo* em português como foi o caso do Quilombo de Palmares no Brasil. Uma comunidade *Maroon* na Louisiana supostamente renomeou seu lugar “*Terre Gaillarde*” no final do século XVIII, que significa “terra corajosa” em francês (DIOUF, 2014, p.163-179). Ao contrário do dualismo do “*wilderness*” os próprios nomes dados impedem que se distinga o povo do seu lugar. Para os quilombolas, esses espaços tornam-se o seu lugar, a sua casa material e metafisicamente. Esses nomes são os traços da sua tentativa de recriar uma relação nutritiva com a terra, de recriar um vínculo com uma Mãe Terra.

---

<sup>5</sup> artigo 38 do Código Noir, em Moreau de Saint-Méry (1784:420).





## Podem os quilombolas habitar a terra? Silenciando as ecologias e espiritualidades dos quilombolas

Com um foco na suposta selvageria dos espaços habitados pelos quilombolas, Malm paradoxicamente torna invisíveis as ecologias reais dos quilombolas e as formas como eles viveram e habitaram esses espaços. Eles não habitaram um *wilderness*, vagueando sem mudar o seu ambiente. Se, de fato, as características naturais da terra, sua elevação, seu afastamento e seu bosque denso foram fundamentais na escolha do lugar, esses mesmos lugares foram modificados pelas práticas e relações culturais, sociais e políticas dos quilombolas com a terra, o clima e outros elementos não humanos. Como eles ocupavam esses espaços? O que eles comiam? Que tipo de relações eles entretinham com animais e outros habitantes não-humanos? Que tipos de abrigo construíram? O quê e como cozinhavam? O que eles cultivavam? Como eles se curavam? Que roupas usavam? Que ideias eles tinham sobre o nascimento e a morte? Que sonhos eles tinham? Que arte eles faziam? Que práticas espirituais e religiosas eles adotaram? Quem eram/são os seus deuses? Como eles organizavam suas comunidades política e geograficamente?

Essas são as questões com que muitos antropólogos, arqueólogos, historiadores e até estudiosos da literatura se envolvem para representar não apenas a percepção das autoridades coloniais deste povo e de seus espaços, mas também as perspectivas dos próprios quilombolas, da forma como resistiram à arrogância do empreendimento colonial (PRICE e PRICE, 1999; PRICE, 2010; DOS SANTOS GOMES, 2018; DANON, 2015; MOOMOU, 2013). Graças a esses e aos testemunhos dos próprios quilombolas, sabe-se agora que as comunidades quilombolas estavam organizadas em torno da evasão do poder colonial. Desde a posição e proteção de seu acampamento até seu movimento, sua escolha de atividades diurnas e noturnas e cultivo, a existência dos quilombolas foi marcada, em graus variados, pela obrigatoriedade de sigilo. Muitos quilombolas viviam em casas improvisadas, em árvores, em cavernas, ou debaixo de chão, enquanto alguns conseguiram construir pequenas cabanas bem no meio da floresta. Eles plantaram diferentes culturas como arroz, milho, batata doce, abóbora, ervilha e outros vegetais, e criaram gado, porcos e aves (DIOUF, 2014, p. 145-149). Eles também foram criativos com a sua cozinha. Alguns quilombolas dos Estados Unidos aperfeiçoaram o famoso *ashcake*, uma espécie de mingau de milho cozido dentro das folhas (DIOUF, 2014, p. 145-149). Alguns, como o povo Saramaka no Suriname, que fugiu da escravidão colonial holandesa no século XVIII, conseguiram preparar refeições elaboradas, inventando maneiras de compensar os ingredientes que lhes faltavam. O capitão holandês Stedman, cujo relato detalhado dos quilombolas surinameses fornece muitas informações, indica como os Saramaka conseguiram fazer sal, manteiga e vinho usando palmeiras e seus vermes; como fizeram vasos de barro e copos de cabaça; e usaram plantas de *silk-grass* para construir suas redes (PRICE, 1996).

Outro ponto que falta no artigo de Malm é o lugar dos animais, - não simplesmente a mera presença de animais como os papagaios que se ouve quando se vai para a floresta, mas as relações que os quilombolas iniciaram com eles. Pode ter havido a atitude naturalista de estudar e apreciar o canto das aves, mas houve também as relações predatórias em que os quilombolas caçavam, criavam e cuidavam do gado. Em muitos casos, uma aliança não falada entre espécies podia ser encontrada onde o perigo representado por animais como cobras na Martinica ou jacarés na Louisiana era precisamente o que mantinha os quilombolas a salvo da predação das autoridades coloniais (FERDINAND, 2019, p. 378-379; DIOUF, 2014, p. 96). A ecologia dos quilombolas também inclui as formas como eles tinham de compor o seu próprio lugar com uma pluralidade de animais. A sua composição é precisamente o que criou as paisagens quilombolas.

