



INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

“NOU LED, NOU LA!”
“ESTAMOS FEIOS, MAS ESTAMOS AQUI!”
Assombros haitianos à retórica colonial sobre pobreza

Pâmela Marconatto Marques

Porto Alegre
Julho de 2017

“NOU LED, NOU LA!”
“ESTAMOS FEIOS, MAS ESTAMOS AQUI!”
Assombros haitianos à retórica colonial sobre pobreza

Pâmela Marconatto Marques

Orientação:

José Carlos Gomes dos Anjos (orientador)

Maria Elly Genro (FACED – co-orientadora)

Tese apresentada ao doutorado em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como um dos requisitos para obtenção do grau de doutora e **aprovada com voto de louvor.**

Banca de avaliação:

José Carlos Gomes dos Anjos (PPGS/UFRGS - orientador)

Maria Elly Genro (PPGEdu/UFRGS – co-orientadora)

Profa. Dra. Cinara Rosenfield (PPGS/UFRGS)

Profa. Dra. Maria Catarina Chitolina Zanini (PPGCS/UFSM)

Profa. Dra. Denie Balarine Cavalheiro Leite (PPGEdu/UFRGS)

Prof. Dr. Rafael Arenhaldt (Faced/UFRGS)

Porto Alegre
Julho de 2017

CIP - Catalogação na Publicação

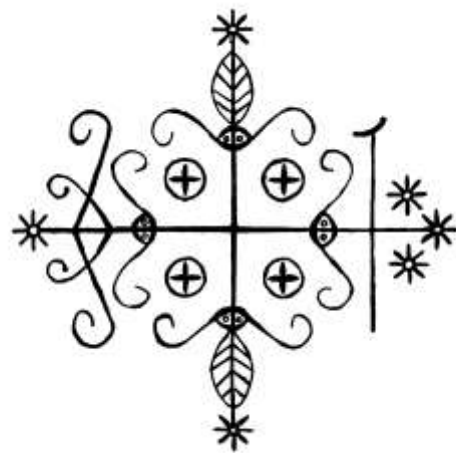
Marconatto Marques, Pâmela
"Nou led, nou la" Estamos feios, mas estamos
aqui!: Assombros haitianos à retórica colonial sobre
pobreza / Pâmela Marconatto Marques. -- 2017.
232 f.

Orientador: José Carlos Gomes do Anjos.
Coorientadora: Maria Elly Herz Genro.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia,
Porto Alegre, BR-RS, 2017.

1. colonialidade. 2. pobreza. 3. Haiti. 4.
intelectuais haitianos. I. Gomes do Anjos, José
Carlos, orient. II. Herz Genro, Maria Elly,
coorient. III. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da UFRGS com os
dados fornecidos pelo(a) autor(a).



AGRADECIMENTOS

Terminei essa tese com o compromisso de escancarar a ciranda que a tornou possível. Agradeço, inicialmente, ao CNPQ, que remunerou meu trabalho de pesquisa nesses quatro anos e ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFRGS, pelo ambiente estimulante que aí encontrei para o desenvolvimento de meu trabalho e amadurecimento como pesquisadora.

Ao Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO), agradeço a oportunidade de, por meio da estrutura que disponibiliza, jamais deixar-me esquecer a pujante produção latino-americana e caribenha, além de propiciar-me a valiosa interlocução com cientistas sociais de todo o continente e, especificamente no período deste doutorado, pela possibilidade de ter cursado, sem custo, seminários de formação à distância em nível de pós-graduação cujo aporte teórico e metodológico foram essenciais para o desenvolvimento dessa tese. Entre eles, destaco: *“Introdução aos estudos pós-coloniais: as epistemologías sul-sul”*, coordenado pela Profa. Maria Paula Meneses do Centro de Estudos Sociais de Coimbra (CES); *Metodologías de investigación hacia la descolonización y en co-labor desde el pensamiento crítico latinoamericano* coordenada pelo Prof. Alejandro Cerda García da División de Ciencias Sociales y Humanidades da Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Xochimilco, México; *Pensamiento crítico en El Caribe anglófono y francófono durante el Siglo XX*, coordenado pelo Professor Félix Valdez do Instituto de Filosofía, Cuba. Agradeço, especialmente, a possibilidade de ter integrado a *Octava Escuela Sur-Sur “Desigualdad y Justicia Social: Perspectivas desde el Sur Global”*, realizada de 11 a 18 de setembro de 2015 em Durban, África do Sul, onde pude apresentar meu projeto de tese e receber sugestões valiosas do Professor Carlos Cardoso (CODESRIA) e da Profa. Montserrat Sagot (Universidade da Costa Rica);

Ao Projeto Alice, do Centro de Estudos Sociais, pela oportunidade de ter integrado, entre Julho e Agosto de 2014, a Summer School Epistemologies of The South, e ter aulas com intelectuais africanos como Ebrima Sall (CODESRIA), Jimi Adesina (University of South Africa) e – emoção! – Valentin Mudimbe, que até então não passavam de fontes de pesquisa. Poder ter aulas com o Professor Boaventura de Sousa Santos e a oportunidade de discutir com ele meu projeto de pesquisa também foi de fundamental importância para a consolidação de meu tema.

À Universidad de Cuyo, Mendoza, onde estive durante um mês como pesquisadora visitante no ano de 2016, integrando inúmeros foros de discussão, entre os quais destaco a Cátedra de Ideas Políticas Latinoamericanas, a qual integrei como docente invitada pelo Professor Juan Jose Navarro que, juntamente com sua esposa, a Professora Paola Bayle, converteram-se em amizade que tornou mais calorosa a estada nessa linda e gealda cidade aos pés da cordilheira dos Andes.

Ao Centro Cultural Brasil-Haiti, em Porto Príncipe, na pessoa de seu atual presidente, Werner Gabers, de Joanna Da Hora e Rebeca Rosenna Olivier,

amigos queridos que fiz em meu retorno ao Haiti, em junho de 2016, pelo acolhimento generoso e apoio irrestrito na condução de minha pesquisa, mas também – talvez sobretudo – pelas longas conversas durante o café, o almoço, as caronas, as noites de música no Ollofson, pelo encontro entre Brasil e Haiti que encarnam e que pra mim é fonte de inspiração! afeto de alegria! que segue alimentando minha vida;

À Casa de Las Americas, na pessoa de Camila Valdez, diretora do Centro de Estudios de Caribe, pelo apoio e facilitação principalmente de meu acesso à biblioteca e ao arquivo histórico de Casa, valiosos à essa tese, sobretudo ao capítulo dedicado aos intelectuais haitianos. Deslumbrada com a quantidade de material que aí encontrei sobre Haiti, percebi que Cuba é, definitivamente, Casa de las Americas, ponto de encontro entre América Latina e Caribe. Gracias! À Felix Valdéz e Yohanca Léon del Rio, pela acolhida calorosa e afetiva em Havana, por fazer de minha passagem por lá tempo de encontros bonitos e início de amizades marcantes.

Às queridas Suzy Castor e Normélia Parise, cujo estatuto de fontes de minha tese não afasta a necessidade de agradecer-lhes a generosidade pelos saberes compartilhadas, pela emoção de *estarmos juntas* quando falamos de Haiti!

A meu orientador, Professor José Carlos dos Anjos, pelo apoio constante e o incentivo decisivo, além das aulas inesquecíveis da disciplina de Racismo no Debate Pós-Colonial, onde a maior parte das ideias centrais dessa tese foram elaboradas, no encontro com sua leitura instigante, potente e corajosa de alguns dos textos mais importantes da teoria pós-colonial. Ainda, pela possibilidade de participar de seu grupo de estudos, onde uma leitura atenta de um extrato dessa tese foi realizada, impactando sua organização. Obrigada aos/às queridxs colegas que lá se encontravam nesse momento, pela contribuição decisiva e pela vibração daquela noite!

À minha co-orientadora, Professora Maria Elly Herz Genro, pela interlocução atenta e generosa que tem sido, desde que nos conhecemos, em 2011, o eixo de apoio de minha pesquisa e seu repositório de energia. Teu exemplo segue me ensinando que é possível estar na Universidade de Outro modo, mais comprometido ética e politicamente e também mais generoso e afetivo.

À Professora Cinara Rosenfield, pelo caráter desafiador e construtivo que conseguiu imprimir às disciplinas de Metodologia que ministrou à minha turma, reflexo de sua competência, da vitalidade e generosidade de seu conhecimento.

Às professoras Denise Leite e Maria Catarina Zanini, que depois de minha defesa de dissertação, em março de 2013, seguiram acompanhando meu trabalho, incentivando o prosseguimento de minha pesquisa e apostando na importância do tema. Saber-me acompanhada por vocês garantiu-me ânimo em momentos decisivos da escrita desse trabalho.

Ao Professor Ricardo Seitenfus, mão que me conduziu ao Haiti pela primeira vez, voz que segue ecoando o aviso de que “o Haiti não é para iniciantes”, Mesi anpil!

À funcionária Regiane Accorsi, do PPGS, pela atenção pronta e gentil e pelo incentivo que sempre acompanhou todos os encaminhamentos.

Às amigas queridas Eliane de Almeida, Tetê de Xangô, Martinha, Clarissa, Patrícia, Lygia, pela injeção de vida, espiritualidade e afeto nesses quatro anos, garantia de minha sanidade e bem viver.

Ao querido Carlos, que acompanhou o início dessa tese e, com carinho e generosidade anunciou, em pleno furacão, que ela seria linda.

Aos amigos, Bianca Roskowski e Felipe Vargas, colegas e amigos feitos no curso desse doutorado, cúmplices das angústias e belezas do processo. Ao Fê, em especial, pela interlocução constante, as jantas deliciosas, as mateadas à beira do Guaíba, benefícios da vizinhança mais fraterna e amorosa que eu poderia ter.

À querida Fernanda Oliveira, pelo convite generoso e decisivo para ministrar uma aula sobre literatura haitiana à sua turma de Estudos Culturais, momento que marcou uma guinada em minha tese e o início de uma parceria que se estenderá pela vida!

À minha família, sobretudo à minha mãe, lida Maria Marconatto Marques e meu irmão, Uryel Marconatto Marques, que, mais que apoiadores, são os grandes entusiastas desse projeto de vida que escolhi. Obrigada pelo carinho e compreensão em mais essa etapa!

Ao meu pai, Darcy Abel da Fontoura Marques, *in memoriam*, que, como aprendi no Haiti, segue no mundo, segue em minha vida, como todos os ancestrais e aqueles que ainda não vieram. Com ele aprendi desde muito cedo o vigot do conhecimento popular, o respeito pelo mistério. Ele está nessas páginas também, compõe a matriz de vida e pensamento que me permitiram concebê-la.

À Marília, primeira leitora dessa tese, pelas tantas observações que lhe alteraram o rumo, pelo convite – decisivo - a escancarar as relações de que ela foi feita. Por suportar comigo, com pão novo e pôr do sol compartilhado, as intensidades desse processo. Pelos novos rumos, cheios de beleza e potência, que já se anunciam, como sol no quintal!

“Há um ditado haitiano que pode perturbar as projeções estéticas da maioria. ‘Nou led, Nou la’, diz. Estamos feios, mas estamos aqui. Como a modéstia que é peculiar à cultura haitiana, este provérbio faz uma reivindicação mais profunda. Para a maioria de nós, o que vale a pena comemorar é o fato de que estamos aqui, de que, contra todas as probabilidades, nós existimos.”
(Edwidge Danticat)

“Os dicionários nos dizem que o maravilhoso é o que provoca admiração por ser extraordinário, excelente, admirável. O extraordinário não é obrigatoriamente belo ou formoso. Não é belo nem feio: é sobretudo assombroso
(Alejo Carpentier)

RESUMO

A geografia de hegemonias e subalternidades pautada na lógica colonial foi atualizada, ganhando complexidade, no contexto pós 2ª Guerra Mundial, com a criação da Organização das Nações Unidas e, com ela, uma agenda de desenvolvimento a ser seguida pelos países do recém rebatizado “3º mundo” que exigia indicadores, relatórios, diagnósticos e, no limite, intervenções diretas. Um dos resultados dessa corrida pela “medição do mundo” foi a sistematização de uma listagem daqueles que seriam seus 50 países mais pobres, inicialmente chamada “lista de países inviáveis” ou “fracassados”. Entre as consequências mais expressivas do ônus de figurar nessa listagem de países está o fato de que, uma vez ali, a soberania nacional fica “relativizada”, dando ensejo a todo tipo de intervenção internacional “terapêutica”, a ser administrada pelas potências do Norte. Assim, entendemos que mesmo o Sul conta com uma periferia ainda mais profundamente subalternizada e silenciada, localizada, em sua maioria, no continente africano, com alguns representantes no Oriente Médio e apenas um caso nas Américas: o Haiti. A questão dessa tese é que esses países “menos avançados” perderam seu “lugar de enunciação”, deslegitimados pelo suposto “fracasso” na execução de um projeto de cuja definição sequer participaram. Não nos parece coincidência o fato de a maioria deles localizar-se no continente africano. A consequência dessa maquinaria é o silenciamento dos saberes e práticas desse continente e sua diáspora, desperdiçados como produtores de alternativas aptas a serem compartilhadas e traduzidas entre os povos do Sul. Esses saberes desperdiçados não se restringem a práticas cotidianas, resultado de saberes tradicionais compartilhados de forma oral entre as gerações (algo que se espera do Sul, que se tolera do Sul e que compõe o acervo imaginário de contribuições possíveis quando se concebe a diferença como corpo dócil), mas também se estendem a saberes tipicamente atribuídos ao Norte, como as narrativas científicas e literárias. Com o intuito de enfrentar esse problema, o presente trabalho de tese está organizado em dois capítulos. No primeiro, apresenta-se um conjunto de vestígios capazes de sugerir que aquilo que se convencionou chamar de *pobreza* não é um “fato inerte da natureza”, “não está meramente ali”, mas trata-se de uma ideia que porta uma narrativa, um imaginário, uma estética e um vocabulário que lhe dão realidade em e para determinado grupo e contexto histórico-político. A partir da ideia de pobreza como lugar vazio é que o lugar de enunciação do intelectual haitiano – um dos cinquenta países mais pobres do mundo – torna-se, no limite, impossível. No segundo, apresentaremos a obra de intelectuais haitianos como Antenor Firmin, Jean Price-Mars, Jacques Roumain e René Depestre, que desafiaram o cânone europeu, entrando com eles em franca disputa, em um marco que podemos considerar antirracista e anticolonial.

Palavras-chave: Colonialidade; Pobreza; Haiti; Intelectuais haitianos;

ABSTRACT

The geography of hegemonies and subalternities based on the colonial logic was updated, gaining complexity, in the post World War II context, with the creation of the United Nations and with it a development agenda to be followed by the countries of the recently renamed "3rd World" that required indicators, reports, diagnoses and, in the limit, direct interventions. One of the results of this race for "measuring the world" was the systematisation of a list of those which would be the 50 poorest countries. Among the most significant consequences of the burden of appearing in this list of countries is the fact that, once there, national sovereignty becomes "relativized", giving place to all kinds of international "therapeutic" intervention, to be administered by the powers of the North. Thus, we understand that even the South has an even more profoundly subalternized and silenced periphery, located mostly in the African continent, with some representatives in the Middle East and only one case in the Americas: Haiti. The point of this thesis is that these "least advanced" countries lost their "place of enunciation", delegitimized by the supposed "failure" in the execution of a project whose definition they did not even participate. It does not seem coincidental to us that most of them are located on the African continent. The consequence of this machinery is the silencing of the knowledge and practices of this continent and its diaspora, wasted as producers of alternatives suitable to be shared and translated among the peoples of the South. These wasted knowledge is not restricted to everyday practices, the result of traditional knowledge shared orally among generations (something that is expected from the South, which is tolerated from the South and which makes up the imaginary collection of possible contributions when the difference is conceived as a docile body), but also extends to the knowledges typically attributed to the North, such as scientific and literary narratives. In order to address this problem, this thesis is organized in two chapters. The first presents a set of traces that suggest that what is conventionally called poverty is not an "inert fact of nature," "it is not merely there," but it is an idea that carries a narrative, An imagery, an aesthetic and a vocabulary that give it reality in and for a particular group and historical-political context. From the idea of poverty as an empty place, the place of enunciation of the Haitian intellectual - one of the fifty poorest countries in the world - becomes, in the limit, impossible. In the second, we will present the work of Haitian intellectuals such as Antenor Firmin, Jean Price-Mars, Jacques Roumain and René Depestre, who challenged the European canon, entering with them in frank dispute, within a framework that we can consider anti-racist and anti-colonialist.

Keywords: Coloniality; Poverty; Haiti; Haitian intellectuals;

RESUME

La géographie d'hégémonies et subalternités régie par la logique coloniale a été actualisée, devenant plus complexe dans le contexte d'après Seconde Guerre Mondiale, avec la création de l'ONU et, avec elle, d'un programme de développement, à être poursuivi par les pays rassemblés alors sous la dénomination de « tiers monde », qui exigeait des indicateurs, des rapports, des diagnostics et, à la limite, des interventions directes. L'un des résultats de cette course pour la « mesurage du monde » a été la systématisation d'une liste des ceux qui seraient les 50 pays les plus pauvres, appelée au départ « liste des pays impraticables » ou « ratés ». Parmi les conséquences les plus remarquables de la charge d'appartenir à cette liste, c'est la « relativisation » de la souveraineté nationale, ce qui donnait lieu à toute sorte d'intervention internationale « thérapeutique », à être appliquée par les puissances du Nord. Ainsi, nous pensons que le Sud lui-même a une périphérie encore plus profondément subalternisée, réduite au silence, la plupart localisée dans le continent africain, ayant quelques représentants au Moyen Orient, et un seul cas aux Amériques : Haïti. D'après la question posée par cette thèse, ces pays « moins avancés » ont perdu leur « place d'énonciation », délégitimés par le supposé « échec » dans la mise en place d'un projet auquel ils n'ont même pas participé à la définition. À notre avis, ce n'est pas une coïncidence le fait que la majorité se trouve dans le continent africain. La conséquence de cette machinerie est la mise sous silence des savoirs et des pratiques de ce continent et de son diaspora, lesquels ont été gaspillés en tant que producteurs d'alternatives aptes à être partagées et traduites par les peuples du Sud. Ces savoirs gaspillés ne se réduisent pas aux pratiques quotidiennes, résultat de savoirs traditionnels partagés de forme orale par les générations (quelque chose qu'on attend du Sud, qu'on tolère du Sud et qui compose le fonds imaginaire de contributions possibles lorsqu'on conçoit la différence comme corps docile), mais peuvent s'étendre aux savoirs typiquement attribués au Nord, tels que les récits scientifiques et littéraires. Afin de faire face à ce problème, le présent travail de thèse est organisé en deux chapitres. Dans le premier, nous présentons un ensemble de vestiges capables de suggérer que ce qu'on a convenu d'appeler la *pauvreté* n'est pas un « fait inerte de la nature », ce « n'est pas simplement là », mais il s'agit d'une idée qui charrie un récit, un imaginaire, une esthétique et un vocabulaire qui façonnent la réalité dans et par un groupe déterminé et un contexte historico-politique. À partir de l'idée de pauvreté comme lieu vide, le lieu d'énonciation de l'intellectuel haïtien – lequel appartient à un des cinquante pays les plus pauvres du monde – devient, à la limite, impossible. Dans le second chapitre, nous présenterons l'oeuvre d'intellectuels haïtiens tels que Antenor Firmin, Jean Price-Mars, Jacques Roumain et René Depestre, lesquels ont défié le canon européen, en manifeste disputé, dans un cadre que nous pouvons considérer anti-raciste et anti-colonial.

Mots-clés: Colonialité; Pauvreté; Haïti; Intellectuels haïtiens;

ÍNDICE DE FIGURAS

FIGURA 1. PELAS FRESTAS. HOTEL KINAM, PÉTIONVILLE, 2008.	17
FIGURA 2. DOMINGO. PÉTIOVILLE, 2008.	17
FIGURA 3. MADAM SARAH. MERCADO DE RUA. PÉTIOVILLE, 2008.	18
FIGURA 4. MADAME LAFFERRIERE E SUA CASA-ESCOLA.....	24
FIGURA 5 LISTA DE "PAÍSES MENOS DESENVOLVIDOS" 2016	81
FIGURA 6. MARIE VIEUX-CHAUVET	119
FIGURA 7. JEAN CASIMIR NA CERIMÔNIA DE ABERTURA DO ENCONTRO ANUAL DA ASSOCIAÇÃO DE ESTUDOS CARIBENHOS. PORTO PRÍNCIPE, 2016.	125
FIGURA 8. MICHEL-ROLPH TROUILLOT NA UNIVERSIDADE DE CHICAGO	130
FIGURA 9. MAPA DA ILHA DE SAINT DOMINGUE DE 1723, POR NICOLAS DE FER	140
FIGURA 10. PINTURA "THE CODE NOIR", DE NICOLE JEAN-LOUIS	143
FIGURA 11. BWA KAYIMAN HAITI 1791 DE NICOLE JEAN-LOUIS	145
FIGURA 12. CAYMAN WOOD CEREMONY DE ULRICK JEAN-PIERRE.....	146
FIGURA 13. CONDE DE GOBINEAU E SEU ENSAIO SOBRE A DESIGUALDADE DAS RAÇAS	157
FIGURA 14. ANTÉNOR FIRMIN E SEU ESTUDO SOBRE A IGUALDADE DAS RAÇAS HUMANAS	159
FIGURA 15. REGISTRO DO I CONGRESSO INTERNACIONAL DE ESCRITORES E ARTISTAS NEGROS.....	171
FIGURA 16. EXPOSIÇÃO "EL CARIBE Y LA CASA DE LAS AMERICAS: LOS PRIMEROS VEINTE AÑOS".....	174
FIGURA 17. JACQUES ROUMAIN E O PARTIDO COMUNISTA HAITIANO.....	177
FIGURA 18. RENÉ DEPESTRE E JORGE AMADO EM DOIS MOMENTOS.....	194
FIGURA 19. FRENTE E VERSO DA EDIÇÃO "ÁFRICA EN AMÉRICA" DA REVISTA CASA DE LAS AMÉRICAS	196
FIGURA 20. SUMÁRIO DA EDIÇÃO "ÁFRICA EN AMÉRICA", DA REVISTA CASA DE LAS AMÉRICAS	197
FIGURA 21. MAGDA MAGLOIRE EM SEU ESTÚDIO, PÉTIONVILLE/JUNHO 2016	208
FIGURA 22. AYITI SE NOU, PÉTIONVILLE/ JUNHO DE 2016	209

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
I. “UM HOMEM QUE GRITA NÃO É UM URSO QUE DANÇA”: A (ANTI)ÉTICA DAS NARRATIVAS COLONIAIS SOBRE POBREZA.....	32
1. SERÁ ÉTICO ESTUDAR O HAITI? Quando escrever é dançar sobre o vulcão	33
1.1 Dizer sim à pesquisa: da suspeição epistemológica à prática possível	33
1.2 Sondagens Metodológicas: por uma ética do cuidado na pesquisa social com grupos subalternizados.....	41
2. “COMO É POSSÍVEL SER POBRE?”: Retóricas coloniais e a invenção da pobreza como espaço vazio	56
2.1 Pelas mãos de Said: comentários introdutórios	56
2.2 O Ocidente e o resto: os dispositivos coloniais de captura da diferença.....	60
2.3 Envilecendo a pobreza: a reorganização da lógica colonial sob o discurso desenvolvimentista.....	68
3. ASSOMBROS À INTERVENÇÃO HUMANITÁRIA NO HAITI: Quando a lógica colonial é surpreendida por narrativas adversárias sobre pobreza .	89
3.1 Aportes preliminares à seção.....	89
3.2 O ocaso de uma liderança popular como ante-sala da intervenção onusiana no Haiti.....	90
3.3 Narrativas adversárias sobre “ajuda humanitária” e pobreza	96
3.4 O terremoto de 2010 e outras notas dissonantes	102
II. O CORAÇÃO INESGOTÁVEL DOS TAMBORES: A EXPERIÊNCIA HAITIANA AO ALCANCE DO SÉCULO.....	109
1. “OU KONN KI ES MWEN YE?”: O Haiti como lugar infame de enunciação.....	110
1.1 Escrever perigosamente desde o Haiti: Ensaio sobre a irrupção crioula em língua francesa.....	110
1.2 Como se veste o Haiti quando se apresenta a rigor? Sondagens sobre dois intelectuais haitianos e suas performances em um evento internacional.....	123
2. A REVOLUÇÃO HAITIANA COMO EPÍTOME DO SILENCIAMENTO IMPOSTO: Quanto devem pagar os negros pela ousadia da liberdade?... 	129
2.1 Pelas mãos de Trouillot: Comentários Introdutórios	129
2.2 De quanto sangue se fez a “Pérola do Caribe”? O regime colonial, do massacre dos Tainos à Revolução haitiana.....	135
2.3 Quantos países cabem em um Estado livre? As continuidades coloniais e o desvio pós-revolução.....	149

3. ROMPENDO “O GRANDE SILÊNCIO BRANCO”: Intelectuais negros insurgindo-se contra o racismo colonial desde o Haiti	156
3.1 Antenor Firmin: o pioneirismo do intelectual haitiano que desafiou Gobineau.....	156
3.2 Jean Price-Mars: A lição que interessa é a que o velho camponês pode dar	163
3.3 Jacques Roumain: a escrita como arma	175
3.4 René Depestre: transformando a nostalgia em espada.....	188
 CONSIDERAÇÕES FINAIS	205
 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	216
 ANEXO I	230

INTRODUÇÃO

Em março de 2018, minha primeira experiência em solo haitiano completará dez anos. Dez anos, conforme contaram-me certa vez no Haiti, é o tempo médio que o *Mapou*, árvore sagrada do vodu - habitat de *Gran Bwa*, guardião das florestas – leva embaixo da terra, fortalecendo suas raízes, até que irrompa na superfície para jamais deixar de crescer ao longo de sua vida. É, portanto, tempo auspicioso para que os cadernos de campo com as vivências daquela jovem cientista social que, aos vinte e três anos, fez sua viagem de descobrimento ao Haiti, sejam revisitados como introdução a essa tese e possam vir à tona como o *Mapou*: vigoroso e jamais pronto, sempre a desdobrar-se nesse mundo.

Em 2007, meu primeiro ano no Mestrado em Integração Latino-americana pela Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), tomei parte em um grupo de pesquisa que se propunha a estudar o que a Organização das Nações Unidas (ONU) vinha chamando “Países Menos Avançados”. Tratavam-se dos cinquenta países apontados como os mais pobres do mundo, de acordo com critérios tais como “*baixa renda, debilidade dos recursos humanos e vulnerabilidade econômica, acentuados por desastres naturais ou guerras civis*”. Dentre esses países, constituídos por uma maioria africana, o Haiti era o único latino-americano. Essa informação, somada ao fato de que, naquele momento, o Brasil já liderava a Missão de Estabilização das Nações Unidas enviada ao Haiti (MINUSTAH) e que um grande contingente militar partiria de Santa Maria, cidade onde eu residia, levou o grupo a focar a pesquisa no país caribenho.

Ao final daquele ano, respondendo às demandas por mais acesso à informação sobre o Haiti e a missão, que começaram a surgir entre as famílias dos militares enviados, nossas atividades se desdobraram com a criação do Projeto Brasil-Haiti, sediado na Faculdade de Direito de Santa Maria e ligado ao Instituto de Pesquisa canadense *International Development Research Centre* (IDRC).

Foi nesse contexto que, no início de 2008, com o apoio do Ministério das Relações Exteriores - que, comemorando o protagonismo assumido pelo Brasil junto à Missão, incentivava iniciativas que ampliassem também a produção de conhecimento sobre a atuação brasileira no Haiti - junto a outros pesquisadores e uma equipe jornalística, tive a oportunidade de estar, pela primeira vez, na *Terra de montanhas*¹.

Na iminência dos dez anos desse evento, percebo o caráter de continuidade que meu ingresso no país estabeleceu com a Missão naquela ocasião. Desde a obtenção do visto consular necessário ao ingresso no país até as providências para que eu pudesse receber atendimento médico junto à base militar brasileira - quando, deslumbrada com meu primeiro mergulho no mar do caribe, pisei, descuidada, numa colônia de ouriços do mar que me rendeu dezoito espinhos encravados no pé direito – toda burocracia resolveu-se rápida e facilmente.

Tão logo aterrizamos no aeroporto Toussaint L'Ouverture, fomos recebidos pela Embaixada brasileira em sala especial, atualizados a respeito do andamento da Missão e informados sobre uma série de eventos, que comportavam desde visitas institucionais até recepções e coquetéis – sempre envolvendo corpo militar e diplomático - em que nossa presença era esperada. Recebemos, inclusive, bonés azuis, tais como os usados pelos militares², e incentivados a usá-los, assim como quaisquer outras insígnias do Brasil, para “proteção pessoal”. Tudo sinalizava contentamento em relação à nossa presença no país.

Liderada por um dos internacionalistas mais prestigiados do Brasil no que se refere ao Haiti, nossa equipe esteve sempre tão cercada de cuidados quanto vigiada e controlada pelo aparato institucional à disposição em Porto Príncipe. Desse modo, lá eu tive uma “agenda” a ser obedecida e mal pude caminhar sozinha pelas ruas de Pétienville, bairro onde ficamos hospedados inicialmente.

¹ Significado de Haiti – ou melhor, Ayiti - em idioma arawak, falado pelos tainos, etnia indígena majoritária na região quando da chegada do colonizador europeu.

² Os militares envolvidos em Missões de Paz em âmbito das Nações Unidas são identificados como “boinas azuis” ou “capacetes azuis”, como sinal de uma atuação militar diferenciada.



Figura 1. Pelas frestas. Hotel Kinam, Pétienville, 2008.
Fonte: acervo da autora



Figura 2. Domingo. Pétienville, 2008.
Fonte: acervo da autora



Figura 3. Madam Sarah. Mercado de rua. Pétioville, 2008.

Fonte: acervo da autora

Nos registros localizados em meu caderno de campo descrevendo algumas de minhas caminhadas exploratórias em Porto Príncipe, fica evidente

a mediação constante dos militares, presente no relato por meio de referências técnicas que vão da composição do solo à matriz energética haitiana:

O solo do Haiti é rico em calcário, matéria prima para a fabricação de cimento, o que explica as fileiras intermináveis de casinhas brancas, muito pequeninas e rudimentares, instaladas na descida dos morros e nas planícies. O contraste é dado pelo carvão, fonte de energia mais utilizada no país ante a inexistência de petróleo, gás natural e/ou condições para instalação de hidrelétricas ou captação de energia eólica. O colorido, por sua vez, está nos cabelos das mulheres e meninas, cuidadosamente trançados e enfeitados com toda a sorte de adereços, nas roupas bem cuidadas e nos mercados de rua, que, mesmo percorridos apressadamente, constatei prolongarem-se por muitos quilômetros nas regiões de Pettionville e Jacmel, oferecendo aves, colchões, bananas, escovas de dente, serviços gerais e, pelo jeito, muita conversa. (Marques, 2008: pg.12)

A frustração causada por esse cerco inesperado – ou mal calculado por minha inexperiência - só foi dissipada quando a equipe dividiu-se e, junto de mais uma pesquisadora e da equipe jornalística composta por uma repórter e um cinegrafista, deixei Porto Príncipe rumo a Jeremie, cidade localizada na costa oeste do Haiti, nas imediações do Grand'Anse, um dos maiores rios haitianos. Lá, esperavam-nos três missionárias brasileiras³, uma delas socióloga, a outra bióloga e a terceira, enfermeira. Elas haviam sido contatadas pela equipe jornalística da comitiva santamariense, interessados que estavam em realizar uma série de reportagens sobre a atuação missionária brasileira no Haiti – todo Brasil no Haiti parecia estar engajado em missões. Uma vez estendido à nossa equipe de pesquisa, o convite para conhecer “o Haiti onde os militares não chegam” foi pronta e efusivamente aceito.

Lá, além de mais liberdade, tínhamos chance de coletar dados para a pesquisa sobre escravidão infantil, educação formal e gênero no Haiti rural, que conduzíamos naquele momento junto ao IDRC. A chegada a Jeremie foi devidamente documentada e, apesar de, à época, não estar claro para mim o motivo pelo qual a estada em Porto Príncipe vinha causando certo incômodo, aqui algumas pistas já podem ser pinçadas:

³ As missionárias estavam ligadas a uma das mais antigas congregações brasileiras, com atuação voltada ao provimento de educação formal para meninas e formação técnica e carismática para adolescentes do sexo feminino.

Ali, longe da cartilha das Nações Unidas, que determinava que bebêssemos apenas água engarrafada, restringíssemos ao máximo a ingestão de qualquer produto orgânico, que vedava os passeios sem acompanhamento militar e proibia terminantemente a entrada em rios, senti-me menos *blanc* (como eles chamam os estrangeiros) entre os haitianos. Em nossa chegada, em plena Páscoa, as irmãs ofereceram-nos um prato delicioso feito com os temidos peixes secos ao sol, refogados com coração de palmito, algo muito comum nessa região. Notei que levava bastante gengibre e pimenta e comentei com as irmãs, satisfeita, que davam sabor especial ao prato. Responderam-me que os usavam em tudo para que “ficasse com cheiro e gosto agradável”. (Marques, 2008: pg. 39)

A mudança de ares e de mediação também fica patente na anotação registrada ao final daquela primeira semana:

Entrego-me, enfim, a olhar o cotidiano mais demoradamente, e constato uma vida que se faz bonita, vibrante e cheia de emoção partilhada nesses espaços que até agora eu apenas vi associados à degradação. Descubro, ainda na primeira semana, que as casas populares são pequenas porque usadas somente para dormir. Geralmente, uma casinha de um cômodo abriga mais de cinco pessoas que revezam-se no sono. Enquanto parte delas trabalha, a outra dorme. Assim, no Haiti, o dia não envelhece, como diria Manuel de Barros. A noite não tira as mulheres e os homens da rua. As refeições, o banho, as conversas, a preparação das crianças para a escola, até o amor e seus rituais parecem dar-se fora de casa, num espaço que é de todos, mas que comporta certa intimidade. Ontem mesmo, quando irmã Benedita⁴ e eu fomos ao encontro de uma das jovens que integra as reuniões das “animadoras populares” realizadas na casa da Congregação, flagramo-na em pleno banho, que tomava no quintal da casa, protegido da rua apenas por algumas plantas. Mesmo diante do meu susto, a jovem finalizou o banho sem solavancos e conversou com naturalidade com a irmã. O Haiti me parece agora não ter dentro, como diria Fernando Pessoa, parece ser fora e inteiro nessa “mostração”. (Marques, 2008: pg.51)

Em Jeremie, acompanhando as irmãs em caminhadas noturnas pelo bairro – momentos em que, além de realizarem alguma atividade física depois do pesado expediente de aulas, reuniões, atendimentos de saúde, entre muitas outras atividades, também inteiravam-se do paradeiro das crianças e jovens atendidas e aproveitavam para dar recados - tive meu primeiro contato com uma cena que, seguidamente, voltou-me à cabeça nos anos que se seguiram: aglomerações de jovens com seus cadernos embaixo de postes de luz de postos de gasolina estrangeiros, único reduto iluminado à noite em Jeremie. Aquele seria meu primeiro contato com uma constatação que jamais deixaria

⁴ Os nomes aqui mencionados são fictícios.

de me gerar reflexão: há, no Haiti, um forte anseio – e esforço - pela educação formal.

A explicação que recebi de Irmã Tânia naquele dia (2008: pg.54) foi a de que aqueles jovens provavelmente estavam se preparando para as provas de admissão, previstas em três momentos do sistema educacional haitiano. A reprovação em uma dessas provas implicava não somente na impossibilidade de avançar de série, mas na necessidade de pagar uma taxa para ter chance de realizar novamente o teste. A taxa tornava-se maior na mesma proporção do número de reprovações contabilizadas pelo aluno. Ou seja: a punição para aquele que fosse reprovado era pagar o dobro, o triplo, cinco ou seis vezes mais que um colega sem reprovações para seguir estudando. Tratava-se, segundo a irmã, de um conhecido “sistema de seleção por eliminação”⁵.

Enquanto Irmã Tânia explicava-me a situação – considerada por ela um absurdo, evidência do pressuposto elitista que atravessaria todo o ensino haitiano – irmã Helena, que havia chegado ao Haiti há poucos meses, pontuava que esse sistema favorecia os alunos aplicados em detrimento dos “preguiçosos”. Lembro do debate ter sido longo naquela noite. Irmã Tânia – exasperada, de acordo com minha anotação – lembrava que crianças e jovens mal tinham tempo de estudar, pois o turno dos colégios era integral e à noite não havia luz. Lembrou que, assim como havia jovens aglomerados sob postes de luz, havia crianças “empoleiradas nos telhados às cinco da manhã” para conseguir aproveitar os primeiros raios de sol e estudar.

No período que estive em Jeremie, mais dois eventos pontuais com relação a esse tema foram registrados: o primeiro deles se trata de uma conversa com irmã Tânia, irmã Benedita e dois alunos do curso de português ali oferecido. Esses dois jovens, de dezesseis e dezoito anos, falavam um português bastante correto, e, durante aquela aula, haviam declamado “de cabeça” Drummond, Olavo Bilac e Manuel Bandeira. Respondi com as palmas

⁵ Trato do tema com maior profundidade em documento de trabalho apresentado ao Conselho Latinoamericano de Ciências Sociais (CLACSO) como resultado de minha participação na Escola de Montevideo “Democracia, Derechos Humanos y Ciudadania: infancias y juventudes en America Latina y el Caribe”, disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/posgrados/20140120033041/Marconatto.pdf>

mais efusivas, o que talvez os tenha encorajado a arriscar sua própria produção: “poeminhas” que haviam esboçado em língua portuguesa e apresentavam pela primeira vez. Quis conhecê-los melhor:

Numa roda de conversa espontânea ao final da classe, regada a chimarrão feito pela irmã Benedita, gaúcha de Santa Maria, compartilhado com naturalidade com os meninos, que disseram apreciá-lo, ficamos conversando sobre o futuro. Perguntaram-me o que eu fazia e lhes respondi que me havia graduado em Direito, e em breve concluiria meu mestrado e outra graduação, em Ciências Sociais. O mais novo deles comentou que para um jovem que não vivesse ou não tivesse parentes na capital, chegar à Universidade Pública era praticamente impossível. Sem dinheiro para as necessidades mais básicas, era impensável para uma família pobre arcar com aluguel, alimentação e pagamento das taxas - pagas mesmo à Universidade Pública - de um filho em Porto Príncipe. Irmã Benedita seguiu contando-me que a saída que muitos jovens da região vinham encontrando era o aprendizado da língua portuguesa que os habilitaria a disputar uma bolsa de estudos no Brasil, tudo intermediado por elas. Dois ou três jovens por ano vinham conseguindo realizar formação universitária no Brasil deste modo desde que elas haviam começado com as aulas, há quatro anos. “E no próximo será a nossa vez”, comentou o mais novo, com aprovação do outro. (Marques, 2008: pg. 62).

Essa foi a primeira vez que ouvi falar da Universidade Pública Haitiana em minha estada no Haiti. Ela voltaria a ser tema de conversa no domingo seguinte. De acordo com meus apontamentos (pg.78-88), logo depois do café da manhã - servido impreterivelmente às seis da manhã na casa das Irmãs - fui convidada por Irmã Helena (a enfermeira) a acompanhá-la em um atendimento domiciliar. O restante do grupo havia saído com irmã Benedita para encontrar com um bispo conhecido na região e eu havia ficado para terminar meus registros de campo. Aceitei prontamente. Conosco, mais duas jovens integrantes do grupo de “vocacionadas”, que recebiam formação com a perspectiva de, futuramente, integrarem a congregação. Elas serviriam como intérpretes à Irmã Helena, que ainda não dominava o créole. Depois de uma caminhada de mais ou menos trinta minutos, chegamos à uma casinha verde com aberturas pintadas de rosa claro e uma pequena varanda, onde uma senhora de aparentemente cinquenta anos nos esperava, sentada.

Depois de uma rápida conversa em créole com as meninas (que não nos foi traduzida), fomos direcionadas para o interior da casa, onde um jovem de aparentemente vinte anos encontrava-se deitado próximo à janela. Só então

a irmã contou-me que vinha tratando “uma ferida muito feia” que começava em seu pé direito e lhe subia pela perna, impedindo-o até de caminhar sem auxílio. Enquanto media-lhe os batimentos cardíacos, examinava os pulmões, olhos, e a ferida propriamente dita, Irmã Helena direcionava uma série de perguntas a serem traduzidas pelas meninas, que, nos próximos minutos, estiveram focadas nesse trabalho.

Ao final, a senhora que nos aguardava - que descobri ser a avó do jovem - disse algo às meninas. Curiosa, pedi que nos traduzissem. Ela havia dito que até a ferida tinha seu lado bom, pois assim o rapaz ficava mais tempo em casa e ela podia dormir sossegada. Na sequência, as meninas comentaram conosco em português que não fosse a ferida e o recolhimento que ela impôs, provavelmente o jovem teria sido assassinado. Fiquei atônita. Irmã Helena não permitiu maiores divagações, pois logo pediu que traduzissem à senhora alguns cuidados a serem tomados. Por fim, disse que voltaria em dez dias. No caminho para casa, retomei o assunto. Perguntei às meninas a razão do jovem correr o risco de ser assassinado. Elas responderam-me que não era raro que jovens como ele, considerados lideranças e que manifestavam publicamente suas convicções políticas, fossem assassinados por antigos apoiadores do regime militar haitiano. Na sequência, uma delas acrescentou que o melhor, nesses casos, era sair do Haiti, com o que a outra concordou, acrescentando, “ou ir para a Universidade, em Porto Príncipe”. (Marques, 2008: pg 87)

Ao voltar à casa da Congregação, conversei sobre a visita e as falas das meninas com a irmã Tânia, que assentiu muito naturalmente e acrescentou: *“não é só por ser longe daqui, mas porque a Universidade tem registro dos alunos. Fica mais difícil dar sumiço porque o nome dele constaria nesse lugar, oficialmente”* (Marques, 2008: pg.88).

O modo como a Universidade despontava desses eventos como espaço que, mais do que desejado, tinha um papel até então insuspeitado na proteção da vida da juventude haitiana causou-me grande impacto.

De Jeremie, partimos rumo a Leyon, comunidade remota, às margens do Rio Grand’Anse, onde duas missionárias brasileiras septuagenárias, Betina e Malvina, residiam há mais de vinte anos. As duas haviam decidido viver no Haiti na década de oitenta, inspiradas pelo vigor da teologia da libertação. Chegando ao Haiti, depararam-se com o vodu e logo perceberam sua onipresença na vida dos haitianos/as, sua importância para o

laço comunitário. Passaram, a partir daí, a tomar parte nas celebrações e frequentar um *lakou*⁶, até se tornarem, elas próprias, praticantes.



Figura 4. Madame Lafferriere e sua casa-escola

Fonte: acervo da autora

⁶ A palavra *lakou* designa tanto um tipo de assentamento típico de comunidades africanas, onde um pátio central é compartilhado pelos moradores das casas dispostas a seu redor, quanto uma casa/comunidade voduísta. Para mais informações, indicamos o trabalho “*O lakou haitiano e suas práticas: entre mudanças e permanências*” de Rodrigo Charafeddine Bulamah.

Esse foi apenas um dos incontáveis relatos plenos do real maravilhoso de que fala Carpentier⁷ com que fomos presenteados pelas Irmãs. Ativas participantes da vida comunitária, falantes do créole mais perfeito que até hoje já ouvi falar um estrangeiro, por suas mãos pude conhecer, em Leyon, inúmeras escolas rurais, sobre as quais anotei:

(...)se parecem muitíssimo com as nossas, por seu aspecto de precariedade e certo ar de improvisado. Talvez uma das principais diferenças esteja no fato de que praticamente não há escolas públicas por aqui e deve-se pagar uma taxa, ainda que simbólica, a essas escolas particulares, o que faz com que muitos pais enviem um único filho – geralmente o menino mais velho. Uma das escolas que visitei, a maior e de longe a que conta com melhor estrutura, era dirigida por uma senhora – Madame Laferriere – que, mãe de quatro crianças e sem condições de garantir educação formal a todas, decidiu converter sua própria casa em escola. Quando conduziu-nos até o local onde ainda hoje dorme, a cama de casal estava repleta dos pães que seriam servidos no lanche, aquele dia. (Marques, 2008: pg.92)

Durante todo o período em que acompanhei as atividades das Irmãs, notei que jamais mencionavam o Haiti usando o léxico que me era tão familiar, conhecido dos círculos institucionais que frequentava e que, ao falarem sobre o país, invariavelmente faziam referência à miséria, inviabilidade, fracasso, degradação, obscurantismo, ignorância, fragilidade, carência. Ao contrário, as Irmãs mencionavam vidas mantidas com muito trabalho e dignidade, fortes em seus laços comunitários e de compadrio, ativas e capazes de criar beleza e bem viver. Ao retornar a Porto Príncipe, onde o restante da equipe permanecia, minhas anotações registram *“a sensação de que havia visitado um outro país, diferente daquele para o qual me haviam preparado, ou como se até agora eu estivesse vendo um filme com as legendas trocadas”* (pg.98).