Até Thoreau, cujo “no indomado reside a preservação do mundo” continua sendo uma citação querida entre os entusiastas do *wilderness*, começou seu famoso livro *Walden* com um capítulo intitulado “Economia” (THOREAU, 1983), no qual ele descreveu precisamente como ele viveu, o que ele cultivou, e por quê. Apresentar os lugares dos quilombolas como *wilderness* mantém uma perspectiva dualista e colonialista que nega a criatividade e as práticas de resistência deles. Elas não são *wilderness*, nem indomadas, são paisagens quilombolas. Esta oposição é claramente apontada por Honnychurch em seu livro *In the Forest of Freedom: The fighting Maroons of Dominica*:

Para o colonizador europeu que chegava à ilha, esse vasto interior era um indócil wilderness com “nada mais interessante do que árvores”, como o padre francês Père Labat o descreveu quando caminhou por ela em 1700. No entanto, os indígenas ameríndios e, mais tarde, os quilombolas africanos viram-na como um armazém de plantas úteis para medicina, alimentação, abrigo, construção de barcos, fabricação de arcos e flechas, fabricação de cestos e cultivo. Os solos forneceram argila para a cerâmica e os rios forneciam peixes de água doce, lagostim, caracóis e caranguejos para a panela. Aves como o ramyé (pombo escamoso, *Columba squamosa*) e o pedwi (pombo-de-bigodes, *Geotrygon mystacea montana*) foram caçados com arco e flecha enquanto o abouti (*Dasyprocta antillensis*) e o gambá (opossum *Dideplphis marsupialis insularis*) forneceram carne para acompanhar o fornecimento de inhame selvagem (HONNYCHURCH, 2017, p. 13-14).

Por último, mas não menos importante, o conceito de *wilderness* ainda está muito enraizado na longa tradição cristã. Deve-se notar que muitos africanos capturados e escravizados, retirados de África, tinham uma forma diferente de espiritualidade e religiosidade. Alguns eram muçulmanos; um dos líderes no início da revolução haitiana, Dutty Boukman, era um padre que praticava uma religião sincrética, misturando o islamismo com outras tradições animistas africanas (DIOUF, 2003, p. 152-153). Ele participou com Cécile Fatiman na cerimônia do *Bois Caïman*, na noite de 14 de agosto de 1791. Muitos praticaram o vodu e outras formas de religião animista, como o Candomblé no Brasil. De fato, os acampamentos criados pelos quilombolas nos bosques do interior tornaram-se os lugares onde se podia escapar da imposição da fé cristã ao povo negro e a repressão da sua própria religião. Na Dominica, várias “leis *Obeah*” foram implementadas desde o século XVIII - e muito depois da abolição da escravatura - para limitar a capacidade do povo negro de praticar a sua própria fé, rezar aos seus próprios Deuses e produzir a arte necessária para a adoração (HONNYCHURCH, 2017, p. 89-90). A caracterização desses lugares usando o conceito cristão de *wilderness* ou negligencia as complexas e às vezes conflituosas relações dos quilombolas e dos escravizados com o cristianismo ou esconde as suas próprias interpretações criativas como a teologia da libertação negra (CONES, 1991, p. 169-202). Ela participa da colonização do imaginário, uma colonização a que os quilombolas se opuseram energeticamente.

## Podem os quilombolas ter uma Teoria Política? Silenciando Anticolonialismo e Antirracismo

A teoria marxista de Malm sobre o *wilderness* ignora a criatividade teórica em ação nas experiências de quilombolas nas Américas. Por um lado, isso parece acompanhar uma parte da teoria política clássica que, historicamente, negou a agência dos escravizados e a experiência dos quilombolas na compreensão da emancipação e da liberdade, como Neil Roberts mostrou

em seu livro *Freedom as Marronage*<sup>6</sup> (ROBERTS, 2015, p. 27-49) Por outro lado, isto também acompanha uma perspectiva do *wilderness* que sufoca as vozes dos povos indígenas, dos escravizados, dos anteriormente escravizados e dos quilombolas. Isso é evidente em um entendimento de libertação que Malm associa principalmente com a abolição da escravidão. Se, de fato, a abolição da escravidão marcou um progresso moral, jurídico e político significativo, de forma alguma significou a libertação do capitalismo, a instituição de condições de liberdade, a igualdade para os anteriormente escravizados ou a preservação dos espaços selvagens. Pelo contrário, a abolição da escravidão lançou as bases para a liberalização do trabalho através de salários, a busca da acumulação de capital para o Império Britânico em particular, como defendido por Eric Williams, e a contínua dominação dos anteriormente escravizados (WILLIAMS, 2007; GREEN, 1987). Por exemplo, nas antigas colônias francesas da Martinica e Guadalupe, os anteriormente escravizados eram forçados a trabalhar nas plantações de antigos senhores, impedidos de possuir terras e penalizados por leis contra vagabundagem. Nos Estados Unidos, os bem conhecidos quarenta acres reivindicados pelos ex escravos e depois ordenados pelo General William Tecumseh Sherman não duraram muito. Embora livres em princípio, os afro-americanos foram deixados a sofrer em condições miseráveis nas mãos de seus antigos senhores (DARITY, 2008). Além disso, a relação colonial com a terra imposta por estas sociedades colonizadoras sob o paradigma da *plantation*, que consumiu compulsivamente a Terra, não mudou com a abolição da escravidão. Ela não impediu que o Novo Mundo se transformasse em “uma *plantation* gigantesca” (MALM, 2018: 19).

Mais importante, a abolição da escravidão não significou a libertação do racismo sistemático, que ainda impedia os negros de se envolverem em atividades profissionais, educacionais ou políticas. Ela não desloca o preconceito de cor, nem a dominação persistente do povo negro, como demonstram os linchamentos sem resposta e os atos de tortura, estupro e assassinato racialmente motivados em toda a América tão poderosamente denunciados até hoje pelo movimento *Black Lives Matter*. Podemos então nos perguntar: exatamente a que “libertação do mundo” graças ao tal *wilderness*, se refere Malm? Não é certamente a libertação do povo negro, nem aquela que os antigos escravos e os quilombolas desejavam e almejavam, nem a justiça que os indígenas americanos ainda hoje buscam.

A perspectiva marxista de Malm sobre o *wilderness* não tem em conta as preocupações, a teoria e os temas expressos por quilombolas. O anticapitalismo parece ser a única resposta para o capitaloceno. Não é, portanto, nenhuma surpresa que os dois grandes temas políticos que têm estruturado a experiência dos quilombolas estão faltando: anticolonialismo e antirracismo. Ao encontrar esses espaços, as comunidades quilombolas colocaram em prática uma forma de habitar a Terra que se opunha tanto à escravidão quanto à “habitação colonial”, centrada na *plantation* (FERDINAND, 2019, p. 51-68). A própria existência das comunidades quilombolas foi baseada na possibilidade de astuciosamente transformar essas florestas, pântanos e colinas em lugares que poderiam fornecer comida, abrigo e remédios.

Seguindo as pegadas das lutas anticoloniais lideradas pelos indígenas, sua própria existência era uma oposição não apenas à escravidão, mas também ao projeto de colonização das Américas. Além disso, os quilombolas estavam fugindo de uma escravidão colonial baseada em uma hierarquia racial que espoliava o povo negro. Em troca, a oposição personificada pelos

---

6 Roberts, *Freedom as Marronage*, 27-49. Outras perspectivas marxistas sobre as experiências dos Maroons, como os trabalhos sobre o Great Dismal Swamp, de Daniel Sayers - que rejeita o conceito de agência - também têm dado pouca atenção para as dimensões anticoloniais e antirracistas da marronagem. Se qualquer teoria marxista pode captar toda a amplitude da criatividade política em ação na marronagem é uma questão além do escopo deste artigo.



quilombolas não era simplesmente a um sistema que oprimia o trabalho, mas também era uma oposição fundamental ao racismo estrutural que sustentava essa “instituição peculiar” (STAMPP, 1956). Os quilombolas lideraram uma luta para restabelecer a dignidade, o cuidado e o amor para o corpo negro. No entanto, a perspectiva de Malm negligencia as ações anticoloniais e antirracistas dos quilombolas. Da mesma forma, nenhuma menção é feita às inúmeras abordagens que tentam articular o antirracismo e o anticapitalismo, incluindo as obras de Cedric J. Robinson, C. L. R. James, ou Jacques Roumain no Haiti (ROBINSON, 2000; HOFFMAN, 2003; CADETE, 2020). As lutas dos quilombolas não foram apenas contra o capitaloceno, mas também contra o que eu chamei de Negroceno, a transformação racista de humanos e não-humanos igualmente em fontes de energia sem voz para a habitação colonial, negando-lhes um lugar na mesa do mundo (FERDIDAND, 2019, p. 103-109).