De volta a Porto Príncipe, lembro - sem mesmo consultar meu caderno – de começar a organizar, com o Embaixador brasileiro, uma visita à Universidade pública haitiana, que passara a interessar-me particularmente. Fui completamente dissuadida da ideia, em razão da Universidade *“não ser um território pacificado”*. O curioso é que já havíamos visitado *Bel Air*, considerado

⁷ Trata-se do romancista cubano Alejo Carpentier, autor de *“O Reino deste mundo”*, dedicado à Revolução Haitiana. Em visita ao país na década de 40, Carpentier apercebe-se do *“real maravilhoso”* que constituiria a vida cotidiana em Nuestra América. Voltaremos a mencioná-lo ao longo dessa tese.

um dos bairros mais perigosos de Porto Príncipe, pela forte atuação de gangues ligadas ao tráfico de drogas, armas e pessoas. Mais tarde, descobriria que o movimento estudantil da UEH (Universidade de Estado do Haiti), havia entrado em confronto direto com as tropas da MINUSTAH, exigindo sua saída do país e que o episódio havia sido reprimido com truculência, resultando inclusive em morte de estudantes.

De volta ao Brasil, instalou-se em mim uma espécie de incômodo avassalador, ainda sem palavras, repercutindo em meu modo de produzir pesquisa sobre o Haiti e de estar na Universidade, de modo geral. Com o acirramento das imagens e discursos degradantes associados ao país caribenho por ocasião do Terremoto de 2010, parecia-me cada vez mais imperativo um acesso mais denso e complexo ao Haiti, a outras narrativas da nação – capazes de, entre outras coisas, habilitar-nos, brasileiros, Sul do mundo, a enfrentar dimensões espectrais de nossa própria realidade.

Depois de quase dez anos, vejo esse incômodo que se seguiu a minha primeira experiência em solo haitiano como momento paradigmático, em que, subterraneamente, como o *Mapou*, passei a experimentar algo que facilitaria, mais tarde, um giro epistêmico fundamental: a sensação da perda de um léxico, de um idioma inteiro em que elaborava, até aquele momento, a produção de conhecimento sobre o Haiti, a perda das palavras com que interpelar o Haiti e a necessidade de uma nova sintaxe.

Apenas dois anos depois de meu retorno, com meu ingresso no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS, passei a lidar sistematicamente com essa sensação. Em uma de nossas reuniões de orientação, a Professora Maria Elly Herz Genro desafiou-me a buscar fontes haitianas para respaldar o trabalho que eu pretendia realizar sobre a Universidade Pública do país. Até aquele momento, eu vinha debruçando-me sobre relatórios elaborados por organizações internacionais e autores da teoria crítica.

Levar a sério a sugestão de Maria Elly demandava que eu finalmente elaborasse o desconforto experimentado e realizasse uma dobra importante - de método e epistemológica - não somente em relação à produção

hegemônica norte-centrada sobre o Haiti, mas também com relação às teorias críticas (inclusive as latino-americanas) que, ao falar de Haiti, na vasta maioria das vezes, faziam-no circunscrevendo a potência haitiana à Revolução de 1791, como se apenas ali o Haiti pudesse contrapor-se à imagem de prostração e miséria imperantes.

Mais: como se a única dissidência possível face às teorias hegemônicas fosse uma espécie de “promoção” com relação ao lugar a ser ocupado pelo Haiti nas narrativas produzidas, mantendo intacta sua condição de objeto da teoria social. Tomar o Haiti como fonte demandava concebê-lo como lugar de enunciação possível, capaz de desestabilizar, por sua simples forma – por sua simples aparição como fonte – a diferença colonial que alicerça sua subalternidade⁸.

Seguindo a pista do raciocínio recém feito, pode-se assumir que o desejo de conhecer o Haiti como produtor de narrativas sobre si e sobre o mundo carrega consigo o entendimento – atualizado pelas teorias póscoloniais - de que o lugar de enunciação importa, já que *“las mentes se despiertan en un mundo, pero también en lugares concretos, y el conocimiento producido es un modo de conciencia basado en el lugar, una manera lugar-específica de otorgarle sentido al mundo”* (Escobar, 2007, pg.75). Obliterar o conhecimento produzido desde o Haiti, desde corpos que suportam suas intensidades, atravessados pela iminência das intempéries, pela proximidade do perigo, pelo risco de deixar de existir, parece-me, assim, ter efeitos não somente sobre o imaginário em relação ao país (que, uma vez adensado por essas narrativas Outras teria de lidar com a lógica racista e colonialista que rege desde a intervenção militar à produção científica) mas sobre o tanto de mundo que perdemos, o tanto da experiência humana - vasta e localizada - do mundo com que a nossa deixa de se encontrar.

Certamente a atenção ao “lugar” e a defesa de um “conhecimento situado” não são panaceias que resolverão os problemas do mundo. O conhecimento jamais será “puro” ou livre de dominação. Não é por imaginá-lo

⁸ Essa segunda dobra eu somente conseguiria elaborar mais tarde, já no doutorado em Sociologia, graças à disciplina de *“Racismo no Debate Pós-colonial”*, ministrada por meu orientador, José Carlos dos Anjos.

assim que aquele produzido desde o Haiti torna-se relevante. Os lugares têm suas próprias formas de opressão e até de terror, são históricos e estão conectados ao mundo através de relações de poder sendo, de muitas maneiras, afetados por elas. A defesa que se faz do Haiti como lugar de enunciação a ser considerado é ética, política e epistemológica e vem à tona como compromisso com um discurso antiessencialista da diferença, com o desejo de "*proyectarse hacia espacios que son actualmente del dominio del capital y la modernidad*" (Dirlik 1997: pg.40).

Afinal, existindo produção intelectual no Haiti - como constatei principalmente por intermédio da historiadora haitiana Suzy Castor, que introduziu-me às Ciências Sociais produzidas no país e da professora Normélia Parise, ex-diretora do Centro Cultural Celso Ortega (Porto Príncipe) que apresentou-me à literatura haitiana – e estabelecendo, essa produção, continuidade formal com os cânones hegemônicos (já que grande parte desses intelectuais realizou sua formação na França ou nos Estados Unidos, integrou associações profissionais nesses espaços e chegou a receber prêmios aí), que mecanismos têm assegurado que permaneçam à margem, impedindo que as mesmas entrem em disputa com esses cânones? Eis o problema fundador dessa tese.

Para enfrenta-lo, organizei a discussão em duas grandes seções, com número equivalente de subdivisões que, de muitos modos, performatizam o percurso de minha própria experiência de construção do problema, conforme apresentada. Ambas trazem como título extratos do martinicano Aimé Césaire, poeta da negritude, conhecedor profundo do Haiti, ao qual dedicou inúmeras obras, interlocutor de intelectuais haitianos que, sobretudo, falou da experiência de corpos negros desejando o mundo, atravessados pela ferida colonial, desafiados a convertê-la em beleza e potência.

A primeira, "*Um homem que grita não é um urso que dança: A (anti)ética das narrativas coloniais sobre pobreza*" conta, como capítulo de abertura - "*Será ético estudar o Haiti?*" - com uma discussão ética,

metodológica e epistêmica sobre a pesquisa social com grupos subalternizados, que deve funcionar como chave de leitura de toda a tese⁹.

Ela instaura a discussão de fundo desse trabalho, a hipótese em que está alicerçado: a de que saberes forjados desde o Sul do mundo estão sendo desperdiçados e esse desperdício não se restringe a práticas tradicionais (algo que se espera do Sul, que se tolera do Sul e que compõe o acervo imaginário de contribuições possíveis quando se concebe a diferença como corpo dócil), mas também se estendem a saberes tipicamente atribuídos ao Norte, como as narrativas científicas e literárias. A hipótese ganha envergadura no capítulo seguinte, em que nos propomos a colocar sob suspeita a matriz discursiva em que as narrativas despotencializadoras do Haiti são produzidas.

Em “*Como é possível ser pobre?*”, reunimos um conjunto de vestígios capazes de sugerir que aquilo que se convencionou chamar de *pobreza* não é um “fato inerte da natureza”, “não está meramente ali”, mas trata-se de uma ideia que porta uma narrativa, um imaginário, uma estética e um vocabulário que lhe dão realidade em e para determinado grupo e contexto histórico-político.

A pista que seguimos indica-nos que essa ideia, que ganha força no contexto pós-segunda guerra mundial, está atravessada pela mesma lógica colonial que garantiu a exploração do tempo de vida e de trabalho de negros escravizados. Construir a pobreza como espaço vazio, onde não é possível viver e, portanto, de onde é necessário sair, impotente e improdutivo é apresentado, nesse capítulo, como mecanismo de Império, acionado para produzir a subalternidade de países considerados “os mais pobres do mundo” - entre os quais está o Haiti. A partir daí, seu lugar de enunciação estará interditado, sua soberania relativizada e o país, aberto a todo tipo de intervenção estrangeira. Esse movimento ficará ainda mais nítido no capítulo

⁹ Trata-se de uma meta-reflexão que passei a realizar de modo mais sistemático durante o curso de extensão “Metodologias decoloniales y en co-labor desde América Latina y Caribe”, oferecido pelo Conselho Latino-americano de Ciências Sociais, no ano de 2014. Desde então, ela foi ganhando envergadura nos ambientes em que foi apresentada e discutida, como o “II Congreso de Estudios Poscoloniales: Genealogías Críticas de La Colonialidad”, em 2014, o “III Congreso de Estudios Poscoloniales, “Interrupciones desde el Sur: Habitando cuerpos, territorios y saberes”, em 2015, ambos realizados em Buenos Aires, e a Reunión Anual da Associação de Estudos Latino-Americanos de 2015, realizada em Porto Rico.

seguinte: “*Assombros à intervenção humanitária no Haiti*”, em que discursos e práticas acionados para justificar a MINUSTAH serão confrontados com a crítica haitiana à intervenção.

Trata-se, assim, nessa primeira seção, de reabilitar o lugar de enunciação ocupado pelo Haiti, para, então, na segunda parte dessa tese, acessar “*o coração inesgotável dos tambores*”, frase célebre do romancista haitiano Jacques Roumain, metáfora para a pulsão de vida e saúde presente no Haiti. Seu capítulo inicial “*Ou konn ki es mwen ye?*” está dedicado ao aprofundamento de uma discussão que atravessa toda a tese, sobre as implicações de produzir conhecimento desde o Haiti, esse lugar de enunciação que sugiro *infame*. Na sequência, em “*A Revolução Haitiana como epítome do silenciamento imposto*” enveredo por esse evento paradigmático da história haitiana a partir das narrativas produzidas desde o Haiti, e que parecem habilita-la como repositório da capacidade de luta e resistência haitiana, a ser acessada em tempos de opressão.

O capítulo “*Rompendo o grande silêncio branco desde o Haiti*”, tem o propósito de finalizar esse percurso, e, como tal, exige que nos detenhamos um pouco mais em sua apresentação. Compõem-no um *corpus* de quatro intelectuais haitianos, eleitos entre os inúmeros citados ao longo dessa tese, para radicalizar a exposição da trama colonial que os mantém periféricos. Tratam-se de intelectuais cuja vida e obra pode ser pensada progressivamente, ou seja: escrevem em sequência, no rastro uns dos outros, legatários entre si. A análise começa com Antenor Firmin (1850-1911), que se pode considerar o intelectual precursor, segue com Jean Price-Mars (1876-1969), Jacques Roumain (1907-1944) e, finalmente, chega a René Depestre (1926 -), o único do *corpus* que permanece vivo.

Em comum, o fato de que todos eles passaram por densa formação intelectual na França, país onde exilaram-se em períodos de opressão distintos, onde estabeleceram estreita relação com outros intelectuais da diáspora, engajaram-se em movimentos antiracistas, contribuíram aos debates em torno da *negritude*, e, uma vez no Haiti, além de protagonizarem (com exceção de Depestre) a consolidação disciplinar da carreira de Etnologia (e da

própria Universidade de Estado do Haiti), envolveram-se publicamente (em maior ou menor medida) com as questões políticas de seu tempo.

Recolhi o maior número possível de vestígios da vida e obra de cada um em pesquisa documental realizada, principalmente, junto à biblioteca do Centro Cultural Brasil-Haiti e à livraria La Pléiade, ambas em Porto Príncipe/Haiti, acessadas em junho de 2016, junto à Casa de Las Americas e à Fundação Fernando Ortiz, ambas em Havana/Cuba, acessadas em Maio de 2017, ao acervo digital da Fundação Casa de Jorge Amado, à Plataforma digital *île en île*, projeto de extensão mantido pelo Departamento de Línguas & Literaturas do Lehman College, Bronx/NY em que estão engajados dezenas de professores e estudantes da diáspora haitiana, além de dezenas de obras “coleccionadas” ao longo desses quase dez anos em expedições por livrarias e sebos latino-americanos, caribenhos e sul-africanos¹⁰.

Há, no entanto, evidente assimetria entre a relativa abundância de informações disponíveis sobre a vida de Roumain e Depestre (por serem mais contemporâneos? Por terem alcançado reconhecimento mais por sua obra literária do que pela contribuição científica?) que a de Price-Mars e Firmin. Não procurei burlar essas arestas em minha escrita. Cada um, no entanto, terá apresentada ao menos sua obra mais conhecida, destacada pelos diálogos que estabelece com o canône à época em que são escritas e publicadas. Tratam-se – essa é minha aposta e sugestão – de potentes narrativas contra-hegemônicas capazes de assombrar as teses majoritárias em temáticas que lhes são caras e que seguem integrando o *mainstream* de suas disciplinas.

Não por acaso, alguns desses intelectuais têm tido seu legado (re)descoberto em Universidades hegemônicas. Elas oferecem novo fôlego a discussões já esgotadas ou condenadas ao “ensimesmamento” do Mesmo.

¹⁰ Esse material encontra-se, em sua quase totalidade, em língua estrangeira (francês, créole, inglês e espanhol). Com vistas de que a barreira do idioma não siga impedindo seu acesso, tomei a decisão de apresentá-los em tradução livre, a não ser os textos escritos em espanhol, mantidos em seu original.

**I. “UM HOMEM QUE GRITA
NÃO É UM URSO QUE DANÇA”
A (anti)ética das narrativas coloniais sobre pobreza**

*E sobretudo, meu corpo, assim como minha alma,
não cruze os braços em atitude estéril de expectador
a vida não é um espetáculo
um mar de dores não é um palco
um homem que grita não é um urso que dança*

(Aimé Césaire)

1. SERÁ ÉTICO ESTUDAR O HAITI? Quando escrever é dançar sobre o vulcão

*“Anvant ou monté bois
gadé si ou capab descenn li”¹¹*

1.1 Dizer sim à pesquisa: Da suspeição epistemológica à prática possível

Há cerca de trinta anos a teórica cultural indiana Gayatri Spivak publicava o artigo “Pode o subalterno falar?”. A proposta, polêmica ainda hoje, era a de problematizar a possibilidade, aventada por inúmeros cientistas sociais bem intencionados, de “falar em nome daqueles que não têm voz”. A tese apresentada por Spivak era a de que a atitude de “falar em nome do outro” ou “pelo outro”, contribuía, no limite, para que este seguisse sem falar e, assim, sua condição de subalternidade restasse intacta enquanto o “pesquisador-enunciador” recebia os méritos por sua pesquisa “engajada”.

Spivak ressaltava duas condições básicas no processo emancipatório (de fala como saída da subalternidade): falar e ser ouvido. Mesmo o discurso mais inflamado perderia sentido sem alguém para escutá-lo. Mas tampouco bastaria a presença desse ouvinte e sua disposição para ouvir, se o lugar de enunciação daquele que fala estiver deslegitimado de antemão, ou seja: se aquele que ouve assumir uma posição assimétrica em relação àquele que fala, negando-lhe horizontalidade e, assim, possibilidade de diálogo, convergência e aprendizado mútuo¹².

Diante da opressão que pesava sobre as mulheres indianas – mais especificamente das viúvas *sati* e a expectativa de que “decidissem” suicidar-se (ou não, comprometendo, assim, a vida de seus descendentes) à pira dos maridos falecidos, Spivak assume o “não” como resposta à questão-título de

¹¹ Provérbio em créole haitiano cuja tradução é algo como “Antes de subir numa árvore, veja se você é capaz de descer”.

¹² E qual seria a posição do cientista social que pergunta, ouve com impaciência as respostas que se desviam de suas intenções de pesquisa, ignora os silêncios prolongados de seu interlocutor como algo estranho à pesquisa ou mesmo que a atrasa, repete perguntas que causam dor em nome de suas urgências, que não a de assimetria?

seu ensaio. Não podem falar os/as subalternos/as. Se falarem não serão ouvidos/ouvidas. Se ouvidos/ouvidas, serão banalizados, hostilizados, reduzidos ao que já se conhece sobre eles/elas.

Alguns anos depois, Boaventura de Sousa Santos (2000) diria que essa atitude *indolente* do interlocutor ocidental insere-se numa lógica de negação da alteridade por meio de um processo que envolve exotização dos seus saberes, reputados à ignorância, a tradições localizadas (e não globais), ao “atraso” e/ou à alienação. Chamou tal atitude de “construção da inexistência” do outro, processo ativo, centrado na negação de sua legitimidade para falar/ser ouvido/ter seus saberes levados em conta.

O sociólogo português, assim como inúmeros/as contemporâneos/as que se dedicaram ao enfrentamento da temática¹³, identificou essa produção de silenciamentos e invisibilizações como engrenagens de uma maquinaria voltada à afirmação de um padrão hegemônico de ser/viver/conhecer/agir no mundo, iniciado com o processo de colonização que se seguiu à conquista da América.

Esse processo defendido como “modernizador” encontrou seu apogeu no capitalismo industrial e no desenvolvimento científico e cultural que se expandia a partir de um centro (Europa e América do Norte) em direção a uma periferia (restante do mundo). A esses polos, cruzando espacialidades e hegemonia, Boaventura de Sousa Santos chamou *Norte* e *Sul*.

Enquanto o *Norte* ter-se-ia consolidado no imaginário social como produtor de conhecimento, narrativas, saberes e fazeres universais, válidos e legítimos, prontos, portanto, a serem disseminados, copiados e reproduzidos, construiu-se ativamente uma imagem do Sul enquanto consumidor desses saberes, espaço vazio a ser preenchido por eles, lugar arcaico a ser “inserido” em um caminho de desenvolvimento e progresso pautado pela sombra do

¹³ Esses teóricos, entre os quais os latino-americanos Santiago Castro-Gómez, Edgardo Lander, Arturo Escobar, Walter Dignolo, Nelson Maldonado-Torres; Anibal Quijano, Ramon Grosfoguel, etc., vêm apresentando-se ou, em alguns casos, sendo apresentados, como “pós-coloniais/descoloniais/decoloniais”, uma vez que tomam o colonialismo (fenômeno que teria iniciado em 1498 e se estenderia até a independência da última colônia, em meados de 80) e a colonialidade (persistência de traços coloniais mesmo após a extinção formal dessa forma de dominação) como base de suas análises e produção conceitual. Voltaremos inúmeras vezes às disputas em torno do termo ao longo desse trabalho.

Norte, que não apenas já o percorrera, mas ocupa, hoje, sua dianteira, construindo o presente e determinando o futuro (que, com disciplina, poderia ser alcançado por um Sul atrasado, que habita o passado).

Essa geografia de hegemonias e subalternidades pautada na lógica colonial foi atualizada, ganhando complexidade, no contexto pós 2ª Guerra Mundial, com a criação da Organização das Nações Unidas e, com ela, uma agenda de desenvolvimento a ser seguida pelos países do recém rebatizado “3º mundo” que exigia indicadores, relatórios, diagnósticos e, no limite, intervenções diretas (Merry:2011).

Um dos resultados dessa corrida pela “medição do mundo” foi a sistematização de uma listagem daqueles que seriam seus 50 países mais pobres, inicialmente chamada “lista de países inviáveis” ou “fracassados”, recentemente alterada para “países menos avançados”, talvez no afã de mantê-los “engajados na corrida pelo desenvolvimento”. Uma das consequências mais expressivas do ônus de figurar nessa listagem de países é o fato de que, uma vez ali, a soberania nacional fica “relativizada”, dando ensejo a todo tipo de intervenção internacional “terapêutica”, a ser administrada pelas potências do Norte.

Assim, entendemos que mesmo o Sul conta com uma periferia ainda mais profundamente subalternizada – e não subalterna, já que se trata de uma construção ativa e exógena dessa condição, que fala, portanto, mais de seu agente - aquele que promove a subalternidade do outro - do que, propriamente, dos sujeitos que a sofrem - e silenciada, localizada, em sua maioria, no continente africano, com alguns representantes no Oriente Médio e apenas um caso nas Américas. Ao olharmos esse cenário imbuídos da crítica de Spivak, podemos constatar que esses países “menos avançados” perderam seu “lugar de enunciação”, deslegitimados pelo suposto “fracasso” na execução de um projeto de cuja definição sequer participaram. Não nos parece coincidência o fato de a maioria deles localizar-se no continente africano.

A consequência dessa maquinaria é o silenciamento dos saberes e práticas desse continente e sua diáspora, processo entendido por Boaventura de Sousa Santos (2000) como “desperdício de suas experiências” como

produtores de alternativas na construção de uma “vida boa” aptas a serem compartilhadas e traduzidas entre os povos do Sul.

Esses saberes desperdiçados – é nossa sugestão - não se restringem a práticas cotidianas, resultado de saberes tradicionais compartilhados de forma oral entre as gerações (algo que se espera do Sul, que se tolera do Sul e que compõe o acervo imaginário de contribuições possíveis quando se concebe a diferença como corpo dócil), mas também se estendem a saberes tipicamente atribuídos ao Norte, como são aqueles produzidos nas Universidades - estes centros “aptos” à inovação, à criatividade e, por conseguinte, à produção de narrativas e narradores “legítimos”.

Essa impressão é confirmada com perplexidade pela intelectual nigeriana Amina Mama:

Principalmente em relação às ciências sociais e humanas, é-nos difícil entender por que razão é que, em alguns dos grandes textos sobre, por exemplo, globalização, não é dada uma atenção séria a este continente constituído por cinquenta e cinco nações e mais de oitocentos milhões de pessoas. A estudiosos africanos se devem algumas das mais fortes críticas à globalização, que no entanto, são, em grande parte, ignoradas nas principais obras editadas sobre o tema. As mais rigorosas análises saídas de África são, deste modo, reduzidas à condição fútil de literatura de protesto, enquanto o continente e o mundo continuam a piorar. (Mama, 2010: pg.604)

Em “Será ético estudar África?”, capítulo de sua autoria na obra “Epistemologias do Sul”, Amina Mama prossegue, afirmando que *“muito há a ganhar com um olhar africano sobre a globalização”* já que *“os dados empíricos da medição do impacto das receitas globais ministradas ao continente põem em causa as teorizações hegemônicas e dão origem a perspectivas críticas sobre a aplicabilidade das políticas neoliberais aos países do Sul”*. A conclusão a que chega é a de que essas análises¹⁴, que se propõem a levar a sério os efeitos devastadores que tais políticas têm para os povos do Sul e que criticam a bibliografia acadêmica norte-centrada que lhes subjaz *“deixam de ser um*

¹⁴ A autora menciona dezenas de trabalhos, produzidos por intelectuais como Paul Zeleza, Thandika Mkandawire, Charles Soludo, Tunji Olangundju, Ebrima Sall, Nguni Wa Thiong’o, Valentin Mudimbe, Joseph Ki-Zerbo, Paulin Hountondji, Mamadou Diouf, etc.

mero assunto acadêmico para ser um verdadeiro imperativo ético” (Mama, 2010: pg.604).

O apelo da pesquisadora nigeriana aos intelectuais *do Sul* a que “*façamos algo mais do que simplesmente pormo-nos à margem*”, comprometendo-nos com a “*produção radical africana*” e empenhando-nos no sentido de “*levar mais a sério suas perspectivas críticas no que se refere não só aos chamados ‘area studies’, mas também ao pensamento global*” (Mama, 2010:pg.605) encontra eco na produção do filósofo beninense Paulin Hountondji, especialmente em sua contribuição no artigo “Conhecimento de África, conhecimento de africanos”.

Nele, Hountondji chama a atenção para o conhecimento produzido sobre África desde fora dela, por intelectuais ocidentais e desde uma Academia que se afirma e legitima por sua neutralidade, ou seja, por essa capacidade performática e ficcional de *perder o corpo* e, sobretudo, de *desracializar-se* para escrever. Questiona-se, assim, sobre “*quão africanos são os chamados estudos africanos*” já que normalmente, seus autores partiam do princípio de que “*os africanos não tinham consciência da sua própria filosofia e que apenas os analistas ocidentais, que os observavam a partir do exterior, poderiam traçar um quadro sistemático de sua sabedoria*” (Hountondji, 2010:pg.133). Mas, sobretudo – e aí alinha-se a Amina Mama – o autor questiona, nesse artigo, a tendência de conferir-se aos pensadores africanos – quando se lhes reconhece a existência e a legitimidade de sua produção teórica – audiência restrita ao que chama *etnofilosofia*, produção de conhecimento que entende como extravertida, orientada ao “mercado” acadêmico ocidental e autorizada a estar em seu texto científico como fonte fidedigna sobre temas étnico-culturais localizados em África, capazes de endossar a pesquisa ocidental, de revesti-la de verniz progressista.

A denúncia que emerge a partir dos textos de Mama e Hountondji parece a mesma: à circunscrição – no sentido de limitação, restrição - dos discursos acadêmicos produzidos por africanos e africanas, de modo que essas narrativas não sejam habilitadas a realmente *entrar em disputa* com a matriz ocidental e hegemônica de conhecimento em temáticas que lhe são

caras, tais como desenvolvimento, globalização, modernidade. Nesse sentido, Amina – com ecos de Hountondji – responde à pergunta-título de seu artigo com o mesmo intrigante e polêmico “não” de Spivak. Não, não é ético estudar África desse modo: estereotipando-a como conteúdo, banalizando-a e restringindo seu alcance enquanto forma.

Relendo Spivak depois de Mama, percebo que a vantagem com que conta o pesquisador norte-centrado em relação ao teórico do Sul, permitindo ao primeiro *informar a fala-matéria* do segundo, acabaria produzindo o *amortecimento* desse discurso – amortecer como quem arrefece, faz perder a energia, o vigor, o ânimo, prostra; reduz o impacto, amortiza, acalma, modera e, no limite, faz desfalecer, torna morto¹⁵.

Em pleno desenvolvimento de uma tese de doutorado sobre produção de narrativas contrahegemônicas¹⁶ desde o Haiti, lugar de diáspora africana, país constitucionalmente definido como “de negros”, deparo-me, consternada e atenta, com os dois sonoros “nãos” de Spivak e Mama. Nãos com a potência de interpelar a minha escrita. De pará-la. De instalar entre mim e o texto o tempo necessário para que emergisse a consciência de meu corpo branco. O reconhecimento da insustentável leveza que o faz parecer desubstancializado, na mesma proporção em que o corpo negro de meus

¹⁵ Definição encontrada para o verbete “arrefecer” no Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa.

¹⁶ Se tomarmos a contribuição de Mouffe e Laclau à ideia de hegemonia desenvolvida por Antônio Gramsci, temos que “*esta relação, pela qual uma certa particularidade assume a representação de uma universalidade inteiramente incomensurável com a particularidade em questão, é o que chamamos uma relação hegemônica* (Laclau e Mouffe, 2004, p. 13)”. Gramsci propõe uma nova hegemonia (batizada por Raimond Aron “contra-hegemonia”), capaz de questionar as diversas direções assignadas pelo poder, colocando em questão os espaços tradicionalmente concedidos pelas classes proprietárias às classes subalternizadas no que tange ao debate e à prática política, conservando para si os pilares que sustentam o sistema. Trata-se, assim, de questionar ditos papéis secundários e limitados, rompendo com os círculos viciosos e gerando novas teorias e práticas desde a subalternidade, capazes de disputar poder (Gramsci, 1999, t.3, Caderno 8, nota XXI). “*Con el término de contrahegemonía se trata de subrayar esta construcción de una hegemonía desde las clases populares. Dicho concepto es un referente teórico para acompañar “a los de abajo”, los explotados y excluidos, donde la clave es fracturar la condición de subalternidad a la que pretenden condenarle las clases dominantes, generando, a contracorriente, otro tipo de poderes, en sus contenidos y en sus formas, con el horizonte de una estrategia de participación y dirección popular. Es una relectura porque coloca al debate de hegemonía en un sentido diverso: la cuestión no es el conductor vertical y autoritario, “el viejo príncipe”, sino dispositivos de dirección que construyen sujetos sociales y políticos conscientes. Implica, además, una dirección colectiva.*” (Flor, Francisco Hidalgo. Contrahegemonía y buen vivir en la fase posneoliberal. In Revista Herramienta, n° 52. Argentina, Marzo de 2013)

interlocutores/as torna-se pesado o suficiente para que pudesse esquecer-me do meu. Tomo uma decisão metodológica importante nesse ponto.

Não me dedicarei a representar o Haiti, a circunscreve-lo, a apresenta-lo estatística-demográfica-economicamente – como muitas vezes convocaram-me a fazer os espaços acadêmicos tradicionais por onde passei. Tratarei, isso sim, de, nos limites de meu texto e com a capacidade que ele porventura tiver de viajar, acionar o Haiti como lugar de potência, onde a vida se afirma e realiza de outros modos, de onde emergem teorias contra-hegemônicas, capazes de surpreender as correntes teóricas nortecentradas - como aquelas em que fui constituída enquanto acadêmica, em um país que se debate com seu próprio legado colonial. Fazer o Haiti eclodir como surpresa em meu texto, capaz de perturbar o texto colonial, fazendo alianças com outras epistemologias do Sul.

Avizinho-me, assim, de Viveiros de Castro quando propõe que a crítica a ser feita não passa simplesmente pela condenação de uma dada prática que reduz o nativo a “não Sujeito” e, portanto, nega seu direito à interlocução:

Antes pelo contrário, penso. É justo porque o antropólogo toma o nativo muito facilmente por um outro sujeito que ele não consegue vê-lo como um **sujeito outro**, como uma figura de Outrem que, antes de ser sujeito ou objeto, é a expressão de um mundo [todo e outro] possível. (Viveiros de Castro, 2002: pg.115)

Ainda que faça uma ressalva disciplinar que exclui a sociologia e que por “nativo” compreendamos também o intelectual situado no Sul do mundo, ela nos interessa à medida que adiciona ruído à problematização das relações que se estabelecem em campo e da (im)possibilidade de produzirem resultados mais vigorosos, onde os sujeitos estejam implicados.

O que acontece se recusarmos ao discurso do antropólogo sua vantagem estratégica sobre o discurso do nativo? O que se passa quando o discurso do nativo funciona, dentro do discurso do antropólogo, de modo a produzir reciprocamente um efeito de conhecimento sobre esse discurso? Quando a forma intrínseca à matéria do primeiro modifica a matéria implícita na forma do segundo? Tradutor, traidor, diz-se; mas o que acontece se o tradutor decidir trair sua própria língua? O que sucede se, insatisfeitos com a mera igualdade passiva, ou de fato, entre os sujeitos desses discursos, reivindicarmos uma igualdade ativa, ou de direito, entre os

discursos eles mesmos? Se a disparidade entre os sentidos do antropólogo e do nativo, longe de neutralizada por tal equivalência, for internalizada, introduzida em ambos os discursos, e assim potencializada? (2002: pg.115)

Levar a sério a relação com outros mundos no âmago da pesquisa social envolveria, desse modo, admitir algo mais que a mera *diversidade* entre os agentes – percepção que manteria intacto um lastro comum entre *si mesmo* e um *outro*, preservando a ilusão de comensurabilidade dos discursos. Implicaria *fazer delirar* o indivíduo majoritário que é o pesquisador norte-centrado a ponto de perder-se nos devires minoritários acionados na/pela relação com o Sul. E mais: implicaria experimentar outros modos de comunicar esse passeio quando nos reterritorializamos nas Ciências Sociais para escrevermos nossas teses e dissertações.

Nesse contexto, mais do que “dar voz” a sujeitos oprimidos, a pesquisa social poderia contribuir para a construção desse encontro fecundo, em que se ouve como quem reconhece no sujeito outro a expressão de um mundo-todo possível, em que se fala como quem compartilha saberes que emergem dos corpos enquanto vivem, atravessados pela diferença. Que demandam uma escuta capaz de colocar em perigo a própria vida, de dizer sim à possibilidade de desestabilizar modos de viver bem. Criar condições de possibilidade para que tal relação emergja pelas frestas, como efeito de uma situação em que a subalternidade permanece como fantasma – e a sorrateira vantagem de direito que se esconde sob uma proclamada igualdade de fato entre os sujeitos da pesquisa possa emergir de modo a ter de lidar-se com ela (Viveiros de Castro, 2002: pg.117) - pode ser a tarefa mais radical e potente a que se pode dedicar um cientista social.

Eis o sim possível, em letra minúscula, com que posso responder à corajosa provocação de Spivak e Mama, à medida que atualizo em mim os devires minoritários que também me constituem, mulher que sou, nascida longe das capitais, descendente de uma linhagem de benzedeadas, parteiras, contadoras de causos, mulheres atentas ao *real maravilhoso* que compõe a trama dos dias, que lhes permitiu cantar e fazer versos (como fazia minha avó) enquanto diziam sim à vida em toda sua dificuldade, seu peso e sua beleza e suportavam as intensidades da morte, da doença e da loucura.

1.2 Sondagens Metodológicas¹⁷:

Por uma ética do cuidado na pesquisa social com grupos subalternizados

Aceito o desafio de escrever sobre o Haiti, dedico-me a uma reflexão que funcione menos como moldura a *informar* meu percurso de pesquisa e mais como meta-metodologia, um movimento de fazer minhas escolhas debruçarem-se sobre si, a partir de uma ética de cuidado¹⁸. Nesse movimento, algumas experiências serão sondadas, testando o modo como teorias que se propõem a admitir e enfrentar a colonialidade vão-se encontrando com experiências de pesquisa e exercícios de escrita desafiados a abraçar essa lógica e comunicá-la.

Partindo do pressuposto de que a realidade social responde no *idioma* em que é perguntada, como nos sugere Boaventura de Sousa Santos (2010) somos levados a imaginar que o *idioma* em que elaboramos as perguntas com que interpelamos o social se constitui não somente de nosso repertório teórico, mas da postura epistêmico-metodológica que faz com que transformemos algo em problema. Proponho como *pesquisa cuidadosa* aquela que não se furta do enfrentamento ético desse processo, suspeitando tanto do racionalismo dogmático quanto de um relativismo por vezes ingênuo. Tal atitude pressupõe *“comprometerse en una serie de niveles, no solamente con la temática que se investiga, pero con la manera como se produce esta*

¹⁷ A decisão de incorporar essas sondagens à tese responde à vocação de ensaio que assumiram, o que me agrada ao desestabilizarem o lugar de certeza e convicção geralmente atribuído – ou esperado – de um trabalho final de doutorado. Destaco, ainda, que antes de se tornarem tese, essas impressões foram apresentadas por ocasião do Encontro Anual da Associação de Estudos Latino-Americanos, realizado em Porto Rico, no ano de 2015.

¹⁸ Ainda que o modo como utilizamos a expressão “ética do cuidado” não tenha vinculação direta, reconhecemos a importância da obra de Carol Gilligan, *In a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development* (1982) para a emergência da expressão como campo de estudos feminista. Nessa obra, Gilligan apresenta sua hipótese de que haja duas perspectivas diversas de compreensão moral: uma delas “masculina”, que também se pode denominar de *voz padrão* da moralidade, segundo a qual as decisões morais são baseadas em noções de justiça, no respeito a direitos individuais e a normas universais; a outra é a perspectiva “feminina”, geralmente associadas às mulheres, que Gilligan também denomina de *voz diferente* da moralidade e que aponta para um modo diverso de falar sobre problemas morais, baseado na experiência da conexão com o outro da qual resulta a atribuição de prioridade à manutenção de relacionamentos de cuidado na tomada de decisões morais.

temática, se le plantea como problema y se le dan respuestas” (Speed y Solano, 2008).

Uma ética do cuidado aplicada à pesquisa vai constituir-se como opositora da lógica extrativista que impera nas investigações sociais, marcada, por exemplo, pela imposição de uma agenda que, embora externa à comunidade estudada, espera-se seja atendida por ela com rapidez, coerência e docilidade; pela despreocupação com a atribuição de autoria a conhecimentos compartilhados conosco por autoridades e/ou lideranças populares; pela naturalidade com que se impõe o não retorno à comunidade estudada dos resultados a que se chegou mediante a sua colaboração, ou, ainda, pela incapacidade de sequer cogitar produtos da investigação além do texto científico, capazes de apoiar as lutas em que se debatem os grupos pesquisados.

Trata-se de buscar outras experiências de conceituação, outros modos de relacionar-se com um texto para além da captura da fonte. De problematizar os lugares de fala que usurpo quando assumo o lugar de enunciação do outro, indo além do apuro semântico que dá preferência a conjunções mais generosas - evitando *sobre*, preferindo o *com* - e radicalizando o potencial desse encontro. Poder-se-ia mesmo dizer que, uma vez que admite os limites de uma mirada sempre parcial – porque situada - trate-se de um modo de estar na pesquisa hiper-consciente de suas miopias e pontos-cegos, que vem sendo buscada e esboçada por inúmeros coletivos latino-americanos dedicados a pensar metodologias descoloniais¹⁹ e em colaboração.

Já de antemão, proponho o exercício de entende-las por sua inversão: se houve necessidade de falar-se em pesquisa *em colaboração* é porque o paradigma hegemônico que compõe as tessituras epistemológicas com as quais se costuma fazer ciência está centrado em uma ideia de

¹⁹ Apesar de mencionarmos especificamente a América Latina aqui, reforçamos, no entanto, que a episteme se afirma como desdobramento das possibilidades de autocrítica e não de localização geográfica. Ao contrário, Mignolo (2007) propõe a “mestiçagem discursiva” como possibilidade de escavar uma outra linha de construção discursiva a partir de outras linhagens de pensamento. No caso das teorias pos/des/de/anticoloniais essa linhagem não se daria sobre a fixidez de localizações geográficas, mas de um acontecimento: a colonialidade.

indivíduo-agente do processo de pesquisa que, socorrendo-se de um cultivado acervo teórico e da capacidade de aplicá-lo ao campo, percebe-se solitário nesse empreendimento. Entende responder exatamente assim – solitariamente – pelos eventuais méritos de uma leitura “precisa” e “adequada” do campo em relação ao qual se entende especialista e liberado de qualquer retorno à comunidade estudada.

A pesquisa em *co-labor* ingressa nesse cenário como possibilidade emergente de uma maneira *outra* de fazer pesquisa na Universidade, interpelando desde as mais elementares ferramentas, como o tradicional projeto de pesquisa, seus elementos – é mesmo necessário ter uma hipótese antes de ir a campo? - e as temporalidades em que se enclausura.

De pronto, pode-se dizer que as metodologias em *co-labor* admitem o fardo colonial que pesa sobre nossas investigações e a arrogância acadêmica com que costumamos realiza-las (Speed & Solano, 2008: pg.66). Desafiam o lugar de enunciação vazio de corporalidade requerido e ostentado pela Universidade. Impõem a vontade de comprometer-se em outros níveis com a realidade social que descrevemos e assumir as dificuldades de um caminho ainda por ser traçado nas Ciências Sociais – sempre por ser traçado, jamais pronto -, mais atento ao outro em todas as suas manifestações, tendo-o, de fato, como co-autor do empreendimento a realizar-se.

Sua proposta se insere em um projeto de descolonização acadêmica que pressupõe admitir a diversidade de experiências levadas a cabo no mundo, fora do cânone científico e sem depender dele, e que resultam de saberes legítimos que seguem regendo a vida daqueles que pesquisamos – com quem fazemos pesquisa - ao alvedrio de nossa razão indolente, que costuma buscar na realidade social apenas o que lhe falta (Santos, 2007).

Aubry (2011) indica o campo de conhecimento da ciência como “*un muy pequeño recorte del grande conocimiento de la vida y experiencia*”. Essa imagem da ciência como subconjunto subverte a lógica de que ela própria e outras formas de conhecimento tratem-se de saberes apartados e incomunicáveis e reclama uma postura de humildade do cientista que implica, em alguma medida, na necessidade de “desaprender o aprendido” a partir da comunicação com o grupo investigado. Boaventura de Sousa Santos (2006)

afirma algo semelhante ao mencionar a “ignorância como ponto de chegada”, uma vez que admiti-la é essencial para uma postura de abertura e aprendizagem com o outro. Essa construção me parece muito potente como projeção matemática. Trata-se de reconhecer o ponto zero como central (e não inicial) - meio do caminho - até o equivalente negativo do numeral em que se está.

Em minha experiência pessoal com a pesquisa no Haiti, deparei-me, nos últimos cinco, com a grande dificuldade de colocar-me em contato com alguns de meus interlocutores, sobretudo os estudantes universitários daquele país. Como as entrevistas que havia projetado realizar já durante meu mestrado em Educação não puderam ser feitas pessoalmente - já que, à época, não consegui levantar fundos na Universidade para uma ida ao Haiti - o correio eletrônico me pareceu o caminho natural para fazê-lo sem maiores dificuldades. Após meses de tentativa de receber alguma resposta dos alunos e de inúmeros e-mails escritos em inglês, espanhol, francês (porque em algum momento imaginei que o problema pudesse estar no idioma), passei a refletir sobre as causas do que acontecia.

O primeiro movimento que fiz, inspirada nas lógicas de pesquisa em co-labor (Speed & Solano, 2008) que recomendam pensar-nos sempre em relação, jamais isolados, foi o de experimentar compreender o que ocorria não somente como causalidade ou má sorte minha, mas como *não resposta* desses agentes endereçada a mim, e ao que represento enquanto coletividade. Essa *não resposta* pensada como ação (e não como omissão), me fez percebê-la como resistência, ainda que não planejada ou articulada, desses jovens universitários. Como “esquecimento estratégico” que acaba se configurando em recusa à colaboração com uma estrangeira em mais esse nível, apesar de minhas “boas intenções”. Metodologicamente, percebo que estive tentando comunicar-me de maneira assimétrica com esses sujeitos, já que, o tempo todo, trataram-se das perguntas que formulei unilateralmente e que deveriam obedecer ao tempo de resposta ditado por mim, ignorando as lutas e enfrentamentos com os quais se debatiam naquele momento e as respostas mais urgentes que exigiam:

Los procedimientos de los actores sociales no son los del investigador convencional. Este último irrumpe con sus presupuestos teóricos, el tema de su tesis, un encargo académico de su institución; es decir, con preocupaciones abstractas originadas en sus lecturas o de sus maestros; como asesor de una agencia oficial, internacional o civil, o por los intereses de quienes le proporcionaron la beca o los fondos para su investigación. Al contrario, los comisionados por mandato de otros compañeros de lucha cargan con la responsabilidad de dar a sus comunidades una respuesta a preguntas endógenas: un conflicto que transformar de manera constructiva, una situación resentida como problemática, o un desafío colectivo que resolver; en suma, una respuesta comprometedora a luchas concretas: políticas, ecológicas, laborales, agrarias, de producción y comercialización o de convivencia, etcétera, de una realidad local, regional o hasta más amplia (Aubry, 2011. pg.62).

Experimentei perceber-me, assim, como alguém que seguia tentando falar *por* seus sujeitos de pesquisa, contando com a legitimidade que sua aparição em meu trabalho me conferiria e sem jamais preocupar-se com uma contrapartida, não fazendo outra coisa que lhes invadir a vida que corria em seu próprio ritmo, com suas temporalidades e exigências estranhas à pesquisa. Acerca dessa atitude extrativa, Freire (1973) afirma que “*toda invasión sugiere, obviamente, un sujeto que invade*”. Sugere ainda que:

El invasor reduce los hombres del espacio invadido a meros objetos de su acción (...) el primer actúa, los segundos tienen la ilusión de que actúan, en la actuación del primero; éste dice la palabra, los segundos, prohibidos de decir la suya, escuchan la palabra del primero; el invasor piensa, en la mejor de las hipótesis, sobre los segundos, jamás como ellos; éstos son pensados por aquellos. (Freire, 1973:21).