## Na aquilombamento reside a busca do mundo

Os silêncios aqui apontados, o da história colonial das Américas e do genocídio dos povos indígenas; o das vozes e línguas quilombolas; o das suas lutas anticoloniais e antirracistas; não são simples manchas sobre uma cortina branca que salvaria o “wilderness” da sua queda. Eles são a própria condição da possibilidade para defender o wilderness hoje. Esse silenciamento promove uma perspectiva colonial sobre o lugar dos quilombolas e dos povos indígenas no mundo. Ele perpetua a fantasia de que o Ocidente pode produzir um discurso sobre a destruição histórica dos ecossistemas do planeta sem abordar o imperialismo e o colonialismo histórico que conduziram tal destruição. É precisamente esse silêncio que tem sido quebrado pelo movimento global pela justiça ambiental. Como expresso nos Princípios de Justiça Ambiental adotados na Primeira Conferência Nacional das Lideranças Ambientais do Povo de Cor, em 1991, em Washington, DC, o movimento de justiça ambiental denuncia as bases coloniais do mundo ocidental e expõe o racismo no coração da destruição ecológica do planeta (*Principles of Environmental Justice*, 1991). Aqui, os espaços naturais e os ecossistemas não são descritos como “wilderness”, ou como objetos separados a serem preservados, mas como “Mãe Terra”. Esse é o reconhecimento anticolonial de que os povos indígenas e os povos racializados também são habitantes da Terra. O objetivo não é apenas manter uma deferência pela Mãe Terra e seus habitantes não humanos, mas também defender os princípios de igualdade e justiça no mundo.

Reformulando Thoreau, Malm intitulou seu trabalho “No indomado reside a libertação do mundo”, ecoando “a conclusão de que o wilderness era uma premissa para a emancipação” (MALM, 2019, p. 19). Desafiei essa afirmação primeiro apontando a abolição da escravidão como uma emancipação enganosa. A abolição não desafiou a habitação colonial das Américas, a ascensão do capitalismo, nem o racismo estrutural ainda hoje em cena. Se a revolta haitiana tentou arrancar pela raiz essa hierarquia racista, os haitianos ainda são internacionalmente confrontados com o mesmo racismo estrutural nas Américas e na Europa. Em segundo lugar, apresentar “natureza selvagem” como premissa de emancipação certamente esconde a opressão e dominação históricas nas Américas que tornaram possível o “wilderness”. Em vista dessa história, essa afirmação parece frágil, na melhor das hipóteses. De que forma o “wilderness” era uma premissa para a emancipação dos povos indígenas?

Aqui, quero sugerir uma contraproposta. Se os lugares naturais e remotos eram de fato partes importantes das experiências dos quilombolas, não só esses espaços não eram de forma alguma “wilderness”, mas também não há relação direta entre a existência de tais lugares e a emancipação das pessoas. Na verdade, há uma longa história de racismo e proposições condescendentes de filósofos e ativistas ambientais que unilateralmente declaram o alto valor desses

“espaços naturais” por cima das necessidades e aspirações dos povos indígenas e racializados. A partir dos comentários racistas de Muir no século XIX aos comentários paternalistas dos presidentes da Europa sobre os ventres supostamente descontrolados das mulheres do Sul global, através de inúmeras proposições “éticas”, como a hipótese dos barcos salva-vidas, o foco somente nos espaços percebidos como naturais tem sido uma causa de grande sofrimento e injustiças (MERCHANT, 2003; HARDIN, 1974). No entanto, isso não significa que se deva ignorar a necessidade de manter espaços naturais no mundo. Eu simplesmente proponho que, mais do que tratar esses espaços como objetos, é preciso prestar atenção às relações que são criadas coletivamente com esses espaços. Foi devido à própria capacidade dos fugitivos de alimentar relações com esses espaços num modo de habitação ecológica e politicamente oposto às *plantations* de escravidão colonial que uma forma de libertação foi possível. Essa forma de resistência infundiu o agrarismo negro, proposto por George Carver, o campesinato negro nas Américas, os conhecidos jardins crioulos tão familiares no Caribe, e os numerosos agricultores de liberdade encontrados hoje em cidades urbanas, como as de Detroit, estudados por Monica White (HERSEY, 2011; BENOIT, 2000; WHITE, 2019; ; MINTZ, 2017; CHIVALLON, 1998). Algumas práticas comunalistas encontradas nos acampamentos quilombolas nos Estados Unidos ecoam no trabalho coletivo ritual da terra conhecida como *coumbit* no Haiti, descrita por Jacques Roumain em seu romance *Gouverneurs de la rosée*, e como *lassotè* na Martinica descrita por Joseph Zobel em *Diab'-là* (DIOUF, 2014, p. 145; ROUMAIN, 2007; ZOBEL, 1946). Essas relações estão no coração da ecologia política praticada pelos quilombolas contemporâneos. Comunidades do Suriname e da Jamaica, que lutam para preservar suas terras contra o extrativismo e o desmatamento (CONNELL, 2020; PRICE, 2012).

Distante da perspectiva teleológica que colocaria o aquilombamento dentro da abolição da escravidão, é preciso prestar atenção às experiências de liberdade, tanto política como ecológica, durante a fuga das *plantations*. Por exemplo, a liberdade de criar uma relação com a Terra que atendesse ao seu bem-estar físico e espiritual enquanto se trocava com os indígenas. Como resultado, a emancipação veio não tanto da existência de espaços naturais, mas da capacidade criativa de nutrir relações emancipatórias com esses espaços, seus componentes naturais e seus habitantes humanos e não humanos. Nesse caso, uma proposta mais adequada seria a seguinte: *no aquilombamento reside a busca do mundo*. No entanto, essas experiências não estavam isentas de problemas. Em particular, as experiências das mulheres na aquilombamento foram muito diferentes e não tão emancipatórias como as dos homens, como assinalou Maryse Conde (CONDÉ, 1986, p. 233). É importante também prestar atenção às outras formas de aquilombamento que enfrentam não apenas a habitação colonial, a escravidão, o racismo e o capitalismo, mas também o patriarcado e a discriminação de gênero, que podem continuar mesmo dentro dessas lutas, como Angela Davis e outros têm argumentado (DAVIS; 2020; CRENSHAW, 1991).

Primeiro, essa abordagem relacional permite o reconhecimento das histórias, conhecimentos, línguas e criatividade política dos quilombolas, dos povos indígenas e dos povos racializados. Eles não são mais silenciados pelo que Joan Martinez-Allier chamava de “o culto do *wilderness*” (MARTINEZ-ALLIER; 2002, p. 1-5). Permite o reconhecimento da sua voz e lugar no esforço coletivo para enfrentar a crise ecológica de hoje. Em segundo lugar, essa abordagem relacional desessencializa o aquilombamento da esfera somente dos espaços naturais. Na verdade, muitos quilombolas e comunidades quilombola mantinham relações com outras pessoas escravizadas que permaneciam em *plantations*. Às vezes, os quilombolas desciam incógnitos das colinas e vendiam seus produtos agrícolas no mercado da cidade ou visitavam suas famílias e amores nas *plantations*. Alguns até encontraram empregos de meio período nas *plantations*, (DIOUF, 2014, p. 122-123) enquanto muitos invadiam *plantations* para obter alimentos e munições,

trazendo de volta homens e mulheres escravizados, quer quisessem ou não. Em terceiro lugar, a abordagem relacional abre perspectivas sobre formas de aquilombamento que não envolviam espaços naturais. Nas Américas também existia uma forma de “aquilombamento urbano” em que os quilombolas se misturavam no anonimato das grandes cidades (JOSÉ DOS REIS e DOS SANTOS GOMES, 1996, p. 19). Com mais da metade da população humana mundial vivendo em ambiente urbano hoje em dia, desempenhar essas formas modernas de aquilombamento, como os jardins urbanos por exemplo, ao mesmo tempo em que se constrói alianças com áreas rurais, pode ser outra premissa para a emancipação.

### **Wilderness ou Justiça?**

Voltando à pergunta inicial, podem as experiências e o conceito de *wilderness* serem resgatados como um tema político eficaz para enfrentar a crise ecológica global? A dificuldade não vem das experiências agradáveis do ar livre que muitas pessoas desfrutam atualmente. O problema surge quando uma experiência histórica específica e suas conceitualizações políticas são tratadas como a bandeira que todos devem observar e seguir. Essa é a abordagem que leva à violência contra numerosos povos indígenas do mundo, ao colonialismo verde e ao orientalismo verde (LOHMAN; 1993). A questão torna-se então dupla. Até que ponto os defensores da natureza selvagem estão dispostos e capazes de reconhecer e se envolver construtivamente com a pluralidade de culturas, teorias e histórias de povos ao redor do mundo? Mais importante ainda, até que ponto as mulheres, os pobres e as minorias racializadas que historicamente foram excluídos dos discursos do *wilderness* podem estar interessados em se envolver com ela hoje, se suas vozes continuam a ser silenciadas? Certamente não ajuda que essa tentativa de encontrar uma experiência emancipatória na natureza selvagem para os negros seja uma experiência que silencia tanto a história desses espaços como as vozes, ecologias e teorias políticas do povo negro. A incapacidade do *wilderness* de reconhecer o outro é precisamente o que marcou a impossibilidade de um *wilderness creolizado* e descolonizado.

A consequência mais imediata do silenciamento do outro é a ausência de responsabilidade. Como William Cronon sublinhou, a ideologia o *wilderness* criou o mito do nascimento sagrado dos Estados Unidos em lugares selvagens e imaculados, um mito que permite escapar à responsabilidade por suas próprias ações e pela história coletiva da nação (CRONON, 1995, p. 11). Tal mito não permite que se considere nem que se expie a violenta história colonial sobre a qual os Estados Unidos foram criados. Ele permite escapar da responsabilidade e da justiça. Da mesma forma, enquanto pesquisava no Caribe, Malm certamente encontrou outro tema político: a exigência de reparação da escravidão. Com a abolição da escravidão, muitos países como a França e a Inglaterra não só não fizeram justiça aos antigos escravizados, mas alguns também pagaram realmente “reparação” financeira aos mestres que tinham perdido as suas “propriedades” (TIN, 2013). O ponto, que surpreendentemente não é mencionado neste ponto de vista marxista, é que o fim da escravidão foi muitas vezes alcançado apenas com a condição de “reparações” pagas aos antigos senhores pelos estados europeus. A abolição da escravidão significou um aumento do capital financeiro de antigos senhores. Um movimento internacional que promove a reparação pela escravidão tem estado ativo nos Estados Unidos e no Caribe. A Caribbean Community (CARICOM), uma agência interestadual que engloba quinze estados membros e cinco territórios associados no Caribe, exigiu formalmente a reparação para os descendentes de indígenas e africanos da região por crimes contra a humanidade na “forma de