A construção freiriana dialoga, assim, com os dilemas com que se debate a investigação em *co-labor*: é possível ocupar outro lugar na pesquisa que não aquele de invasor? Para avançar em relação a essa crítica, me parece interessante um movimento de empoderamento metodológico dos “invidados”. Freire segue a citação reproduzida acima afirmando que “*El invasor prescribe, los invadidos son pasivos frente a su prescripción*”. Com base, principalmente, na experiência que vivi com os estudantes haitianos, proponho dois movimentos hermenêuticos que desafiam a afirmação freiriana (como o próprio autor faria e recomendaria em seus escritos posteriores): 1) O entendimento de que os silêncios, a não-colaboração, o não entusiasmo, o não esforço de compreensão mútua, o esquecimento, que tendem a ser assumidos como

passividade dos “invididos”, podem constituir resistência, atitude potente de rechaço ao que é imposto verticalmente. 2) A aposta de que os “invididos” não ouvem passivamente a palavra do outro sem que haja, incontinentemente, ato mental de valoração, dúvida, refutação, oposição, transfiguração do ouvido. Mais: de que haja, depois da partida do “invasor”, um momento de subversão de sua palavra, em que ela é questionada, posta em debate, transformada em chiste, paródia, entre os “invididos”.

Rita Laura Segato²⁰ admite que, diferente do que afirma Spivak em “Pode o Subalterno falar?” – de que não, eles não podem – não somente podem como o fazem, mas entre eles. O interlocutor preferencial estaria dentro e não fora da comunidade. O desafio estaria em criar pontes para que falassem conosco. Para que falemos entre *nosotros*. Assim, não se trata de salvá-los da suposta alienação em que se encontram, mas de criar as condições de possibilidade para que falem conosco e não somente entre eles. Esse movimento não me parece possível de ser empreendido apenas estando entre eles (como o observador total de Garfinkel), mas necessita de uma postura *outra* onde os sentidos sejam elevados a um novo patamar.

Impõe-se, para a realização de uma pesquisa sob o paradigma do cuidado, uma escuta aberta à surpresa, capaz de ouvir o novo sem reduzi-lo imediatamente ao já conhecido, de ouvir – e lidar com - o que não responde necessariamente às questões de pesquisa, o que desestabiliza as hipóteses com que vamos a campo, o que coloca arestas em um trabalho científico que se pretende “redondo”. Trata-se de uma postura ativa e generosa, de respeito e humildade, em que se houve o outro que fala sem pressa, sem cortes, sem conversão imediata em texto ou conclusões, que implica maturação da palavra ouvida até que, junto dos demais sujeitos de pesquisa, decida-se o que fazer com ela. Há, aí, um tempo que se expande como uma coluna de ar, permitindo o respiro, a distensão, a dilatação do processo mediante o qual se apreende ou

²⁰ Referimo-nos, aqui, à fala de Rita durante sua participação no Ciclo de Entrevistas “La Lengua Subalterna”, organizado por Lectura Mundi junto à Universidad Nacional de San Martín como preparação aos trinta anos do lançamento de “Pode o Subalterno Falar?” de Spivak. O vídeo está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=SdYN0yx5Q2Y>

desvenda uma dada narrativa. Tempo para que ela repercuta e produza efeitos sobre o pesquisador.

Essa postura parece incorporar de modo potente o debate que vem sendo realizado pela antropóloga britânica Marilyn Strathern. Em “Parcial Conexions”, Strathern (2004) sugere que o campo de pesquisa é constituído de partes/partículas que, somadas, não dão origem a um todo fechado, completo, uno. O que está em questão é o tipo de conexão que pode ser concebida entre essas partes/partículas/entidades que têm diferentes origens, não obedecem a escalas comuns, não são comparáveis, não estão no mesmo registro, mas trabalham em comunhão.

Nesse contexto, admite-se que se *um* não pode definir completamente o *outro*, já que nenhuma posição oferece um contexto em que se verifique superposição completa de um em relação ao outro, tampouco a perspectiva de uma parte/partícula pode subsumir-se à perspectiva da outra. As conexões entre as mesmas são, assim, *parciais* porque nenhuma entidade única é criada entre as partes. O exemplo dado por Strathern é o do organismo e da máquina, cuja conexão é o que define o cyborg, e que, apesar de justapostos, não podem ser conectados numa relação parte/totalidade, já que um não pode definir completamente o outro. Strathern aposta nos espaços entre estas justaposições como o lugar de potência dessas conexões instáveis, onde o indecifrado/indecifrável pode se localizar, onde o não traduzido pode seguir projetando-se sobre os envolvidos nessa constelação (inclusive sobre o leitor), graças à brecha. Esse movimento altera o status epistemológico da lacuna. Ao invés de ser percebida como algo que falta – e portanto, que fracassa - ela é entendida como lugar de infinita possibilidade de manifestação do devir.

Essa *suspensão das certezas* que acompanha a proposta de Strathern²¹ comunica-me com uma recente experiência entre os M'biá Guaraní, comunidade indígena que vive próximo à Itapuã, na grande Porto Alegre/RS. O Cacique Vherá Poty explicava ao público visitante, composto de alunos e funcionários da UFRGS, as distintas raízes de alma que poderiam ter os seres

²¹ A suspensão das certezas também aparece em Latour, Stengers e Deleuze como potente caminho metodológico.

humanos (ele próprio vinha do trovão) diante do que acenávamos nossas cabeças, assentindo. Ao perceber esse movimento, Verá não hesitou em suspender a fala e dirigir-se a nós mais ou menos nos seguintes termos: *“Parem de dizer que entenderam. Estamos falando de algo difícil, profundo, que não pode ser entendido assim tão rápido. Escutem uma vez e pensarão que entenderam. Escutem outra e verão que há um elemento fora do lugar. Escutem uma terceira e perceberão que há mais coisas que não se encaixam. Na quarta vez verão que não haviam entendido nada. Talvez na quinta possam começar de novo”*. Essa experiência entre os M’biá guarani²² ensinou-me a desconfiança em relação à rapidez com que produzimos ideias-certezas durante nossas pesquisas e a importância da atitude com que “escutamos falar”.

Gladys Tzul, intelectual feminista guatemalteca, trabalha com "escutar falar" como categoria em seu pensamento²³. Ela refere-se, entretanto, ao sujeito investigado e não ao investigador, em uma atitude de espreita, de averiguação das condições de possibilidade de sua própria fala, quando cala o pesquisador. Trata-se de um cálculo a partir da fala do outro hegemônico, do desvelamento antecipado de sua atitude e expectativa diante da voz subalterna, cujo resultado conduz ao silenciamento ou à vocalização, ambos estratégicos.

Outra dimensão dos silêncios que me parece central a uma investigação que se pretende cuidadosa é a percepção daquela que se impõe entre os sujeitos investigados, enquanto grupo que também se processa assimetricamente. A antropóloga boliviana Sílvia Riveira Cusicanqui (1990) admite essa dimensão como uma das limitações da investigação-ação participativa (IAP) à medida que, ainda que determinado pesquisador se proponha a ouvir um grupo subalternizado, geralmente ouve determinados indivíduos em detrimento de outros, reproduzindo (e mesmo reforçando)

²² Para a leitura de um trabalho científico cuidadoso, que se faz na busca de um outro tempo e lugar para a escrita e no desafio da interculturalidade, sugiro BERGAMASCHI, Maria Aparecida. Nhembo'e. Enquanto o encanto permanece! Processos e praticas de escolarização nas aldeias Guarani. 2005. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal do Rio Grandes do Sul, Porto Alegre.

²³ Para ver mais, sugiro a leitura da entrevista realizada pelo CES com Tzul, disponível em <http://alice.ces.uc.pt/news/?p=3013>

relações de poder assimétricas em seu interior²⁴. Isso ganha ainda mais peso se levarmos em conta que a IAP pretende-se pesquisa em colaboração com pretensão descolonizadora, ou seja: capaz de produzir empoderamentos, deslocamentos, rotas de fuga de relações de poder opressoras no interior dos grupos estudados.

Mais uma vez se coloca, como fantasma²⁵ (Deleuze, 1974) o problema de Spivak, que conduz aos questionamentos: Quem fala quando um grupo de pesquisadores se propõe a ouvir um grupo subalternizado? Quem se “escuta falar” e que vozes seguem inauditas, *interditadas para a fala*? Em que medida entra ou deve ser incorporada ao nosso repertório ético enquanto cientistas sociais a preocupação com a criação de condições de possibilidade para que outras falas emergjam nesse processo de escuta? É/deve ser/pode ser nossa essa atribuição?

Aubry afirma que *“el conocimiento científico que genera un investigador tiene una dimensión ética a partir de la implicación de sus resultados, su uso, para qué está produciendo conocimiento o a qué tipo de proyecto está abonando”*. A preocupação que demonstra, assim como Cusicanqui, parece ser a mesma a que me somo: sondar como os saberes produzidos em diálogo com as comunidades investigadas podem auxiliá-las – no mínimo não prejudicá-las - em suas lutas concretas.

No caso de meus sujeitos de pesquisa, esse cuidado com a dimensão da escuta torna-se ainda mais valioso ao assumir como hipótese que o modo como se costuma empreender estudos sobre a pobreza pressupõe-na como “espaço vazio” de sentidos e saberes, pronto a ser preenchido pela razão hegemônica. Os/as haitianos/as (vistos como bloco homogêneo de negros-pobres) situam-se justamente nesse lugar desproprado, deslegitimado, vazio,

²⁴ como Julieta Paredes e Rita Segato, a autora chama atenção especialmente ao entroncamento patriarcal: reforço do poder masculino nesses ambientes. Endosso a preocupação mas adiciono o seguinte ruído: como se vivencia dada relação tida como opressora pelo/a pesquisador/a nas comunidades concretas? Isso é problema lá? De que modo essa condição emerge como problema quando passa pelos corpos que se relacionam?

²⁵ Gilles Deleuze aponta que os fantasmas, como propõe a psicanálise, seriam *efeitos* de realidade e poderiam ultrapassá-la. Os fantasmas seriam da natureza do *traço*, como propõe Derrida, e não faria diferença definir o fantasma como verdadeiro ou falso. Os fantasmas são sempre verdadeiros. Eles podem reproduzir os sentimentos que marcaram um acontecimento e perpetuá-lo, pois ultrapassam limites temporais e, segundo Gilles Deleuze, “nem ativos nem passivos, nem internos nem externos, nem imaginários nem reais, os fantasmas têm realmente a impassibilidade e a idealidade do acontecimento” (DELEUZE, 1988: p. 218)

interditado para a fala. Nesse sentido, somente avançamos se ousarmos compreendê-los (à pobreza e ao Haiti) fora do paradigma da incompletude. Avançamos mais se ousarmos ir além do *hilemorfismo* denunciado por Viveiros de Castro (apud Anjos, 2014) como processo pelo qual o pensamento subalterno é reduzido à matéria a ser ajustada no formato de nossas armaduras teóricas hegemônicas. Esse processo, apesar de muitas vezes emergir de pesquisas que se querem críticas e engajadas, mantém inalteradas as fórmulas hegemônicas de produção de conhecimento, já que o conhecimento subalternizado segue restrito à matéria, deixando de produzir seus efeitos enquanto forma. Também esse movimento sinaliza a busca de uma metodologia cuidadosa com a qual fazer pesquisa.

Como subversão do hilemorfismo que segue ditando o *modus operandi* da pesquisa clássica, as pesquisadoras indígenas centro-americanas Ixtik e Berrio (2010) propõem um método colaborativo “de outra maneira”, levando em consideração as limitações pelas quais passamos em nossas instituições de pesquisa. As autoras admitem que o método colaborativo seja iniciativa de um dos lados envolvidos na investigação, podendo ser aceito ou refutado pelo outro. O capítulo de que são autoras na obra “*Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*” compõe um interessante relato de experiência com mulheres indígenas da região dos Chiapas, México, que se dobra sobre si, pensando-se crítica e metodologicamente. Merecem destaque perguntas aparentemente simples sugeridas pelas autoras para verificar a viabilidade da investigação colaborativa, mas que acabam evidenciando quão pouco aparecem em nossos próprios trabalhos, quão pouco nos dedicamos a pensa-las: “¿con quienes se puede/debe trabajar de este modo? ¿Sujetos constituidos políticamente y ampliamente reconocidos? ¿Con luchas prontas con las cuales nos identificamos? ¿Cómo se plantea la agenda conjunta?” (Ixtik; Berrio, 2010:13).

Ademais da contribuição metodológica do trabalho, ao refletir sobre as questões postas acima, também aparece como novidade o entendimento das autoras, ao trabalhar com “*los dolores del pasado*” das mulheres envolvidas na pesquisa, da *afetividade como uma experiência social significativa* que pode emergir da situação de investigação e, quando o faz,

mobiliza os envolvidos, evidenciando que fazer pesquisa também pode implicar ser atravessado, afetado no encontro que se dá em campo e que pede à escrita científica que ouse e experimente ao comunicar a ética e a estética desse atravessamento, já que ele modifica nossa relação com os sujeitos da pesquisa, nosso acesso ao campo, a saberes, às lutas cotidianas e a vida que ali se leva²⁶. Exemplo disso é a experiência relatada pela socióloga Milena Silvester Quadros junto à comunidade quilombola de Júlio Borges que, segundo a mesma, apenas passou a falar com ela sobre assuntos proeminentes e delicados - como sua relação com os Kaingang e com o Estado – quando passou a integrar uma rede de afeto e compadrio, alicerçada sobre a troca de pequenas dádivas, que, atravessando a relação de pesquisa, a constituiu de *outro modo*:

Depois de um dos fartos almoços em Júlio Borges, enquanto descansávamos embaixo de uma Guajuvira (árvore nativa da região) situada no pátio da frente de sua casa, Totonha trouxe uma chaleira de água quente para o chimarrão. Olhei para sua chaleira com certa admiração e lhe disse: que linda chaleira Totonha. Passaram-se algumas horas, e, ao me despedir de Totonha, ela me alcançou uma sacola com sua chaleira dentro. Não, lhe disse eu! Não vou levar sua chaleira, Totonha. Rose então me explicou que levasse a chaleira, pois do contrário, Totonha se magoaria e quem sabe viria a romper os laços de amizade comigo. Este dia foi carregado de sensibilidade. (Quadros, 2015, pg.145)

Poder-se-ia dizer, sobre a ética de uma tal relação, que a proximidade com “o outro” não se dá com o fim exclusivo de conhece-lo, ter informações sobre ele, portanto não é uma relação meramente cognoscitiva, mas uma relação ética e afectiva, no sentido de que “*el Outro me afecta y me importa, por lo que me exige que me encargue de él, incluso antes de que yo lo elija*”(Lévinas, 1977).

²⁶ Com efeito, a ideia do pesquisador neutro, assim como a insistência, tanto a leiga quanto a acadêmica, em perceber a paixão como algo alheio, senão oposto à razão e ao fazer científico tornam-se problema. Rousseau, em seu “Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens”, já sugeria que “*não é possível conceber porque aquele que não tivesse desejo ou medo se daria ao trabalho de pensar*”. Daí a percepção de que sem paixão (temores e desejos), a pesquisa corre o risco de transformar-se num relatório *desencamado*, que nada aposta ou experimenta.

Boaventura de Sousa Santos vem propondo pensarmos em uma “participação observada”²⁷ – como contraponto à observação participante – e que consiste no registro das impressões que emergem ao “estar junto” desses atores, cientes de que algo simétrico ao que realizamos em relação a eles se dá em relação a nós, sujeitos estranhos àquele espaço, cuja presença coloca em cheque o desenrolar cotidiano da vida e faz emergir tensões e reorganizações nos fazeres e discursos.

Exemplo de produção cuidadosa escrita em colaboração, onde as intensidades acionadas pela presença de um pesquisador estrangeiro em terra indígena não são refutadas, mas incorporadas à escrita, pode ser encontrado em “A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami”. Nessa obra, escrita em co-autoria com o Xamã Yanomami Davi Kopenawa, o antropólogo marroquino radicado na França Bruce Albert apresenta-se como mediador do manifesto xamânico de Kopenawa e o mundo branco da letra escrita, processo acionado e, de certo modo, demandado pelo Xamã. A tessitura de afeto, respeito e admiração mútuos criada por corpos que se acompanharam na dor e no perigo, a serviço da luta pela vida boa para os yanomani, cada um a seu modo, ao longo de mais de trinta anos, não compõe simplesmente contexto subjacente à obra e estranho à ciência social, mas é sua constituinte, condição de possibilidade de sua eclosão no mundo²⁸.

Graças a essa trama afetiva – que não deixa de ser um pacto ético-político - os ensinamentos do Xamã emergem na cena do mundo não indígena: “*entreguei a você minhas palavras e lhe pedi para leva-las longe, para serem conhecidas pelos brancos*”. A forma como essas palavras são entregues também desvela uma lógica de cuidado, atenção e suspensão das certezas, onde o corpo importa, dando a ver um modo de estar junto que se funda na amizade entre esses dois homens, surgida num contexto de pesquisa, mas capaz de transbordá-lo, perverte-lo e ressitua-lo: “*Ficamos muito tempo*

²⁷ Boaventura fez uso desse termo interessante durante a Summer School Epistemologias do Sul, de que participei em Junho de 2014, em Curia/Portugal.

²⁸ A facilidade com que a experiência em terra indígena conduz-me ao Haiti não é fruto do acaso. Ela fala de uma opção consciente pela pista afro-indígena - como linha de fuga minoritária em relação ao vértice hegemônico da relação colonial - em meu texto e meu processo de construção de conhecimento.

sentados, falando, em minha casa, apesar das picadas de mutucas e piuns. Poucos são os brancos que escutam nossa fala desse modo”.

Os cuidados reivindicados por Kopenawa a Albert evocam a multidimensionalidade da palavra-escrita, que deve alcançar mais do que a representação alfabética da fala do Xamã, tornando-a “*desenhos que os brancos podem olhar*”, “*imagens sobre pele*” dos habitantes da floresta, capazes de forjar entendimentos parciais importantes no encontro com o mundo não-indígena, esses “*filhos de outra gente*” cujos “*professores não ensinam a sonhar*”:

Os yanomami são gente diferente de nós e no entanto suas palavras são retas e claras. (...) São palavras verdadeiras. A floresta deles é bela e silenciosa. (...) O pensamento deles segue caminhos outros que o da mercadoria. Eles querem viver como lhes apraz. (...) Não têm peles de imagens, mas conhecem os espíritos xapiri e seus cantos. (Albert, B. 2015: 516)

Em um *post-scriptum* intitulado “Quando eu é um outro (e vice-versa)”, Albert empenha-se em trazer à superfície as tramas complexas que amarram o longo trabalho realizado em colaboração, dando a ver mais de si e do percurso ético, acadêmico e político que o conduz à situação em que se cruza com Kopenawa em plena luta Yanomami pela terra e pela vida no Brasil ditatorial.

Nunca se deve esquecer o quanto, em experiências de campo como essa, o acesso ao conhecimento etnográfico é conquistado em primeiro lugar pela provação do corpo e por quanto se faz necessário atingir os limites do próprio pensamento para poder começar a descobrir o dos outros. (Kopenawa, D. Albert, B. 2015: 518)

Ressalva que essa escritura de si, no entanto, “*não significa que eu pretenda me entregar, tardiamente, aos excessos introspectivos de um pós-modernismo que, a pretexto de desconstrução, acaba por abafar a voz de seus interlocutores sob um cansativo falatório crítico-narcísico.* (idem: 512)”. Coloca-a, ao invés, no lugar de quem busca registrar a linha cruzada entre dois percursos, destacando “*situações e peripécias que levaram ao nosso encontro, as afinidades que condicionaram a escuta apaixonada que devotei a suas*

palavras e ainda as escolhas que orientaram sua restituição na forma escrita. (idem, pg.513)”.

Afirma, assim, um modo de estar nessa relação de colaboração, situando sua intervenção como *“mínima retribuição minha à confiança que Davi Kopenawa depositou em mim ao desvelar com tamanha intensidade as lembranças de sua vida e suas reflexões mais íntimas”* (idem). Tem-se aí um ensaio sobre uma *dada ética da escrita em colaboração*, que, tal como adverte Albert acerca dos modos de praticar-se a etnografia, trata-se de reinvenção de um dado modo de estar na pesquisa e haverá, por certo, tantas delas quanto pesquisadores.

Outro exemplo de como leitura e escrita, expressões máximas do ideal iluminista europeu, podem ser realizados de outras maneiras, afeitas à decolonialidade, encontra-se em *“Desocidentada: experiência literária em terra indígena”*, de Maria Inês de Almeida. Nessa obra, a autora convoca a uma guinada simbólica ao Sul, a uma literatura - que se faz com letra - emergente, de autoria coletiva, por meio da qual os indígenas, "cantores da floresta" ingressam no mundo impresso e, através dele, estabelecem uma relação poética, afetiva e política com seus interlocutores não indígenas. Escrever aparece, aí, como ato de amor à terra, experiência poética, gesto radical que leva o ser humano ao encontro de sua natureza e em direção ao outro:

A grande diferença entre a escrita "ocidental" e a escrita dos índios é que, para estes, o corpo da escrita, o corpo nosso, e o corpo da terra, se integram, multiplicadamente. (Almeida, 2009)

Escrever é inscrever-se no corpo da terra e de todos os seres que a habitam. *"O efeito da existência dos corpos, incluindo os espíritos, é também, curiosamente, o que chamaremos de escrita."* (Almeida, 2009).

A proposta de Almeida, atravessada por sua experiência em terra indígena, é de que a textualidade está repleta de existentes não reais (que vivem fora da dimensão histórica dada e inscrevem seu aparecimento na virtualidade). Aí haveria espaço para o sonho, a magia, o mistério, o sagrado, o mito.

O terreno das letras importa não somente pelo que diz uma escrita alfabética, mas porque interessa aos índios uma dimensão não-alfabética, onde a letra assume a multidimensionalidade de uma

dança e, assim, pode iniciar uma relação. Por isso a literatura indígena é a palavra dos mais velhos (que já escreviam ao falar), é a palavra de cura, de afeto. (Almeida, 2009)

Escrever é entendido, assim, como efeito de viver. A literatura como resto refratado pela vida, gesto cotidiano e sagrado (porque o sagrado compõe o cotidiano), modo de inscrever-se no mundo ocidental e fazer nele sua aparição. Do lado de cá, se nos impõe receber essa produção como quem a completa e realiza, concretizando o encontro, lendo como quem aceita dançar. A pesquisa cuidadosa de Maria Inês de Almeida, assim como a experiência de Kopenawa e Albert, levam-me a pensar nas dimensões e no efeito de escrever – produzir narrativas potentes - desde o Haiti.

No entanto, expor as tramas que dão consistência à ideia de Haiti como país carente, a que tudo falta, corpo entregue à ajuda internacional e que, sem ela, estaria exposto ao caos, nos parece fundamental e preambular à qualquer tentativa mais densa de acionar narrativas concorrentes. Ainda que esse exercício atravesse esse trabalho, constituindo-o em sua transversalidade, na seção seguinte ele aparecerá de modo mais condensado, articulado como crítica à construção ativa da pobreza como espaço vazio. A discussão se justifica porque os discursos hegemônicos sobre a “realidade haitiana” costumam fixá-la nesse lugar, excluindo do real coisas que, desse modo, não são passíveis de serem pensadas, como uma literatura ou Ciências Sociais produzidas no Haiti.

2. “COMO É POSSÍVEL SER POBRE?”

Retóricas coloniais e a invenção da pobreza como espaço vazio

“Pati pas di ou rivé pou ça”²⁹

2.1 Pelas mãos de Said: Comentários introdutórios

Em 1721, Montesquieu publicou um conjunto de cartas fictícias, supostamente escritas por viajantes persas em passeio pela Europa. Junto aos relatos de fascínio que a pujança de seus adornos e tecidos provocava nos franceses, um dos viajantes denuncia a reação imediata de seus anfitriões diante da revelação de que era persa: *“Ah! Ah! O senhor é persa? Que coisa extraordinária! Como é possível ser persa?”* (Montesquieu, 1991: pg. 298). O espelho patético em que Montesquieu projetou uma sociedade que se vangloriava de seu humanismo progressista denunciava não somente a cortesia oca dos *saloons* parisienses, ou a ausência de empatia em relação a outros modos de estar/conhecer/viver/agir no mundo. *“Como é possível ser persa?”* instaura a dúvida sobre a realidade mesma daquele *outro*, sobre as condições de possibilidade de que ele exista, viva e esteja no mundo como contemporâneo.

A caricatura literária antecipou em mais de dois séculos a crítica sistemática feita por Edward Said ao que chama *Orientalismo*, denunciado como longa tradição cujo fundamento é um Oriente inventado pelo Ocidente com o objetivo de, por meio de sua exotização, da distorção, imprecisão e alijamento da narrativa em relação às experiências humanas concretas, reestrutura-lo, domina-lo, e exercer autoridade sobre ele. À medida que apresenta o orientalismo como *“um estilo ocidental”*, Said enfatiza que sem examina-lo como um discurso não se pode compreender *“a disciplina extremamente sistemática por meio da qual a cultura europeia e norte-americana foi capaz de manejar – e até produzir – o Oriente política,*

²⁹ Provérbio em créole haitiano que, vertido para o português, traduz-se por algo como *“o fato de estar partindo não implica que algum dia você tenha chegado”*.

sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativamente desde o pós-iluminismo” (Said, 2007: pg.29).

No contexto dessa crítica, Said recusa-se a conceber o *Orientalismo* como “*visionária fantasia europeia sobre o Oriente*”, encarando-o como “*elaborado corpo de teoria e prática*”, “*mais valioso como um sinal do poder europeu-atlântico sobre o Oriente do que como um discurso verídico sobre o Oriente*”, que deve ser levado a sério na medida da “*força consolidada do [seu] discurso, seus laços muito próximos com as instituições de poder político e socioeconômico e sua persistência formidável*” capaz de fazê-lo permanecer sólido como conhecimento “*passível de ser ensinado em academias, livros, congressos, universidades, institutos de relações exteriores*” (Said, 2007: pg.33).

Ao contrário do persa que, no conto de Montesquieu, “invade” os salões parisienses com sua diferença, é o Ocidente que viaja na obra de Said, e o fascínio despertado por esse estrangeiro - cientista, erudito, missionário, diplomata – que assume a posição de falar do *outro* exótico, acaba por encobrir o projeto hegemônico em que estava inserido e que, no limite, lhe *permitia estar ali* e construir o Oriente como sistema ontológico e epistemológico radicalmente distinto do Ocidente:

(...) complexo, adequado para o estudo na academia, para a exibição no museu, para a reconstrução na repartição colonial, para a ilustração teórica em teses antropológicas, biológicas, linguísticas, raciais e históricas, para exemplo de teorias econômicas e sociológicas de desenvolvimento, revolução, personalidade cultural, caráter nacional ou religioso. [*tudo isso a partir de uma*] consciência ocidental soberana, de cuja centralidade não questionada surgia um mundo oriental, primeiro de acordo com ideias gerais sobre quem ou o que era um oriental, depois de acordo com uma lógica detalhada regida não apenas pela realidade empírica, mas por uma bateria de desejos, repressões, investimentos e projeções. (Said, 2010: pg. 35)

Ao longo do estudo, Said desvela o modo como o *Orientalismo* vai sendo posto em circulação e institucionalizando-se nos Estados Unidos e na Europa por meio de centros, institutos, departamentos de pesquisa, cursos avançados, graduações, especializações, mestrados, doutorados, secretarias,

gabinetes de relações exteriores, comissões, todos demandando e produzindo especialistas. E ser um americano ou um europeu nesse contexto

(...) não é absolutamente um fato irrelevante. Significava e significa estar consciente, ainda que obscuramente, de pertencer a uma potência com interesses definidos no Oriente e, mais importante, pertencer a uma parte da terra com uma história definida de envolvimento no Oriente. (Said, 2010: pgs. 39-40)

Embebido nessa história, irradiando seus efeitos a partir da “*distribuição de consciência geopolítica*” em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos que criam e mantêm a divisão binária do mundo entre Ocidente e Oriente e valendo-se de uma relação desigual de poder político, intelectual, cultural e moral, o orientalismo denunciado por Said revela-se, em seu limite, como “*nexo de conhecimento e poder que na medida em que cria o oriental, o oblitera como ser humano*”. A atribuição ao *Oriental* de uma dada tendência ao barbarismo, a relações antidemocráticas, a uma sexualidade exacerbada e ofensiva faz dele “*algo que se julga (como num tribunal), algo que se estuda e descreve (como num currículo), algo que se disciplina (como numa escola ou prisão), algo que se ilustra (como num manual de zoologia)*” (Said, 2010, pg.73). Em cada um desses casos, a pluralidade humana é capturada, contida e representada por estruturas hegemônicas, que atuam como dispositivo a partir do qual um dado extrato do mundo torna-se disponível, controlável, consumível e, no limite, passível de aniquilação.

O modo como o Ocidente relaciona-se com seus Outros, desde o deslumbramento incrédulo – e aparentemente inofensivo - diante da possibilidade mesma de existência do *diverso aqui e entre nós* até a construção ativa e sistemática de um abismo ontológico que mantém o Outro encapsulado em sua diferença, em uma existência paralela à *nossa*, condenado a jamais *ser conosco*, denuncia a criação de uma impossibilidade de *viver-se junto*, de habitar um espaço político e epistêmico – mas também afetivo e afectivo - capaz de sediar o encontro. O Oriente criado pelo Ocidente – enquanto criava-se a si próprio – pode no máximo despertar curiosidade, mobilizar o espírito aventureiro, consolidar-se como carreira, gerar

entretenimento ou sugerir erudição, jamais desestabilizar ou colocar em risco a organização do esquema corporal, afetivo e social com que o Ocidental pensa/age/vive no mundo.

É justamente nesse ponto que a contribuição deste intelectual nascido em Jerusalém e criado entre Egito, Palestina e Líbano³⁰ torna-se valiosa a essa tese, especialmente a essa seção, dedicada a reunir um conjunto de vestígios capazes de sugerir, tal como fez Said em relação ao Oriente, que aquilo que se convencionou chamar de *pobreza* não é um “*fato inerte da natureza*”, que “*não está meramente ali*”, mas trata-se de uma ideia que porta uma narrativa, um imaginário, uma estética e um vocabulário que lhe dão realidade em e para determinado grupo e contexto histórico-político.

Nesse percurso, ainda que lidemos com os ecos da genealogia foucaultiana³¹, não gostaríamos de assumir seriamente o lugar de quem “se utiliza do método genealógico”, mas de quem, de modo não ortodoxo, lhe mantém por perto enquanto caixa de ferramentas, inicialmente aptas a fazer ver que “*atrás das coisas há ‘algo inteiramente diferente’: não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas*” (Foucault, 1996, p. 13) e, então, como possibilidade de performance, de por meio dele conduzir a ideia de “pobreza” à sua aparição como farsa, denunciando seus bastidores como teatro, ficção com efeitos reais:

O procedimento de contar uma ‘realidade’ ela própria teatral, este teatro de um teatro, esta repetição de uma repetição, subverte a própria noção de crítica, ao substituir a pretensão de um julgamento valorativo da história, a ser proferido em nome do Bem, pelo uso da

³⁰ Para entender o modo como vida e obra vão se tecendo, recomendamos a leitura da biografia Said, Edward. *Out of Place: A Memoir*. New York: Knopf, 1999.

³¹ O método genealógico de Foucault, inspirado em Nietzsche, busca a escrita de uma história que recusa a perfeição das origens e o uso corrente das fontes, reconhecendo os acontecimentos como tramas de discursos, que se cruzam e entrecruzam em movimentos e forças constantes, circulares, elípticos, helicoidais, que formam e transformam um contexto. “A genealogia não se opõe à história [...]; ela se opõe, ao contrário, ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das indefinidas teleologias. Ela se opõe à pesquisa das origens” (FOUCAULT, 2010, p. 16). A genealogia importante-se, mais do que com Verdades, com o processo de formação, construção, os jogos, as rupturas e continuidades, em que a História aparece como espaço de disputas constantes entre discursos e suas relações de saber-poder ao longo do tempo.

história como instrumento de desubstancialização de nossa própria ordem institucional (Ribeiro, 2007, p. 79).

Dessa forma, ao mesmo tempo em que admitimos a relação com a obra Foucaultiana, nos recusamos a ajustar os holofotes sobre ela, preferindo relacionarmo-nos com a mesma como eco que acompanha a produção teórica decolonial.

2.2 O Ocidente e o resto: Os dispositivos coloniais de captura da diferença

“Para nutrir sua pretensão ao universal, o Mesmo requisitou a carne do mundo. O Outro é sua tentação. Não ainda o Outro como projeto de acordo, mas o Outro como matéria a sublimar” (Glissant, 1981: pg.190).

A “invenção” de um *outro* exógeno, situado em outro tempo e em outro espaço, homogêneo em sua negação de um projeto evolutivo fundamental, em que todos os povos deveriam estar engajados, envolveu a articulação de refinados dispositivos³² de saber/poder a partir dos quais representações hegemônicas foram construídas, afirmadas, difundidas e, no limite, vividas como intervenção material e aniquilação física. Tal projeto – que entre os teóricos decoloniais teria começado em 1492, com a chegada da primeira embarcação espanhola ao Caribe³³ - estaria amparado em algumas

³² O modo como Giorgio Agamben trata o conceito foucaultiano de “dispositivo” nos parece bastante alinhado à sua função nessa tese: “*entendemos por dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo a capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres vivos*” (AGAMBEN, 2009, p. 40). E, ainda, “*dispositivo é, antes de tudo, uma máquina que produz subjetivações e somente enquanto tal é também uma máquina de governo*” (AGAMBEN, 2009, p.46).

³³ A categoria ‘decolonialidad’ foi desenvolvida pelo filósofo portorriquenho Nelson Maldonado-Torres refletindo as discussões emergentes no grupo formado por intelectuais latino-americanos e caribenhos como Walter Dignolo, Arturo Escobar, Anibal Quijano, Enrique Dussel, Fernando Coronil, Santiago Castro-Gomez, Ramon Grosfoguel, etc. A trajetória do grupo é contada por Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel na introdução à obra “El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global” uma das mais importantes publicações do grupo, que tem em “La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales”, editada por Lander e publicada em Buenos Aires no ano 2000, sua publicação conjunta inaugural. Aqueles que esperavam por uma definição de “pensamento decolonial” afinada à teoria sociológica contemporânea, reproduzo aqui o

premissas fundamentais, articuladas a um sentido de missão civilizatória, recolhidas pelo filósofo argentino Enrique Dussel como indício do que propõe ser o “*mito de la modernidad*”³⁴:

- La civilización moderna se autocomprende como más desarrollada, superior (lo que significará sostener una posición ideológicamente eurocéntrica).
- La superioridad obliga a desarrollar a los más primitivos, rudos, bárbaros, como exigencia moral.
- El camino de dicho proceso educativo de desarrollo debe ser el seguido por Europa.
- Como el bárbaro se opone al proceso civilizador, la praxis moderna debe ejercer en último caso la violencia si fuera necesario, para destruir los obstáculos de la tal modernización (la guerra justa colonial).
- Esta dominación produce víctimas (de muy variadas maneras), violencia que es interpretada como un acto inevitable, y con el sentido casi-ritual de sacrificio;
- El héroe civilizador inviste a sus mismas víctimas del carácter de ser holocaustos de un sacrificio salvador. El “bárbaro” (el indio, el esclavo africano, la mujer) tiene una “culpa” (el oponerse al proceso civilizador) que permite a la “Modernidad” presentarse no sólo como inocente sino como “emancipadora” de esa “culpa” de sus propias víctimas. (Dussel, 2005: pg.30)

desabafo de Mignolo ao final de um Seminário organizado sobre a temática: “*Um dos argumentos que avançou durante os debates, naquela longa semana de seminário, foi que, no final, o assunto sobre o pensamento descolonial não pode ser levado a sério; que os argumentos descoloniais não eram argumentos baseados nas ciências sociais (e não estou fazendo graça aqui). Um outro sociólogo da platéia perguntou, com a certeza que ser um sociólogo lhe dava, “Você podia definir pensamento descolonial? Você nos deu uma história, usou-o metaforicamente, mas você nunca nos deu uma definição”. Eles estavam pedindo obediência epistêmica. Não lhes ofereci, claro, uma definição porque isso teria significado jogar de acordo com as regras que ele estava me pedindo para jogar que era “identidade disciplinar” E ele se recusava a jogar com as regras que eu estava jogando, que era a racialização dos corpos e das localidades geo-históricas. Ou seja, eu não estava jogando o jogo da identidade disciplinar, mas o da “identificação geo- e do Estado” como foi formada e moldada, no mundo moderno/colonial, pela retórica da modernidade justificando a economia capitalista. Em outras palavras, eu estava oferecendo aos sociólogos interlocutores a possibilidade de considerar a opção descolonial; e eles recusaram, é claro, me convidando para jogar de acordo com as normas disciplinares das ciências sociais.” (Mignolo, 2008, pg. 301)*

³⁴ Em uma série de conferências ministradas à Johann Wolfgang Goethe-Universität de Frankfurt (Alemanha), de outubro a dezembro de 1992, mais tarde publicada sob o título “1492: el encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidade”, Enrique Dussel desenvolve com densidade a ideia de que a Modernidade e o processo de constituição da subjetividade moderna teriam iniciado em 1492 e encontrado seu ápice – e, ao mesmo tempo, ponto de reconfiguração - no Discurso do Método, de Descartes, em 1636. Articulada em uma matriz por ele denominada “mito de la modernidade”, propõe que “*“La modernidad incluye un ‘concepto’ racional de emancipación que afirmamos y asumimos. Pero, al mismo tiempo, desarrolla un mito irracional, una justificación de la violencia genocida. Los posmodernos critican la razón moderna como razón del terror, nosotros criticamos a la razón moderna por el mito irracional que disimula”.* (Dussel, 1993: pg.66)

A conclusão a que Dussel nos leva é que a espoliação colonial se articula e legitima a partir do imaginário emoldurado pelas premissas acima, aparelhando a acumulação primitiva de capital na corrida pelo “progresso e desenvolvimento” nas metrópoles ultramarinas. Este imaginário nos interessa particularmente pelo verniz³⁵ de “missão” com que logrou revestir a aniquilação dos corpos-território indígenas e afroamericanos de tal forma que seu efeito foi amortizado, neutralizado, polido até perder o sentido de horror.

Nesse contexto, é justamente a construção da diferença incontornável entre o colonizador e o colonizado que permite à expropriação/opressão/aniquilação revestir-se de outro status. Suaviza-se, a partir dela, a um só tempo, o privilégio do colonizador e a mazela do colonizado. O sociólogo tunisiano Albert Memmi, em “Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador” desafia:

Poderia demorar tanto tempo para ver a miséria a que submetia o colonizado e a relação dessa miséria com seu bem-estar? [o colonizador] Percebe que esse lucro só é tão fácil porque tirado de outros. Em suma, faz duas aquisições em uma: descobre a existência do colonizado e ao mesmo tempo seu próprio privilégio. (Memmi, 2007: p.24)

A operacionalização desse dispositivo gerador de diferença se daria a partir das noções de raça e cultura – que geralmente aparecerão imbricadas - forjadas no encontro colonial (Depestre, 1980; Hall, 1996; Mignolo, 2010).

O colonizado indígena emerge das narrativas produzidas pelo colonizador ora como o bom selvagem russeauniano, exaltado pela suposta inocência com que conduz sua vida e desconhecimento das noções de propriedade e governo que o aproximam da Utopia de Thomas Morus, ora como “desprovidos do poder da razão e do conhecimento de Deus”, “sem qualquer senso de justiça”, “mais propensos ao incesto, sodomia e libertinagem que qualquer outra raça” “animalescos quanto a seus costumes e hostis à

³⁵ Verniz. *Mater.* Solução resinosa, natural ou sintética, de secagem rápida. *us.* como revestimento de superfícies, formando uma película dura, aderente e brilhante. *fig.* aparência de refinamento que dá às ações e maneiras de alguém um tom de cortesia, distinção. (FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa)

religião”, *“bestas em forma humana”* (Hall, 1996, pg.223)³⁶. Essas séries – docilização e demonização do Outro - facilmente deslizam uma sobre a outra, gerando efeitos semelhantes de captura das subjetividades e exotização e repetir-se-ão, reformuladas, ao serem aplicadas aos contingentes de homens e mulheres africanos trazidos para trabalho escravo na *plantation*³⁷.

Em toda sua obra, Fanon esforça-se em denunciar o modo como, ao referir-se ao colonizado racializado – notadamente o negro - o colonizador europeu trata-o ora como criança, ora como demônio. Era difícil, diziam, acreditar que Deus criara *“uma raça tão obstinada em sua perversidade e bestialidade”*. Suas aglomerações, assim, eram vistas como *“hordas de selvagens, infestação de superstições e fanatismo, dignas de desprezo, carregadas de maldições divinas, lugar de antropófagos, lugar de negros”* (Fanon, 2010: pg.249)³⁸. Justifica-se, assim, o exercício de um poder disciplinar sobre os mesmos:

La maldad, la barbarie y la incontinencia son marcas "identitarias" del colonizado, mientras que la bondad, la civilización y la racionalidad son propias del colonizador. Ambas identidades se encuentran en relación de exterioridad y se excluyen mutuamente. La comunicación entre ellas no puede darse en el ámbito de la cultura - pues sus códigos son inconmensurables - sino en el ámbito de la Realpolitik dictada por el poder colonial. (Castro-Gómez, 2005: pg.92)

³⁶ Para uma análise pormenorizada dos relatos de viagem produzidos por europeus sobre o “Novo Mundo” – onde as frases citadas foram encontradas - sugerimos a consulta de HONOUR, H. *The New Golden Land: European Images of America*. London: Allen Lane, 1976. p. 75.

³⁷ Ainda que não seja objeto dessa tese, não podemos deixar de notar que as impressões geradas no colono europeu pelos indígenas não são as mesmas geradas pelos negros escravizados. O próprio embate entre Sepúlveda e Las Casas, grandes teóricos do encontro colonial, e o modo como terminarão por eximir os indígenas dos trabalhos forçados na *plantation* e, em seu lugar, colocar os africanos escravizados, demonstra uma considerável assimetria no modo como eram concebidos e tratados pelo colonizador.

³⁸ Em “O Ocidente e o resto”, Stuart Hall lembra-nos que *“os espanhóis dividiam os nativos em dois grupos distintos: os “pacíficos” e os “belicosos”, a quem chamavam Caribes. Dizia-se que estes invadiam o território dos outros para roubar suas mulheres, eram resistentes à conquista e “canibais”. O que começou como uma maneira de descrever um grupo social transformou-se em uma forma de “estabelecer quais ameríndios estavam preparados para aceitar os espanhóis nos termos destes e quais eram hostis, ou seja, preparados para defender seu território e seu modo de vida”. Na realidade, a ideia de que os caribes “ferozes” eram consumidores de carne humana tornou-se tão forte que seu nome étnico (Caribe) veio a ser usado para descrever qualquer um que parecesse ter o mesmo comportamento. Como resultado, hoje em dia, temos a palavra “canibal” que é, na realidade, derivada do nome “Caribe”* (Hall: 1996, pg.234).