genocídio, escravidão, tráfico de escravos e apartheid racial”.<sup>7</sup> Os povos caribenhos, incluindo os descendentes das comunidades quilombolas e dos povos negros nos Estados Unidos, ainda estão à espera de que as suas exigências sejam atendidas. Já não é mais aceitável celebrar práticas “ecológicas” dos povos indígenas ao redor do mundo, enquanto sistematicamente ignoram suas vozes e exigências. Eu simplesmente peço o reconhecimento do outro como aquele que tem a sua própria posição, como aquele que tem igual dignidade de voz e poder de teoria no palco do mundo. Ao ouvir estas vozes, a palavra que se grita poderosamente não é *wilderness*, mas *justiça*.

## Referências

- AJARI, N. **La dignité ou la mort: Éthique et politique de la race**. Paris: La Découverte, 2019.
- BAYET, F. “Overturning the Doctrine: Indigenous People and Wilderness—Being Aboriginal in the Environmental Movement.” In **The Great New Wilderness Debate**, CALLICOTT, J.B. e NELSON, M.P. (eds.), p. 314–24. Athens: University of Georgia Press, 1998.
- BECKLES, H. **Britain’s Black Debt: Reparations for Slavery and Native Genocide**. Kingston, Jamaica: University of the West Indies Press, 2013.
- BENOIT, C. **Corps, jardins, mémoires**. Paris: CNRS Éditions et Maisons des Sciences de l’Homme, 2000.
- BLANC, G. **L’invention du colonialisme vert: Pour en finir avec L’Eden Africain**. Paris: Flammarion, 2020.
- BRADFORD, S. **Harriet Tubman: The Moses of Her People**. Mineola, NY: Dover, 2019.
- BRATHWAITE, K. **The Development of Creole Society in Jamaica 1770–1820**. Kingston, Jamaica: Ian Randle, 2006.
- CADETE, J.J. **Le marxisme haïtien: Marxisme et anticolonialisme en Haïti, 1946–1986**. Paris: Éditions Delga, 2020.
- CALLICOTT, J.B. e NELSON M.P. (eds). **The Great New Wilderness Debate: An Expansive Collection of Writings Defining Wilderness from John Muir to Gary Snyder**. Athens: University of Georgia Press, 1998.
- CALLICOTT, J.B. e NELSON, M.P. (eds). **The Wilderness Debate Rages On: Continuing the Great New Wilderness Debate**. Athens: University of Georgia Press, 2008.
- CAMINERO-SANTAGELO, B. **Different Shades of Green: African Literature, Environmental Justice, and Political Ecology**. Charlottesville: University of Virginia Press, 2014.
- CAMPBELL, C. e NIBLETT, M. **The Caribbean: Aesthetics, World-Ecology, Politics**. Liverpool, UK: Liverpool University Press, 2016.
- CÉSAIRE, A. **Cahier d’un retour au pays natal**. 1939; repr., Paris: Présence Africaine, 1983.
- CHAMISEAU, P. **Le vieil homme et le molosse**. Paris: Gallimard, 1997.

---

<sup>7</sup> CRC, Ten-Point Reparations Plan; Beckles, Britain’s Black Debt.