Se a *Realpolitik* de que fala Castro-Gómez significou a aniquilação em massa, a escravização como controle brutal do corpo, do tempo e da morte do *outro não branco*, sua implementação no ambiente colonial também contou com o estabelecimento de mecanismos jurídicos e disciplinares dirigidos a “civilizar” o colonizado, garantindo a adequação, a uma só vez, aos valores cristão e ideais iluministas³⁹. A coesão do sistema é garantida por esse conjunto abrangente de narrativas e imagens forjadas pelo colonizador que, dispositivo capaz de produzir subjetividades, “*não se contenta em apenas impor sua lei ao presente e ao futuro do país dominado, mas também se orienta para o passado do povo oprimido e o distorce, desfigura, aniquila*” (Fanon, 2010: pg.244), acabando por engendrar entre colonizados a noção de que a partida do colonizador significaria o retorno a um tempo ainda mais atroz e insuportável:

No plano do inconsciente, o colonialismo não procurava pois ser percebido pelo indígena como uma mãe benevolente, que protege a criança contra um ambiente hostil, mas sob a forma de uma mãe que, continuamente, impede o filho fundamentalmente perverso de suicidar-se, de dar livre curso aos instintos maléficos. A mãe colonial defende o filho contra ele mesmo, contra o seu ego, contra a sua fisiologia, sua biologia, sua infelicidade ontológica”. (Fanon, 2010: pg.244)

A diferença colonial não esteve calcada no entendimento de que há um *outro diverso* - dotado de equivalente racionalidade/subjetividade – mas antes de *algo alheio*, exterior, e, no limite, perigoso à Razão Moderna, uma “*Outra Razão que interpela o Ocidente como um grito é capaz de fazê-lo*” (Castiano, 2013, pg.59). Não se trata do grito de que falam Deleuze e Guatarri em “O que é a filosofia” - “*dois gritos atravessam o capitalismo e vão ao encalço da mesma decepção: Emigrados de todos os países, uni-vos...! Proletários de todos os países...!*” - O grito mencionado por José Castiano, filósofo moçambicano, projeta-se como urro, caos que avilta o discurso colonial sem significar coisa alguma, funcionando pela potência de sua forma sem conteúdo. A necessidade de neutralizar seu emissor – corpo-política que

³⁹ Em “Europa: Uma aventura inacabada” de Zigmunt Bauman e “O Universalismo Europeu: a retórica do poder” de Immanuel Wallerstein faz-se menção à essa peculiar articulação entre uma Europa fundamentalmente cristã chegando ao Novo Mundo e a ascensão do ideário iluminista, que anuncia-se como algoz da intolerância religiosa.

desterritorializa⁴⁰ o discurso colonial – e territorializar seu grito em um contexto amortizado encontra definição interessante nas palavras da socióloga moçambicana Maria Paula Meneses:

A criação da alteridade colonial como espaço vazio, desprovido de conhecimentos e pronto a ser preenchido pelo saber e cultura do Ocidente foi o contraponto colonial de transportar a sabedoria e a civilização para povos supostamente vivendo nas trevas da ignorância. Assim, conferiu-se consistência a todo o sistema colonial, transformando a alteridade em objetos naturais, sobre quem urgia agir para os “introduzir” na história e no desenvolvimento. (Meneses, 2010: pg.78)

A estratégia de capturar a diferença do Outro, neutralizando-a como “espaço vazio”, conduz a *ausência de Ocidente* a lugar equivalente ao de tábula rasa, moldura sem preenchimento, ponto zero, vão, vácuo, à medida que a luz é modulada para que se sobressaia a falta. Um ajuste de foco garante que a *diferença* se projete também como *negativa*⁴¹ de Ocidente,

⁴⁰ Entendemos aqui o processo de desterritorialização como movimento pelo qual um indivíduo majoritário se desestabiliza numa série minoritária, ou seja: como o Mesmo deixa-se encontrar e afetar pelo Outro. A territorialização, por sua vez, diz respeito à fixação de um lugar, e, portanto, produção do Mesmo.

⁴¹ A associação é particularmente interessante quando pensamos na história da matemática e na truncada relação dos europeus com os números negativos. Em estudo dedicado ao tema intitulado “A difícil aceitação dos números negativos”, Figueiredo dos Anjos (2008) sugere que aparentemente surgidos na China antiga, eles foram desenvolvidos com maior complexidade pelos indianos, mais especificamente por Brahmagupta (598 d.c), considerado pai -obscuro - da álgebra, aritmética e astronomia. Quanto aos europeus, apesar de dizer-se de Diofanto (Sec. III) - esse sim, considerado o “verdadeiro” pai da aritmética - que o mesmo “operou facilmente com os números negativos. Eles apareciam constantemente em cálculos intermédios em muitos problemas do seu “Aritmetika”” diz-se também que “no entanto, havia certos problemas para os quais as soluções eram valores inteiros negativos como por exemplo: $4 = 4x + 20$ e $3x - 18 = 5x2$ Nestas situações, Diofanto limitava-se a classificar o problema de absurdo.” Nos séculos XVI e XVII, muitos matemáticos europeus não apreciavam os números negativos e, se esses números apareciam nos seus cálculos, eles consideravam-nos falsos ou impossíveis. Exemplo deste facto seria Michael Stifel (1487- 1567) que se recusou a admitir números negativos como raízes de uma equação, chamando-lhes de “*numeri absurdi*”. Cardano usou os números negativos embora chamando-os de “*numeri ficti*”. Sobre Cardano, apesar de dizer-se de sua “Ars Magna” que “apresenta os números negativos com certa destreza”, aponta-se que teria promovido a divisão dos números em duas espécies: “números verdadeiros” os naturais, as frações positivas e os irracionais; e números “fictícios” ou “falsos” aqueles que correspondiam aos números negativos e suas raízes quadradas.” A respectiva nomeação sugere, entre matemáticos modernos, “certo desconforto em lidar com esses tipos de número”. Interessante, ainda, saber que durante o Iluminismo francês Descartes e D’Alambert combateram ativamente seu uso a ponto de, no caso do último “se um problema conduzisse a uma solução negativa alguma parte da hipótese era considerada falsa e chegar a uma solução negativa significava que o oposto do número (o positivo correspondente) era a solução verdadeira e desejada”. Tal postura, segundo Schubring (2000), “caracterizou a comunidade matemática francesa do final do século XVIII. Por fim, acrescentamos a definição encontrada no Dicionário Matemático e Filosófico de Barlow para “negativos”: “Na álgebra tem

estado portador de recusa, abstenção. Negativo como “*diz-se da substância que faz o papel de ácido*”⁴². As linhas de força traçadas para garantir o controle sobre os sentidos conferidos à diferença colonial não permitiram que dessa noção *negativa* derivasse a noção do Outro como possibilidade, alternativa ao projeto do Mesmo⁴³, mas que fosse rapidamente convertida em oco de mundo, espelho opaco onde o rosto Humano – branco, masculino, europeu - não se podia ver refletido. Desse modo, vai-se traçando uma linha abissal (Santos, 2007) entre colonizador e colonizado, o Ocidente – profundamente ligado à ideia de modernidade, luzes, renascimento, progresso – e o resto abjeto, que se consolida como “*tudo o que o Ocidente não é, sua imagem invertida. (...) absolutamente, essencialmente diferente: o Outro*” (Hall: 1996, pg. 38).

Essa cisão será fundamental para que o colonialismo e todos os seus instrumentos – genocídio e escravidão entre eles – possam ser obliterados da ideia de modernidade-capitalista Ocidental. Assim, serão apresentados como processos descontínuos no tempo (colonialismo como passado arcaico da modernidade) e no espaço (enquanto a modernidade será apresentada como fenômeno Europeu que se estende aos Estados Unidos, o colonialismo restringir-se-á à América Latina, África, Ásia)⁴⁴.

A “história”, nesse contexto - com ajuda da cartografia, que literalmente instalou os europeus no centro do globo -, vai-se consolidando como seta apontando o Ocidente, processo inelutável em que se deviam engajar todos os povos, no enalço de uma Europa que, além de projetar-se

vindo à tona inúmeras controvérsias com relação à fidedignidade de certas conclusões dependentes dos números negativos; alguns advogam que se uma amostragem negativa é, em si mesma, totalmente imaginária, ela não deve ter lugar na ciência, cuja excelência depende do rigor e da exatidão de suas conclusões; outros, entretanto, apressam-se em ilustrar o que não admite ilustração e acabam sendo os piores inimigos da causa que tão ansiosamente defendem. (...) É vã a tentativa de definir o que não tem existência possível; uma quantidade menor que nada é totalmente incompreensível. (Barlow, A new Mathematical and Philosophical Dictionary”. London: G. and S. Robinson, 1814).

⁴² Referências à palavra “negativo” encontradas em FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda, Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa.

⁴³ Referência à matriz teórica criada pelo pensador antilhano Edouard Glissant em “O Mesmo e o Diverso” para dialogar com “Repetição e Diferença” de Deleuze e Guatarri, que epigrafa esse capítulo e cuja tradução para o português, feita por Normélia Parise, encontra-se devidamente citada ao final desse trabalho.

⁴⁴ Duas obras de Walter Dignolo tratam especificamente do tema: The darker side of the Renaissance: literacy, territoriality and colonization. University of Michigan Press: 1995; The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options. Duke University Press: 2011.

por seus valores identificados com o cristianismo, vai se construindo discursivamente como conquistador ambicioso, destemido e determinado⁴⁵.

O movimento oposto e sincrônico ao fortalecimento da imagem do europeu conquistador é a consolidação do que o sociólogo haitiano Jean Casimir entende como “envilecimento” das práticas sociais levadas a cabo pelos povos colonizados:

La desarticulación y la dominación de los pueblos colonizados, es decir, la derrota de su andamiaje cultural y de las soluciones que ofrece, se visualiza, en este enfoque, como una desarticulación y derrota de los portadores de estas culturas. La incapacidad de sus formas de organización de resistir victoriosamente el embate de los conquistadores se traslada a las aptitudes mentales en relación a las poblaciones conquistadas, las cuales se conciben como agregados de individuos y no como pueblos y naciones. (...) Este proceso de envilecimiento toma en los países conquistados características de una guerra cultural. Se trata de una guerra permanentemente inconclusa, cuyo desarrollo concreto se puede observar en los esfuerzos de destrucción de la lengua, de las relaciones familiares, de las actividades económicas y políticas, de los códigos de leyes y costumbres jurídicas, de la religión y de la filosofía del oprimido. Dicho envilecimiento se implementa mediante la legislación sobre la administración pública, los tribunales, las iglesias, las escuelas, la prensa. (Casimir, 1980:pg.04)

Destaca-se, da citação de Casimir, o modo como afirma o envilecimento como desestruturação das práticas cotidianas de manutenção da vida boa e do laço social entre os povos colonizados e seu papel como arma de guerra colonial. Do esforço do colonizador em desestruturá-las emerge a noção de sua potência como geradoras de vida e saúde entre os povos colonizados:

Las prácticas sociales de los pueblos de América que sobrevivieron la conquista y el régimen esclavista, cobraron sentido dentro de su cultura original. Las pautas de acción y soluciones que acarrearán estas culturas originales, se utilizaron y conservaron en la medida en que constituían alternativas viables -además de racionales- de existencia. La selección de soluciones entre las ya existentes y la creación de otras consistentes con el legado cultural, se llevaron a cabo bajo el dictado de imperativos concretos de sobrevivencia. Dicha selección y dicha creación dan lugar a una nueva cultura, la cultura o las culturas del "nuevo mundo". Se trata de conjuntos distintos de las culturas madres precolombinas, africanas, asiáticas e

⁴⁵ Para uma reflexão interessante sobre a construção da ideia de Europa sugerimos BAUMAN, Zygmunt. Europa: uma aventura inacabada. Ed. Jorge Zahar: Rio de Janeiro, 2004.

incluso europeas, ya que resultan de prácticas desconocidas fuera de la América poscolombina. Es importante no perder de vista que estas culturas del "nuevo mundo" se distinguen de la cultura europea conquistadora, puesto que se realizaron en oposición a la misma y a partir de conjuntos propios de significaciones. (Casimir, 1980:pg.06)

O sociólogo haitiano enfatiza que a posição de subalternidade fabricada pelo colonizador para essas tramas de vida e sociabilidades do colonizado fazem delas “cultura oprimida” uma vez que serão exógenas as *“instituciones encargadas de la producción de conocimientos y de normas o estrategias para negociar, modificar y adaptar los proyectos de sociedad de sus portadores”* (Casimir, 1980: pg.08).

Parece-nos que esse mesmo mecanismo - envilecer: tornar vil, desprezível, humilhar, desonrar, vilipendiar – acionado pelo colonizador para desestruturar as práticas de manutenção da vida e geração de bem viver entre colonizados encontrará modos de se reestruturar e reengendrar durante o século XX, sobretudo no contexto que se segue à 2ª Guerra Mundial.

2.3 Envilecendo a pobreza: a reorganização da lógica colonial sob o discurso desenvolvimentista

A tessitura de hegemonias e subalternidades ancorada na lógica colonial atravessa a revolução industrial e se reatualiza no contexto pós 2ª Guerra Mundial, quando a recém-criada Organização das Nações Unidas apresenta-se como garantidora de uma paz que, segundo o consenso da época, somente se há de construir por meio do desenvolvimento econômico. Que a retórica do desenvolvimento se tenha tornado hegemônica nesse momento, ao final de uma Guerra coordenada contra um regime totalitário fundado sobre o racismo é particularmente interessante. Tratou-se, como nos lembra o intelectual martinicano Aimé Cesaire, de um racismo que conjurou cidadãos brancos, letrados, de classes abastadas à morte animalesca. Mais: tratou-se de racismo sanguíneo perpetrado por um estado dito moderno, sob o comando de um líder normativo: homem, branco, funcionalmente heterossexual, filho de classe média, erudito:

Sim, valeria a pena estudar clinicamente, no pormenor, os itinerários de Hitler e do hitlerismo e revelar ao burguês muito distinto, muito humanista, muito cristão do século XX que traz em si um Hitler que se ignora, que Hitler vive nele, que Hitler é o seu demônio, que se o vitupera é por falta de lógica, que, no fundo, o que não perdoa a Hitler não é o crime em si, o crime contra o homem, não é a humilhação do homem em si, é o crime contra o homem branco, a humilhação do homem branco e o ter aplicado à Europa processos colonialistas a que até aqui só os árabes da Argélia, os “coolies” da Índia e os negros da África estavam subordinados. (Cesaire, 2010, p. 45)

A sombra grotesca lançada no espelho pela experiência alemã foi rapidamente recalçada, neutralizada pelo redirecionamento da atenção da comunidade internacional – e seu complexo organograma composto por agências, órgãos, institutos, bancos, ONGs, etc. – para a corrida desenvolvimentista em que pretendia engajar sobretudo os estados africanos recém independentes, rapidamente convertidos em “pobres”, “subdesenvolvidos”, “carentes”, como forma de conjurar e tirar potência dos rebeldes revolucionários que emergiam das lutas por independência:

En el período de la post-guerra, se dio el "descubrimiento" de la pobreza masiva existente em Asia, Africa y América Latina. A partir de una definición estrictamente económica y cuantitativa, dos terceras partes de la humanidad fueron transformadas en pobres - y por lo tanto en seres carentes y necesitados de intervención- cuando en 1948 el Banco Mundial definió como pobres a aquellos países cuyo ingreso anual per cápita era menor a US\$100 al año: si el problema era de insuficiente ingreso, la solución era claramente el desarrollo económico. (Lander, 2005: pg.16)

Alça-se, assim, o 3º mundo à condição de problema, ainda que as duas “Guerras Mundiais” precedentes – elencadas como razão de ser da recém constituída Organização das Nações Unidas - não tenham tido ligação direta com a temática, restringindo-se a questões eminentemente europeias, provinciais.

Nas palavras de Mignolo

Desenvolvimento tornou-se um termo na retórica da modernidade para esconder a reorganização da lógica da colonialidade: as novas formas de controle e exploração do setor do mundo rotulado como Terceiro Mundo e países subdesenvolvidos” (2007: pg.293).

Na esteira do estudo minucioso realizado por Arturo Escobar (2007), Mignolo também propõe que o desenvolvimento seja visto como um regime de representação, como uma "invenção" resultante da história do pós-guerra e que, desde a sua criação, moldou inelutavelmente toda possível concepção da realidade e da ação social dos países desde então conhecidos como subdesenvolvidos. Isso implica dizer que, a partir daí, podia-se criticar determinado enfoque, propor modificações ou avanços em atenção a ele, mas desenvolvimento, em si, e sua necessidade, não podiam mais serem postos em dúvida: "*el desarrollo se había convertido en una certeza en el imaginario social*" (Escobar, 2007: pg.13). Derivada dessa noção, a certeza de que a pobreza, que vai-se consolidando como ausência de desenvolvimento ou subdesenvolvimento – deve ser extirpada, com mal.

Mignolo atenta para aquele que consideramos o *poto mitan* dessa lógica: a matriz racial de poder que atua como "*mecanismo pelo qual não somente as pessoas, mas as línguas e as religiões, conhecimentos e regiões do planeta são racializados*" (idem), marcando o lugar de corpos não brancos nesses processos, afinal "*Ser subdesenvolvido não é como ser um indígena das Américas? Ou um negro da África?*" (Mignolo, 2007:pg.293).

E ser um "negro da África", nesse período – enfatizamos - implicava, na mesma medida em que triunfavam os processos de independência nacional no continente, ingressar no palco das Nações Unidas como Estado pobre, subdesenvolvido, numa espécie de amortecimento da potência acionada pelas lutas anticoloniais. Não se ingressaria nessa arena como portador de saberes forjados durante os complexos processos vivenciados, aptos a serem compartilhados entre as nações – como a haitiana – que já se debateram em lutas semelhantes.

Ao invés disso, ingressar-se-ia como principal destinatário do modelo de desenvolvimento preconizado pelos recém-criados Fundo Monetário Internacional, Banco Mundial e Organização Mundial do Comercio, o chamado "Tripé de Breton Woods"⁴⁶. Sua presidência era expressamente concedida aos

⁴⁶ A Conferência Monetária e Financeira das Nações Unidas, conhecida popularmente como conferência de Bretton Woods, realizou-se de 1º a 27 de julho de 1944 na estação de veraneio de Bretton Woods, no Estado de New Hampshire. De acordo com Barreiros (2009) "A

países de maior produto interno bruto e cujos órgãos não somente financiariam monetariamente (e gerariam endividamento, frise-se bem) “o ingresso no desenvolvimento” das nações ditas terceiro-mundistas, mas lhes ofereceriam projetos prontos, equipes de especialistas e um órgão de solução de controvérsias que porventura se instalassem nesse processo de “abertura” de suas economias:

Nos acordos financeiros concluídos em Bretton Woods é nítida a postura norte-americana no que concerne à defesa do livre mercado como mecanismo suficiente para a superação da destruição causada pela guerra, e redirecionar as economias capitalistas do Ocidente rumo ao crescimento sustentado. A defesa do livre comércio pelo governo dos Estados Unidos tinha o apoio da indústria norte-americana, que considerava os mercados externos vitais para a prosperidade no pós-guerra (Eichengreen apud Barreiros, 2000: 138).

Assim, o imaginário sobre desenvolvimento – e sua sombra, a pobreza – vai ganhando uma materialidade concreta, ancorando em sistemas de caráter disciplinar a serem adaptados pelos novos Estados: as leis, as políticas públicas, as Universidades, as Ciências Sociais (Castro-Gómez, 2005, pg.91).

Pensar o papel das Ciências Sociais por meio deste vínculo entre conhecimento e disciplina nos permite falar do projeto de modernidade levado a cabo desde o encontro colonial e atualizado pelas lógicas desenvolvimentistas do pós-segunda guerra também como exercício de violência epistêmica, entendida como *colonização da vida pelo discurso*. Verificamos, assim, como certas representações se tornam dominantes e modulam com rigidez os modos de imaginar a realidade e interagir com ela, habilitando algumas associações – como, por exemplo, a relação entre Produto Interno Bruto e desenvolvimento - e interditando outras – como, por exemplo, a de pobreza com bem-viver.

conferência tinha como objetivo político eliminar o nacionalismo econômico, então considerado um dos culpados pela Segunda Guerra e tornar o mundo um espaço de economia livre e conectada. Pode-se dizer que Bretton Woods foi o princípio da globalização econômica e financeira. Para isso Três organismos foram criados: o "tripé de Bretton Woods", o Banco Internacional para a Reconstrução e o Desenvolvimento (hoje Banco Mundial), o Fundo Monetário Internacional e a Organização Mundial do Comércio (anteriormente Acordo Geral de Tarifas e Comercio). O mundo até hoje segue sob os princípios de Bretton Woods, em variadas versões e ciclos."

O antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot fala em “fórmulas de encobrimento (*formulas of erasure*)” e “fórmulas de banalização (*formulas of banalization*)” para referir-se, respectivamente, ao apagamento, propriamente dito, de determinados processos históricos das narrativas hegemônicas, e à menção fraturada, despojada de seus fundamentos, de modo que seu sentido seja trivializado (Trouillot, 1995: pg.96). Ambas aplicam-se ao que entendemos como *amortecimento da potência da vida* nos espaços inventados como “3º Mundo” por meio de narrativas que ora dedicam-se a encobrir, ora a banalizar modos distintos de estar/produzir/criar vida boa no mundo. Admitimos que esses mecanismos, por vezes sutis e refinados, coexistem com práticas grotescas de desmonte/combate de modos Outros de estar no mundo, decodificadas como “envilecimento das culturas oprimidas”, pelo já citado sociólogo haitiano Jean Casimir. Quando aplicadas à pobreza, essas técnicas tratam de decodificá-la como lugar abjeto, impotente, vazio de criatividade e bem viver, que, no máximo, deve inspirar a solidariedade dos Estados “desenvolvidos”.

A caracterização de expressões culturais das comunidades que vivem nesses espaços associados à pobreza como "tradicionais" ou "não-modernas", situando-as em processo de transição rumo à modernidade funciona como artifício discursivo para inseri-las como passado/margem no espaço/tempo moderno/colonial, e, assim, negar-lhes a possibilidade de serem compreendidas como dinâmicas culturais ou cosmovisões empenhadas na conquista de bem viver aqui e agora, fora da lógica ocidental/capitalista e, portanto, sua adversária e concorrente:

Las sociedades occidentales modernas constituyen la imagen de futuro para el resto del mundo, el modo de vida al cual éste llegaría naturalmente si no fuese por los obstáculos representados por su composición racial inadecuada, su cultura arcaica o tradicional, sus prejuicios mágico religiosos, o más recientemente, por el populismo y unos Estados excesivamente intervencionistas, que no respetan la libertad espontánea del mercado. (Lander, 2005, pg.11)

Em “*La invención del tercer mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*”, Arturo Escobar chama atenção para o modo como o discurso sobre o desenvolvimento vai operando essa colonização das *realidades outras*

às quais se destina. Sua menção ao discurso de posse do presidente estadunidense Harry Truman, em 1964, ajuda a evidenciar como se articula uma narrativa do desenvolvimento em que a pobreza é mencionada, a um só tempo, como *espaço enfermo*, e, portanto, lugar de carência, de vítimas (e, conseqüentemente, sem potência) e *espaço ameaçador*, capaz de afetar vizinhos prósperos, obstaculizar seu percurso (e assim, potente na medida de sua periculosidade):

Más de la mitad de la población del mundo vive en condiciones cercanas a la miseria. Su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo y una amenaza tanto para ellos como para las áreas más prósperas. Por primera vez en la historia, la humanidad posee el conocimiento y la capacidad para aliviar el sufrimiento de estas gentes. Creo que deberíamos poner a disposición de los amantes de la paz los beneficios de nuestro acervo de conocimiento técnico para ayudarlos a lograr sus aspiraciones de una vida mejor. Lo que tenemos en mente es un programa de desarrollo. Producir más es la clave para la paz y la prosperidad. Y la clave para producir más es una aplicación mayor y más vigorosa del conocimiento técnico y científico moderno. (Truman, 1964 apud Escobar, 2007)

Percebe-se, no discurso de Truman, a articulação da ideia de modernidade técnico-científica a uma “*vida mejor*” colocada à disposição de “*estas gentes*” apresentadas por suas carências – “*su alimentación es inadecuada, es víctima de la enfermedad. Su vida económica es primitiva y está estancada. Su pobreza constituye un obstáculo*” – graças à benevolência dessa “*humanidad*”, que “*por primera vez en la historia, posee el conocimiento y la capacidad para aliviar [su] sufrimiento*”⁴⁷.

⁴⁷ O teor da fala de Truman fez-me lembrar do escritor português Valter Hugo Mãe e seu texto intitulado “os pobrezinhos”. Reproduzo um trecho especialmente oportuno: “*Na minha família os animais domésticos não eram cães nem gatos nem pássaros; na minha família os animais domésticos eram pobres. Cada uma das minhas tias tinha o seu pobre, pessoal e intransmissível, que vinha à casa dos meus avós uma vez por semana buscar, com um sorriso agradecido, a ração de roupa e comida. Os pobres, para além de serem obviamente pobres (de preferência descalços, para poderem ser calçados pelos donos; de preferência rotos, para poderem vestir camisas velhas que se salvavam, desse modo, de um destino natural de esfregões; de preferência doentes a fim de receberem uma embalagem de aspirina), deviam possuir outras características imprescindíveis: irem à missa, baptizarem os filhos, não andarem bêbedos, e sobretudo, manterem-se orgulhosamente fiéis a quem pertenciam. O plural de pobre não era «pobres». O plural de pobre era «esta gente». No Natal e na Páscoa as tias reuniam-se em bando, armadas de fatias de bolo-rei, saquinhos de amêndoas e outras delícias equivalentes, e deslocavam-se piedosamente ao sítio onde os seus animais domésticos habitavam, isto é, umjust bairro de casas de madeira da periferia de Benfica, nas Pedralvas e*

O discurso de Truman nesse momento histórico encontra sólido respaldo no trabalho da USAID (Agência Estadunidense para o Desenvolvimento Internacional) que, criada em 1949 como programa no marco da política externa norte-americana, foi elevada, em 1961, à agência estatal, orientada, como nos informa de maneira surpreendentemente objetiva seu sítio web na seção “Quem somos nós”, “História”, a dois objetivos centrais:

- I) Criar mercados para os Estados Unidos por meio da redução da pobreza e aumento da produção nos países em desenvolvimento;
- II) Reduzir a ameaça comunista ajudando os países a desenvolverem-se sob o regime capitalista.⁴⁸

Na sequência desse relato histórico, somos informados de que, uma vez criada a USAID, “*as oportunidades de trabalho em assistência ao desenvolvimento internacional cresceram tremendamente*”. Essa afirmação ganha consistência quando verificamos que as principais parceiras na execução dos planos de ação da USAID serão ONGs estadonidenses, mas também quando constatamos que espaços de formação de especialistas nesse âmbito passam a ser demandados pelo próprio governo, que, em 1965, determina que “*as políticas e os programas sobre pobreza que estavam sendo desenvolvidos deveriam ser moldados por uma lógica bem determinada, dados rigorosos e pensamento sistemático, e não apenas por boas intenções*”⁴⁹.

O modo como a clareza pragmática dos objetivos de fundação da USAID – criar e manter mercados para os EUA – vai-se articulando a um

junto à Estrada Militar, a fim de distribuírem, numa pompa de reis magos, peúgas de lã, cuecas, sandálias que não serviam a ninguém, pagelas de Nossa Senhora de Fátima e outras maravilhas de igual calibre. Os pobres surgiam das suas barracas, alvoraçados e gratos, e as minhas tias preveniam-me logo, enxotando-os com as costas da mão:- Não se chegue muito que esta gente tem piolhos. Nessas alturas, e só nessas alturas, era permitido oferecer dinheiro aos pobres, presente sempre perigoso por correr o risco de ser gasto (- Esta gente, coitada, não tem noção do dinheiro) de forma deletéria e irresponsável. Os filhos dos pobres definiam-se por não irem à escola, serem magrinhos e morrerem muito. Ao perguntar as razões destas características insólitas foi-me dito com um encolher de ombros- O que é que o menino quer, esta gente é assim. E eu entendi que ser pobre, mais do que um destino, era uma espécie de vocação”.

⁴⁸ O sítio web da USAID é <https://www.usaid.gov/> e a citação foi traduzida livremente pela autora do original, em inglês, encontrado na página <https://www.usaid.gov/who-we-are/usaid-history>.

⁴⁹ Citação retirada do sítio web da Universidade de Wisconsin, <http://www.irp.wisc.edu/aboutirp/history.htm>, cujo papel histórico será apresentado logo a seguir.

discurso estrategicamente opaco que marca as políticas de apoio governamental à produção de conhecimento sobre pobreza é particularmente interessante. É justamente nesse contexto discursivo, em que o rigor e o pensamento sistemático são convocados a lastrear as boas intenções americanas, que, em 1966, a Universidade de Wisconsin-Madison “*estabelece um acordo com o Escritório de Oportunidades Econômicas do governo americano para estabelecer um centro nacional de estudos sobre a natureza, causas e curas para a pobreza*”. Cria-se, assim, o Instituto de Pesquisa sobre Pobreza que, em seu sítio web, na aba “*Sobre o IPP*”, “*História do Instituto*” nos informa:

Quando o governo federal empreendeu novos esforços para ajudar os pobres na década de 1960, também determinou que os programas sociais deveriam ser estudados e avaliados em sua eficácia. Encarregado de implementar a Guerra contra a Pobreza que o Presidente Johnson havia declarado em 1964, o Escritório de Oportunidades Econômicas (OEO) procurou estabelecer um centro onde os especialistas realizassem pesquisas básicas, fornecessem conselhos e servissem como fonte de informação. Para removê-lo da arena da resolução de problemas do dia-a-dia, o centro deveria estar localizado fora de Washington. A Universidade de Wisconsin era o espaço provável em vista de sua longa tradição de pesquisa em política social aplicada e também porque vários de seus professores haviam servido na equipe do Conselho de Assessores Econômicos do presidente quando a estratégia anti-pobreza estava sendo formulada. Destacam-se Robert Lampman, membro do departamento de economia, que se tornou diretor interino do novo instituto.

Essa seqüência de medidas governamentais, tomadas com o intuito de institucionalizar a produção de conhecimento sobre pobreza, consolidando parcerias com instituições acadêmicas que, sob o discurso do rigor, estão alicerçadas sobre compadrio, criando expertise entre aliados, vai-nos oferecendo um relance interessante sobre o modo como a pobreza será construída na arena multilateral nas Nações Unidas, como problema terceiro-mundista a ser solucionado pelos “vencedores” da segunda guerra mundial, mais especificamente pelos Estados Unidos, que haja vista a “guerra” interna declarada contra a pobreza, consolida-se como protagonista da nova cena internacional nesse período histórico.

Menos do que de revelar minúcias dos bastidores intrincados dessa trama, nossa intenção, aqui, é identificar, nesse conjunto de relatos, pistas que

dizem sobre o modo como a produção de um discurso estrategicamente opaco sobre pobreza – que requer especialistas, centros, políticas governamentais, que é repercutido por meio de siglas, índices, curvas, coeficientes - vai sendo operacionalizado e contribuindo para que a pobreza apareça como “fato”, realidade “per si” diante do qual a única resposta possível é o combate sistemático⁵⁰.

O modo como esse discurso patologizante da pobreza (lugar de onde se devem retirar países inteiros) vai sendo engendrado no bojo das Nações Unidas, vai requerer a adoção de uma série de medidas até sua superação, apresentadas como *via dolorosa*, a qual demandaria, para realizar-se em sua plenitude, engajamento e sacrifícios que “*muy pocas comunidades están dispuestas a pagar*”, como se percebe em documento oficial da organização:

Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico. (Nações Unidas, 1951, I apud Escobar, 2007)

Constituído desse modo, o discurso do desenvolvimento como superação da pobreza constrói-se como missão/fardo de um Norte branco que já se encontrava no ápice e, por caridade, preocupação humanitária, esforço pacifista, oferece seu auxílio a um Sul - negro (ou não branco) porque pobre, pobre (ou não desenvolvido) porque negro - insolente, atrasado, do qual se espera, em contrapartida, empenho total, estrito e irrestrito na eliminação dos “entraves” ao progresso econômico constituídos pela ancestralidade, espiritualidade, relações de vizinhança e compadrio. Fica evidente aí um aspecto que aparecerá reiteradamente em discursos, relatórios e literatura

⁵⁰ As abordagens sobre a pobreza com interesse de decodificá-la são tão variadas (NBI) Necessidades básicas insatisfeitas, (IDH) Índice de Desenvolvimento Humano, Índice de Pobreza Humana (IPH) Medição Multidimensional da Pobreza, coeficiente de Gini, curva de Kuznets, coeficiente de Engel, topologia de Katzman, etc, que a necessidade de uma abordagem integradora levou a CLACSO à publicação da obra “Pobreza: um glosario internacional”.

científica produzida sobre pobreza: a culpabilização das comunidades pela penúria em que vivem. A necessidade de salva-las de si próprias, de controlá-las, parar sua reprodução descontrolada, suas doenças endêmicas, no limite, a necessidade de diluir sua diferença.

A complexidade das realidades nacionais dos países localizados no Sul do mundo viu-se, em suma, colonizada pelo discurso do desenvolvimento, e aqueles que estavam insatisfeitos com esse estado de coisas tiveram de lutar dentro desse mesmo espaço discursivo – já que sair dele não estava em discussão - por frações mínimas de liberdade. Foi esse o caso do representante iraniano nas Nações Unidas no período de 1957-1971, o diplomata Majid Rahnema, que tentou sinalizar para a necessidade de interpelar aquilo que vinha sendo combatido pela organização como “pobreza” de outro modo:

Seria correto postular sem precisão alguma que “pobreza” é vergonha, flagelo, ou mesmo violação a direitos humanos e que deve ser erradicada? Ou, se a história e a antropologia puderem nos ensinar que a pobreza tem sido – e segue sendo – um modo de vida que sempre protegeu o pobre de cair em destituição, não deveríamos, ao contrário, buscar respeitá-la ou regenerá-la? (Rahnema, s/a, pg.01)

A brecha que Rahnema tenta instaurar no tecido discursivo sobre a pobreza é rápida e institucionalmente remendada com a criação, em 1964, da UNCTAD (Conferência das Nações Unidas para Comércio e Desenvolvimento), que vem reforçar o corpo onusiano de agências responsáveis pela agenda de desenvolvimento da organização⁵¹.

Em seu sítio web, na aba “Sobre nós”, a UNCTAD apresenta-se a partir da seguinte afirmação: “A *globalização, incluindo uma expansão fenomenal do comércio, ajudou a retirar milhões da pobreza. No entanto, o número de beneficiados não foi suficiente. Permanecem enormes desafios.*” O modo como esse discurso (disponível apenas em inglês) é articulado leva-nos a assumir que o problema com os países ditos “pobres” é o fato de que não

⁵¹ As informações sobre a UNCTAD foram todas retiradas de seu próprio sítio web, disponível em: <http://unctad.org/en/Pages/Home.aspx>

foram *ainda* beneficiados pela globalização, e que, para tanto, é necessário preparar suas economias, *adaptando-as*. Na sequência, uma lista de esforços supostamente dirigidos a este objetivo é apresentada:

Trabalhando a nível nacional, regional e global, nossos esforços ajudam os países a: Diversificar as economias para torná-las menos dependentes de commodities; Limitar sua exposição à volatilidade financeira e à dívida; Atrair o investimento e torná-lo mais amigável ao desenvolvimento; Aumentar o acesso às tecnologias digitais; Promover empreendedorismo e inovação; Ajudar as empresas locais a mudar as cadeias de valor; Acelerar o fluxo de mercadorias através das fronteiras; Proteger os consumidores contra abusos; Abolir normas de segurança que sufocam a concorrência; Adaptar-se às mudanças climáticas e usar os recursos naturais de forma mais eficaz.

A articulação de um discurso recheado de jargões de um imperialismo benevolente⁵² que funcionam pelo simples efeito de sua aparição de verniz progressista (investimento amigável, proteção de consumidores, aumento do acesso à tecnologias, promoção do empreendedorismo) a uma série de ajustes financeiros drásticos a serem adotados pelos países “auxiliados” (é necessário atrair investimento, mudar a cadeia de valores das empresas locais, abolir normas de segurança, usar os recursos de forma mais eficaz) vai gerando, como efeito de superfície, a impressão de que as alterações a serem realizadas pelos países “pobres” são tão lógicas quanto necessárias.

O sociólogo haitiano Jean Anil Louis-Juste atenta para as subjetividades criadas dentro desse processamento e operação de carências: além do pobre do terceiro mundo, a personalidade desenvolvimentista que troca a solidariedade orgânica comunitária pela do espetáculo (ele refere-se, aqui, especialmente à ONGs), uma solidariedade fundada e expressa sobre

⁵² Tomamos a ideia de “imperialismo benevolente” emprestada do estudo “Avaliação e internacionalização da Educação Superior: Quo vadis América Latina?” realizado por Denise Leite e Maria Elly Herz Genro e agraciado com o prêmio Pedro Krotsch de Estudios sobre la Universidad: Políticas y Perspectivas sobre la Evaluación Universitaria en América Latina y Caribe em 2011. Neste ensaio, as autoras vão desvelando as tramas por meio das quais o tema da educação superior vai sendo tratado nas esferas multilaterais das nações unidas a partir de uma neolingua que, ao revestir a lógica de mercado imperialista de verniz benevolente, permite que seja aplicada como soft power, gerando consensos e reproduzindo-se, sem encontros e embates profundos.

projetos de desenvolvimento que afirmam o humanismo individualista do capital como única forma de lidar com as desigualdades sociais contemporâneas:

A chamada “ajuda ao desenvolvimento”, antes de tudo, transforma a questão política da democracia entre os povos num problema puramente tecnológico, equiparando-se o subdesenvolvimento com a falta de técnicas modernas ou a persistência de modos de vida e trabalho arcaicos; subdesenvolvimento dificultando o suprimento das carências ou satisfação das necessidades humanas desses contingentes majoritários da Humanidade, desconsiderando-se o processo histórico de empobrecimento desses países dentro da antiga relação metrópole-colônia. Ao privatizar a cooperação para o desenvolvimento, a solidariedade desenvolvimentista leva essa transformação a sua total despolitização, esvaziando o conteúdo político do subdesenvolvimento através da relação privada entre pessoas generosas e pessoas carentes, mediatizada pela ONG. Essa subsunção contribui para ocultar a consecução de metas políticas de antigas metrópoles na organização da vida e trabalho das populações do Terceiro Mundo. Nesse sentido, o desenvolvimentismo surge enquanto nova forma de esvaziamento do conteúdo político das relações internacionais no pós-guerra, descartando o necessário entrelaçamento íntimo entre política e economia, entre liberdade e igualdade, entre democracia e desenvolvimento humano. (Juste, 2007: pg.220)

Juste defende, ainda, como papel/efeito dos projetos de desenvolvimento a neutralização da oposição política na base, enquanto o neoliberalismo é promovido no topo. A ideologia da “ajuda ao desenvolvimento” promoveria a ligação do pobre, através das organizações internacionais, ao neoliberalismo:

A difusão do individualismo desenvolvimentista em todas as esferas de atividade é parte de uma estratégia política fundamental de controle social por parte do capital. O micro-desenvolvimento torna-se a cultura macro-social que se difunde do campo à cidade, da organização do bairro à instituição estatal, aprofundando a separação indivíduo/coletivo e redinamizando a dissociação privado/público. A atividade de micro-desenvolvimento tende a substituir a dinâmica da luta contra a exploração, dominação e discriminação, paradoxalmente, em nome do desenvolvimento dos indivíduos. (Juste, 2007: pg.225)

A crítica potente do autor ao modelo desenvolvimentista do pós-segunda guerra é endereçada sobretudo ao modo como subordina os movimentos populares ao projeto político do capital transnacional. Ao modo como *“por meio do discurso do desenvolvimento, o capital global subsume as*

relações sociais locais à sua própria reprodução ampliada: dissimula-se para melhor controlar a orientação das práticas locais” (Juste, 2007: pg.226).

Trata-se do emprego de uma sintaxe que, ao revestir práticas hegemônicas fundadas sobre o desejo de expansão de mercados do Norte de aparente benevolência e progressismo, vai permitir que ela se dissemine como consenso razoável que não admite debate ou contestação profundos. O combate a uma pobreza supostamente gerada pelo arcaísmo, ignorância e obscurantismo – que, no limite jamais verbalizado acompanha os corpos-saberes negros onde eles se aglomeram - vai-se consolidando, assim, como “modelo único” de acesso ao desenvolvimento.

O ápice dessa percepção pode ser encontrado em uma das atribuições da UNCTAD: a sistematização de uma listagem daqueles que seriam “os países mais pobres do mundo”, inicialmente chamada “lista de países inviáveis” ou “fracassados”, posteriormente alterada para “países menos avançados”, até a versão atual “países menos desenvolvidos”.

Os critérios utilizados pela agência para “rebaixar” um país à condição de “um dos menos desenvolvidos do mundo” combinam, de modo estrategicamente hermético, I) renda per capita; II) índice de “ativos humanos” composto por indicadores de nutrição, mortalidade infantil, matrículas escolares e níveis de analfabetismo; e III) “índice de vulnerabilidade econômica”, composto por indicadores de exposição a choques naturais, comerciais, dimensões do país e grau de isolamento⁵³.

Entre as consequências mais expressivas do ônus de figurar nessa listagem de países sobressai-se o fato de que, uma vez ali, a soberania nacional fica “relativizada”, dando ensejo a todo tipo de intervenção internacional “terapêutica”. A metodologia de comparação implícita que sustenta uma listagem como essa, bem como o tipo de narrativa macrossociológica que a legitima faz com que, para usar as palavras de Stuart Hall, *“tudo que é diverso no resto do mundo seja decodificado como um ‘ainda não’, uma falta a ser compensada por meio da intervenção social cabível”* (Hall, 2003: pg.78).

Sobre os países que figuram na listagem, localizados, em sua maioria, no continente africano, com alguns representantes no Oriente Médio e apenas um caso nas Américas - o Haiti, que, para efeitos do relatório, é eloquentemente analisado como parte do grupo africano – acabam por constituir um bloco homogeneizado pelo que lhes falta. Trata-se de gentes, saberes e espaços no Sul do mundo ainda mais profundamente subalternizados, já que seu lugar de enunciação não somente é deslegitimado, mas precisa, para cumprir o efeito destitutivo de estar nessa lista, ser construído como inexistente, ser cancelado.

A ausência de condições de possibilidade para que a fala possa emergir nesses espaços faz dos “Estados Fracassados” não somente expansão dos mercados financeiros norte-centrados, mas de todo aparato de ajuda – incluindo aí a produção científica - dirigido a um Sul carente de tudo. Afinal, como explicar que “essas gentes” vivendo “nessas condições”, tão

⁵³ Todas as informações sobre a listagem podem ser encontradas no sítio web da UNCTAD, bem como em seus relatórios técnicos lançados a cada três anos.

distantes do projeto da modernidade, não estejam integralmente entregues a não sucumbir de fome ou doença? Que seja possível, desde esses espaços interditados, interpelar o Ocidente em seu projeto hegemônico?

O sociólogo guinense Carlos Cardoso atenta para as repercussões desse discurso/prática na produção acadêmica ocidental sobre os Estados africanos recém constituídos:

Enquanto os novos Estados se batiam pela libertação das sequelas do colonialismo, na África pós-colonial transitou-se do discurso civilizador para o discurso desenvolvimentista. As ciências sociais ocidentais passaram da missão de civilizar a África para a missão de desenvolver a África. As teorias de modernização, em voga na altura do pós-guerra, presumiam que desenvolvimento era o que o Ocidente tinha e faltava aos países ditos subdesenvolvidos, e que desenvolvimento era um processo histórico linear. Nesta perspectiva, o desenvolvimento é concebido como o processo de 'recuperação' (rattrapage) de África em relação ao Ocidente, um processo linear de transição das sociedades pré-históricas para as sociedades capitalistas modernas. (Cardoso, 2011: pg.129)

Cardoso dá sequência a sua crítica afirmando que *“as ciências sociais, tal como foram concebidas no Ocidente e introduzidas em África, rejeitaram a interpretação da África enquanto continente civilizado, sobretudo a de um sujeito capaz de pensamento autónomo”* (Cardoso, 2011: pg.128). A construção do conceito de subdesenvolvimento e sua aplicação ao continente estavam impregnadas, segundo o autor, *“do discurso racial colonial de ‘alteridade’*. Na construção de África como pobre, *“domínios como a literatura, a educação, a história, a filosofia, as línguas foram completamente excluídos”* porque não correspondiam ao que se pretendia afirmar. A pretensa superioridade técnica e científica do Norte no contexto pós-Guerra teria servido, assim, para seguir justificando a dominação científica, política e econômica de África (idem)⁵⁴.

⁵⁴ Nesse ponto, Cardoso invoca Habermas e lhe dá razão quando esse diz que *“se o fenómeno a que Marcuse liga a sua análise de sociedade, a saber, a peculiar fusão de técnica e dominação, de racionalidade e opressão, não pudesse interpretar-se de outro modo a não ser supondo que no a priori material da ciência e da técnica se oculta um projecto de mundo determinado por interesses de classe e pela situação histórica, um “projecto”, como diz Marcuse, então não poderia pensar-se uma emancipação sem uma revolução prévia da própria ciência e técnica. Marcuse está convencido de que a hierarquia racional funde-se com a social, e, nesta situação, uma mudança na direcção do progresso que conseguisse romper este*

Desde o Haiti, Jean Casimir comenta a posição ambivalente do cientista social produzindo desde um “país fracassado” da região caribenha nesse mesmo período, algo não somente impensável, como impossível desde o paradigma norte-centrado que necessita de uma “pobreza coerente”, uma miséria em todos os níveis, de onde a fala jamais seja capaz de emergir:

Los aciertos de las ciencias sociales que se producen en los países subdesarrollados, y particularmente en América Latina y el Caribe, se deben en gran parte a un tipo de cientista novedoso por su posición frente al hecho que observa y por el reconocimiento de lo peculiar de dicha posición. Una cosa es que Melville J. Herskovits estudie el Haitian Village o el Trinidad Village, y cosa muy distinta que un antropólogo oriundo de estos lugares intente aprehender sus características. Dentro del marco clásico de las prácticas científicas, un habitante de los pueblos referidos no puede ser un cientista a no ser que emigre física o mentalmente. (Casimir, 1980:pg03)

O avesso desse discurso de superfície iluminista praticado pelo Norte é o medo/desejo para com esse outro *estranho*, rebelde, que resiste, que teima em sobreviver em condições impensáveis ao *mesmo* e que, para isso, mobiliza tecnologias desconhecidas, incompreensíveis, no limite incompatíveis com a vida e a episteme do *mesmo*.

Afirmar como não brancos, ressaltar como negros, os habitantes desses espaços construídos como fracassados, de fala interdita, de produção de conhecimento impossível, nos parece fundamental para denunciar a lógica racista que atravessa e engendra esse mecanismo de produção de subalternidade neocolonial. A historiadora moçambicana Maria Paula Meneses explica essa sobreposição:

A localização histórica do negro conceptualmente desenvolvida como momento anterior (e inferior) à modernidade ocidental, autojustifica a inevitabilidade da vantagem da cultura europeia, moderna e potencialmente universal. A atribuição de um lugar de especificidade à realidade africana transformou-se no artifício ideológico que tem justificado não só a invenção do mundo indígena como local, como

vínculo fatal influenciaria também a própria estrutura da ciência – o projecto da ciência. Sem perder o seu carácter racional, as suas hipóteses desenvolver-se-iam num contexto experimental essencialmente diverso (no de um mundo libertado); a ciência chegaria, por conseguinte, a conceitos sobre a natureza essencialmente distintos, e estabeleceria factos essencialmente diferentes” (Habermas 2006:51). O autor fornece-nos um argumentário que podia inspirar uma agenda libertadora dos povos oprimidos pela ‘civilização’ colonial.” (Cardoso, 2011: pg.129)

também a naturalização da não contemporaneidade de África com o tempo do Ocidente moderno. África transformou-se num espaço de diferença ontológica, onde a tradição se assumiu como referencial de uma sociedade considerada fora da história. (Meneses,2012: pg78)

O modo como os Estados africanos recém independentes – além de nações até pouco tempo atingidas pelo imperialismo norte-americano, como o Haiti⁵⁵ - serão “assimilados” à estrutura das Nações Unidas como “inviáveis”, com a missão de garantirem consistência moral e justificativa política ao trabalho lá realizado – que, no fim das contas, movimentava bilhões de dólares, além de garantir prestígio, poder político e direito de intervenção direta – atualiza a dinâmica da conquista colonial com a qual se pretendia romper.

Enquanto Casimir dedicava-se à obra “La cultura oprimida”, em forte interlocução com Pablo González Casanova, da Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) e também com o grupo de intelectuais brasileiros que interpelavam criticamente a problemática da dependência⁵⁶, o FMI e outros órgãos da estrutura onusiana responsáveis pela elaboração da referida lista de países fracassados contratavam – e citavam massivamente em seus relatórios – profissionais como Mats Lundahl, economista belga que fez carreira estudando “a pobreza haitiana” decretada pela UNCTAD.

Em seu trabalho mais conhecido “Pobreza no Haiti”, Lundahl comenta o modo como “encontrou-se” com o país:

Cheguei ao Haiti pela primeira vez em agosto de 1969. Naquela época, eu era um estudante universitário de Negócios e Economia da Lund University de 23 anos. Um dos meus professores de economia era o Professor Associado Bo Södersten, mais tarde professor de economia internacional em Lund. Ele havia estado no Haiti por uma semana em setembro de 1968, e foi ele quem me instou a ir até lá. Seu incentivo foi o início de um caso de mais de 40 anos com o país. Apesar de todos os aspectos obscuros da vida haitiana, eu nunca me arrependi disso. (Lundahl, 2011)

A fala de Lundahl é pista sobre o modo como o Haiti vai-se tornando carreira interessante no norte global por sua pobreza então apresentada como extrema e transformada em problema, tornando-o passível de ser visitado por

⁵⁵ Nas seções subsequentes dessa tese apresentaremos com maior profundidade o modo como se deu a intervenção estadunidense no Haiti no início do século XX.

⁵⁶ Casimir põe em diálogo sobretudo com a obra de Ruy Mauro Marini.

estudantes universitários vindos de países ditos desenvolvidos. Estes terão suas análises tomadas com primazia pelos mesmos organismos internacionais que refutarão a produção de cientistas sociais haitianos como inexistente – impossível –. É sintomático que a abordagem de Lundahl tome como dada a “pobreza haitiana” e inicie pela explicação sobre *“porque o Haiti falhou tão terrivelmente em termos de desenvolvimento econômico e social durante toda a sua existência como uma nação soberana”* até chegar a um *“esforço na identificação de possíveis caminhos para saída de sua estagnação e retrocesso”*.

Em seu primeiro parágrafo sobre o país, o professor da Stockholm School of Economics, citado em inúmeros relatórios de área do FMI e do Banco Mundial, refere-se ao Haiti em uma construção discursiva que congrega aqueles que serão sistematicamente apontados como fatores constitutivos da pobreza terceiro-mundista:

(...)é um dos países menos invejáveis do mundo. Dois terços de seus habitantes são camponeses que têm de ganhar vida com menos de 1 hectare de terra. (...) nunca teve um governo decente. O país sempre foi governado por cleptocratas. Não é coincidência que duas intervenções militares dos Estados Unidos tenham ocorrido durante o século XX. É difícil qualifica-lo como qualquer coisa, exceto um estado fracassado. Sem a presença militar e policial da ONU, o país, com toda a probabilidade, teria caído no caos total. (Lundahl, 2011: pg. XI)

A menção à produção teórica de Lundahl ajuda-nos a evidenciar os mecanismos por meio dos quais produção de conhecimento, políticas estatais e multilaterais de combate à pobreza – lá naqueles espaços arcaicos, exóticos e negros - vão se entrelaçando para constituírem-se como válidas e produzir legitimidade mútua. Afirmam, no limite, que desde a pobreza só se pode produzir fracasso e inviabilidade.

Essa postura conduz à refutação dos saberes e práticas gestados desde esses lugares, entendida por Boaventura de Sousa Santos (2000) como “desperdício de suas experiências” como produtores de alternativas na construção de uma “vida boa” aptas a serem compartilhadas e traduzidas entre os povos do Sul:

Em primeiro lugar, a experiência social em todo o mundo é muito mais ampla e variada do que o que a tradição científica ou filosófica ocidental conhece e considera importante. Em segundo lugar, esta riqueza social está a ser desperdiçada. É deste desperdício que se nutrem as ideias que proclamam que não há alternativa, que a história chegou ao fim, e outras semelhantes (Santos, 2000: pg.02).

O autor prossegue afirmando que para combater o desperdício da experiência, para tornar visíveis as iniciativas e os movimentos alternativos e para lhes dar credibilidade “*de pouco serve recorrer à ciência social tal como a conhecemos*” já que, no fim de contas, “*essa ciência é responsável por esconder ou desacreditar as alternativas*”. Propõe, nesse sentido, que sem uma crítica do modelo de racionalidade ocidental dominante pelo menos durante os últimos séculos, “*todas as propostas apresentadas pela nova análise social, por mais alternativas que se julguem, tenderão a reproduzir o mesmo efeito de ocultação e descrédito*” (idem).

É na esteira dessa crítica que se impõe a necessidade de reabilitar o lugar de enunciação daqueles que falam desde espaços rotulados como “fracassados”. Não somente porque fazendo-o deixamos de desperdiçar suas experiências, tornamo-las existentes e aptas a serem traduzidas entre povos do Sul, mas porque fazê-lo implica habilitar essas narrativas, resultantes de experiências outras de conceituação, a entrar em disputa com aquelas hegemônicas, a assumir dentro das representações o que o filósofo congolês Valentim Mudimbe entendeu como “uma historicidade interrompida” (Mudimbe, 1988: pg.183). Dessa forma, os habitantes desses espaços interditados podem não somente alcançar uma maior autonomia sobre a forma como são representados, mas também sobre o modo como podem relacionar-se e propor modelos sociais não necessariamente mediatizados por uma episteme e uma historicidade ocidental.

Nesse sentido, encontrar o rastro colonial nos discursos hegemônicos sobre pobreza implica encontrar, também, a raça como evidência do lugar que se ocupou na história. A pobreza como corpo negro destituído. Corpo negro decodificado como fracasso. A pobreza inviável produzida como evidência do lugar do negro na história ocidental.

Entender os espaços associados à pobreza fora do paradigma do fracasso deve conduzir à sua emancipação como lugar de corpos-saberes potentes, condição para que a produção de narrativas contra-hegemônicas forjada nesses contextos, por gente negra, possa ser, em um primeiro momento, admitida como possibilidade. A inversão dessa chave de leitura colonial do mundo é radical à medida em que, a um só tempo, concebe que espaços subalternizados sejam produtores de saberes potentes e que esses saberes, por sua vez, estão aptos a entrar em disputa com aqueles produzidos pelo Norte.

3. ASSOMBROS À INTERVENÇÃO HUMANITÁRIA NO HAITI:

Quando a lógica colonial é surpreendida por narrativas adversárias sobre pobreza

*Sa'm paka pote mwen kapote*⁵⁷

3.1 Aportes preliminares à seção

Nas décadas de oitenta e noventa, com o fim das ditaduras militares na América Latina e a queda do muro de Berlim, o Tripe de Bretton Woods encontrava-se no auge de sua repercussão sobre os países “subdesenvolvidos”, reforçado por um aparato colossal de organizações não governamentais, que encontrou nos projetos de auxílio ao desenvolvimento seu *metier*.

No Haiti, esse período (e o que segue) foi marcado por eventos especialmente traumáticos: I. o ocaso de uma liderança popular anunciada como “o primeiro presidente representativo e democrático da história do Haiti”, que funciona como prelúdio de uma nova ocupação estrangeira; II. o terremoto que, em 2010, se abate sobre Porto Príncipe, ocasionando a morte de milhares de haitianos e destruição dos principais prédios públicos da cidade, inclusive do aparato de socorro.

Desse modo, propomos esticar a discussão iniciada na seção anterior, pensando as implicações de produzir narrativas contra-hegemônicas desde um país conhecido pelo que lhe falta, em constante insurgência contra o legado colonial que se apresenta ora de modo ostensivo, na forma de intervenção militar estrangeira, ora dissimulado, sob o discurso da superação da pobreza e incentivo ao desenvolvimento.

Nesse afã, problematizaremos os seguintes aspectos: I. O modo como a pobreza haitiana será mobilizada para justificar a consolidação de uma intervenção humanitária promovida pela estrutura onusiana; II. A forma como a

⁵⁷ Provérbio em créole haitiano que, vertido para o português, traduz-se por algo como “o que não posso carregar, rólo”

lógica colonial se rearticula no discurso e na prática da “ajuda” nesse exemplo concreto; III. A resistência articulada a esse conjunto de discursos/práticas por intelectuais haitianos; IV. O modo como o terremoto de 2010 coloca em cheque o discurso e o aparato internacional de “ajuda”, fazendo vir à tona dimensões espectrais da experiência haitiana, suprimidas do real pelo discurso da pobreza/tragédia do país.

3.2 O ocaso de uma liderança popular como ante-sala da intervenção onusiana no Haiti

Jean Bertrand Aristide, em sua atuação na Igreja Católica haitiana, priorizou a criação de associações de bairro cujas atividades iam desde a alfabetização de adultos até a discussão política, preparação de protestos e organização de mutirões. Essas associações, em seu formato híbrido, foram os embriões do partido *Lavalas* que, nas primeiras eleições pós-ditadura, levaram o ex-padre (expulso da Igreja por ser considerado “radical”) à Presidência do Haiti, com 67% dos votos e a forte adesão da elite intelectual que via em Aristide o primeiro presidente eminentemente popular que o país já vira.

A sensação de que, pela primeira vez, o país seria governado segundo os interesses de sua população e dentro de preceitos democráticos, que animava boa parte dos pensadores haitianos (Anil Louis Juste, Suzy Castor, Michel Rolph-Trouillot, René Depestre, etc.) e a população em geral começou a ser dissipada já nos primeiros meses do governo Aristide. Vendo-se seriamente afrontado pelos antigos aliados da ditadura Duvalier, descontentes com as promessas de mudança social, o presidente eleito adotou uma postura que se propunha conciliatória entre os interesses dessa elite e das massas populares. Assim, ao mesmo tempo em que concordava em adotar as políticas ditadas ao país pelas agências financeiras internacionais, como FMI e Banco Mundial, Aristide promovia campanhas de estímulo à participação popular na política, cujo lema era “mudar o Estado para que tenha as cores da vontade do povo” (Peschanski, 2007: Pg.647).

Longe de lograr a simpatia de ambas – elite duvalierista e massas populares – as ações do presidente passaram a discontentá-las, levando à radicalização dos protestos dos dois lados, que digladiaram-se até o enfrentamento físico de antigos *Tonton Makoutes* e movimentos populares. Instigado a posicionar-se, Aristide realizou um grande comício no fim de seu primeiro ano de mandato, e, em seu discurso inflamado, lançou um ultimato à elite duvalierista: “*Vocês, que têm dinheiro e não querem viver fora do Haiti, deem trabalho ao povo. Digo-lhes que aceitem a oportunidade que lhes dou. Não vai haver outra, só essa. Se não a aceitarem, não será bom para vocês*” (Peschanski, 2008: Pg.647).

A sequência de acontecimentos pós-discurso incluiu um golpe de Estado orquestrado pelos antigos aliados da ditadura Duvalier, a ascensão de uma junta militar ao poder e a fuga de Aristide, ameaçado de morte, para a Venezuela e, de lá para os Estados Unidos da América. Nesse último, foi recebido com honras pelo partido democrata, que, em meio à corrida presidencial, tornou o ex-presidente haitiano, nas palavras de Pechanski (2007: pg.247) “garoto-propaganda” de sua campanha, já que o governo Bush, então no poder, havia apoiado a ditadura Duvalier. Nesse cenário, começou a ser gestada em solo norte-americano a ideia de impor uma sanção econômica ao Haiti, com o objetivo de enfraquecer o novo governo militar. Não tardaria até que a Organização dos Estados Americanos (OEA) fosse chamada a instrumentalizar essa ideia.

No âmbito da OEA, a necessidade de agir em prol do restabelecimento do governo democraticamente eleito foi reforçada, naquele momento, pela recente aprovação do “Compromisso de Santiago com a Democracia e a Renovação do Sistema Interamericano”, documento que vinculava os Estados Americanos à defesa da Democracia no continente. Em suas primeiras reuniões, aprovou-se a Resolução 1/9, por meio da qual a OEA comprometeu-se com: a) o envio de uma missão integrada pelo Secretário Geral da OEA e dos ministros das relações exteriores dos países americanos ao país Caribenho, na tentativa de um acordo pacífico; e b) diante da impossibilidade de obtê-lo, a suspensão de vínculos econômicos, financeiros e comerciais dos Estados Americanos com o Haiti; interrupção dos programas de

ajuda e cooperação técnica, à exceção dos estritamente humanitários; suspensão de toda assistência dos estados americanos e de outros órgãos especializados do sistema interamericano; e a abstenção de fornecimento de assistência militar, policial e de segurança assim como da transferência de armamentos, munições e equipamentos congêneres para o país Caribenho.

Diante do fracasso da tentativa de resolução amigável do impasse, as sanções econômicas passaram a ser vistas como a medida de maior potencial entre as adotadas⁵⁸. Como bem assegura Camara: “*Seu impacto sobre a frágil economia haitiana, estimava-se, produziria a rápida capitulação dos golpistas e a conseqüente e desejada conclusão da crise interna do país Caribenho*” (Camara, 1998: pg. 08). De fato, como nos apresenta a autora recém citada:

Somente nos dois últimos meses de 1991, os efeitos da medida atingiram dramaticamente os setores econômicos do país, provocando uma elevação de preços da ordem de 50 a 60% nos produtos de primeira necessidade, o aumento de 100% das tarifas dos transportes públicos e uma drástica diminuição dos estoques de combustível. (Camara, 1998: pg. 08)

Além disso, constatou-se que das 44 fabricas de montagem que operavam no país antes do golpe, 37 haviam fechado suas portas temporariamente, 5 em caráter permanente e somente 2 continuavam a manter suas atividades de produção. Quanto ao setor de empregos, dispunha que dos 252.000 trabalhadores do setor privado, 143.000 haviam sido dispensados (Camara, 1998: pg. 08).

Em 20 de novembro, a Assembleia Geral da ONU aprovou a Resolução A/47/L.23 que exigia a restauração do presidente Aristide no poder junto com o retorno à ordem constitucional e a observância do respeito aos Direitos Humanos, e pedia ao Secretário Geral que considerasse as “medidas necessárias” para a resolução da crise haitiana, em cooperação com a OEA. Em junho de 1993, o Conselho de Segurança (CS), a pedido do representante

⁵⁸ Para um panorama mais abrangente e detalhado sobre as sanções econômicas e seu impacto no Haiti ver: MARQUES, Pâmela Marconatto; MAQUIAVELI, Álvaro; ZANELLA, Cristine. Sanções Econômicas e Direitos Humanos: um estudo a partir do caso haitiano. In: Wagner Menezes. (Org.). *Estudos de Direito Internacional*. 1ed.Curitiba: Juruá, 2008, v. XII, p. 62-75.

permanente do Haiti nas Nações Unidas – membro da elite mulata que viveu a maior parte de sua vida fora do país - aprovou a Resolução 841, que proibiu a venda ou fornecimento por parte de qualquer Estado membro da ONU de hidrocarbonetos, armamentos, veículos e equipamentos militares ou afins ao Estado ou ao povo haitiano, universalizando a sanção no que dizia respeito ao comércio de petróleo e derivados, armas e munições.

A estas medidas, seguiram-se inúmeras tentativas de negociar o retorno de Aristide com o presidente golpista e a elite militar. Dado o malogro de tais iniciativas e o recrudescimento da violência entre grupos armados no país, o Conselho de Segurança da ONU aprovou uma série de resoluções, indo da reafirmação da sanção econômica (RES 873), passando pela autorização de um bloqueio naval (RES 875) e culminando na declaração do embargo total de comércio ao país (RES 917). A contestação à razoabilidade dessas medidas deu-se nos seguintes termos:

Em primeiro lugar, as medidas, e em especial o embargo, não atingiram o alvo desejado, as lideranças militares e econômicas do Haiti. As elites delas se beneficiaram, recorrendo ao contrabando. A uma das grandes famílias haitianas, foram atribuídos altos lucros com a importação (embargada) de cimento. Aos líderes militares se responsabilizou pela comercialização, a preços extorsivos, de petróleo e outros produtos de consumo que continuaram a entrar no Haiti pela fronteira terrestre da República Dominicana praticamente até o fim da crise. (Camara, 1998: pg. 12)

Não obstante o suposto favorecimento das elites, uma série de danos à população civil passou a ser denunciada. Entre eles, os apontados por Elizabeth Gibbons e Richard Garfield, ex-funcionários da UNICEF: a redução de 29.780 postos de trabalho nos setores eletrônico, desportivo, de brinquedos e vestuário; a perda de 200.000 empregos formais, afetando mais de um milhão de pessoas (dependentes), o que correspondia a 15% da população haitiana; o aumento do preço de alimentos básicos, tais como o arroz (em 137%) e o milho (em 184%), acarretando a diminuição de refeições diárias do haitiano (de duas, em 1990, para uma, em 1995); a diminuição da renda per capita em 30%; a elevação das taxas de inflação em 138%. No que concerne à saúde pública, em 1995, apenas 35% dos haitianos detinham acesso à água

potável, enquanto em 1990, este índice chegava a 53%. O embargo ao petróleo não teria apenas aumentado o preço de medicamentos, mas feito com que ambulâncias não pudessem conduzir doentes a postos de atendimento, resultando em mortes. Ainda, a diminuição do querosene teria provocado o colapso do sistema de refrigeração de vacinas que, combinado com o fechamento de inúmeros postos de saúde pública, teria conduzido a uma considerável redução do alcance de cobertura da imunização de crianças (passando de 40%, em 1990, para menos de 12% em 1993). Esta queda, associada à vedação da entrada de um montante de vacinas em solo haitiano, teria contribuído para uma epidemia de sarampo, na qual 15% dos casos revelaram-se fatais (Gibbons; Garfield, 1999).

A resposta do governo golpista à represália internacional foi a nomeação do então Presidente da Suprema Corte, Émile Jonassaint, para presidir provisoriamente o Haiti, até que novas eleições se dessem no período de 90 dias. Jonassaint, fazendo uso de seus poderes, determinou a expulsão da Missão da ONU, classificada como “ameaça externa”. Diante disso, a intervenção armada, por meio da RES 940 do Conselho de Segurança das Nações Unidas, foi aprovada por unanimidade, com as abstenções de Brasil e China, e viabilizou a utilização da “força militar multilateral” que, passado o período crítico, quando um clima seguro e estável fosse estabelecido no país, deveria ser substituída por uma missão de paz (MINUHA - Missão das Nações Unidas no Haiti).

A intervenção armada somente foi evitada devido a uma “manobra de última hora” feita por Bill Clinton, então presidente americano, através do ex-presidente Jimmy Carter, quando se ofereceu à cúpula militar haitiana uma “aposentadoria antecipada e honrosa” junto à promessa da imediata suspensão das sanções econômicas para que aprovasse a lei de anistia geral e convocasse novas eleições. Aceita a oferta, em 1994, acompanhado por mais de 20 mil soldados norte-americanos, Aristide foi reconduzido ao governo de um país que já não era o mesmo, tal como ele próprio. Nas palavras de Pechanski “*Titid parecia ter voltado do exílio com um projeto pronto e acabado: expandir o neoliberalismo no Haiti, em troca de sua recondução e permanência no cargo*” (apud Sader, 2007: pg.648). Fatton descreve esse período como a

morte gradual de um momento de utopia, protagonizado por Aristide no fim da ditadura Duvalier, no qual libertar o povo de décadas de opressão e pobreza parecia, enfim, possível (Faton: pg. 38). Os acontecimentos subsequentes teriam iniciado um período de grande pessimismo.

Seguiu-se uma série de medidas antipopulares como um grande programa de privatizações de estatais, que ficaram nas mãos de grandes empresas estrangeiras, a repressão de protestos camponeses e, no limite, a eliminação de eventuais opositores. A nova face de Aristide (cujo sucessor apoiado era René Preval, vencedor das eleições subsequentes) dividiu seu antigo partido, o Lavalas, entre aqueles que prosseguiram em seu apoio ao presidente, a *Fanmi Lavalas* (Família Lavalas) e aqueles que se mostravam em desacordo com as medidas adotadas, a Organização do Povo em Luta (OPL), liderada pelo já citado Pierre Charles.

No entanto, em sua terceira eleição para a presidência do Haiti, em 2000, Aristide mostrou-se ainda mais radical. Entre suas ações, a abertura de zonas francas na fronteira com a República Dominicana que combinava a garantia de isenção de impostos a grandes corporações e o emprego, em condições desumanas, de centenas de haitianos. A reação dos movimentos e organizações populares, por meio de marchas e ocupação de terras estatais, foi reprimida pelas *Chimès* (quimeras), grupos paramilitares armados por Aristide para garantir a “ordem” nos bairros.

Apesar do protagonismo e da insurgência popular, a mídia internacional falava apenas na articulação que estaria sendo orquestrada por Jean Claude Duvalier, da França, para um provável novo golpe militar, o que parece ter preparado a opinião pública para a subsequente ocupação do país por *marines* norte-americanos e a instauração de um governo transitório (Pechansky, 2007, 648). Afinal, o vaticínio feito pelo antropólogo haitiano Dantes Bellegarde na primeira metade do século - “*gostaria de lembrar os meus compatriotas que os povos com reputação de serem incivilizados ou simplesmente retardados são colocados sob o mandato ou a tutela de nações mais civilizadas*” - parecia cumprir-se (Bellegard-Smith; Michel: Pg.64). O discurso de que os haitianos eram incapazes de conduzir-se, como nação, a

si próprios, voltava à cena, juntamente com milhares de marines norte-americanos.

3.3 Narrativas adversárias sobre “ajuda humanitária” e pobreza

As tropas estrangeiras da MINUHA, que deveriam permanecer apenas seis meses no Haiti, jamais deixaram o país. Em vez de sua saída definitiva em 1996, o que se viu foi sua substituição pela MINUSTAH (Missão de Estabilização das Nações Unidas no Haiti), presente ainda hoje no país.

Nesse sentido, o discurso que acompanha a ação internacional que se inaugura no Haiti a partir da MINUAH, passa a ser especialmente interessante, já que nos dá pistas sobre a representação que se tem pontualmente sobre o Haiti e que vem inspirando, como pano de fundo, o planejamento e a atuação multilateral no país. Exemplo disso é o teor da carta enviada por Dominique Villepin, então Ministro das Relações Exteriores da França, ao presidente do Conselho de Segurança das Nações Unidas, em 2004, às vésperas da instauração da MINUSTAH:

O risco de caos que ameaça o Haiti hoje em dia é manifesto. A comunidade internacional deve *assumir sua responsabilidade* para evitar que o país sucumba frente à desordem e a violência [...] O terreno que pisamos é delicado [...] Neste contexto, qual deveria ser o objetivo da comunidade internacional? Trata-se de encontrar uma solução política que agrupe todas as forças do país que se negam a retroceder a sua época mais sombria. (Grifo nosso) (Vasconcelos, 2010: Pg. 73).

Em sua resposta, Knight, então presidente do Conselho de Segurança das Nações Unidas, apoia as razões de Villepin, acrescentando:

A situação que impera no Haiti já não pode ser considerada meramente um assunto interno. A situação atual levanta agora uma *grave ameaça à paz e a segurança regionais*, haja em conta a corrente de refugiados que ameaça consumir os recursos dos Estados da região. (Grifo nosso) (Vasconcelos, 2010: pg. 73)

Presentes nos dois discursos, provenientes de duas autoridades de peso no cenário internacional, há pistas que nos permitem deduzir os contornos do país sobre o qual se fala: caótico, entregue à própria violência e desordem, dependente da boa vontade e do bom senso de nações capazes de salvá-lo por serem seu absoluto oposto. Há, ainda, a perturbadora noção de que o Haiti deve ser “encerrado em si mesmo”, como se houvesse – como parecia haver também após a Revolução Haitiana – risco de “contaminação” de outros Estados “sãos” quando atingidos por “dejetos” desse “país doente”, daí a questão humanitária da migração ser tratada como questão de segurança internacional.

O modo como o Haiti passa a integrar os relatórios das Nações Unidas, como um dos cinquenta “países menos avançados” do mundo e o discurso que acompanha tal classificação, de que esses países seriam “estados fracassados” – como trabalhado no capítulo anterior - confirma e retroalimenta a perspectiva recém vista. A imagem que salta dos relatórios e é confirmada com o envio da missão de estabilização é a de um país desprovido de saberes e práticas democráticas, alheio e indiferente aos princípios jurídicos e legais que orientam esse regime e incapaz, por si só, de estabelecer um ambiente estável, no qual as garantias fundamentais sejam observadas e respeitadas. Precisa, portanto, ser *estabilizado*. Há, ademais, uma nítida ligação da pobreza (uma das facetas do fracasso) à violência, à desordem e à incapacidade de autogestão, já que os cinquenta países mais pobres do mundo, na listagem da ONU, são ou foram, em sua maioria, objeto de intervenção internacional.

Essa narrativa é corroborada por alguns membros das elites do país de onde provém discursos que afirmam, sobretudo em relação ao Haiti rural, tratar-se de “*una mayoría que está allí, inmutable en su postura de víctima de nuestra sociedad*” ou “*una masa mayoritaria sin conciencia crítica a quien tenemos la obligación de educar para formar su conciencia*” (Vasconcelos, 2010: pg. 74). Nesse ponto, percebe-se uma clara adesão ao discurso estrangeiro, como fica patente no seguinte trecho:

Para que el cambio se concrete, hay que romper con un conjunto de tradiciones. Instalar las estructuras para entrar en un Estado de derecho. La mejor opción frente a la comprobación de las malas tradiciones que sólo han producido un país estéril, un país que no da respuesta a los problemas de la población, es tener la inteligencia suficiente para romper con todas aquellas que representan un obstáculo para el progreso de nuestra sociedad. Debemos avanzar hacia la adopción de los valores universales del Estado democrático, el Estado de derecho cuyas virtudes admiramos en las sociedades que nos hacen soñar y que frecuentemente mencionamos como modelos. (Vasconcelos, 2010: pg. 79).

Fica evidente aí o sentido de “missão” de parte da elite haitiana em relação à toda uma massa relegada a um estágio de quase barbárie e o encadeamento de produção de subalternidades em que as elites locais se colocam em relação ao aparato hegemônico norte-centrado. A partir desse sentido de missão, comungado com o centro hegemônico, há uma equiparação simbólica a ele e, nessa medida, uma “saída do Haiti”, visto como algo externo, inferior, do qual não se faz parte, mas que se olha do alto e, de lá, se oferece ajuda.

É particularmente importante salientar que essa “ajuda” em específico se refere à saída do que é apresentado como um fosso de atraso em que o país encontrar-se-ia mergulhado desde a Revolução, impedindo um suposto progresso, associado ao “Estado de Direito”, à “Democracia” e a “valores universais” que logo deixam de ser tão abstratos assim, quando associados às *“sociedades que nos hacen soñar y que mencionamos como modelos”*. É nesse projeto, que trata conceitos tão amplos e vagos como esses [Estado de Direito, Democracia, Valores Universais] como simulacros de modelos vividos e aplicados nos centros hegemônicos, que parte da elite haitiana, somada às forças internacionais, parece estar engajada no Haiti, nesse início de século. A contrapartida desse movimento tem sido a atualização de um preconceito secular contra a “herança africana” que segue sendo compreendida como catalizadora de todos os entraves à modernização e ao progresso.

No entanto, há dissidências importantes e eloquentes em relação a essa postura. Da primeira vez que estive no Haiti, ouvi mais de uma vez, de autoridades e de interlocutores populares, o que Suzy Castor também repetiria

mais tarde: que, não fossem os danos produzidos/aumentados pelas sanções, a intervenção militar não teria sido necessária e tampouco teria como justificar-se; como se a sanção econômica houvesse sido a antessala da intervenção completa e ostensiva que se seguiu. Essa visão está presente em diversas narrativas mais modernas sobre um suposto “fracasso” do Estado e da Democracia haitianas, que, seria, assim, atribuível à constante intervenção estrangeira – inclusive a das ONGs que se proliferaram pelo país nesse período - e suas ações autoritárias, unilaterais e etnocêntricas sob a forma de “ajuda”.

Hérard Jadotte, um dos defensores dessa tese, jornalista haitiano que se exilou no Canadá durante a ditadura Duvalier, entende mesmo que, por meio dessa “ajuda” estar-se-ia empreendendo uma “fabricação do pobre” como forma de conjurar o rebelde e o estranho. O Haiti (e os haitianos) seria reduzido à pobreza e a pobreza, reduzida a um “*corpo sem alma que se oferece à caridade*”, destituída de toda a sua dignidade e capacidade de agência (Jadotte, 2005: Pg.114).

O já citado sociólogo Jean Anil Louis Juste soma-se a essa crítica, endossando-a. Ele enfatiza que não raro as ONGs e agências internacionais que se proliferaram no Haiti no seio do projeto onusiano estariam detectando sociabilidades revolucionárias/radicais emergentes (sobretudo no campo) e despotencializando-as, a partir de sua inserção nos mecanismos próprios da sociabilidade controlada e liberal das ONGs. Desse modo, o movimento popular ficaria subordinado ao projeto político do capital transnacional e despojado de seu vigor (Juste, 2007).

Juste ressalta que a legitimidade da solidariedade ou do consenso moral de intervenção “*na vida de carentes para ajudá-los a sobreviverem*”, isto é, “*preservando-se aquelas vidas que não se preservariam por si mesmas*”, caminha de mãos dadas com a naturalização da propriedade privada capitalista. “*Juntas formam as condições que perpassam todo processo de solidarização com a pobreza social*” como “*sacrifício imprescindível dos ricos na elevação do desenvolvimentismo ao altar da paz mundial*”. Nesse passo, a legitimidade calcada nos ideais de intervenção/ajuda humanitária incidiria em

efeitos bastante perversos “*de uma parte, permite a materialização do direito de uma minoria para gozar do Estado de Bem-Estar Social, e de outra, nega a necessidade de estender essa fruição às maiorias*” (Juste, 2007: pg.310). Nesse sentido, prossegue:

A “intervenção humanitária ou ajuda ao desenvolvimento” bloqueia processos autônomos de resistência, uma vez que participa de um mecanismo pautado na conservação de políticas de pilhagem dos recursos naturais do Sul, de exploração dos seus trabalhadores e de infantilização dos seus povos. A ONG relaciona carentes a privilegiados, conforme a relação autoritária simbolizada pela regência do capital no mundo inteiro. Enquanto os segundos continuam gozando tranqüilamente do seu lugar e posição no processo de produção e reprodução na escala mundial, os primeiros são enquadrados em grupos de portadores de “deficiências sociais”. (Juste, 2007: pg. 312).

(...)

Assim sendo, as carências são psicologizadas através do seu trato grupal de pobres, que não passa de uma caricatura coletiva para abstrair o grupo do seu vínculo social, dilacerando os seus laços políticos, econômicos e culturais e deslocando os conflitos para a esfera simplesmente individual (idem).

Na esteira de Juste, é considerável, na literatura haitiana, seja ela ficcional ou científica (Roumain; Price-Mars; Barthelemy; Anglade), a menção a uma pobreza digna, que nada tem de impotente e débil, mas que é inclusive desejada por um Haiti “não-oficial”, composto, sobretudo, pela população rural. Essa pobreza distingue-se da miséria absoluta e inviabilizante e traduz-se em um modo de vida simples, comunitário, anti-capitalista e sedimentado sobre a solidariedade e o igualitarismo como valores e práticas sociais⁵⁹.

O prestigiado cientista social e geógrafo haitiano Georges Anglade - autor de vasta obra sobre desenvolvimento e democracia no Haiti e no entorno caribenho, um dos fundadores da l'Université de Québec à Montréal (UQÀM) –

⁵⁹ Descobrimos, ao longo da pesquisa dessa tese, que esses textos haitianos, especialmente “Donos do Orvalho”, de Roumain, inspiraram estudos como o do beninense Albert Tévoédjrè (que mais tarde seria secretário geral da União Africana) sobre uma pobreza que, “distinta da miséria repugnante e inaceitável, bem compreendida e bem vivida, pode ser a riqueza dos povos”. A obra, de título “Pobreza, riqueza dos povos” foi vertida para o português e publicada no Brasil pela editora Vozes. O livro faz inúmeras referências à obra de Roumain, dedicando um capítulo inteira a ela.

onde encontrava-se exilado por ocasião da Ditadura Duvalier, dedica-se, em seu ensaio “*Éloge de la pauvreté*”, especialmente a essa questão:

(...) não considero dignos de elogio nem as nações empanturradas de lucros e tampouco a pujança armamentista, e ainda menos esse europeu de honrarias concedidas a serviço do poder. No fundo da minha questão, e estando no meio de minha jornada, eu nada encontrei mais digno de elogio do que a pobreza; não a miséria repugnante e abjeta, inaceitável em sua negação da dignidade humana, mas a pobreza, aquela mesma cuja onipresença parece ser a maneira mais segura de se esconder. Com obstinação feroz se tem desejado transformá-la sem jamais questionar que saberes porta acerca da sobrevivência, de que práticas dispõe, dignas de serem novos pontos de partida. (Anglade, 1983: pg.04)

(...)

Soube-se descrevê-la sem compreendê-la, lamentá-la sem respeitá-la, e sobretudo, soube-se amalgamá-la à miséria para desativar a alternativa de que está plena, quando se tinha simplesmente de questioná-la sobre os modos e vias de des-envolver [no sentido de desencobrir] os oprimidos para uma democratização que não tarde e nem falhe. (idem)

A vitalidade do texto de Anglade está na potência com que é capaz de surpreender teorias do Norte, fazendo eclodir um lugar de enunciação Outro, capaz de decretar que aquelas são pouco diante da potência da vida que se afirma e realiza na periferia do Sul. Ele vai convocar-nos a uma reabilitação epistemológica da pobreza, que, fora do paradigma da riqueza – em que estaria atada à folclorização e à miséria – pudesse ser acionada como portadora de alternativas potentes:

É esse o paradigma de que partimos, a ruptura com o miserabilismo e a folclorização como abordagens da pobreza para endossar firmemente o esforço de habilitar esse objeto de estudo da dignidade epistemológica ainda restrita às grandes questões dos grandes dessa terra. Se a miséria persiste e ainda se cola a nós, é que não escolhemos partir da pobreza, mas de métodos de trabalho e de modos de pensar que partem da riqueza. (Anglade, 1983: pg.05)

Anglade prosseguirá, decretando que, em seu limite, essa reabilitação implica em “*chegar ao inverso obrigatório do mito fundador da modernidade*” para que se possa experimentar outras relações com as realidades sociais canceladas – como pobres - em seu potencial, reconhecendo a incapacidade do modelo que vem mediando esse encontro de gerar bem viver mútuo.

O desafio de Anglade à matriz hegemônica de produção de conhecimento sobre pobreza ajuda-nos a realizar o movimento de exposição da trama discursiva que, a partir da produção da subalternidade de haitianos e haitianas continua mantendo o aparato de intervenção/ajuda humanitária no país. Essa breve incursão por narrativas adversárias emergentes em solo haitiano que, a um só tempo, questionam/denunciam a intervenção e apontam outras chaves de apreensão de sua realidade, servirão como ante-sala de uma leitura dissonante também do terremoto que assolou o Haiti, em janeiro de 2010. Esse evento aparecerá na mídia e em discursos oficiais como epítome da inviabilidade haitiana - da precariedade de suas edificações e desorganização de suas cidades até a suspeita do terremoto como castigo a adoradores de demônios – que servirá de reforço à noção de impossibilidade “dessas gentes” de manterem-se vivas se “abandonadas a si próprias”.

3.4 O terremoto de 2010 e outras notas dissonantes⁶⁰

O terremoto que se abateu sobre Porto Príncipe, Pétienville, Léogane, Petit-Goâve, Grand-Goâve e Jacmel em 10 de janeiro de 2010, quando as tropas da MINUSTAH já contavam seis anos no Haiti e mais de dez mil ONGs encontravam-se estabelecidas no país prestando “auxílio”, aparecerá nas análises realizadas desde o Haiti (Thomaz; Pierre-Louis; Castor) menos como catástrofe natural e mais como “*fracasso de todo o aparato associado à ideia de ‘ajuda internacional’*” (Thomaz 2010:pg.24). A denúncia da ineficiência – e mesmo do desinteresse - dessas organizações em providenciar socorro rápido e eficaz à população haitiana logo após o terremoto vem fortemente amarrada ao reconhecimento da capacidade de organização espontânea e

60 Esta seção está inspirada em discussão que realizei, sob chave analítica distinta, em minha dissertação de mestrado, defendida em 2013 no Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS. Aí, analiso detidamente um corpus de relatórios produzidos pós-terremoto sobre as “doenças” de que padeceria a Universidade Pública Haitiana e os caminhos para sua superação, comparando-os com os documentos produzidos no mesmo sentido pela própria Universidade e seus atores. Ver: MARQUES, Pâmela Marconatto. *Pelo Direito ao Grito: As lutas silenciadas da Universidade Pública Haitiana por uma Universidade nova*. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em educação da UFRGS. 2013.

solidária, baseada na cooperação, *honné e respé*, com que a grande maioria dos haitianos, deixados a sua própria sorte, enfrentou o desastre.

Em desabafo publicado sob a forma de artigo, Omar Ribeiro Thomaz - professor da UNICAMP que se encontrava em Porto Príncipe na ocasião - conta que, logo após o terremoto, “o mundo dos brancos” representado pela ajuda internacional desapareceu da cidade, concentrando-se em torno de sua própria estrutura e do salvamento de seu pessoal, dando a ver que vidas importam mais e que mortes são admitidas em situações limite. Sem que se tivesse qualquer sinal da MINUSTAH, “*as pessoas começaram a organizar tendas e, sem ajuda de qualquer entidade, distribuíram água e comida, enquanto cantavam, oravam e dançavam*” (Thomaz 2010:pg.24).

Segundo o professor, apesar do desespero que imperou no dia 12, quando as pessoas clamavam por *Jezi e Bondiè*, não havia caos e desordem, como difundido pela mídia internacional, e apesar de “*todos estarem nervosos, ninguém ameaçava ninguém e todos se ajudavam*” (idem). Nesse ambiente, nos assegura Thomaz, o que garantiu a sobrevivência dos haitianos foram as relações familiares, de vizinhança, o compadrio e a amizade. Além disso, “o impressionante associativismo” que caracteriza a sociedade haitiana – os kombites já citados - também foi mencionado:

As associações de médicos e enfermeiras rapidamente começaram a agir pelas ruas, socorrendo os feridos, da mesma forma que freiras haitianas acudiam os aflitos, os escoteiros e outras associações juvenis se mobilizaram no trabalho junto aos escombros. Os jovens organizados em grupo rapidamente colocavam camisetas da mesma cor com o propósito de facilitar sua identificação, o que indica o gosto pelo uniforme do povo haitiano. Ninguém esperara nem cães farejadores, nem especialistas internacionais — estes estavam trancados no aeroporto ou nos distintos batalhões à espera de um “protocolo”. O que vimos foi uma ordem impressionante, e não a desordem mostrada pela mídia. (Thomaz 2010:pg.34)

Apesar dos esforços para retomar a vida, os danos foram extensos e profundos. O terremoto praticamente destruiu a capital Porto Príncipe. Os prédios governamentais e as instalações das entidades internacionais que não ruíram completamente, tiveram suas estruturas severamente comprometidas e inviabilizadas ao uso. Centenas de escolas e creches desabaram, soterrando

turmas inteiras de crianças que acabavam de retornar das férias. A estimativa é de que o número de mortos esteja em torno de 300.000 pessoas, enquanto o número de desabrigados, logo após a tragédia, superou 1.500.000, quase 20% da população do país.

A Universidade de Estado do Haiti não escapou ao mesmo destino trágico. Segundo os relatórios elaborados por Thomaz e Nascimento, e pelo INURED, Instituto Interuniversitário para Pesquisa e Desenvolvimento, sediado no Haiti, entre 72% e 80% dos prédios e instalações da UEH desabaram ou foram severamente atingidos pelo terremoto. Grande parte dos arquivos e registros dessas unidades foi perdida, dificultando a expedição de comprovantes, certificados e/ou diplomas, assim como quase toda a infraestrutura médica e cirúrgica e o material de atendimento ambulatorial existente, e que seriam importantíssimos no socorro aos feridos. Além das perdas materiais, estima-se a morte de 500 alunos e 40 professores. Esses números se tornam ainda mais cruéis ao sabermos que entre as vítimas fatais estavam turmas inteiras de estudantes de enfermagem e linguística, restando apenas 50% do contingente total de estudantes dessas Faculdades.

Desse cenário desalentador emergiram os relatos mais impressionantes. Thomaz e Nascimento (2010) nos contam que os alunos das faculdades de Direito e de Etnologia salvaram-se por estarem no pátio durante os desabamentos, os primeiros, comemorando os 150 anos do curso, em homenagem a Antenor Firmin e os segundos, protestando contra o assassinato, algumas horas antes do terremoto, do Professor Anil Louis Juste - amplamente citado nessa tese - por um encapuzado, na porta de uma sala de aula.

Apesar do desastre que se abateu sobre a UEH, tão logo cessaram os tremores, o que se via, segundo Thomaz, eram "*jovens trabalhando nos escombros, sem luvas, sem nada*" para salvar seus colegas e professores, ou "*circulando em caminhões pela cidade de onde solicitavam, com a ajuda de alto-falantes, escavadeiras para salvar seus amigos soterrados*" (Thomaz, 2010: pg.32).