- CHIVALLON, C. **Espace et identité à La Martinique: Paysannerie des mornes et reconquête collective, 1840–1960**. Paris: Éditions CNRS, 1998.
- CONDÉ, M. **Moi, Tituba sorcière**. Paris: Mercure de France, 1986.
- CONES, H.J. **The Spirituals and the Blues**. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1991.
- CONNEL, R. Maroon Ecology: Land, Sovereignty, and Environmental Justice. **Journal of Latin American and Caribbean Anthropology**, 25: 218–35, 2020.
- CRC (Caricom Reparations Commission). **Ten-Point Reparation Plan**. [caricomreparations.org/caricom /caricoms-10-point-reparation-plan](http://caricomreparations.org/caricom/caricoms-10-point-reparation-plan) (accessed July 23, 2020).
- CRENSHAW, K. Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color. **Stanford Law Review**, 43: 1241–99, 1991.
- CRONON, W. The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature. In **Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature**, CRONON, W. (ed.), 69–90. New York: W. W. Norton and Company, 1995.
- DANON, R. **Les voix du marronage dans la littérature Française du XVIIIe siècle**. Paris: Classiques Garnier, 2015.
- DARITY, W.,J. Forty Acres and a Mule in the Twenty-First Century. **Social Science Quarterly**, 89: 656–64, 2008.
- DAVIS, A. **Women, Race, Class**. 1981; repr., London: Penguin Books, 2020.
- DeLOUGHREY, E. **Allegories of the Anthropocene**. Durham, NC: Duke University Press, 2019.
- DeLOUGHREY, E; Didur, J. and CARRIGAN, A. (eds.) **Global Ecologies and the Environmental Humanities: Postcolonial Approaches**. New York: Routledge, 2015.
- DeLOUGHREY, E; HANDLEY, G. (eds.) **Postcolonial Ecologies, Literatures of the Environment**. New York: Oxford University Press, 2011.
- DENEVAN, W. The Pristine Myth: The Landscape of the Americas in 1492. **Annals of the Association of American Geographers**, 82: 369–85, 1992.
- DESCOLA, P. **Par-delà nature et culture**. Paris: Gallimard, 2005.
- DIOUF, S. **Servants of Allah: African Muslim Enslaved in the Americas**. New York: New York University Press, 2003.
- DIOUF, S. **Slavery's Exiles: The Story of the American Quilombolas**. New York: New York University Press, 2014.
- DOS SANTOS GOMES, F. **Quilombos: Comunautés d'esclaves insoumis au Brésil, translated by Georges Da Costa**. Paris: L'Échappé, 2018.
- FERDINAND, M. **Une écologie décoloniale: Penser l'écologie depuis le monde Caribéen**. Paris: Éditions du Seuil, 2019.
- FINNEY, C. **Black Faces, White Spaces: Reimagining the Relationship of African Americans to the Great Outdoors**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2014.
- GENOVESE, E. **From Rebellion to Revolution: Afro-American Slave Revolts in the Making of the Modern World**. Baton Rouge: Louisiana State University Press, 1979.

GISSIBL, B. **The Nature of German Imperialism: Conservation and the Politics of Wildlife in Colonial East Africa**. New York: Berghan Books, 2016.

GREEN, A.W. Race and Slavery: Considerations on the Williams Thesis. In **British Capitalism and Caribbean Slavery**, SOLOW, B. e ENGERMAN, S. (eds.), 25–49. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

GUHA, R. Radical American Environmentalism and Wilderness Preservation: A Third World Critique. **Environmental Ethics**, 11: 71–83, 1989.

HARDIN, G. Commentary: Living on a Lifeboat. **BioScience**, 24: 561–68, 1974.

HERSEY, D.M. **My Work Is That of Conservation: An Environmental Biography of George Washington Carver**. Athens: University of Georgia Press, 2011.

HOFFMAN, L.F. (ed.) **Jacques Roumain: Oeuvres complètes**. Madrid: Allca XX, 2003.

HOFMAN, C.L., L., ULLOA, H.J., HERRERA, M.E., SONY, J.J., TILL, S. and MENNO, H. Indigenous Caribbean Perspectives: Archaeologies and Legacies of the First Colonised Region in the New World. **American Archeology**, 92: 200–216, 2018.

HONNYCHURCH, L. **In the Forest of Freedom: The Fighting Quilombolas of Dominica**. Trafalgar, Spain: Papillote, 2017.

JOSÉ REIS, J. e DOS SANTOS GOMES, F. (eds.) **Liberdade por um fio, história dos quilombos do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LEMIRE, E. **Black Walden: Slavery and Its Aftermath in Concord, Massachusetts**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

LEVONE, R.S., STAUFFER, J. e McKIVIGAN, J.R. (eds.) **The Heroic Slave: A Cultural and Critical Edition**. New Haven, CT: Yale University Press, 2015.

LOHMAN, L. Green Orientalism. **Ecologist**, 23: 202–205, 1993.

MALM, A. In Wildness Lies the Liberation of the World: On Maroon Ecology and Partisan Nature. **Historical Materialism**, 26: 3–37, 2018.

MARSHALL, B. The Black Caribs—Native Resistance to British Penetration into the Windward Side of St. Vincent 1763–1773. **Caribbean Quarterly**, 19: 4–19, 1973.

MARTINEZ-ALLIER, J. **The Environmentalism of the Poor: A Study of Ecological Conflicts and Valuation**. Cheltenham, UK: Edward Elgar, 2002.

McINTOSH, P. **On Privilege, Fraudulence, and Teaching as Learning: Selected Essays 1981–2019**. New York: Routledge, 2020.

MERCHANT, C. Shades of Darkness: Race and Environmental History. **Environmental History**, 8: 380–94, 2003.