Além desse socorro mais imediato, que envolvia a remoção dos escombros e o resgate dos mortos e feridos, Thomaz e Nascimento (2010: 26;

153-154) relatam que a ampla mobilização voluntária dos estudantes também abarcou atendimento médico às vítimas, realizado por alunos e professores da área da Saúde; a formação, pelos alunos e professores do curso de Psicologia, de um Centro de Apoio Psicológico para atender a população, sobretudo as crianças e jovens; a organização de campos de refugiados no pátio das faculdades ou em suas imediações e sua gestão, com distribuição de água e comida e organização de salas de aula improvisadas para as crianças; a formação de comitês (como o Coletivo de Estudantes do Instituto Nacional de Administração Pública e de Empresas e de Altos Estudos Internacionais) para a avaliação dos impactos do terremoto, com a realização do levantamento do número de mortos, feridos e desabrigados em meio a seus colegas e professores; a formação de “comitês de intervenção comunitária”, que reuniam na faculdade de Ciências Humanas os alunos que não haviam deixado a capital para atuarem em frentes de trabalho junto aos campos de refugiados; a formação de “coletivos pós-desastre”, destinados à conservação/restauração do patrimônio, como o empreendido na Escola Nacional de Artes, em relação ao material de trabalho dos ateliês e obras de arte confeccionadas pelos alunos; e, finalmente, a realização de círculos, debates e reuniões quase diários para discussão das próximas medidas a serem tomadas e de um projeto de reconstrução para o país.

Destaca-se, em todas essas atividades e iniciativas, a resposta coletivamente coordenada a uma tragédia que, em seu momento mais difícil, não parece ter sido processada do ponto de vista individual(ista). Evidencia-se, aí, um estar junto que passa pelo enfrentamento e resposta coletivos ao dano.

Toda essa “agenda” informal e espontânea de auxílio mútuo e esforço de organização, realizada pelos próprios haitianos, foi silenciada pela mídia internacional, ávida pela venda da catástrofe e do caos, junto a imagens de um país que, se antes já estava prostrado, agora, deveria estar de joelhos.

A mesma lógica pode ser aplicada ao furacão Matthew, que no final de setembro de 2016 abateu-se sobre o Caribe e o litoral leste dos Estados Unidos, atingindo de modo mais drástico a costa sudoeste haitiana, sobretudo a bela Jeremie, onde estive há quase dez anos. Três observações importantes podem ser feitas a partir do evento:

1) o fato de ter afetado mais drasticamente o Haiti faz-nos interrogar por que a mesma tecnologia capaz de prever a passagem do furacão pela costa estadunidense não foi disponibilizada às autoridades haitianas – ou mesmo ao aparato de “ajuda” presente no país, para que ao menos as comunidades mais vulneráveis da região mais atingida pudessem ter sido deslocadas para regiões mais seguras? Essa simples informação teria salvo centenas de camponeses mortos em Jeremie e les Cayes e sua ausência configura racismo ambiental, marcado pela indiferença institucional (verificada no descaso na emissão de informação, na demora no envio de socorro coordenado, etc) com relação a fenômenos naturais que vitimizam populações negras e periféricas;

2) a exemplo do que ocorreu com o terremoto de 2010, o aparato “humanitário” mesmo depois de 72h da passagem do furacão ainda não se havia apresentado em Jeremie, como apontam relatos do presidente do Centro Brasil-Haiti, Werner Garbers e da turismóloga Roseanna Rebecca Olivier, que, no afã de auxiliar familiares, dirigiram-se a essas regiões e, flagrando a completa inexistência de ajuda coordenada, denunciaram a situação em redes sociais;

3) destacamos, mais uma vez, como já ocorrera por ocasião do terremoto de 2010, o modo como as tecnologias de manutenção da vida mobilizadas pelas comunidades pobres foram suprimidas das narrativas oficiais sobre o evento, ainda que tenham sido as responsáveis pelo (considerado) baixo número de mortes constatado em relação ao furacão. O estilo de vida simples levado na zona rural, onde a maior parte das casas são de palha e pau-a-pique pode ser apontado como uma dessas tecnologias que protege a vida levada na pobreza, uma vez que a estrutura leve não causa a morte quando rui, diferentemente de construções de concreto (Barthelemy, 1989).

Cita-se, também, a vida levada iminentemente fora das paredes que caracteriza as comunidades rurais – e em boa medida também a urbana - haitianas, onde atividades como cozinhar, comer, lavar roupa, tomar banho, conversar, brincar, namorar se dão fora de casa, no *lakou*⁶¹ ou na rua, que

⁶¹ A melhor tradução para Lakou seria pátio ou quintal expandido, compartilhado por um punhado de famílias, uma espécie de espaço coletivo, marcado pelo convívio e cooperação.

mantem a população relativamente longe de escombros. De acordo com Rebecca Olivier⁶², normalmente, haitianos e haitianas só permanecem longo tempo em casa para dormir ou quando estão doentes. Até porque, se uma pessoa saudável é vista em casa durante o dia, assume-se que ela “*ou está se escondendo de alguém ou praticando feitiçaria*”. Por fim, citamos as redes locais e não institucionalizadas de ajuda – o *lakou*, os *kombites* entre elas – como as principais e mais efetivas formas de socorro disponibilizadas a haitianos/as logo depois desses eventos como mais um exemplo de tecnologia mobilizada com poucos recursos em favor da manutenção da vida, produzidas por corpos em perigo/sob constante risco de desaparecerem, que ficam juntos para não morrer, atravessados pela vontade de seguirem existindo.

Na contramão dos discursos hegemônicos que envilecem a vida aí estabelecida, como se dessem conta de que “essas gentes” não morressem de pobreza, do elogio feito por Anglade aos relatos de socorro mútuo durante catástrofes naturais, as narrativas pelas quais passeamos (e que eclodem desses corpos negros, pobres, enquanto vivem, enquanto insistem em viver) evidenciam um diálogo com a vida e os modos em que ela se mantém no Haiti, apesar e mesmo fora do aparato de “ajuda” internacional, ao qual seguem oferecendo perigo, desestabilizando, no mínimo, provocando assombro.

Esse capítulo assumiu, dentro dessa perspectiva, o desafio de dar a ver a densidade dessa trama complexa que se levanta e se movimenta quando puxamos o fio do Haiti como lugar de enunciação não somente possível, mas potente e, por vezes, radical. As próximas seções dessa tese são o resultado do esforço de proceder, em relação a esse país, único Estado latino-americano a figurar na listagem dos “menos avançados”, o movimento recém descrito, evidenciando o modo como o lugar de enunciação de um haitiano sempre será infame, pois capaz de desestabilizar certezas constitutivas da episteme colonial que rege desde a produção de conhecimento até a aprovação de intervenções militares em uma trama de fabricação de subalternidades que, em seu avesso,

Ser de um *lakou* significa estar integrado, protegido, por um dado conjunto de famílias, unidas por laços por vezes de sangue, por outras de compadrio e amizade.

⁶² Minha interlocutora e aluna do curso de Português ministrado a haitianos/as pelo Centro Cultural Basil-Haiti, em Porto Príncipe.

esconde o medo desse Outro insubordinado que, desde o encontro colonial, coloca sua vida e sua morte a serviço da luta e resistência por liberdade.

II. O CORAÇÃO INESGOTÁVEL DOS TAMBORES **A experiência haitiana ao alcance do século**

“Vejo a África múltipla e uma vertical na sua tumultuosa peripécia com seus refegos, os seus nódulos um pouco à parte, mas ao alcance do século, como um coração de reserva”

(Aimé Césaire)

1. “OU KONN KI ES MWEN YE?”⁶³

O Haiti como lugar infame de enunciação

“*Nous connin, nous pas connin*”⁶⁴

1.1 Escrever perigosamente desde o Haiti: Ensaio sobre a irrupção crioula em língua francesa

O colonialismo, em sua retórica civilizatória, quando quis referir-se à barbárie, à ignorância, ao atraso em que se encontravam as nações que submetia, disse delas que eram “iletradas”, o que implicava não somente seu desconhecimento da escrita e leitura, mas também, e principalmente, seu desconhecimento do Deus cristão. Daí o modo como as campanhas “anti-supersticiosas” no Haiti sempre perseguiram, a um só tempo, *vodu* e *créole*. Os processos de escolarização nesses espaços seriam, em virtude disso, atravessados por técnicas de controle do corpo e da vida dos colonizados de tal forma que o êxito no domínio do idioma colonial e sua conversão ao cristianismo garantia ao sujeito “embranquecimento” e, com isso, melhora em seu status social.

Assim, falar com perfeição o francês em terras haitianas sempre me pareceu carregar algo de traição, ser mal visto entre as classes populares, atribuído a uma elite “dobradiça”, pronta a abandonar as tradições de matriz africana pelo poder que lhe atribuía a boa administração do legado europeu. Apesar de ambos figurarem na Constituição haitiana como idiomas oficiais, trata-se notadamente de uma relação assimétrica e de interdição⁶⁵.

O francês é idioma do Estado, das Organizações Internacionais, da imprensa hegemônica, das Universidades, dos *blanc*⁶⁶, das igrejas dos *blanc*, idioma em que a exclusão é elaborada e enunciada. O *créole*, por sua vez, é o

⁶³ Expressão em *créole* que significa algo como “você sabe com quem está falando?”

⁶⁴ Provérbio em *créole* haitiano que, vertido para o português, traduz-se por algo como “*sabemos e não sabemos*”.

⁶⁵ E eis que me chega às mãos, por indicação da antropóloga Marília Floor Kosby, nos momentos finais antes da entrega da tese, o texto da poeta chicana Gloria Anzaldúa dedicado a tema semelhante: “Como domar uma língua selvagem”. Resta-me a veemente indicação do texto vertido para o português e disponibilizado em <http://www.uff.br/cadernosdeletrasuff/39/traducao.pdf> aos interessados.

⁶⁶ Como são chamados os estrangeiros no Haiti, sejam brancos ou não.

*poto mitan*⁶⁷ da vida cotidiana, como confirma o testemunho do premiado romancista haitiano Dany Laferrière:

Antes de ir à escola, em Petit-Goâve onde passei minha infância com minha avó, eu falava principalmente créole. (...) toda a vida cotidiana acontecia em créole. É a língua que falo sem pensar. E foi nessa língua que descobri que existia uma relação entre as palavras e as coisas. Em créole há palavras que eu adoro ouvir, palavras boas de ter dentro da boca. (Laferrière, 1999)

Língua das avós, da casa, das *audiances*⁶⁸ quando cai a noite, idioma em que se celebram os rituais vodu, em que se planejou e coordenou a maior revolução de escravos da história (da diáspora) africana, em que se compõem as canções de trabalho que ditam o ritmo dos mutirões, dos espirituosos e irônicos ditados populares. Não por acaso pilar de resistência, foi perseguido, proibido, temido pelos poderosos. O *créole* carrega a energia e a vitalidade da oralidade. É movimento, performance, nutre-se do dinamismo vital da voz, da palavra e do corpo. Está mais próximo do teatro encenado que da narrativa escrita⁶⁹.

Revisando os diários de campo que mantenho desde 2008, encontro algumas anotações pontuais importantes sobre o *créole*. A primeira delas, dias depois de minha chegada a Porto Príncipe, em Março de 2008, registrando o desprezo com que uma destacada figura ligada ao corpo diplomático brasileiro ordenava, nas aulas de português que ministrava voluntariamente a haitianos/as interessados/as, que “*não se falasse na minha aula aquela coisa horrorosa, que nem língua é*”.

A segunda anotação, de abril de 2015, aparece como atualização da primeira, mas desta vez em solo brasileiro. Também será dita por uma professora voluntária de português para imigrantes, embora o tom seja menos de desprezo que de espanto, depois de sua primeira aula, preparada em

⁶⁷ A expressão em créole refere-se ao ponto central de um templo vodu, por meio do qual o mundo dos vivos conecta-se ao dos espíritos e dos loas.

⁶⁸ Tratam-se de sessões de contação de histórias, geralmente ao redor do fogo e comandadas pelo avô, avó ou outra figura mais velha, muito comuns sobretudo na zona rural haitiana.

⁶⁹ Nesse ponto, Fanon nos desafiaria: “Dizem que o negro gosta da palabre, ou seja, de parlamentar; contudo, quando pronuncio palabre, o termo faz pensar em um grupo de crianças divertindo-se, lançando para o mundo apelos irresponsáveis, quase rugidos (...). Assim, a ideia de que o negro gosta de resolver seus problemas pela palabre é rapidamente associada a esta outra proposição: o negro não passa de uma criança. Aqui os psicanalistas estão em seu ambiente e o termo oralidade é logo convocado.” (Fanon, 2008: pg.41)

francês: “*mas eles não falam francês coisa nenhuma! Eles falam uma outra coisa*”. Em ambas, o francês – falado por brasileiras - aparece para interditar o *créole*, contestar sua legitimidade, medi-lo e descredenciá-lo enquanto idioma viável. No lugar da força de lei e do discurso de ódio com que contaram outrora as perseguições oficiais ao *créole*, as censuras destacadas vêm bordadas de benevolência e, emitidas supostamente por *bon bagays*⁷⁰, amortizam as possibilidades de resposta, ainda que não as anulem. Foram incontáveis as vezes em que testemunhei o *créole* ser mobilizado em momentos críticos, quando algo devia ser dito ou decidido à revelia da presença estrangeira francófona. Assumia, nesses momentos, todo o vigor de ruído. Produzia mal estar, gerava suspeita, desestabilizava. Assim, produzia potência, reequilibrava a relação assimétrica.

A terceira anotação refere-se à conversa que tive em minha mais recente estada em Porto Príncipe, em junho de 2016, com um jovem artista haitiano que, já bastante reconhecido como pintor, preparava-se para lançar-se também como escritor. Enquanto almoçávamos o delicioso *griot*⁷¹ que me haviam apresentado Werner (diretor do Centre Culturel Brésil-Haïti) e Joanna (Professora do Centre), o jovem artista mencionou várias vezes a necessidade de “*falar e escrever o francês mais perfeito que puder*”.

Abaixo dessas falas encontrei rabiscado um ditado popular que aprendera naquela mesma tarde com a turismóloga haitiana Rosena Rebecca Olivier, uma das mais participativas alunas de português do Centre Culturel, que nos acompanhava: “*nan chemen jennen yo kenben chwal malen*”, algo como “cavalo trapaceiro se pega em caminho estreito”. Ainda que aparentemente não tivessem relação direta, a fala do jovem artista e o ditado fortuitamente – ou não - mencionado por Rosena aportaram-me um outro modo de conceber o desejo de fluidez na língua francesa por um falante de *créole* haitiano: dominar o francês como quem “põe cabrestos” em um animal que até então lhe escapava.

⁷⁰ Em *créole*, algo como “gente fina”, “gente boa”.

⁷¹ Um dos pratos mais apreciados da culinária haitiana. Trata-se de um bolinho de Joelho de porco que, depois de cozido lentamente, marinado com cidra, laranja, limão e diversos tipos de pimenta, é frito em óleo de côco.

Esse modo de apropriar-se dos termos em que se vai disputar as histórias contadas sobre si e sobre seu país passa a soar-me, nesse contexto, como estratégia para inscrever-se no mundo ocidental e fazer nele sua aparição com efeito de resistência, de desvio, de revanche. Escrever em francês desde o Haiti para inscrever a experiência brutal do colonizado no idioma do colonizador como quem nele instala uma fissura. Escrita que vem à tona como ferida que eclode na carne, fazendo com que se rasgue e, ao rasgar-se, admite mais complexidade, mais diferença, mais mundo: *“O mundo repentinamente se viu pleno dos países que ainda ontem se expandiam no meio da noite. Ouvimos o grito de seus habitantes. O sangue da terra jorrou de dentro da terra”* disse-nos o poeta e filósofo martinicano Edouard Glissant em seus *“Discursos Antilhanos”*. Em francês.

Nesse extrato, refere-se à irrupção no imaginário do mundo de povos que até então viviam à sombra. Na poética da relação proposta por Glissant, esse é um momento paradigmático. A *“relação”* é a trama concreta e obscura na qual o silêncio e o aniquilamento das comunidades, seus desvios e tentativas de liberação se mostram, se dizem nos discursos dos povos, tocando nossas existências *“atadas por uma multiplicidade de elos obscuros, imperceptíveis, não interiorizados, não ainda conscientes desse sofrimento do mundo”* (Glissant,1981:pg11). Quando emerge, tem a força de parar discursos hegemônicos, calá-los. *“Algo se desprende em algum lugar, de um sofrimento, de um grito, e se deposita em nós”* como *“um estrondo de silêncio em nossas cabeças”* (idem). Glissant aposta na força da literatura como vórtice através do qual esses discursos antes cancelados *“pouco a pouco conseguem emergir, emaranhados em evidências obscuras, vencendo a imensa trituração planetária, e permitindo aos humanos continuar resistindo”* (Glissant, 1981:pg12).

A partir da pista de Glissant, a escrita haitiana ganha efeito de insurgência anticolonial capaz de iniciar uma relação em sua *“urgência de nomear-se diante do mundo. Isto é, necessidade de não desaparecer da cena do mundo e de contribuir, ao contrário, à sua ampliação.”* (Glissant, 1997).

No capítulo intitulado *“O negro e a linguagem”* de *Pele Negra, Máscaras Brancas*, outro martinicano contribui para essa discussão. Frantz

Fanon afirma a potência e o efeito de reconhecimento da palavra: *“falar é existir absolutamente para o outro”*. Isto exige *“estar em condições de empregar uma certa sintaxe, possuir a morfologia de tal ou qual língua, mas sobretudo assumir uma cultura, suportar o peso de uma civilização”* (Fanon, 2008: pg. 33). Seguirá afirmando que *“um homem que possui a linguagem possui, em contrapartida, o mundo que essa linguagem expressa e que lhe é implícito”*. Nos interessa, na fala de Fanon, o modo como a linguagem – colonial, eu acrescentaria - é apresentada como algo passível de ser possuído. Alguém possui uma linguagem, como possui uma biblioteca. A linguagem como artefato, como capital, que ao mesmo tempo em que garante a “existência em relação ao outro”, impõe peso correspondente a ser suportado.

Fanon denuncia a perseguição ao créole – das escolas ao seio das famílias abastadas, das Universidades às rodas de amigos que comportem um recém-chegado da França – bem como a atitude daquele que, *“recém iniciado à França enche-se de júbilo e decide mudar sem nenhuma tentativa de esquematização, muda de estrutura sem qualquer tentativa de reflexão”* (pg.37). Ao mesmo tempo, reflete sobre um suposto “enclausuramento” linguístico do antilhano que serviria aos propósitos coloniais ao reificar o lugar do negro *“y’a bon banania”*⁷², que habitaria seu dialeto tribal com a mesma docilidade e servilismo com que admitiria ser escravizado, sem causar surpresa ou mal estar aos colonos:

Conheci negros na faculdade de Medicina... Em uma palavra, eles eram decepcionantes; a cor da pele devia lhes permitir de nos dar a oportunidade de ser caridosos, magnânimos ou cientificamente amistosos. Eles falharam neste dever, a essa exigência de nossa boa vontade. Toda nossa pieguice, toda nossa solicitude maliciosa foram inúteis. Não tínhamos negros para mimar, nem razão para odiá-los. (Salomon apud Fanon, 2008, pg.48)

⁷² Em nota do tradutor Renato da Silveira ao texto de Fanon, ele explica que “a expressão y’a bon banania remete a rótulos e cartazes publicitários criados em 1915 para uma farinha de banana açucarada instantânea a ser usada “por estômagos delicados” no café da manhã. O produto era caracterizado pela figura de um soldado da infantaria senegalesa usando armas de fogo com seu filá vermelho e seu pompom marrom, característicos daquele batalhão colonial O “riso banania” foi denunciado pelo senegalês Leopold Sedar Senghor em 1940, no prefácio ao poema *Hóstias negras*” por ser um sorriso estereotipado e abestalhado, reforço ao racismo difuso dominante” (Fanon, 2008. Pg. 47).

Possuir e suportar o francês sendo negro antilhano também aparece como possibilidade de parar o discurso do outro, colocá-lo sob suspeita, surpreendê-lo em seu jogo e “forçá-lo a tirar o chapéu”: *“historicamente é preciso compreender que o negro quer falar francês porque é a chave susceptível de abrir as portas que, há apenas cinquenta anos, ainda lhe eram interditadas”*. Aquém de qualquer tentativa de exaurir a questão, Fanon conclama o *“negro antilhano, qualquer que seja ele”*, para que *“sempre tome posição diante da linguagem”* (Fanon, 2008:pg.34).

Dispondo-se a “interrogar a Fanon hoy”, a socióloga argentina Karina Bidaseca pergunta

Hasta donde puede hablar el sujeto de Fanon si cuando lo hace el peso de la civilización (blanca) se impone y debe adaptar su lenguaje al del colonizador? O aún más categóricamente, cuando su identidad ha sido fijada, fetichizada en el lenguaje zoológico, cuándo ha sido animalizado por el discurso colonial? (Bidaseca, 2010: pg.59)

Na mesma senda, Sartre adverte que *“ao declarar em francês que rejeita a cultura francesa, o negro apanha com uma mão o que joga fora com a outra; instala em si mesmo, como uma trituradora, o aparelho de pensar do inimigo”* (Sartre, 1968:pg.99).

Em *“Apuntes sobre história y cuerpos coloniales: algunas razones para seguir leyendo a Fanon”*, Alejandro de Oto traça uma pista interessante com relação a esse tensionamento, ao afirmar que o lugar desse sujeito fanoniano, no mínimo, “es doble”:

El primero, fuertemente jerárquico, densamente tramado en el interior de las propias historias coloniales, con la distribución de los seres humanos a partir de criterios zoológicos, como es el caso de la animalización (...) donde la desigualdad se encuentra en la afirmación desenfundada de la diferencia por parte del discurso colonial, y *el segundo*, que se manifiesta como resto de significado no capturado por la hegemonía que permite poner en juego una noción subalterna de política y de cultura en el corazón mismo de la cultura hegemónica. (De Oto, 2006: pg.5) (grifo nosso)

Admitindo que seguir a pista de Fanon implica ter por perto o entendimento de que em sua postura não encontraremos *“nada que não seja uma interrogação permanente. Nem ódio, nem reconhecimento* (Fanon, 2008:

pg.43)”, apostamos, no encaixe de De Oto, que há mais na irrupção do colonizado em língua francesa do que simples “assimilação”, facilmente resolvida quando se decide permanecer “*enclausurado*” – para usar o termo Fanoniano - no créole materno. Afinal, suportar “o aparelho de pensar do inimigo” é algo que não necessariamente se faz curvado, mas, ao contrário, tomando emprestadas as palavras da escritora haitiana Marie Vieux-Chauvet, pode se fazer dançando, como quem “dança sobre o vulcão”.

Ainda que a frase, título do romance histórico de Marie sobre a revolução haitiana na perspectiva de suas protagonistas femininas, convoque a ideia de que ao dançar-se nesse terreno perigoso ignora-se o risco que se assume, agrada-me a perspectiva de que o corpo que dança sobre o vulcão já experimentou repousar, ou mesmo andar sobre ele, sem sucesso. Dança-se, aí, como estratégia para seguir-se vivo naquele ambiente hostil, mas também como zombaria, como afronta à dor e à morte. Só são capazes de fazê-lo corpos que vivem, que insistem em seguir vivendo, apesar do esforço de aniquilação colonial. Quando territorializam-se na palavra escrita - no idioma do colonizador - é essa ambivalência que parecem assumir, com a potência de quem luta para seguir existindo. Em “Create dangerously: the immigrant artist at work”, a haitiana radicada nos Estados Unidos, Edwidge Danticat confirma essa impressão: “*Quem pensamos que somos? Nós pensamos ser gente que correu o risco de deixar completamente de existir. Nós pensamos ser filhos de gente que viveu nas sombras por tempo demais*” (Danticat, 2010: pg.19)⁷³.

O risco que se corre, entretanto, ao inflamar-se essa potência afirmativa e liberadora da palavra escrita em terra haitiana é encerra-la em uma espécie de aura sacralizada. Em palestra sobre a vida e obra da (profundamente desconhecida) escritora haitiana Marie Vieux-Chauvet, ministrada no Centro Cultural Brasil-Haiti, em Porto Príncipe, a Profa. Normélia Parise atentou para o modo como Marie sempre apoiou a “profanação” do idioma – o francês - e das normas de escrita, por entende-las “*peso vivo no Haiti*”, que impediu e impede a entrada de muitos escritores na cena do mundo. Não por acaso, Marie Vieux-Chauvet, nas palavras de Normélia, percebia a

73 Tradução Livre do original “Who do we think we are? We think we are people who risked not existing at all. We think we are the children of people who lived in the shadows for too long”.

escritura “*como forma de ação e liberação da palavra em tempos de interdição*”. A romancista haitiana reivindicava a escrita como saúde, “*contra o adoecimento da palavra*”. E como liberá-la, como salva-la do adoecimento, se a palavra não completa seu percurso, encontrando leitor/a, iniciando uma relação? Essa também nos parece uma chave importante para o entendimento da escrita haitiana em língua francesa: um modo de encontrar o colonizador – inclusive o interno, como não nos deixa esquecer Fanon - de flagrá-lo, surpreendê-lo.

A própria Marie lutou para que seu texto encontrasse leitores/as. Já reconhecida no país, viu-se perseguida e teve sua fala interdita ao ousar seguir escrevendo sendo mulher, mulata⁷⁴ e crítica à ditadura militar que se perpetrava em meados da década de 70. Recusando-se a aceitar o confinamento da palavra, Marie enviou seu único manuscrito de “*Amour, Colère et Folie*”, com mais de oitocentas páginas, à já consagrada feminista francesa Simone de Beauvoir, para que o conduzisse à publicação pela Editora Gallimard⁷⁵. Ainda que ambas já se correspondessem há alguns anos - e assim possamos pensar em Simone de Beauvoir como leitora de Marie Vieux-Chauvet - e haja evidência de que a menção à revolução haitiana em “*Segundo Sexo*” tenha-se dado em razão desse diálogo, passa-se quase um ano sem que Simone dê qualquer retorno à Marie sobre o destino do manuscrito. Nesse contexto de ansiedade e frustração, Marie encaminha outra carta a Simone, demandando resposta:

⁷⁴ Uma das marcas da ditadura Duvalier no Haiti foi o modo como Papa Doc apropriou-se do discurso da negritude e perverteu-o de modo a pregar o ódio – e, no limite, a morte - aos mulatos no país, acusando-os, em lugar de histórico privilégio em relação às massas pretas, por todas as mazelas do país. Trataremos com mais profundidade da questão em sessão específica dessa tese. Por hora, aproveito a nota para dizer que o termo “mulato” é usado amplamente no Haiti, daí minha opção por mantê-lo aqui.

⁷⁵ Todas as informações acerca da troca epistolar entre Marie Vieux-Chauvet e Simone de Beauvoir derivam do trabalho de Régine Isabelle Joseph, atualmente *assistant professor* na CUNY, apresentado em primeira mão durante o encontro anual da Caribbean Studies Association realizado em Porto Príncipe, em junho de 2016, na mesa “*Revisiting Marie Vieux Chauvet: Paradoxes of the Postcolonial Feminine*”. O fato desse grande evento, realizado anualmente há mais de quarenta anos, ter sido sediado no Haiti justamente enquanto realizava minha tese, foi uma das coincidências potentes que me permitiu voltar ao país com auxílio da Universidade. Uma amostra da força desse evento, encerrado por Angela Davis, pode ser percebida no vídeo organizado como síntese de seus principais momentos, disponibilizado pela CSA em: <http://www.caribbeanstudiesassociation.org/2016-conference-video/>

Você não faz ideia do que significa para uma escritora mulher, caribenha, ser publicada em meio a essa ditadura: é a saída de uma rotina massacrante, é estar livre pelo mundo, é independência pelo meu trabalho. Então, por favor, me escreva (Joseph, 2016).

Pouco depois, no ano de 1968, Simone comunica que o livro foi publicado. A publicação, entretanto, provoca a fúria do ditador François Duvalier, que dela toma conhecimento, e, de acordo com nota escrita pelos filhos à tradução espanhola da obra "*la familia de la autora, puesta ya a prueba por la ejecución arbitraria de três de sus membros y temendo nuevas represalias*" começa uma corrida pelo recolhimento das edições e Marie tem de exilar-se nos Estados Unidos, onde, conciliando a vida de empregada doméstica à escrita de seu último livro - *Les rapaces* -, viria a falecer poucos anos depois. Nesse período, ser encontrado com um livro de Marie em mãos implicava perigo de vida.



Figura 6. Marie Vieux-Chauvet

Fonte: Yale French Studies, Number 128 - Revisiting Marie Vieux Chauvet: Paradoxes of the Postcolonial Feminin

Edwiges Danticat, no livro já citado, fala em “*criar perigosamente, para gente que lê perigosamente. Isso é o que sempre pensei que significasse ser um escritor*”. Escrever perigosamente assume, nessa perspectiva, a conotação de “*revolta contra o silêncio*”, perpetrada “*quando ambas, escrita e leitura, tornam-se empreendimentos arriscados, desobediência à uma imposição*”.

“Inadvertida como uma sombra, sou a única lúcida, a única perigosa e ninguém ao meu redor o suspeita”, são as primeiras frases do romance interdito de Maria Vieux-Chauvet. Em um país como o Haiti, fixado pelos discursos hegemônicos em um lugar de impotência e inviabilidade, imiscuir-se no imaculado terreno das letras – lendo e escrevendo no idioma de Voltaire! – sempre trará algo de desobediência, de insubordinação e, portanto, de perigo⁷⁶. Poder transitar pelo francês (ou qualquer outro idioma colonial), falando o *créole* como língua materna é realizar a vantagem da dupla consciência de Fanon:⁷⁷

(...)o colonizado dá uma risada a cada vez que ele se descobre como animal nas palavras do outro. Pois ele sabe que não é um animal. E, precisamente, ao mesmo tempo que descobre a sua humanidade, ele começa a afiar suas armas para fazê-la triunfar. (Fanon, 2010: pg.59)

Em “Na casa de meu pai”, o filósofo ganês Kwame Appiah parece apostar na potência da narrativa escrita como uma dessas armas de que fala Fanon, capazes de fazer triunfar a humanidade do sujeito-coletivo negro:

Entre as razões por que a identificação de uma história da literatura negra tem sido central, não apenas para a crítica literária afro-americana, mas para a cultura dos afro-americanos, a saber: durante quase todo o período em que houve pessoas de ascendência africana no novo mundo, os europeus e os norte-americanos de ascendência europeia negaram sistematicamente que os negros fossem capazes de contribuir para “as artes e as letras”. (...) Figuras influentes manifestaram suas dúvidas sobre a “capacidade do negro” de produzir literatura. Mesmo no iluminismo, Voltaire, na França, Hume, na Escócia e Kant, na Alemanha, negaram a capacidade literária das pessoas de ascendência africana. (Appiah, 1997: pg.84)

Appiah conta-nos, ainda, a história do escritor Congolês Sony Labou Tansi que, inicialmente criado por sua parentela zairense no Congo Belga e depois enviado à escola no Congo Francês, chegou à escolarização formal sem estar familiarizado com a língua francesa, o que lhe rendeu as mais terríveis reprimendas por parte dos professores coloniais que *“o besuntavam com fezes humanas como punição por seus solecismos gramaticais iniciais”*

⁷⁶ O modo como Marie escolhe ser fotografada também diz da potência desse lugar de escritora-leitora e de sua coragem e ousadia ao assumi-lo.

⁷⁷ E não a de Du Bois, que aparece em “Alma de Gente Negra” como véu que impede a pessoa negra de ver-se fora de sua relação estigmatizada e reificante com o branco-colonizador.

(Appiah, 1997:pg.85). Sony, autor de uma obra notável – em francês - como romancista e dramaturgo, teria sido capaz de criar, a partir de uma experiência “*de primórdios tão pouco promissores, um uso no projeto do nacionalismo literário pós-colonial para a língua que ele certamente deveria odiar – uma língua literalmente suja de cocô em sua infância.*” (Idem).

Escrevendo no idioma do colonizador “a arma muda de mãos”, nas palavras da Appiah, pois

(...) passamos da leitura de Buchan, Conrad, Graham Greene para a leitura de Abrahams, Achebe, Armah...vemos a formação de um discurso de resistência à medida que os próprios súditos descolonizados escrevem, agora, como sujeitos de uma literatura própria. O simples gesto de escrever para e sobre si mesmo tem uma profunda significação política. (Appiah, 1997: pg.88)

A implicação disso, nas palavras do filósofo ganês, é que

Agora que os objetos do imperialismo europeu finalmente se transformaram em sujeitos de um discurso dirigido por uns aos outros e ao Ocidente, as línguas europeias deram uma guinada, como agentes duplos, dos projetos da metrópole para a obra intelectual da vida cultural pós-colonial. (Idem)

Se o idioma passa a ser entendido como “agente duplo”, no Haiti, transitar entre seu idioma materno e a linguagem do colonizador é acionar algo de Trickster, de Legba, Loa⁷⁸ que guarda as portas, as fronteiras, as encruzilhadas no Vodou haitiano. Capaz de falar todos os idiomas humanos, o modo como esse Loa se apresenta é volátil e altamente estratégico.

Borrar a fronteira dos idiomas, profanar o francês normativo inscrevendo nele o grito do colonizado. Instalar-se na encruzilhada de Lebga. Eis o desafio de quem decide tomar o idioma do colonizador para, por meio dele, iniciar uma relação – ainda que de revanche! –. Mais do que a metáfora, a experiência vivida do negro haitiano revela como vai se dando esse desvio.

Quando Dany Laferrière, romancista haitiano - segundo escritor negro a ser admitido na Academia Francesa de Letras - é questionado sobre sua suposta “francofonia”, responde ser “*um escritor americano escrevendo diretamente em francês, e não um escritor francófono*” (Moreira, 2011: pg.223).

⁷⁸ Os Loas são os espíritos no Vodou haitiano, assumindo a mesma posição dos orixás nas religiões afro-brasileiras.

Laferrière admite que “se por um lado, o francês entrou desvalorizando sua primeira língua [o créole], e criando uma deformação na imagem de si, por outro ele tornou possível o acesso a outras culturas” (Moreira, 2011:pg.225). Foi por meio da língua francesa que o autor afirma ter conhecido grandes escritores, não somente franceses, mas inclusive latino-americanos, cujas obras foram vertidas para o francês.

Filho de um político proeminente no período anterior à ditadura Duvalier, o escritor haitiano iniciou-se como jornalista antes dos vinte anos e em virtude de sua atuação crítica à ditadura Duvalier acaba tendo de exilar-se no Canadá, jurado de morte pelos Tontons Macoute. Lá, trabalharia durante dez anos como operário até conseguir publicar seu primeiro romance - “Como fazer amor com um negro sem se cansar” -, que tornar-se-ia imediatamente sucesso de crítica e público, chegando ao cinema e, em 2012, às livrarias brasileiras, publicado pela Editora 34.

Heloisa Moreira, tradutora brasileira de Laferrière, afirma que a forma como o autor trabalha a língua em que escreve pressupõe um distanciamento e uma capacidade de refletir sobre ela que provavelmente remete a seu aprendizado como segundo idioma, que o habilita a “inscrever no francês as marcas da complexa realidade linguística em que vive” (Moreira, 2011: pg.233).

Essa complexidade se revela, por exemplo, à medida que o autor “ao escrever ‘L’odeur du café’ constatou que havia escrito com uma sintaxe créole”. Ou, ainda, quando disse ao tradutor de “Comment faire l’amour avec un nègre sans se fatiguer”, que “não teria problemas ao verter o livro para o inglês, já que havia sido escrito em inglês, somente as palavras eram em francês”.

Na opinião de Heloiza (pg. 233) “o fato de empregar a língua francesa dentro de uma sintaxe créole ou estadunidense nos ajuda a formular a hipótese de que Laferrière acaba por ‘criar’ uma língua capaz de dar conta de seu imaginário, uma língua crioualizada”. Menos do que criar uma língua, aposto no modo como o escritor haitiano – falante de inglês, francês e créole – resolve habitar a encruzilhada, entrar e sair dos idiomas, profaná-los estrategicamente, habilitando certas possibilidades de comunicação e interditando outras, como

Legba. Não por acaso, os ditados populares de que faz uso em “País sem chapéu” permanecem em *créole*, idioma em que não somente foram gestados, mas que dá conta de suportar suas intensidades.

Não deixo de encontrar ecos de Kopenawa nessa escrita capaz de iniciar uma relação, e, assim, trazer mais complexidade a um imaginário que, sem a irrupção da diferença, não passa de dissimulação indolente da náusea e do tédio do Mesmo.

1.2 Como se veste o Haiti quando se apresenta a rigor? Sondagens sobre dois intelectuais haitianos e suas performances em um evento internacional

A mais recente sinalização sobre o tema em meus diários de campo foi realizada em junho de 2016, quando, oito anos depois de minha primeira experiência no Haiti, finalmente consegui apoio institucional para voltar ao país, mais propriamente à capital Porto Príncipe. A ocasião que me propiciou o retorno foi o Encontro Anual da Associação de Estudos Caribenhos, grande evento internacional que realizava-se pela primeira vez – em seus quarenta anos de existência – no Haiti. Sediado no luxuoso hotel Marriot, o Encontro reuniu cerca de oitocentos pesquisadores, a maioria deles (fora os cerca de trezentos haitianos estimados pela organização do evento), ligados a Universidades centro-americanas, caribenhas e estadunidenses - de onde, aliás, vinha a estrela do evento: a intelectual e ativista Ângela Davis.

Desde o primeiro momento, a polifonia se fazia perceber nos corredores, praticamente impondo a questão linguística e a percepção da predominância do inglês. Presença massiva de estudantes estadunidenses pela proximidade geográfica? Pela facilidade de acesso a editais de financiamento? Pelo número expressivo de centros, departamentos, grupos de pesquisa sobre Haiti, Vodou, Créole, Pensamento caribenho nas universidades norte-americanas? Inglês norte-americano ou jamaicano, trinidadiano? Inglês colonizando ou descolonizando aquele espaço? Afirmando as hegemonias de sempre ou sendo usado para afirmar outras?

Essa discussão tinha como interlocutora a Professora Normélia Parise, antiga diretora do Centro Brasil-Haiti (em Porto Príncipe), Professora do

Instituto de Letras da FURG e uma das maiores especialistas sobre Haiti no Brasil, companheira minha nesse retorno ao país. Normélia voltava ao Haiti, onde vivera durante três anos, para, entre outras atividades – afetivas, políticas -, participar daquele evento e ministrar um curso sobre a escritora haitiana Marie Vieux-Chauvet no Centro Brasil-Haiti. Naquele momento, fazia questão de bradar, em francês “*estamos no Haiti. Não estamos nos Estados Unidos. Aqui se fala francês e créole*”, ao que colhia assentimentos dos haitianos à volta. Para adicionar ainda mais complexidade à questão, não podia deixar de perceber que a imensa maioria dos anglófonos eram negros/as enquanto nós, inicialmente assustadas com a não audição dos idiomas oficiais haitianos, também destoávamos desfilando nossos corpos eloquentemente brancos pelos corredores.

Embebida nessa contenda – jamais resolvida -, dirigi-me ao salão principal do Hotel, onde aconteceria a cerimônia de abertura oficial do evento. A palestra inaugural estaria a cargo de um dos maiores intelectuais haitianos vivos, Jean Casimir.

Professor da faculdade de Etnologia na Universidade de Estado do Haiti, Fellow na Duke University, realizou seu doutorado em Sociologia e Antropologia na Universidad Nacional Autónoma de Mexico (UNAM), como boa parte dos intelectuais haitianos de sua geração, que lá encontraram acolhida durante a sanguinária ditadura Duvalier (1957-1986). Na UNAM, teve como principal interlocutor o renomado sociólogo Pablo González Casanova, e envolveu-se nos debates sobre a “teoria da dependência”, conhecendo profundamente a obra dos intelectuais brasileiros – sobretudo a de Ruy Mauro Marini e Octavio Ianni - que vinham inserindo o país no circuito de pensamento anticolonial latino-americano. Nesse contexto, Casimir publicou em espanhol, em diálogo marcado com Paulo Freire, “La cultura Oprimida”, resultado de sua pesquisa doutoral. Denunciava, aí, o modo como a conquista colonial se reengendra por meio das práticas acadêmico-científicas ditadas desde o Norte, que, ao atualizarem a entidade abstrata e homogeneizante do “escravo” no “subdesenvolvido”, estrategicamente ignoram a realidade viva, concreta e situada do “escravizado”, marrom/quilombola/desviante das instituições do

Estado Moderno, criador de outras formas de bem-viver fora dessas estruturas, sem depender delas.



Figura 7. Jean Casimir na Cerimônia de abertura do Encontro Anual da Associação de Estudos Caribenhos. Porto Príncipe, 2016.

Fonte: acervo da autora

Com o auditório lotado, depois das boas-vindas oficiais dadas por autoridades haitianas e vinculadas à Associação de Estudos Caribenhos, Casimir começa sua palestra. Menos do que o conteúdo estimulante de sua fala, interessa-nos, nesse ponto, a superfície desse discurso, a forma que assume. O modo como o sociólogo haitiano, na abertura dos trabalhos de um Congresso Internacional de renome, que pela primeira vez realizava-se no Haiti, escolhe falar predominantemente o francês – com algumas expressões em créole -, e que o faz em voz baixa e pausada, estendendo-se por quase duas horas. Interessa-nos, ainda, o fato de que, nos trinta minutos finais de seu discurso, um burburinho toma conta do salão.

Fico sabendo que Casimir será sucedido, naquela noite, por Erol Josué, apresentado na programação geral do evento como Hougan (sacerdote vodu), iniciado aos dezessete anos, dançarino e cantor formado no Lakou

(comunidade de prática voduísta) e, por fim, Coordenador da Faculdade de Etnologia da Universidade de Estado do Haiti⁷⁹. Consultando a programação, entendo que Erol não integrará aquela abertura como palestrante, mas como “performer”.

Consulto Normélia, que, ao meu lado, está visivelmente incomodada com “o desrespeito do público” que, a essas alturas, batia palmas para forçar o fim da fala do palestrante, conversava em voz alta, dispersava-se pelo salão diante de um Casimir que, impassível, mantinha o mesmo tom de voz, sem exasperar-se – ao menos aparentemente - sem apressar a fala, sem abreviar-se. A situação fica ainda mais tensa quando seis ou sete tamboreiros atravessam o salão e instalam seus instrumentos no palco localizado atrás do púlpito de onde fala Casimir. Nesse ponto, torna-se impossível concentrar-se no que diz o sociólogo, uma das mais importantes vozes anticoloniais no Caribe contemporâneo. Normélia e eu estamos atônitas. Eis que, finalmente, o suplício é interrompido pelo final da fala de Casimir, que é, então, aplaudido com veemência pela plateia aliviada, em parte reconhecendo-lhe a importância e em parte comemorando o avanço na programação.

Em menos de cinco minutos o palco transformou-se em um *peristyle* (espaço ritual do vodu), com *poteau-mitan*⁸⁰, bandeiras, *vèvès* e toda a parafernália ritual conhecida pelos estudiosos e/ou praticantes do vodu. Do fundo, uma voz gutural fez com que nos voltássemos em uníssono para o lugar de onde uma espécie de procissão, formada por mais de trinta atores/cantores/dançarinos partia em direção ao palco, encenando a travessia dos africanos capturados para serem escravos nas Américas. Ao final dela, todo de branco, num figurino que lembrava as vestimentas cerimoniais de um Hougan, Erol Josué comandava o espetáculo com sua voz caudalosa, cantando em crioulo, dançando para os Loás e conduzindo o público presente –

⁷⁹ Por seu valor como documento e por apresentar dezenas de intelectuais caribenhos amplamente desconhecidos neste cone Sul da América Latina, sugerimos aos interessados a consulta do programa geral do encontro, disponível em http://www.caribbeanstudiesassociation.org/docs/2016_CSA_Conference_Program_Booklet_P_RINT.pdf acessado em 15.05.17.

⁸⁰ Coluna central do *peristyle*, ao pé da qual depositam-se oferendas aos Loás (orixás), desenham-se os *vèvès* (sofisticados arabescos desenhados com farinha de ossos, de milho, etc, que, ao tempo em que falam dos atributos dos Loás, servem para “chama-los” e/ou agrada-los), são fixadas bandeiras de homenagem aos Loás e em torno do qual cerimônias vodúístas são realizadas.

entre eles Normélia e eu - à apoteose. Todos, ao final, dançávamos ao comando de Erol, comovidos.

As duas performances diferenciavam-se profundamente em dois sentidos: Erol apresentou-se em trajes vodou, cantou e dançou “em créole”, escancarou sua diferença étnica, religiosa, fez questão de marcá-la. Casimir, por sua vez, apresentou-se com camisa branca, calça de linho escura, cinto de couro e sapatos sociais, seguindo a etiqueta ocidental clássica, sem ostensiva demarcação étnica, sem elementos “tipicamente haitianos”. Quando falou o créole não houve entonação particular que o diferenciasse do francês predominante em seu discurso.

Os comentários “de corredor”, terminados os trabalhos, denunciavam que a interrogação instalada por essas performances discrepantes não era generalizada. O tema entre o público presente – pelo menos aquele verbalizado em voz alta, nos pequenos grupos de desciam as escadas do Marriot, dirigindo-se à saída – era, notadamente, o “show” de Erol Josué. Que intensidades acionaram em Normélia e em mim a ponto de nos causarem mal estar? A ponto de, ao final do dia, eu não encontrar o tom para falar delas?

Hoje, ao deparar-me com as anotações de meu caderno de campo, vejo que ambas me interpelaram profundamente em um tema delicado: o imaginário estrangeiro sobre o Haiti. A fala de Casimir, apesar de extensa e linear, em um francês vestido a rigor, ao mesmo tempo que me comprazia pela importância de se ouvir alguém como ele em seu próprio país, incomodava-me pelas continuidades formais que parecia estabelecer com uma tradição acadêmica eurocêntrica em franco esgotamento e com a qual tantas vezes expressou o desejo de romper⁸¹. Mais uma dobra na análise e sou obrigada a reconhecer o modo como negou-se a entregar o exótico (talvez) esperado/desejado de um haitiano.

⁸¹ Uma dessas ocasiões foi a entrevista que concedeu à CLACSO TV em 2014, quando, diante da interpelação de Pablo Gentili sobre “que significa ser um intelectual haitiano”, ao falar sobre sua experiência pessoal no México e em outros espaços latino-americanos afirma peremptoriamente “no necesito y no quiero ser occidental”. A entrevista está disponível em http://www.clacso.tv/perspectivas.php?id_video=410 e constitui um riquíssimo material de trabalho para apresentar a vida e obra desse importante intelectual caribenho.

Quanto a Erol, trata-se de um sacerdote vodu, artista reconhecido internacionalmente como cantor e dançarino que, por sua trajetória acadêmico-política comprometida em afirmar o vodu como patrimônio da humanidade, tornou-se coordenador da Faculdade de Etnologia da mais prestigiada universidade haitiana. Ao mesmo tempo que sua performance - seu percurso pessoal - marca um outro modo de estar nesses espaços acadêmicos de poder e prestígio e disputar narrativas sobre o Haiti, afirmando a potência e a beleza de sua faceta mais estereotipada - o vodu, o créole –, fazendo-os passar pelo corpo de um público majoritariamente estrangeiro, a intensidade disruptiva que me acionou foi justamente a possibilidade de sua aparição ser capturada pelas narrativas exotizantes/benevolentes, capazes de dançar com um haitiano, mas não de sentar para ouvi-lo, como o fariam com um intelectual europeu de renome.

De qualquer modo – me dou conta – o lugar de enunciação ocupado pelo Haiti será sempre infame. Jamais unívoco, reto, sem ambivalências. Enunciar, desde o Haiti carregará sempre algo de subversão, insubordinação, marronagem. Sempre emergirá como surpresa, como resistência, fissura nas tessituras coloniais. Em francês ou em créole. Em trajes de Hougan ou de terno e gravata. Talvez o ponto, aqui, esteja em lutar para que esse lugar permaneça aberto de modo que possam passar por ele manifestações sempre díspares do real sobre o Haiti. Que esse real não seja capturado por qualquer desejo totalizante de identificação do Haiti, seus intelectuais, suas narrativas.

2. A REVOLUÇÃO HAITIANA COMO EPÍTOME DO SILENCIAMENTO IMPOSTO: Quanto devem pagar os negros pela ousadia da liberdade?

“Baton ki bat chen nwa e liki bat chen blan”⁸²

2.1 Pelas mãos de Trouillot: Comentários Introdutórios

“Encontrarás uma visão muito interessante da revolução haitiana em Trouillot”, avisou-me a historiadora e ativista haitiana Suzy Castor, entre uma colher de sorvete e outra, tomado em uma cafeteria paulistana. Era junho de 2009 e Suzy estava no Brasil como palestrante convidada para uma série de eventos organizada pelo Projeto Brasil-Haiti, do qual, à época, eu era assessora de coordenação e pesquisadora. Coube a mim a tarefa de acompanhar Suzy pelas cidades do Rio de Janeiro, São Paulo e Brasília, onde o evento se realizaria num *continuum*, ao longo de 10 dias. Graças a isso, tive a sorte de compartilhar com ela – considerada uma das maiores intelectuais haitianas vivas – longas e boas horas de conversa sobre o Haiti, alimentadas pela generosidade e entusiasmo com que, com seus mais de setenta anos, respondia às intermináveis perguntas de uma jovem pesquisadora de vinte e quatro que há pouco mais de um ano havia feito sua viagem de descobrimento ao país.

Trouillot foi apenas um dos inúmeros encontros potentes com o Haiti mediados por Suzy. Naquele momento, eu jamais havia escutado ou lido seu nome, que anotei – com grafia equivocada – em um de meus inúmeros bloquinhos de viagem para retomar apenas em 2011, quando fui desafiada por Maria Elly a buscar fontes haitianas e descobrir que versões de país elas portavam.

Michel-Rolph Trouillot é, sem dúvida, um dos mais importantes e reconhecidos intelectuais haitianos. Antropólogo de formação e atuação profissional, Trouillot também produziu textos historiográficos, acadêmicos e não acadêmicos sobre o Haiti, além de composições musicais e peças de

⁸² Provérbio em créole haitiano que, vertido para o português, traduz-se por algo como *“pau que bate em cachorro negro também bate em cachorro branco”*.

teatro. Faleceu em 2012, com 62 anos, no Brooklin/Nova York, onde vivia desde 1968, “deixando um legado que impressiona pela sofisticação intelectual, rigor teórico e inovação disciplinar” (Bonilla, 2012).

Em *Global Transformations: Anthropology and the Modern World* (2003), Trouillot lançou pistas sobre o modo como encarava a produção científica:

O que eu desejo saber neste caso nunca é apenas um dado empírico, e muito menos algo que eu poderia aprender de outra pessoa - de um livro, por exemplo. Trata-se do conhecimento que eu desejo produzir. Do que eu desejo dizer sobre este tópico, este lugar, essas pessoas - as "perguntas ardentes" que quero compartilhar, mesmo comigo, quando me torno meu próprio interlocutor.

A vívida compreensão do exercício intelectual como questionamento íntimo, completamente informado pela história pessoal e o compromisso político será apontada como característica marcante de Trouillot por seus ex-alunos e colegas de departamento.



Figura 8. Michel-Rolph Trouillot na Universidade de Chicago

Fonte: <https://news.uchicago.edu/article/2012/07/10/michel-rolph-trouillot-scholar-caribbean-history-1949-2012>

De acordo com Yarimar Bonilla, seu ex-aluno no Brooklyn College, hoje *Assistant Professor of Anthropology and Caribbean Studies* na Rutgers University, não é possível falar no perfil intelectual de Trouillot sem mencionar a vivacidade de suas relações familiares e a importância das discussões mantidas em seu seio. Em *Silencing the Past* (1995), Trouillot chega a mencionar que, para sua família, "*a história estava sentada na mesa do jantar*". Era, ao mesmo tempo, a profissão escolhida e o passatempo preferido da maioria de seus parentes. Seu pai, Ernest Trouillot, advogado e professor em um prestigioso liceu haitiano, conduziu um programa de televisão sobre a história haitiana. Seu tio, Hénock Trouillot, era o diretor dos arquivos nacionais haitianos, além de ser um prolífico escritor e historiador público. A madrasta de Trouillot, Ertha Pascal-Trouillot, advogada e juíza conhecida, foi nomeada presidente interina em 1990, quando o país se preparava, ao final da ditadura, para as eleições democráticas que levariam Jean Bertrand Aristide à presidência. Todos os outros irmãos Trouillot (Lyonel, Evelyne e Jocelyne) tornaram-se importantes romancistas, ensaístas e educadores (Bonilla, 2012).

Além desse ambiente familiar fecundo, sua história de vida também foi profundamente marcada pela experiência pessoal de imigração e exílio. Pouco depois de completar seu bacharelado em filosofia em 1968, Trouillot deixou o Haiti, como boa parte dos intelectuais de sua geração, fugindo da repressão política do regime Duvalier. Nesse percurso, encontrou refúgio com uma tia que já vivia no Brooklyn, Nova York. Lá, formou-se em história e cultura do Caribe em 1978, no Brooklyn College, enquanto trabalhava como motorista de táxi e participava do florescente ativismo político e cultural da diáspora haitiana na cidade, fundando, junto a outros ativistas, o grupo musical e teatral *Tanbou Libète* (Tambores da Liberdade).

Em 1985, Trouillot finalizou seu doutorado junto ao Programa de Antropologia da Universidade Johns Hopkins. Conduziu, desde aí, uma prolífica carreira acadêmica entre as Universidades de Duke, Johns Hopkins e Chicago. Em sua tese de doutorado, Trouillot deslocou seu olhar do Haiti para o restante do Caribe, trabalhando, mais especificamente, com os produtores de banana na República Dominicana. Bonilla afirma que "*anos mais tarde, como orientador de pós-graduação, encorajou seus alunos (eu inclusive) a seguir um*

caminho semelhante e realizar trabalhos de campo em sociedades diferentes das suas". Ele não apenas teria sentido que era importante desafiar a suposição em voga de que os antropólogos vindos de contextos minoritários só poderiam servir de antropólogos "nativos", mas também enfatizado o valor intelectual de afastar-se da própria sociedade, *"particularmente para os estudiosos do Caribe que estavam mergulhados em longas tradições de insularidade e reivindicavam excepcionalismo"*. Trouillot teria afirmado em inúmeras ocasiões que seus mais potentes insights sobre o campesinato haitiano emergiram de seu trabalho na República Dominicana.

Entre suas obras de maior repercussão destacam-se *State against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism* (1990), em que, colocando-se em diálogo com Pierre Clastres, propõe-se a analisar a natureza da ditadura Duvalier no Haiti; *Silencing the Past: Power and the Production of History* (1995), em que dedica-se a analisar a Revolução Haitiana e suas repercussões sobre o imaginário europeu em relação aos negros escravizados, e, finalmente, *Global Transformations: Anthropology and the Modern World* (2003), considerado seu *"trabalho mais ousado e sua contribuição magistral"* (Antrosio, 2013). Nele, Trouillot parte da história da antropologia para forjar um caminho alternativo, em direção a uma antropologia que sirva como contraponto ao projeto Ocidental de vida boa:

[Como antropólogos] devemos a nós mesmos e aos nossos interlocutores dizer em voz alta que tivemos acesso a visões alternativas da humanidade - de fato, mais do que qualquer disciplina acadêmica - e que sabemos que essa, que coloca o crescimento econômico no topo dos valores humanos, pode não ser a mais respeitosa do planeta que compartilhamos, nem a mais precisa e nem ao menos a mais prática. Nem tampouco é a mais bonita e menos ainda a mais otimista. (Trouillot, 2003)

O livro é composto de alguns de seus ensaios mais conhecidos, além de material inédito que, em seu conjunto, pode ser concebido como um convite a uma antropologia mais pública e engajada: *"a antropologia só interessará às populações que estudamos e à maioria dos nossos leitores se evocar um propósito fora de si"* (Trouillot, 2003). Apesar de *"passagens particularmente pungentes e poderosas que delineiam uma agenda alternativa*

para a antropologia” (Antrosio, 2013) o livro não recebeu atenção proporcional. Uma das hipóteses levantadas é a de que, publicado no ano em que Trouillot foi acometido pelos primeiros aneurismas, o autor não teria conseguido promover devidamente o livro (idem).

Ainda assim, em 2011, um ano antes de sua morte, o intelectual foi condecorado com o prêmio *Frantz Fanon Lifetime Achievement*, oferecido pela Associação Filosófica do Caribe em reconhecimento a seu legado acadêmico.

Na cuidadosa descrição da trajetória de Trouillot, realizada por ocasião de sua morte, Bonilla adverte que

A vida e obra de Trouillot tornam difícil posicioná-lo em uma categoria rígida. Ele era inegavelmente um "intelectual haitiano", mas de muitas maneiras também um "antropólogo americano" e um "historiador público". Seus escritos e ensinamentos certamente continuarão a influenciar as gerações de estudiosos vindouros. (Bonilla, 2012)

Pelas mãos de Trouillot é que decidimos enveredar por esse capítulo, destinado a realçar os contornos da experiência haitiana, fazendo-a emergir como dimensão espectral do real. Em *“Silencing the past: Power and Production of History”* Trouillot chama a atenção para a ambiguidade, em muitos dos idiomas modernos, da palavra história, cujo uso vernacular indicaria tanto “o que se viveu” como “aquilo que se disse ter acontecido”. Haveria, assim, uma distinção explícita – mas nem sempre tornada consciente - da história como processo - da qual os seres humanos participam como atores - e da história como narrativa - da qual os seres humanos participam como narradores. Sobre tal divisão, Trouillot adverte que “desigualdades experienciadas pelos seres humanos enquanto atores repercutirão em poder assimétrico sobre a escolha dos fatos a serem inscritos como história” (Trouillot, 1995: pg.48).

Ao admitir que uma pluralidade de seres humanos, atravessados por relações de poder e subalternidade, pode produzir diferentes narrativas sobre processos e eventos sociais, mas que a maior parte de nós acessará uma única e artificialmente harmoniosa versão da história, Trouillot reconhece que algumas das narrativas produzidas são violentamente silenciadas. Em relação

a esse silêncio, o autor afirma: *“trata-se [o silêncio] de um processo ativo e transitivo: alguém silencia um fato ou um indivíduo como um silenciador silencia uma arma”* (Trouillot, 1995: pg 04).

A historiografia haitiana é apresentada como um dos exemplos mais contundentes desse silêncio imposto, que se revela como *engajamento* e não como omissão, através de fórmulas que Trouillot identifica como “fórmulas de encobrimento” e “fórmulas de banalização”, já mencionadas nesse trabalho. Seus mecanismos seriam, respectivamente, a “não menção” intencional de eventos tão importantes quanto à Revolução Haitiana nos livros de história produzidos no Ocidente e a depreciação do sentido desse processo, quando é mencionado (Trouillot, 1995: pg 04).

A leitura feita por Trouillot sobre o encobrimento e/ou banalização produzidos em relação a um evento emblemático como é a Revolução Haitiana pela historiografia europeia faz pensar sobre a densidade com que nós, seus vizinhos latino-americanos, conhecemos não apenas esse evento paradigmático, mas os saberes emergentes das inúmeras experiências radicais vivenciadas nesse contexto em momentos em que a insurgência contra a opressão, a luta anticolonial e antirracista empreendidas na Revolução foram atualizadas.

Convocar as narrativas produzidas desde o Haiti sobre esses e outros eventos, a disputar as versões disponíveis sobre a “realidade” haitiana, implica assumir o desafio de se lidar com uma historicidade interrompida, interdita pela construção da impossibilidade de uma fala emergente desde a pobreza inviável a que foi resumido o Haiti. É nesse sentido que falar desde o Haiti ganha status de infâmia. Infame como *“diz-se do que ou de quem não possui boa reputação; que é desprestigiado ou desonrado”* mas também como *“diz-se daquele que não tem vergonha”, “que fere o nome ou a honra de alguém”* que é *“o oposto de eminente, ilustrado, notável”*⁸³ características autoproclamadas como tipicamente ocidentais.

O Haiti que se insurge é infame porque, ao emergir, traz consigo dimensões do real obliteradas pela lógica colonial. O esforço das páginas que

⁸³ Definição encontrada para o verbete “infame” no Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa.

se seguem é justamente evidenciar a experiência haitiana foracluída da realidade⁸⁴, ressaltar os tons de sua dissonância com relação aos discursos hegemônicos mencionados no capítulo anterior, que aprisionam o Haiti, como país pobre, à destituição, ao fracasso e à impotência.

Decidimos fazê-lo a partir de narrativas que, ao mesmo tempo em que descrevem eventos/processos encobertos e/ou banalizados da história haitiana, oferecem-nos o relance de uma outra experiência de produção de conhecimento. Trata-se de fazer emergir imagens e sentidos mais potentes do que implica estar na história como haitiano, viver e produzir narrativas contra-hegemônicas desde o Haiti que se estenderá por esse capítulo e pelo seguinte, dedicado à vida e obra de quatro intelectuais haitianos.

2.2 De quanto sangue se fez a “Pérola do Caribe”? O regime colonial, do massacre dos Tainos à Revolução haitiana

“Os trovões pareciam romper-se numa avalanche sobre os penhascos, quando os representantes dos escravos da Planície do Norte alcançaram a mata cerrada de Bois Caimán, sujos de lodo até a cintura, trêmulos sob as camisas encharcadas. Súbito, uma voz potente alçou-se no meio daquele congresso de sombras. Era Bouckman quem falava daquela maneira. Ele declarou que um Pacto havia sido selado entre os iniciados daqui e os grandes Loas da África, para que a guerra fosse iniciada sob os signos propícios: — *O Deus dos brancos ordena o crime. Nossos deuses pedem vingança. Eles guiarão nossos braços e nos darão ajuda. Quebrem a imagem do Deus dos brancos, que têm sede das nossas lágrimas; escutemos dentro de nós mesmos o apelo da liberdade!*. Junto a Bouckman, uma negra ossuda, de longos membros, dançava fazendo gestos circulares com um facão ritual. O facão penetrou subitamente no

84 Em “o espectro de uma ideologia”, Slavoy Zizek mostra o efeito de um discurso hegemônico e o modo como é articulado de forma artificiosa para provar que ali a realidade está presente. É nesse ponto que o discurso minoritário é convocado, no sentido de fazer emergir, como dimensão espectral, o que foi “foracluído” do real. Nas palavras de Zizek “a realidade nunca é diretamente «ela mesma»; só se apresenta através de sua simbolização incompleta/falha. As aparições espectrais emergem justamente nessa lacuna que separa perenemente a realidade e o real, e em virtude da qual a realidade tem o caráter de uma ficção (simbólica): o espectro dá corpo àquilo que escapa à realidade (simbolicamente estruturada). Portanto, o “cerne” pré-ideológico da ideologia consiste na aparição espectral que preenche o buraco do real. É isso que todas as tentativas de traçar uma clara linha separatória entre a “verdadeira” realidade e a ilusão (ou de fundamentar a ilusão na realidade) deixam de levar em conta: para que emerja (o que vivenciamos como) a “realidade”, algo tem que ser foracluído dela - em outras palavras, a “realidade”, tal como a verdade, nunca é, por definição, “toda”. O que o espectro oculta não é a realidade, mas seu “recalcamento primário”, o X irrepresentável em cujo “recalcamento” fundamenta-se a própria realidade. (Zizek, 1996)

ventre de um porco negro, que botou para fora, em três urros, as tripas e os pulmões. Então, chamados pelos nomes de seus amos, já que não tinham mais sobrenome, os delegados desfilaram, um a um, para untarem os lábios com o sangue espumoso do porco, recolhido numa enorme tigela de madeira. Em seguida, caíram de bruços sobre o chão molhado. O estado-maior da sublevação estava formado.” (CARPENTIER, 1998: pg.06)

A passagem acima é uma das mais célebres descrições da Cerimônia de *Bois Caimán*, ritual vodu que teria precedido e preparado a Revolução Haitiana (ou de *Saint Domingue*), a maior revolução de escravos de que se tem notícia na história da humanidade. Escolhemos Carpentier e sua literatura “do real maravilhoso” para enunciá-la porque, seguindo as pegadas do pensador e poeta antilhano Édouard Glissant, acreditamos que “o passado não deve ser recomposto somente de maneira objetiva (ou mesmo subjetiva) pelo historiador. Deve também ser sonhado de maneira profética” (Glissant, 1997: pg.102-103).

Nessa esteira, o passado haitiano “sonhado” por Carpentier, romancista cubano que, ao visitar o Haiti no início da década de quarenta, deslumbra-se com “*la presencia y vigencia de lo real maravilloso*”, nos ajuda a evidenciar que mais do que uma improvável “Verdade absoluta” sobre esse evento/processo, interessam os significados atribuídos a ele e o modo como acionam outras formas – potentes - de estar no mundo como haitiano. A Revolução nos é apresentada como pedra fundamental de uma suposta identidade haitiana, fundadora de uma “mitologia nacional”, dentro da qual invoca ora a glória de viver em um país que lutou até a morte pela liberdade, ora a ruína que estaria por vir sob a forma de pobreza e mais opressão.

Interessa-nos, ao abordar a Revolução Haitiana (ou de *Saint Domingue*), evidenciar o país que ali teve seu berço como lugar de enfrentamento e luta contra a escravidão; como espaço onde foi gestada e se disseminou a ideia de liberdade e independência no restante da América colonizada; lugar de denúncia da barbárie imposta por um colonizador com discurso civilizatório. No limite, interessa-nos evidenciar o Haiti, por meio dela, como espaço simbólico de resistência contra todas as tentativas dos colonos –

naquele momento, quase todos homens brancos - de impor a desumanização de seus colonizados – homens e mulheres negros/as.

Parece-nos, a partir da leitura de inúmeras obras escritas por intelectuais haitianos, que esse espírito de não submissão, não adaptação e não aceitação da lógica e do modelo de dominação impostos será irremediavelmente associado a um “modo de ser haitiano”, um *habitus* infame, percebido ora como algo positivo e peculiar do povo haitiano, ora como razão de uma suposta incapacidade de integrar-se ao progresso e ao desenvolvimento.

Falar da Revolução de 1791 exige, assim, falar do contexto colonial onde foi gestada e executada. Falamos em contexto, assim no singular, para reforçar a noção do martinicano Frantz Fanon de que o contexto colonial não é dado a complexidades, mas, ao contrário, à sua supressão. É, assim, brutal em seu maniqueísmo e em sua repetição, onde e quando quer que aconteça.

Em “Os condenados da Terra”, Fanon oferece-nos um retrato visceral da estrutura colonial que, para o autor, trata-se de “um mundo cortado em dois”. Ele explica:

A zona habitada pelos colonizadores não é complementar à zona habitada pelos colonos. Essas duas zonas se opõem. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, elas obedecem ao princípio de exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais. A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde as latas de lixo transbordam sempre de restos desconhecidos, nunca vistos, nem mesmo sonhados.(...) A cidade do colono é uma cidade empanturrada, preguiçosa. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros. A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a aldeia negra, a medina, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado por homens mal afamados. Ali nasce-se em qualquer lugar, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens se apertam uns contra os outros, as cabanas umas contra as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, esfomeada de pão, de carne, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade agachada, uma cidade de joelhos, uma cidade prostrada, de pretos, de turcos (Fanon, 2010: pg.55-56).

A brutalidade dessa lógica faz sentido na colônia de *Saint Domingue*, fundada no espaço originalmente chamado *Ayti* (região de

montanhas) pelas comunidades de Tainos que ali viviam em número de aproximadamente 3,77 milhões, fruto de mais de 800 anos de civilização. Em minha estada em Jeremie, ouvi pela primeira vez a lenda de Anacaona, a Cacica poeta, ceramista e guerreira que chefiaria o Haiti quando da chegada de Colombo⁸⁵. Presume-se que, atemorizado diante da supremacia numérica indígena que logo constatou, o navegador espanhol não tenha exibido seu potencial ofensivo dessa primeira vez, voltando mais duas ao continente até que iniciasse o genocídio das comunidades tainas, reduzidas, ao final de 1510, a menos de 15% de sua população inicial.

Os relatos existentes atestam que Anacaona teria conseguido manter-se viva e livre e que organizava uma resistência sistemática, ampla e extensiva junto a mais oitenta caciques/as quando um traidor anunciou aos espanhóis o local da reunião, as lideranças foram queimadas vivas e Anacaona, capturada. A ela ofereceram clemência, desde que aceitasse tornar-se concubina de um capitão espanhol. Anacaona teria apenas vinte e nove anos quando, ao recusar-se a fazê-lo, foi executada por enforcamento em praça pública depois de passar por sucessivos estupros. A lenda, passada de boca a ouvido entre gerações de mulheres em todo território haitiano, numa espécie de iniciação a um feminino que é, a um só tempo, potência, resistência, insubordinação e aceitação do trágico, ganhou duas versões escritas pela premiada escritora haitiana Edwidges Danticat: a edição "*Anacaona, the golden flower*" e o ensaio "*Nou led, Nou la - estamos feias, mas estamos aqui*"⁸⁶.

A primeira trata-se de um diário ficcional em que Anacaona, em primeira pessoa, relataria desde as amenidades da vida comunitária dos tainos antes da chegada do colonizador até a luta contra os espanhóis e a conclusão de que seria condenada à morte. Resultado de um cuidadoso trabalho de

⁸⁵ Destaca-se, dessa estória, o fato de que Colombo já havia estado três vezes no Haiti sem se dar conta de que não se tratava da Índia, inicialmente buscada. Foi Américo Vespúcio que, em sua chegada ao continente, ao dar-se conta das discrepâncias em relação aos relatos de viajantes que descreviam o território indiano, apontou o erro crasso de Colombo, anunciando estar em lugar distinto. Daí a honraria recebida de nomear o novo mundo.

⁸⁶ A tradução livre do ensaio, publicado originalmente em inglês, foi feita por mim e está entre os anexos dessa tese, apesar de ter sido pensado como algo extra-tese, uma das contribuições que posso fazer à ampliação do imaginário brasileiro sobre o Haiti além do texto acadêmico.

Danticat que associa pesquisa documental, registros da história oral e sua reconhecida capacidade literária. A segunda, trata-se de um ensaio publicado no jornal literário “*The Caribbean Writer*”, como elogio à resistência das mulheres haitianas, à sua capacidade de manterem-se - vivas ou mortas - no mundo, contra todas as tentativas de aniquilação de seus corpos e sua memória⁸⁷.

De volta à narrativa do encontro colonial, o geógrafo haitiano Georges Anglade (1974) ressalta que levaria em torno de vinte anos até que o colonizador percebesse que escravizar os Tainos era empresa mais lucrativa que eliminá-los, afinal, o europeu não dominava as técnicas de cultivo naquela região e, empregando a mão de obra “nativa” estaria dispensado do trabalho pesado das minas. Decidiu-se, assim preservar a vida indígena que restava, reduzida ao mínimo necessário para manutenção da força de trabalho. Em pouco tempo, a superveniência de inúmeros fatores como suicídios coletivos, mortes por doença e esgotamento, somados aos esforços do destacado frade espanhol Bartolomé de las Casas para que indígenas fossem tratados como gente “dotada de alma”, não infiéis, mas meramente pagãos – e, portanto, de acordo com a legislação da época, corpos indisponíveis para serem escravizados - a mão de obra indígena foi sendo progressivamente substituída pela africana (Anglade, 1974).

Em 1517 os primeiros grupos de africanos escravizados desembarcam na Ilha de Hispaniola – como foi rebatizado o Ayiti por Colombo – trazidos principalmente da Guiné, Togo e, principalmente, de Benin. Consulta realizada junto ao “*Projeto Viagens: O Banco de Dados do Tráfico de Escravos Transatlântico*”⁸⁸ informa que, mais tarde, essas regiões passariam a ser evitadas já que a maioria das rebeliões enfrentadas nas embarcações, durante a travessia pelo Atlântico, registravam embarque na Guiné. Tais rebeliões, que

⁸⁷ Destaco aqui o absoluto silêncio contemporâneo em torno dessa importante liderança indígena feminina na história latino-americana. Pior do que esse vácuo, apenas o modo como Anacaona integra os inúmeros relatos de viajantes à época, reduzida à sensualidade de índia exótica. Para mais informações sobre esses relatos destitutivos, consultar o artigo de Aldo Albanico constante nas referências bibliográficas dessa tese, ele próprio amotizador da importância de Anacaona.

⁸⁸ Indicamos veementemente a base de dados do projeto a pesquisadores da diáspora africana. Ela está disponível online no sítio <http://www.slavevoyages.org/> .

além de onerosas à empresa escravagista, sinalizavam a franca resistência oposta por africanos/as à escravidão, também sucumbiram ao silenciamento oficial.

Com a chegada dos franceses, em 1625, deu-se a intensificação do regime da *plantation*, modelo de exploração de terras baseado na monocultura de exportação em grandes latifúndios e emprego maciço de mão-de-obra escrava, demandando reforço do emprego de mão-de-obra africana a ponto de desembarcarem, nesse período, na colônia ora rebatizada *Saint Domingue*, cerca de 100.000 escravizados por ano. *Saint Domingue* foi considerada a mais rica colônia europeia de todos os tempos e em virtude das toneladas de açúcar e café exportadas que se convertiam em riquezas incalculáveis aos colonos franceses, a colônia foi apelidada “Pérola das Antilhas” (Trouillot, 1995).



Figura 9. Mapa da Ilha de Saint Domingue de 1723, por Nicolas de Fer

Fonte: Map Collection - John Carter Brown Library/ Brown University. Disponível em: <http://jcb.lunaimaging.com/luna/serveMet/JCBMAPS~1~1>⁸⁹

⁸⁹ É descomunal o acervo de mapas, manuscritos, relatos de viajantes, expedidos legais e outros documentos coloniais disponíveis na biblioteca digital da Brown University. Indicamo-la

A sociedade alicerçada sobre essas bases, como aquela descrita por Fanon, conhecia uma divisão profunda e totalizante, apresentada por Gerard Barthélemy, antropólogo francês radicado no Haiti, como “*um critério de diferenciação fundamental entre os homens e os não-homens*” (Barthélemy, 1989: pg.87).

A hierarquia colonial que ditava o pertencimento a um ou outro extrato estava baseada na cor, na liberdade, e na propriedade, embora atravessada por questões como local do nascimento, grau de adaptação ao regime da *plantation*, conversão ao cristianismo, etc. Isso quer dizer que, entre uma minoria branca, livre e proprietária (nascida na França) e uma vasta maioria negra, escrava e propriedade (nascida na África e identificada como “bossais”) existiam categorias intermediárias. Essas categorias eram produzidas pelos atravessamentos das extremas, e comportavam negros escravos nascidos na colônia e adaptados à dinâmica da *plantation* (chamados “criolos”), e negros e mulatos libertos (chamados “gente de cor” ou “afrancesados”), também nascidos na colônia, proprietários, falantes do francês e inclinados aos costumes europeus. A divisão dual persiste, entretanto, porque a existência de categorias intermediárias é, de certa forma, “autorizada” pela elite hegemônica (Barthélemy, 1989).

Sobre as dobras dessa estratificação social no contexto colonial, Fanon reflete que “*a infraestrutura econômica é também superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco – ou menos negro – porque é rico*” (Fanon, 2010: pg.56). Ser negro e escravo, nesse contexto, implicava viver sob a égide do *Code Noir*⁹⁰, o código legislativo francês para as colônias, elaborado em 1685 e sancionado por Luís XIV, sendo erradicado definitivamente somente em 1848. O Código legalizou não apenas a escravidão, o tratamento de seres humanos como propriedade móvel, mas

veementemente para pesquisadores interessados, por meio do site <http://jcb.lunaimaging.com/luna/servlet/view/all>

⁹⁰ Le code noir ou Edit du Roy, 1685 (Publicação de 1723) encontra-se integralmente digitalizado e disponível na Biblioteca Digital John Carter Brown/Brown University. Disponível em: <http://www.archive.org/details/lecodenoirouedi00fran>

também a marcação a ferro, a tortura, a mutilação física e o assassinato de escravos que procurassem questionar a condição desumana a que foram relegados (Buck-Morss, 2011).

A artista plástica haitiana Nicole Jean-Louis dedicou a pintura intitulada "*The Code Noir*" ao tema, enfatizando, em uma espécie de guia de leitura à obra, a abjeta ligação perpetrada pela escravidão entre um dos mais conhecidos símbolos de pureza, o lírio, ou Flor-de-lis, também associados à monarquia francesa, às técnicas de disciplinarização do corpo negro escravizado, na colônia de Saint Domingue⁹¹:

O Code Noir tinha sessenta artigos. De acordo com seu artigo XXXVIII (Art. 38): "O escravo fugitivo, que esteve em fuga durante um mês a partir do dia em que o seu mestre o denunciou à polícia, deve ter decepadas as orelhas e ter um dos ombros marcado com uma Flor-de-lis. Se ele voltar a cometer a infração por mais um mês, contando novamente a partir do dia em que for informado o mestre, o escravo terá uma das pernas cortada e será marcado com uma Flor-de-lis, na outra. Se fugir pela terceira vez, será morto". Minha pintura mostra um escravo fugitivo capturado, algemado, acorrentado a um carvalho; Os cortes maciços podem ser vistos em suas pernas após ter sido perseguido pelos cães; Ambas as orelhas estão amputadas e repousam sobre uma rocha; Isso aconteceu depois de ter marcada, com um ferro em brasa, uma Flor-de-lis no ombro. Este sujo e desumano castigo foi executado por um experiente superintendente negro sob o olhar atento de um capataz branco. Na escravidão, a Flor-de-lis tornou-se um símbolo de posse; É um símbolo de propriedade ou reivindicação de propriedade do corpo do escravo. Como homem, ser marcado com uma Flor-de-lis é uma infâmia; Em outras palavras, se você é marcado com a Flor-de-lis você é pública, desprezivelmente conhecido como um fugitivo. (Jean-Louis, 2014)

⁹¹ O texto citado foi traduzido livremente do inglês pela autora.

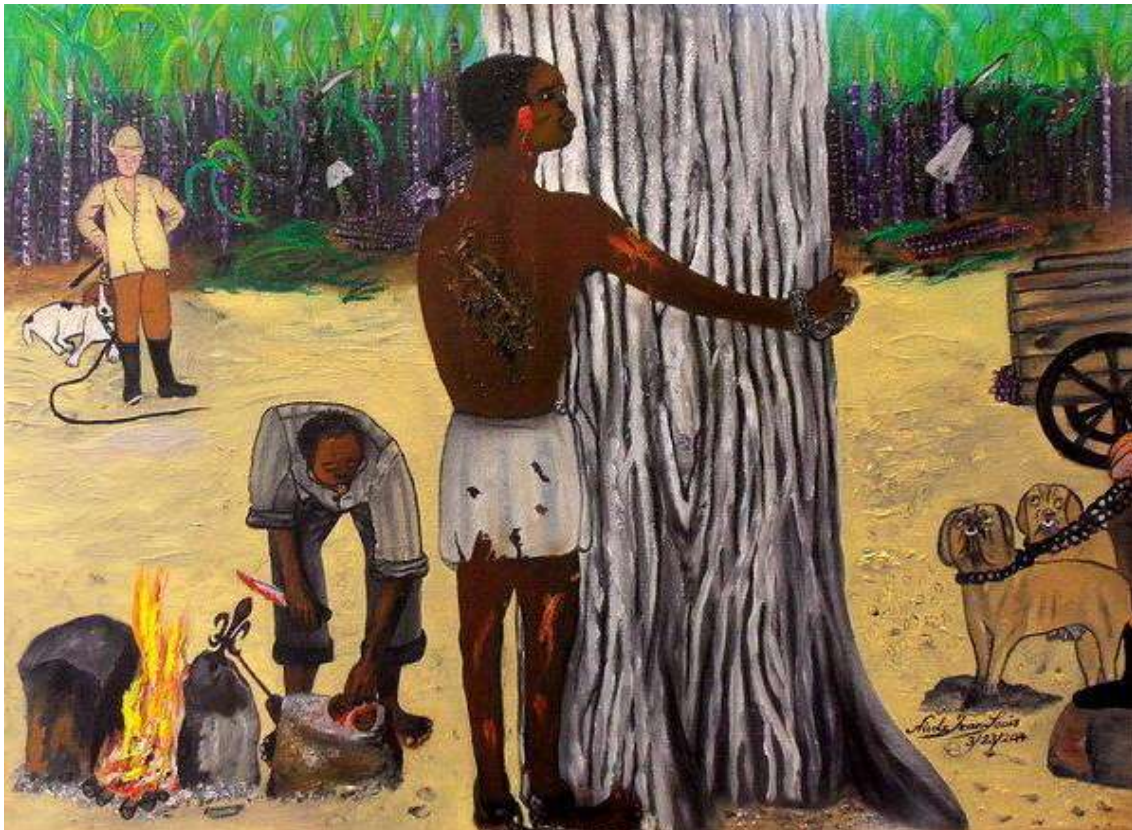


Figura 10. Pintura "The Code Noir", de Nicole Jean-Louis
Fonte: <https://fineartamerica.com/>

A propósito da desumanização do corpo do escravizado com fins disciplinares, é importante salientar que o contexto colonial oferecia o ambiente mais propício para a transformação do etnocentrismo europeu em (anti)ética operacional. Não havia que existir má consciência em relação aos negros escravizados, afinal, eram “naturalmente distintos” e inferiores aos brancos, cuja hegemonia era dada como certa e irrefutável⁹². Sobre essa desumanização imposta ao colonizado, Fanon acrescenta que, no limite, ela é um processo de animalização: “*a linguagem do colono, quando fala do colonizado, é uma linguagem zoológica. Faz-se alusão ao mau cheiro, à proliferação, às emanações*” (Fanon, 2010: pg.59). A referência feita é a um

⁹² Há, no citado “Silencing the Past” de Trouillot, um texto inteiro dedicado à questão, onde o autor revisita a literatura europeia dos séculos XV a XIX. Ver: “*A certain idea of man*”, pg 74-83.

“*bestiário, impermeável à ética, à estética e aos valores*”, equiparáveis a cavalos ou mulas⁹³.

Por essas razões, na opinião de Trouillot (1995), o levante que desembocou na Revolução haitiana não pôde ser previsto pelos colonos franceses, que desconheciam profundamente os colonizados, sua língua, suas práticas e, principalmente, sua força e capacidade de mobilização.

Em 1791, enquanto uma Europa que se pretendia libertária combinava o discurso igualitário com as práticas mais vis de escravidão, meio milhão de escravos, somados às categorias intermediárias citadas de negros e mulatos - que buscavam um estatuto de igualdade em relação aos brancos - tomava nas próprias mãos as rédeas da luta pela liberdade por meio de uma revolta planejada em *créole*, abençoada pelos *Loas* africanos e iniciada com a grande cerimônia vodu de *Bois Caimán*.

Em toda conversa que tive com haitianos/as sobre a Revolução, fossem eles acadêmicos reconhecidos como Suzy Castor ou comerciantes de rua, duas figuras sempre eram citadas: Boukman e Cecile Fatiman. O primeiro tratar-se-ia do grande Hougan que teria presidido a cerimônia de Bois Caimán. *Nég marron* vindo da Jamaica, cuja alcunha Dutty Boukman (do inglês dirty bookman - sujo homem do livro) remonta a algum desdobraimento negativo pelo fato de ser alfabetizado. Conta-se que Boukman recebeu, assim que chegou na plantation de Saint Domingue, o prestigiado posto de fiscal. Não tardaria, entretanto, que fugisse para as montanhas com ajuda dos descendentes dos Tainos, onde teria passado a viver como *marron*⁹⁴ e planejado a Revolução. Quanto à Fatima, tratar-se-ia de uma Mambo⁹⁵ respeitada, a qual coube a prestigiada função de sacrificar o porco crioulo, no ápice da cerimônia vodu que teria sido responsável por iniciar o levante. A importância dessas figuras nas narrativas populares sobre a revolução é tanta que mereceram destaque em uma quantidade expressiva de pinturas dedicadas ao evento.

⁹³ Nos referimos, aqui, à uma passagem citada por Trouillot de um discurso parlamentar realizado em 1789, às vésperas da Revolução Haitiana (Trouillot, *Silencing the Past*, 1995, p.79).

⁹⁴ Equivalente a quilombola.

⁹⁵ Ugan e Mambo tratam-se, respectivamente, do sacerdote e da sacerdotisa no vodu haitiano.



Figura 11. Bwa Kayiman Haiti 1791 de Nicole Jean-Louis⁹⁶

Fonte: <https://fineartamerica.com/products/bwa-kayiman-haiti-1791-nicole-jean-louis-poster.html>

⁹⁶ Na descrição que acompanha a pintura, Nicole nos explica que “*Boukman está à esquerda da pintura; Ele é o único com uma camisa e calças longas; Ao contrário dos escravos de campo que usavam apenas o mínimo para cobrir seus corpos. Ele é o que segura o livro na mão esquerda. Ele é um herói nacional, um homem gigante, poderoso e temível, com uma aparência imponente. Ele exerceu uma influência inexplicável sobre os marrons; Ele era um líder importante e inspirador. Boukman foi trazido de África para a ilha da Jamaica; Ele era um escravo autodidata. Depois de tentar ensinar outros escravos jamaicanos a ler, Boukman foi vendido por seu mestre britânico na Jamaica para um francês proprietário de plantation no Haiti. Ele escapou para as montanhas e tornou-se um neg mawon, um escravo fugitivo. Fatima está no centro da pintura, próxima ao porco, empunhando facão ritual. Ela tem pele escura e olhos avermelhados. Ela é uma mambo ou sacerdotisa Voodoo. Foi ela quem presidiu a cerimônia com Boukman. Ela foi a escolhida para sacrificar o porco crioulo. Foi capturada mais tarde pelos franceses e queimada viva.*”



Figura 12. Cayman Wood Ceremony de Ulrick Jean-Pierre⁹⁷

Fonte: <http://diasporicroots.tumblr.com/post/64589059155/dreaminginspanish-artdream-haiti-ulirk>

O que se segue é uma insurreição fundada na organização e violência extrema, para a qual se aplica bem, apesar de sua radicalidade, a compreensão de Sartre segundo a qual, em contextos coloniais onde palpita a revolução *“abater um europeu é matar dois coelhos com uma só cajadada, suprimir ao mesmo tempo um opressor e um oprimido: restam um homem morto e um homem livre”*.⁹⁸

⁹⁷ Pintor haitiano que obteve destaque internacional com sua obra, dedicada a criar representações de fatos importantes da história haitiana. Sua representação da cerimônia de Bois Cayman assume traços mais realistas e coloca Boukman e Fátima no centro da cena vertiginosa, vestidos com as cores de Erzulie Dantor e Ogou, os loás guerreiros do panteão vodu, comumente mencionados por sua contribuição para o sucesso da revolução.

⁹⁸ A citação de SARTRE foi retirada de seu prefácio à *“Os condenados da Terra”* de Fanon, que, devido à fama de Sartre ficou amplamente mais conhecida que o próprio texto de Fanon.

Em 1793, esses homens - reforçamos, negros/as escravos/as em sua quase totalidade - conquistaram o fim da escravidão e, no ano seguinte, forçaram a República Francesa a aceitá-lo como fato consumado e ampliá-lo a todas as colônias francesas (Trouillot, 1995). Aí, imaginamos que a revolução tenha alcançado o que Fanon entende como “ponto de não retorno”. Já não era possível voltar a viver como antes. A liberdade conquistada com sangue e morte tinha de ser protegida.

Assim, de 1794 a 1800, agora como homens e mulheres livres, esses antigos escravos e escravas lutaram para manter sua conquista frente às tropas britânicas. O exército negro, sob o comando de Toussaint-Louverture, derrotou militarmente os britânicos, impactando, segundo diversos autores (Buck-Morss, Trouillot, Genovese, James) o movimento abolicionista na Grã-Bretanha e impulsionando a suspensão britânica do tráfico de escravos em 1807.

Em 1802, foi a vez de Napoleão investir para o restabelecimento da escravidão e do *Code Noir* em *Saint Domingue*, ordenando a prisão e a deportação de Toussaint Louverture à França, onde acabaria falecendo, em 1803. Em 1º de janeiro de 1804, depois de vencer as tropas napoleônicas, sob a bandeira de “liberdade ou morte”, o novo líder militar, nascido escravo, Jean-Jacques Dessalines, deu o passo final ao declarar a independência em relação à França, combinando, assim, o fim da escravidão com o fim da condição colonial. A recusa do nome francês dado à ilha e o retorno a seu nome original *Ayti* (agora Haiti) marca a recusa da dominação, a busca da liberdade em todos os níveis. Até aquele momento jamais uma sociedade escravista havia sido capaz de derrubar sua classe dirigente e proclamar um Estado livre.

A vitória dos revolucionários de *Saint Domingue* resulta não somente na proclamação de um novo Estado, livre e independente, mas no questionamento profundo das certezas europeias em relação aquele “negro-animal” que até então era instrumento de sua riqueza.