MINTZ, S. **Caribbean Transformations**. New York: Routledge, 2017.

MOOMOU, J. **Les marrons Boni de Guyane: Lutte et survie en logique coloniale, 1712–1880**. Matoury, Guyana: Ibis Rouge, 2013.

MOREAU DE SAINT-MÉRY, L.E. **Loix et constitutions des colonies Françaises de l'Amérique sous le vent, tome premier**. Paris: Quillaux et Mequignon Jeune, 1784.

MUIR, J. **John Muir: The Eight Wilderness Discovery Books**. London: Diadem, 2010.

MUKHERJEE, P.U. **Postcolonial Environment: Nature, Culture, and the Contemporary Indian Novel in English**. Basingstoke, UK: Palgrave Macmillan, 2010.

NASH, R. **Wilderness and the American Mind**. New Haven, CT: Yale University Press, 2014.

NELSON, R.H. Environmental Colonialism, 'Saving' Africa from Africans. **Independent Review**, 8: 65–86, 2003.

NEUMANN, R. **Imposing Wilderness: Struggles over Livelihood and Nature Preservation in Africa**. Berkeley: University of California Press, 2008.

PATTULLO, P. e WILTSHIRE, b. (eds.) **Your Time Is Done Now. Slavery, Resistance, and Defeat: The Maroon Trials of Dominica (1813–1814)**. Trafalgar, Spain: Papillote, 2015.

PRICE, R. (ed.) **Maroon Societies: Rebel Slave Communities in the Americas**. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1996.

PRICE, R. **Rainforest Warriors: Human Rights on Trial**. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012.

PRICE, R. **Travels with Tooy: History, Memory, and the African American Imagination**. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

PRICE, S. e PRICE, R. **Maroon Arts: Cultural Vitality in the African Diaspora**. Boston: Beacon Press, 1999.

"Principles of Environmental Justice." Adopted at the First National People of Color Environmental Leadership Summit, October 24–27, 1991, Washington, DC. [www.ejnet.org/ej/principles.html](http://www.ejnet.org/ej/principles.html) (accessed July 23, 2020).

ROBERTS, N. **Freedom as Marronage**. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

ROBINSON, C.J. **Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2000.

ROUMAIN, J. **Gouverneurs de la rosée**. Québec: Mémoire d'Encrier, 2007.

RUDISEL, C. e BLAISDELL, B. (eds.) **Slave Narratives of the Underground Railroad**. Mineola, NY: Dover, 2014.

RUFFIN, K.K. **Black on Earth: African American Ecoliterary Traditions**. Athens: University of Georgia Press, 2010.

SALAH-MOLINS, L. **Le code noir ou le calvaire de Canaan**. Paris: Presses Universitaires de France, 2011.

SAYERS, O.D. **A Desolate Place for a Defiant People: The Archeology of Quilombolas, Indigenous Americans, and Enslaved Laborers in the Great Dismal Swamp**. Gainesville: University Press of Florida, 2014.

SAYERS, O.D.; BURKE, P.B. e HENRY, M.A. The Political Economy of Exile in the Great Dismal Swamp. **International Journal of Historical Archaeology**, 11: 60–70, 2007.

SMITH, K.K. **African American Environmental Thought**. Lawrence: University Press of Kansas, 2007.

SMITH, K.K. What Is Africa to Me? Wilderness in Black Thought, 1860–1930. **Environmental Ethics**, 27: 279–97, 2005.



SPENCE, M.D. **Dispossessing the Wilderness, Indian Removal, and the Making of the National Parks**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

STAMPP, K. **The Peculiar Institution**. New York: Knopf, 1956.

TAYLOR, D. **The Rise of the American Conservation Movement: Power, Privilege, and Environmental Protection**. Durham, NC: Duke University Press, 2016.

TAYLOR, D. The State of Diversity in Environmental Organizations: Mainstream NGOs, Foundations, Government Agencies. **Green 2.0**, July 2014. [www.diversegreen.org/the-challenge/](http://www.diversegreen.org/the-challenge/)

THOREAU, D.H. Economy. In **Walden and Civil Disobedience**, 45–124. New York: Penguin Classics, 1983.

TIFFIN, H. e HUGGAN, G. **Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment**. London: Routledge, 2009.

TIN, L.G. (ed.) **De l'esclavage aux réparations, les textes clés d'hier et d'aujourd'hui**. Paris: Les Petits Matins, 2013.

TROUILLOT, M.R. **Silencing the Past: Power and the Production of History**. Boston: Beacon Press, 2015.

WHITE, M. **Freedom Farmers: Agricultural Resistance and the Black Freedom Movement**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2019.

WILLIAMS, E. **Capitalism and Slavery**. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2007.

ZOBEL, J. **Diab'-là: Roman antillais**. Paris: Nouvelles Éditions Latine, 1946.