Em “*Silencing the Past*”, Trouillot chega ao limite de dizer que a Revolução Haitiana permanecia impensável “*mesmo quando já estava em*

curso". Cita, nesse sentido, trechos de discursos parlamentares proferidos na França que apontavam inúmeras razões para que as notícias que chegavam daquela revolução fossem falsas:

- a) Qualquer um que conheça os negros tem de dar-se conta de que é simplesmente impossível que milhares deles consigam se reunir tão rápido e agir em concerto;
- b) Escravos não teriam condições de conceber uma revolução como essa por si próprios, e mulatos e brancos não seriam tão insanos a ponto de incitá-los à violência em larga-escala;
- c) Ainda que um enorme número de escravos se houvesse rebelado, a superioridade das tropas francesas os teria rapidamente derrotado. (Trouillot, 1995: pg.90)

Quando a tentativa de tornar a revolução inexistente não podia mais ser empreendida, a opção passou a ser a banalização de seu significado, conforme a estratégia identificada por Trouillot para o silenciamento desse evento paradigmático. Passou-se, assim, a, ora encobrir as reivindicações por liberdade e pelo fim da situação colonial, verdadeiras bandeiras da Revolução Haitiana, com o descontentamento de alguns escravos que, sendo muito maltratados por seus senhores, teriam passado a odiá-los, desejando mata-los por vingança, ora a sugerir que a revolução haitiana foi subproduto da Revolução francesa, essa sim original e universal (Genovese, 1983: pg.93).

Se as categorias criadas e sustentadas por europeus são questionadas, a Revolução também teve o condão de ascender, entre os negros e negras de todo o mundo, uma nova compreensão de sua natureza e do alcance de suas ações, como percebemos na citação feita por Genovese⁹⁹ do discurso de William Watkins durante um "encontro de negros livres" em Baltimore, em 1825:

O Haiti fornece um argumento irrefutável para provar que nós, os descendentes da África, jamais fomos designados por nosso criador para sustentar uma inferioridade, ou até mesmo uma mediocridade na cadeia da existência. (Genovese, 1983: pg.95)

⁹⁹ Ao pesquisar a trajetória desse historiador estadunidense, citado por Trouillot em *Silencing the Past*, e com boa parte de sua obra voltada às rebeliões e revoluções escravas no contexto americano, descobrimos inúmeras coincidências que apontam para a possibilidade de ter conhecido e sido leitor de Trouillot, como o fato de Genovese também ter vivido no Brooklin no período em que o intelectual haitiano lá vivia e ter lecionado história na Rutgers University, onde Trouillot também trabalhou.

Na mesma obra, Genovese aponta a importância da Revolução Haitiana para impulsionar a luta contra a escravidão nos estados escravagistas dos Estados Unidos, os levantes de escravos na Guiana Inglesa, na Jamaica e mesmo no Brasil (na Bahia), além de servir de inspiração à luta pela independência nas colônias latino-americanas ainda submetidas ao regime colonial¹⁰⁰.

No entanto, a euforia da vitória sobre o branco-colonizador e sobre o regime alienante da plantation cederam lugar, em pouco tempo, à perplexidade sobre o rumo a tomar nesse país então independente.

2.3 Quantos países cabem em um Estado livre? As continuidades coloniais e o desvio pós-revolução

Laennec Hurbon, sociólogo haitiano reconhecido por sua obra dedicada a pensar o Estado haitiano e suas relações com a religião (vodu), atual coordenador de pesquisa da Universidade Quisqueya, em Porto Príncipe, descreveu a época que se segue como aquela em que, buscando provar a uma Europa racista que um Estado comandado por negros poderia ser tão moderno quanto o seu, a perspectiva de um projeto original e autêntico foi preterida em favor de um Estado nos moldes europeus (Hurbon, 1986: pg.87). Embora livres da presença física do colonizador, o sociólogo adverte que o fantasma do estigma de inferioridade que cercava o recém-proclamado “Estado negro do Haiti” parece ter atravessado o primeiro século pós-independência.

Este período, definido por Hurbon como “*bastante conturbado*”, começou com o assassinato do líder Dessalines por um grupo de mulatos, grandes proprietários de terra e defensores da produção em larga escala, descontentes com os projetos de reforma agrária e priorização da cultura de subsistência manifestados por Dessalines. A partir daí, o país dividiu-se em dois: uma monarquia ao norte e uma república, ao sul. Vê-se também

¹⁰⁰ Essa inspiração desdobrou-se em instrumentalização do processo de independência levado a cabo por Bolívar, que pouco antes disso visitou o Haiti em busca de conselhos estratégicos e armas. Também essa informação parece ter sido suprimida de nossa história latino-americana.

acentuar-se uma outra divisão no novo Estado, entre o que pode ser compreendido como o país “oficial” com seus governos, sua elite econômica e seu proletariado e outro “não-oficial”, associado desde logo aos negros “bossais”, uma espécie de *lupenproletariado* cujo projeto era não somente a independência da França, mas a libertação de todo o sistema colonial e seu aparato de opressão (Hurbon, 1986).

Se a época for analisada por meio da conduta do “país oficial”, podemos entender que a estrutura conduzida a partir dali encontrava-se em continuidade com o regime de posto, privilegiando, na condução do processo, aqueles familiarizados com o sistema colonial francês e seu funcionamento, como se a única diferença efetivamente trazida pela Revolução houvesse sido a sucessão no topo da pirâmide hierárquica. Ainda, cita-se toda uma inclinação – vista em ambos, governo do Norte e Sul – ao modo de vida francesa, sua língua, política, história, literatura e até suas vestimentas e arquitetura. Segundo Hurbon, essa lógica mostra o impacto profundo da colonização, já que o haitiano, mesmo livre, parece acorrentado ao antigo opressor e à necessidade de provar-lhe sua condição de ser humano nos padrões ditados de lá (Hurbon, 1987).

Evidência disso foi a tentativa sistemática de banir (ou encobrir) as práticas vodúístas e o idioma *créole* - profundamente identificado com elas - do novo Estado, este Haiti que identificamos como “oficial”.

Quanto ao vodú, o problema estaria em sua associação - liderada pela Igreja católica, e amplamente difundida no mundo europeu - com a ignorância e superstição de um “povo atrasado” ou mesmo com culto demoníaco, que evidenciava a inexistência de temor a Deus. Em 1860, como resposta a esse discurso, o governo haitiano assinou uma concordata com o Vaticano que estabeleceu o catolicismo como religião oficial e inaugurou um longo período de “caça às bruxas” aos vodúístas no país. Essa concordata tinha como meta elevar o país à “civilização, o oposto da barbárie e da superstição representadas pela africanidade radical” (Hurbon, 1987: pg.70).

Neste período, o clero desempenhou o mesmo papel que teve durante a colônia: o de legitimar o Estado e a burguesia haitiana que, segundo

Hurbon, seguiam praticando o vodu, como a maioria dos haitianos. O resultado, assim, não foi o banimento pretendido (ou ao menos oficializado), mas a sedimentação dos laços entre o vodu e o segredo. Sobre isso, Erica Larkin Nascimento, em prefácio à edição brasileira do livro “Vodou Haitiano: Espírito, mito e realidade” organizado pelos antropólogos haitianos Claudine Michel e Patrick Bellergerde Smith, esclarece:

Ao esconder sua identidade religiosa diante das instâncias oficiais, os fiéis de religiões negras adotavam uma atitude de proteção de si mesmos e de suas comunidades. Tal postura não é estranha à própria teologia de matriz africana, em que a proteção e o segredo frequentemente se combinam (Nascimento, 2011).

Essa atitude só pôde ser mantida, segundo Nascimento, porque o vodu, diferentemente das religiões oficiais, não tinha a conversão de fiéis como um de seus propósitos. Ao contrário:

Acolhiam [os voduístas] a quem se dispusesse a seguir os ensinamentos necessários para aprofundar-se no relacionamento entre o ser-humano e o segredo cósmico. A salvação tampouco os preocupava porque não postulavam nem pecado nem culpa original e, portanto, não precisam se autoproclamar os únicos donos da verdade. Ocupavam-se sim, eminentemente, da ética e da responsabilidade social e ambiental, inclusive como necessidade de proteção mútua e coletiva. O lugar do segredo nessa ética a diferencia da moral pública da sociedade civil; ele, o segredo, se mistura com a proteção num duplo sentido: proteção do indivíduo na sua caminhada existencial e proteção da comunidade na sua convivência social e com a natureza. (Nascimento, 2011: pg.IV)

É importante acrescentar que, reconhecido como religião dos revolucionários, verdadeira arma da resistência negra, o vodu sempre foi temido pelos governantes haitianos por sua capacidade de aglutinação popular. Assim, nesse momento pós-Revolução, a adoção da Concordata do Vaticano também pode ter sido compreendida pelos líderes do momento como elemento “desmobilizador” daquele potencial contestatório latente.

Entretanto, é necessário frisar, para além de praticar o vodu por meio de seus ritos, o fiel o vive de maneira holística e integral. O vodu afirma-se no Haiti – como muitas outras religiões de matriz africana pelo mundo – como cosmovisão, como lente a partir do qual se olha e compreende o mundo

e se participa dele. Assim, exigir do haitiano que abandone o vodu significa alijá-lo ao mesmo tempo do élan que o mantém atado à vida e aos outros e da teia de significados onde está inscrita a sua própria existência.

Quanto ao *créole*, já se disse nessa tese que era compreendido fora do Haiti – e também dentro, pelas novas elites francófonas – como um “francês mal falado”, idioma de analfabetos e evidência de atraso cultural (Hurbon; Price-Mars). Não à toa, o *créole* haitiano foi sistematicamente sendo ligado a uma massa ignorante, uma “horda” distante da concepção dominante do “homem civilizado” a ser distanciada da política por meio da adoção do francês como língua oficial do país e extirpada pouco a pouco através do ensino formal.

Parece-nos claro que, na impossibilidade de seguir “*docilizando os corpos*” daqueles negros que haviam lutado até a morte - e matado milhares de franceses - por liberdade, a opção passou a ser estigmatizá-los como um povo mergulhado em ignorância e barbárie¹⁰¹. A solução vista pela elite que queria lugar na “civilização” foi despojar o país de sua herança africana e substituí-la (ou ao menos maquiá-la) pela francesa. É importante ressaltar, nesse ponto, que ambas as iniciativas dirigiam-se, sobretudo, ao Haiti “não oficial” de que falamos no início dessa seção, profundamente identificado com o vodu e o *créole* e, portanto, com o tanto de África que se queria subtrair do novo Estado.

Esses homens e mulheres [o Haiti “não oficial”] não se identificavam com a França espoliadora e se recusavam, depois de haverem lutado pela liberdade, a contribuir para a sedimentação de uma nova forma de exploração. Assim, o Haiti “não oficial” não era o proletariado espoliado, já que esse ainda integrava o país “oficial” como sua classe mais baixa. Estavam, assim, do outro lado de uma linha simbólica – e nesse caso também territorial – que, utilizando-nos das categorias de Boaventura de Souza Santos podemos entender como “linha abissal”, que “divide a realidade social em dois universos distintos: o que há deste e o que há do outro lado da linha. Para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética” (Santos, 2007).

¹⁰¹ Hommi Bhaba, *O local da Cultura*, Belo Horizonte: UFMG, 1998 é quem utiliza da teoria dos corpos dóceis para explicar um método de controle por meio do qual se destitui alguns grupos/indivíduos de sua capacidade de agência e potência, identificando-os como carentes de tudo, infantilizados e inofensivos. No Brasil, o paradigma seria o tratamento (inclusive legal) dispensado aos indígenas e idosos.

Esse era o lugar de uma população desviante, que, diferente do proletariado que colaborava com o regime, não podia/queria ser integrada, mas, ao contrário, se retirou do Estado para não colaborar com ele e adotou um modo de vida anti-capitalista e profundamente cooperacionista, nas montanhas haitianas. Esse movimento, por lembrar aquele dos escravos fugidos das plantations, também foi compreendido como “marronagem”.¹⁰² Conviviam, assim, nos limites territoriais de um recém independente país americano, uma elite que queria ser Europa e um “lupenproletariado” que reivindicava a África. A primeira, hegemônica, lugar de poder e oficialidade, a segunda, contra-hegemônica, lugar de resistência e desvio.¹⁰³

Além dessa densa tensão cultural, a guerra civil entre Norte e Sul, respectivamente, uma monarquia chefiada por um *neg bossal*, Roi Christophe, que, ao mesmo tempo em que entra para a história como responsável pelas mais belas obras arquitetônicas do Haiti - o Palácio Saint Souci e a Citadelle Laferrière – além de grande incentivador das artes e letras¹⁰⁴, será criticado como autoritário e conservador; e uma república liderada pelo mulato Alexandre Pétion, autoproclamada esclarecida e progressista, conhecida pelo apoio material e moral concedido a Simon Bolívar para que seguisse, depois de derrota na Venezuela, com o projeto de libertação latino-americana do jugo colonial, em troca de também promover, por onde passasse, o fim da escravidão (Firmin, 1895). Com a vitória do Sul, ganhou força o entendimento –

¹⁰² Aqui no Brasil o termo não teve repercussão, já que o termo “quilombo” capitaneou os discursos associados ao processo de fuga de escravos. Apesar disso, é importantíssimo no Caribe, onde a marronagem, entendida por Glissant (1989) como “o ato pelo qual os escravos abandonavam o trabalho para ir viver em liberdade” é entendida como prova de que houve resistência à escravidão, de que sua aceitação não foi passiva. A própria marronagem pode ser compreendida como movimento que sofreu a “banalização” de que fala Trouillot, como se pode observar nas palavras de Diva Damato: “A história oficial procurou sempre minimizar a frequência e a extensão das revoltas de escravos e a conseqüente fuga: a marronagem. Apresentada sempre como fruto de ressentimentos particulares ou reações a excessos por parte dos feitores, a marronagem não conseguiu permanecer na memória da população como uma manifestação legítima de resistência de uma coletividade ameaçada. (Diva Damato, *Édouard Glissant: poética e política*, São Paulo: Anna Blume, 1996, pp. 174-175).

¹⁰³ Quem usa o termo *desvio* de forma muito interessante e profundamente politizada é o poeta, dramaturgo e sociólogo antilhano Édouard Glissant, em *Poetics of Relation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997. Segundo Glissant, o desvio é tudo que contraria o dado, o estático, o previsto e previsível. É, portanto, elemento incerto, surpreendente, inesperado, cheio de possibilidades.

¹⁰⁴ Christophe chegou a fundar uma “Academia Real” compreendendo Escolas de Medicina, Cirurgia e Farmácia, Artes e Ofícios e Agricultura (NASCIMENTO; THOMAZ, 2010: pg.54).

que se estenderá por toda a história haitiana – de que a elite mulata teria sido a grande vencedora da Revolução, já que manteve suas grandes propriedades e, sem o colono branco, passou a comandar o comércio, enriquecendo às custas de uma maioria negra e empobrecida (Hurbon, 1987: pg17).

Outros elementos são associados às narrativas da crise que se segue à Revolução. Um deles aponta o fato de que o Haiti, como primeiro Estado independente da América Latina e do Caribe, ficou “entrincheirado” entre vizinhos que ainda viviam a realidade colonial (James; Genovese). Os Estados Unidos, por seu lado, apesar de independente, via o Haiti como mau exemplo, já que em muitos de seus estados federados a escravidão ainda era amplamente utilizada. Genovese cita trechos de um discurso parlamentar na Carolina do Sul, nos anos subsequentes à Revolução, que confirma esse entendimento:

Os negros desse país já sentiram esta nova e daninha filosofia da liberdade. Que não se esqueça nunca que esses negros são os jacobinos do país; que são os anarquistas e o inimigo doméstico: o inimigo comum da sociedade civilizada, os bárbaros, que, se puderem, tornar-se-ão, como já se viu, destruidores de nossa raça (Genovese, 1983: pg.25).

Esse profundo isolamento continental, a inexistência de outras experiências exitosas que pudessem inspirar a organização do novo Estado, associados à corrida pelo reconhecimento francês – uma “questão de honra” para a elite governante, que reivindicava o reconhecimento do Haiti como Estado independente (o que custou ao país uma pesadíssima contrapartida financeira exigida pelo antigo colonizador vista como fatal por muitos analistas) mas também como Estado moderno (à imagem e semelhança da França) teriam contribuído para a crise que se aprofundou a partir daí (Trouillot, 1995).

Fora do país, as narrativas sobre o período que se segue à Revolução (confirmando a banalização proposta por Trouillot) enfatizam que, como já era esperado, graças à incapacidade dos negros de se autogovernarem, ela piorou a vida naquele espaço que, antes, pelo menos, era

associado com a maior riqueza das Américas¹⁰⁵. Essa ambivalência acompanha, como fantasma, as narrativas da Revolução, ora invocada como símbolo da força e da resistência de milhares de escravos, ora vista como fim de um período de opulência, o único em que o Haiti foi, de fato, próspero¹⁰⁶. A dificuldade experienciada pelo colonizador em relacionar-se com ela enquanto acontecimento que evidencia a potência desses corpos negros voltará a assombrá-lo de modo ainda mais complexo quando esses corpos ousarem surpreender o antigo colonizador lá onde ele não espera: o imaculado terreno das letras.

¹⁰⁵ A literatura taxada por Hurbon de racista e anti-haitianista tem seus maiores exemplos nas obras de Spencer Sait-John, diplomata inglês, e Gustave d'Alaux.

¹⁰⁶ É importante frisar que, segundo Omar Ribeiro Thomas (Haitian elites and their perceptions of poverty and of inequality, In REIS, Elisa P.; MOORE, Mick (org). *Elite and Perceptions of Poverty & Inequality*. 1ª ed. London/New York: Zed Books, 2005) a elite haitiana orgulha-se tanto desse passado quanto as classes populares e o invoca tanto quanto essas o fazem em seu cotidiano, como evento paradigmático e motivo de grande orgulho nacional. Talvez o maior –ou até mesmo o único – que já houve.

3. ROMPENDO “O GRANDE SILÊNCIO BRANCO”: Intelectuais negros insurgindo-se contra o racismo colonial desde o Haiti

“Rai chien, min di dent’l blanche”¹⁰⁷

3.1 Antenor Firmin: o pioneirismo do intelectual haitiano que desafiou Gobineau

Na antiga metrópole, as elites – mesmo as ditas progressistas e antiescravagistas – voltavam atrás à medida que detalhes da Revolução haitiana chegavam a solo francês. Em *“The french encounter with africans: 1530-1880”*, o finlandês William B. Cohen aponta que

O levante de Saint Domingue foi decisivo para o fortalecimento da negrofobia [na França]. Nenhum dos abolicionistas aprovou a revolta. Alguns, inclusive, tomaram-na como prova de que haviam compreendido mal a natureza dos negros e, conseqüentemente, passou a reavalia-los¹⁰⁸. (Cohen, 2003: pg. 182)

Segundo o autor, filho de judeus que, à época do nazismo, refugiaram-se em solo etíope, a partir desse momento passava a não ser de bom tom proclamar a nobreza da raça negra e a barbárie da escravidão nas rodas de intelectuais e mesmo nos circuitos artísticos considerados vanguardistas em Paris, onde agora fortalecia-se o entendimento de que *“os homens não nasceram para correntes, mas os revoltosos de Saint Domingue provaram que elas eram necessárias.”* (Cohen, 2003: pg.183)

Nesse cenário, Arthur de Gobineau, até aquele momento, nas palavras de Cohen *“diplomata de pouco renome e romancista medíocre”*, ao publicar seu *“Ensaio sobre a desigualdade das raças”* refletirá, entretanto, *“fielmente as ideias sobre a raça de seus antecessores e contemporâneos”*

¹⁰⁷ Provérbio em créole haitiano que, vertido para o português, traduz-se por algo como *“Você pode até odiar o cachorro, mas admita que seus dentes são brancos”*.

¹⁰⁸ Tradução livre da autora a partir do texto original, em inglês.

(Cohen, 2003: pg.217). O Ensaio, publicado em Paris em 1855, será, sem dúvida, sua publicação de maior alcance e repercussão, ao valer-se do racismo científico para apregoar, romanticamente segundo Cohen, a derrocada das raças puras e, portanto, a iminência da degeneração.

Somente à raça ariana – única considerada pura – Gobineau atribui a capacidade de “criar civilização”, além de ser apontada como singular na manifestação das virtudes mais elevadas do homem: honra, amor à pátria, e amor à liberdade. Ao afirmar "*Eu não acredito que viemos dos macacos, mas creio que estamos indo nessa direção*", Gobineau refere-se particularmente à inferioridade da raça negra e sua suposta irrelevância na construção de um legado comum à humanidade. As conclusões são apresentadas na sequência de estudos de crânio e face de homens brancos, homens negros e primatas, em que a suposta proximidade dos dois últimos é destacada.



Figura 13. Conde de Gobineau e seu Ensaio sobre a Desigualdade das Raças

Fonte: Bibliothèque Nationale de France, catálogo virtual <http://www.bnf.fr/fr/acc/x.accueil.html>

De acordo com Cohen, as teses de Gobineau constituirão o plano de fundo da emergência da Sociedade Francesa de Antropologia, fundada em 1859, com intenção de consolidar-se como disciplina científica, distanciando-se de qualquer tradição moral por considerá-las afeitas à ética religiosa e endossando o método cartesiano.

Apesar da grande repercussão de que gozou o ensaio de Gobineau nesse contexto, em um momento em que o continente africano era repartido entre as potências europeias, a resposta aguda e sistemática produzida a ele desde o Haiti independente foi francamente silenciada. Ainda está por ser feita a descoberta do intelectual negro Joseph Anténor Firmin, advogado e diplomata haitiano. Àquela época Firmin já havia ajudado a fundar o primeiro estabelecimento público de Ensino Superior no país: A Escola de Direito. Sob sua coordenação, este estabelecimento de ensino formou, durante muito tempo, a grande maioria dos ocupantes de cargos públicos no país. Já gozava, portanto, de reconhecimento por sua contribuição ao ensino jurídico quando foi convidado a tornar-se membro da Sociedade Francesa de Antropologia, por suas contribuições às discussões realizadas naquele âmbito e por seu notável domínio do método positivista¹⁰⁹.

Indignado com a repercussão das ideias de Gobineau entre seus colegas, há registro de que Firmin levantou-se para falar em duas ocasiões, durante os encontros da Sociedade. Em uma delas, enquanto desafiava a determinação biológica de raça que permava a antropologia física majoritária, consta que foi confrontado por Clémence Royer (tradutora de a “*Origem das Espécies*” de Darwin para o francês), que perguntou a Firmin se sua habilidade intelectual e presença na Sociedade não seriam resultado de uma ascendência branca que ele pudesse possuir (Fluehr-Lobban, 2001). Firmin nos diz em suas próprias palavras no Prefácio à “Da Igualdade das Raças Humanas” que ele realmente estava interessado em debater com aqueles que “*dividem a espécie humana em raças superiores e inferiores*”, mas temeu que seu pedido fosse

¹⁰⁹ É interessante notar o modo como o positivismo, nesse momento histórico, serve como agente duplo da contenda. Firmin faz questão de incluir o subtítulo “antropologia positiva” abaixo do título de seu livro-resposta. A aposta no progresso, palavra de ordem do movimento, também aparece na dedicatória do livro, vinculada à justiça e à liberdade e, pelo teor da obra, “capturada” pela causa antirracista.

rejeitado. "O senso comum me disse que eu estava certo em hesitar. Foi então que eu concebi a idéia de escrever este livro" (Firmin, 1885: pg. LV).

É assim que Firmin publica, em Paris, em 1885, um ano depois do lançamento da segunda edição da obra de Gobineau, sua resposta sistemática ao mesmo, intitulada "Da igualdade das raças humanas".

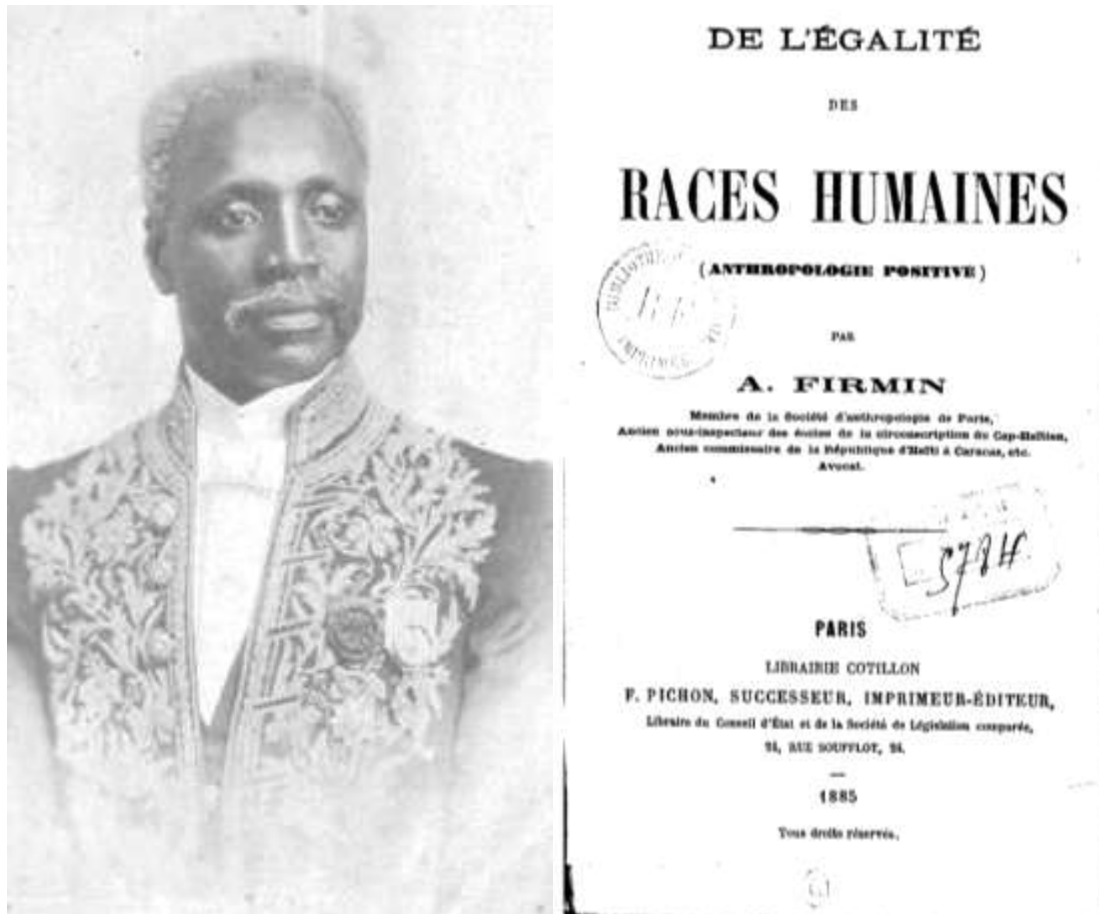


Figura 14. Antenor Firmin e seu estudo sobre a Igualdade das Raças Humanas

Fonte: Bibliothèque Nationale de France, catálogo virtual <http://www.bnf.fr/fr/acc/x.accueil.html>

A dedicatória do tomo de seiscentas e cinquenta páginas já anuncia seu propósito de reabilitação étnico-racial:

Que este livro possa contribuir a acelerar o movimento de regeneração que realiza minha raça sob o céu azul celeste das Antilhas! Que ele possa inspirar em todas as crianças de raça negra, distribuídas pelo imenso orbe da terra, o amor ao progresso, à justiça

e à liberdade! Em dedicando-o ao Haiti, é a todas elas que me dirijo, as deserdadas do presente e gigantes do futuro! (Firmin, 1885: pg.05)

No prefácio, o autor deixa clara a indignação que lhe despertam as páginas que lhe chegam às mãos em sua estada em Paris, evidenciando a popularidade das ideias propagadas por Gobineau:

Não pude dissimular. Meu espírito ficou em estado de choque quando li diversas obras onde se afirmava dogmaticamente a desigualdade das raças humanas e a inferioridade nata dos negros. Uma vez aceito como membro na Sociedade Antropológica de Paris, a discussão não me deveria parecer ainda mais incompreensível e ilógica? É natural ver compor uma mesma associação e dotar-se de um mesmo título, homens que a própria ciência - de que supõem-se representantes - parece declarar desiguais? (Firmin, 1885: pg.08)

Ao inventariar a contribuição das comunidades negras à história da humanidade, Firmin antecipa Cheikh Anta Diop, reconhecido historiador africano, reivindicando o “enegrecimento do Egito” e sua consideração como legado negro à humanidade, além de apontar a importância das civilizações etíopes à formação da tradição greco-romana e, por fim, analisar a Revolução Haitiana como evidência de que negros e brancos compartilhariam os atributos - negados por Gobineau aos primeiros – de honra, desejo de liberdade e insubordinação à escravidão. Decreta, por fim, que:

A toda essa falange arrogante que proclama que o homem negro está destinado a servir de estribo ao poder do homem branco, a essa antropologia mentirosa, eu terei o direito de dizer: Não, não és uma ciência! (...) O egoísmo e a imoralidade da raça branca será ainda para ela, em sua posteridade, motivo de vergonha e arrependimento. (Firmin, 1885: pg.59)

O modo como Firmin sistematiza a resposta à Gobineau passa por um profundo e minucioso estado da arte que, por si só, poderia ser considerada significativa contribuição à constituição disciplinar da antropologia, como também destaca Omar Ribeiro Thomaz, antropólogo da UNICAMP com vasto trabalho de campo realizado no Haiti, segundo o qual “*Firmin, antropólogo haitiano, deveria ser reivindicado como um dos pais da*

antropologia moderna, mas sua obra permaneceu desconhecida fora do seu país” (Thomaz, 2011:pg.280).

Ainda que o silêncio em torno da obra de Firmin seja a regra constatada, o filósofo camaronense Nkolo Foe, vice-presidente do Conselho para o Desenvolvimento da Pesquisa em Ciências Sociais em África (CODESRIA), faz questão de marcar seu conhecimento do legado do intelectual haitiano:

O objetivo de homens como Gobineau e outros teóricos da antropologia física era acompanhar ideologicamente o movimento de expansão colonial. É por isso que essa orientação da antropologia não escapa à vigilância epistemológica do militante haitiano pelos direitos dos negros, Joseph Antenor Firmin. Conhecemos sua virulenta resposta contra a antropologia de Gobineau (Foe, 2013: pg.).

Em recente estada em Havana-Cuba, em meados de maio de 2017, em evento realizado pela Casa de Las Americas, constatei que tampouco aos intelectuais e ativistas cubanos a obra de Firmin é desconhecida. Nesse momento, a obra *“Joseph Antenor Firmin: lazos com Cuba”*, escrita pela diplomata cubana Diana Cantón Otaño acabava de ser lançada. Nela, a autora não somente apresenta a obra de Firmin, mas também menciona a forte relação de amizade e admiração mútua que o mesmo estabeleceu com José Martí, herói da independência cubana. Martí teria estado em Cap-Haitien, onde vivia Firmin, para conhece-lo e ser aconselhado por ele, por recomendação do revolucionário porto-riquenho e amigo em comum, Ramón Betances. Nessa ocasião, recordada por Martí como o momento em que conheceu *“um haitiano extraordinário”* (Otaño, 2016), os dois mostraram-se de acordo com relação a temas essenciais para ambos: I) o desejo de união das nações antilhanas; II) a noção de que esse plano deveria integrar um movimento maior, de um continente americano livre e independente; III) o ideário antirracista que deveria sustentar esses projetos.

Otaño menciona o impacto desse encontro em Martí, uma vez que, entre os pertences recolhidos junto a seu corpo, no campo de batalha *“onde a morte lhe encontrou enquanto lutava por uma república independente”* estava um caderno de anotações com dezenas de citações do livro *“Da Igualdade das Raças Humanas”* de Firmin.

Em pesquisa realizada junto aos arquivos, descobri que, em 2011, a Casa de Las Americas organizou um grande evento em Havana, em homenagem ao centenário da morte de Firmin, quando intelectuais cubanos, junto ao Embaixador haitiano em Cuba, foram convidados a refletir sobre sua obra intelectual e política. Nesse mesmo ano, la Editorial Ciencias Sociales publicou, em Cuba, a tradução da obra magistral de Firmin para o espanhol, ampliando sua circulação entre o público hispanohablante.

O engajamento de Firmin no primeiro Congresso Pan-Africano, organizado pelo trinidadiano Henry Sylvester Williams e sediado em Londres, nos informa que também houve interlocução sua com intelectuais de língua inglesa, como o sociólogo estadunidense W.E.B Dubois, presente nesse evento, bem como forte influência sua nas primeiras discussões pan-africanistas. Ainda assim, apenas em 2000 a obra seminal de Firmin receberia sua primeira tradução para o inglês, iniciando, com sua publicação, um movimento de desencobrimento de sua obra nos Estados Unidos, que repercutiu em inúmeros estudos e eventos acadêmicos destinados ao tema¹¹⁰.

Destacou-se, nesse sentido, o Congresso Internacional realizado em 2001 pelo departamento de Antropologia de Rhode Island College/Estados Unidos intitulado “O Redescobrimento de Antenor Firmin, pioneiro da antropologia e do pan-africanismo” e o artigo “Antenor Firmin: Haitian Pioneer of Anthropology”, publicado pela Revista American Anthropologist logo na sequência, em que Carolyn Fluehr-Lobban reconhece:

¹¹⁰ É impressionante o modo como Firmin antecipa pontualmente cenários complexos envolvendo relações raciais no mundo contemporâneo e, mais especialmente, nos Estados Unidos: “recolhemos inúmeras citações do discurso de Wendel Phillips para demonstrar a importância desempenhada pelo exemplo haitiano à causa da abolição da escravidão nos Estados Unidos. Em que pese todas as aparências contrárias, este vasto país está destinado a dar o golpe de graça na teoria da desigualdade das raças. Com efeito, os negros desta grande república federativa estão começando a desempenhar uma função cada vez mais ativa na política dos estados da União Americana. Não seria possível, então, que antes de cem anos um homem de origem etíope presida o governo de Washington e dirija os assuntos do país mais progressista da terra, o país que infalivelmente será o mais rico, o mais poderoso, pelo desenvolvimento do trabalho agrícola e industrial? Não é essa uma daquelas ideias que permanecem eternamente em estado de utopia. Basta atentar para a importância crescente dos negros nos assuntos americanos para que se dissipem as dúvidas.” (Firmin, 1885: pg.593-594)

[Firmin] desenvolveu uma visão crítica das classificações raciais e da raça que prenunciavam a noção de construção social de raça que somente viria muito tempo depois. No livro, ele também articulava precocemente ideias pan-africanistas, bem como um quadro analítico para o que se tornariam os estudos pós-coloniais. A Igualdade das Raças Humanas é um texto que se encontra historicamente entre os fundadores da antropologia como disciplina, e ainda assim é desconhecido para o campo. É um trabalho pioneiro em antropologia crítica que aguarda reconhecimento 115 anos depois de ter sido publicado pela primeira vez. (Fluehr-Lobban, 2001: pg.449)

Em 2004, a Editora L'Harmattan finalmente decidiu reeditar a obra de Firmin na França, como reparação ao silêncio a que sua obra foi relegada, denunciado pela historiadora francesa María Pournier:

Tão lúcido, premonitório e incômodo para o mundo branco foi Anténor Firmin, que seu trabalho foi imediatamente sepultado no esquecimento nos círculos culturais da França. Quando morreu Firmin, membro pleno da Société d'Anthropologie de Paris, em 1911, o Boletim não lhe dedicou sequer um obituário. (Pournier, 2006: pg. 01)

No Haiti, entretanto, Firmin jamais foi esquecido. Ao contrário, sua obra científica e engajamento político influenciaram profundamente a construção da universidade pública haitiana, mais especificamente a carreira de Direito - da qual é considerado o fundador – e a de Etnologia, por meio do impacto de suas ideias sobre seu fundador, o antropólogo Jean Price-Mars, como comentaremos em seguida.

3.2 Jean Price-Mars: A lição que interessa é a que o velho camponês pode dar

Com a Europa imersa na primeira guerra mundial, o início do século XX foi marcado pela investida norte-americana sobre o Caribe, numa política anunciada pelo então presidente Theodor Roosevelt como do *Big Stick*, e segundo a qual os Estados Unidos da América deveriam assumir o papel de “polícia internacional no Ocidente” e, ao mesmo tempo, dar uma “injeção de economia” nos países da América Latina, a maioria deles recém-independentes. Sob esse corolário, depois de Panamá, Cuba e Honduras, o Haiti - que até o ano da morte de Antenor Firmin (1911) teve nele o mais

importante baluarte contra a intervenção estadunidense - entrou na lista de países atingidos pelo “porrete” norte-americano, por meio de uma ocupação que, iniciada em 1916, prolongou-se até 1934 (Meleance, 2006: pg 67-69).

A entrada norte-americana deu-se sob a alegação de que o Haiti - que vinha sendo sacudido por inúmeras revoltas camponesas contra a alta taxa tributária, a pobreza e exploração e a queda em sequência de diversos presidentes - era ambiente inseguro, inclusive (ou talvez, sobretudo) para investimentos estrangeiros. Logo, com a anuência e até apoio das elites, o país tornou-se protetorado dos Estados Unidos. Nas palavras de Galeano:

Lo primero que hicieron [os americanos] fue ocupar la aduana y la oficina de recaudación de impuestos. El ejército de ocupación retuvo el salario del presidente haitiano hasta que se resignó a firmar la liquidación del Banco de la Nación, que se convirtió en sucursal del CitiBank de Nueva York. El presidente y todos los demás negros tenían la entrada prohibida en los hoteles, restaurantes y clubes exclusivos del poder extranjero. Los ocupantes no se atrevieron a restablecer la esclavitud, pero impusieron el trabajo forzado para las obras públicas. (Galeano, 2011)

Tudo isso foi feito por meio de uma nova constituição, que deu ao governo norte-americano a possibilidade de, “dentro da legalidade”, promover a dissolução do exército nacional e a instauração de um outro, à semelhança dos *marines* norte-americanos; promover a equiparação da moeda haitiana ao dólar; promover a realização, em nome do país, de empréstimos a juros exorbitantes pagos para investidores americanos; promover a anulação da interdição da posse de terras por estrangeiros (estabelecida no século XIX); a aceleração da expropriação das pequenas propriedades e o cerceamento à liberdade de expressão (Oyama, 2009: pg.93).

No outro polo, entretanto, da população camponesa – o Haiti “não oficial” duramente reprimido e apontado como causa da permanência americana, pela instabilidade que trazia ao país – sob liderança de Charlemagne Peralte, surgiram os movimentos de revolta contra aquela ocupação que, como fazia a Europa e, sobretudo, a França, parecia questionar a capacidade daquela nação de autogovernar-se e colocar em teste a herança dos heróis da Revolução.

Foram anos de revolta daqueles camponeses e camponesas que sequer eram considerados parte do país por suas elites¹¹¹. Segundo Galeano, para tentar contê-los, os *marines* americanos “*mataron mucho. No es fácil apagar los fuegos de la resistencia haitiana*”. A insurgência deve ter sido tão potente e ameaçadora que seu líder, Peralte, quando finalmente capturado, foi crucificado sob a bandeira de seu país, devidamente fotografado pelos *marines* e, então, difundido como exemplo a não ser seguido, sob pena de igual suplício. Nas narrativas sobre o episódio, sobretudo a de Hurbon, Peralte e os revoltosos comandados por ele aparecem como heróis da resistência à dominação americana, numa espécie de atualização da Revolução Haitiana.

Como ela, no entanto, a revolta dos Cacos é profundamente desconhecida, sendo ativamente desconsiderada quando se menciona uma certa “apatia” ou mesmo “resignação” das populações rurais haitianas em relação à miséria e opressão. Mesmo no Haiti, sua importância somente foi oficialmente reconhecida ao final do período Duvalier, quando, então, o rosto de Peralte passou a estampar moedas e notas haitianas, além de inspirar diversos monumentos e homenagens.

As lições deixadas pela revolta dos camponeses e mais, pela conduta dos norte-americanos que igualava negros e mulatos para exercer seus desmandos, parece ter conduzido uma tomada de consciência que inspirou uma vanguarda artística e cultural no Haiti, cuja proposta era a “desalienação” em relação a tudo que era imposto de fora e um mergulho na tradição popular haitiana em sua originalidade e autenticidade.

Essa geração, identificada como *indigenista*, foi marcada pelo lançamento de duas obras fundadoras: a Revista *Indigène*, em 1927, fundada por Jacques Roumain e a coletânea de ensaios *Ainsi parla l'oncle*, publicada em 1928 por Jean Price-Mars.¹¹² Ambos, Roumain e Price-Mars, tornar-se-iam

¹¹¹ A história haitiana menciona esse processo como “revolta dos Cacos”, em referência a um pássaro que vive nas montanhas.

¹¹² Para minha surpresa, um dos principais livros de Roumain, o belíssimo “Gouverneurs de la Rosée” foi publicado no Brasil com o título “Os donos do Orvalho” na coleção “Romances do Povo” dirigida por Jorge Amado. Há fortes indícios de que o escritor baiano era grande admirador da literatura haitiana, já que aparece comentando uma outra obra importante, “Pau de Sebo”, de Renée Dupestre, também lançada no Brasil. Quanto a Jean Price Mars,

os principais nomes associados ao *indigenisme*, não somente por ensaiarem, mediante textos acadêmicos e literários, os contornos de uma identidade haitiana, mas por seu ativismo político que, a um só tempo, demandava o fim da intervenção estrangeira e reclamava autonomia, liberdade e valorização da potência e beleza da cultura popular haitiana.

Ainsi parla l'Oncle, obra magistral de Price-Mars, inovou não somente por seu conteúdo – com a defesa da tradição oral, do *créole* e do vodu haitianos, até então associados a um país que devia ser invisibilizado por sua incivilidade - mas na forma, já que apresenta um estilo ensaístico diferenciado, onde um narrador utiliza estratégias da narrativa oral, do contador de histórias. Segundo o antropólogo Omar Ribeiro Thomáz:

O autor supera a prosa empolada de seus antecessores, e dialoga diretamente com o leitor, apresentando-nos ao longo de suas páginas os personagens que compõem o dia a dia daqueles que estão longe dos centros urbanos haitianos, os camponeses, a família rural, tão importante para a reflexão antropológica caribenha (Thomáz, 23.01.2011).

Neste sentido, Price-Mars teria pretendido “*acordar a sociedade haitiana para ver-se a si própria no espelho*” (idem), sem buscar refúgio nos valores franceses que sempre a massacraram, seja desvalorizando a herança africana que compunha sua cultura, seja ditando um *ethos* importado e totalmente artificial jamais alcançável.

Em seu capítulo inicial, dedicado “ao folclore e à literatura” Price-Mars enfrenta a polêmica sobre a existência de uma “literatura haitiana”. Ao mesmo tempo em que responde afirmativamente à questão, Price-Mars dirá que essa literatura deve mais ao “folclore haitiano” – que à alta-cultura francesa – entendendo-o como repositório “*em que se condensam há séculos os caminhos dos nossos desejos, em que se elaboram os elementos de nossa sensibilidade, em que se edifica a trama de nosso caráter de povo*” (Price-Mars, 1928, pg. 06). O caráter francamente popular desse repositório é destacado com especial vigor. Tratar-se-iam de

descobrimos que uma edição em português de seu clássico está para ser lançada sob o título “Assim falou o tio”, tendo como tradutor o prof. Omar Ribeiro Thomaz, da UNICAMP.

(...) contos, lendas, adivinhações, canções, provérbios, crenças que florescem com exuberância, generosidade e uma candura extraordinárias. Magníficas matérias humanas das quais se formaram o coração caloroso, a consciência sem bordas, a alma coletiva do povo haitiano! (idem).

Price-Mars reivindicará para elas a capacidade de expressar com ainda mais vigor a identidade haitiana do que a personalidade de grandes homens da história nacional em seus feitos épicos, que até então assumiam a centralidade da narrativa contra-hegemônica sobre o Haiti (como era o caso da obra Antenor Firmin):

Melhor do que as narrativas das grandes batalhas, melhor do que a relação dos grandes fatos da história oficial, sempre constrangida a expressar apenas uma parte da inapreensível Verdade. Melhor do que as poses teatrais dos homens de Estado em atitudes de comando, melhor do que as leis que não podem ser senão empréstimos europeus mal adaptados a nosso estado social em que os detentores passageiros do poder condensam seus ódios, seus preconceitos, seus sonhos ou suas esperanças. Melhor do que todas estas coisas que são com maior frequência ornamentos acidentais impostos pelas contingências e adotados somente por uma parte da nação - os contos, as canções, as lendas, os provérbios, as crenças são obras ou produtos que brotaram, num dado momento, de um pensamento genial, coletivo, fiel intérprete de um sentimento comum, que se tornaram caros a cada um e transformados, enfim, em criações originais pelo processo obscuro do subconsciente. (Price-Mars, 1928: pg.07)

O antropólogo Omar Ribeiro Thomaz considera impressionante o impacto dessa obra:

(...) já não se tratava de recuperar o feito dos grandes homens, mas de revelar, nos ensinamentos do tio — o camponês haitiano — o universalismo encontrado em todas as culturas humanas. Nos detalhes das travessuras de personagens populares como Bouki e Ti Malice, sempre iniciadas com o inescapável “Krik! Krak!” (“Era uma vez...”); nos provérbios e na sabedoria expressos no kreyòl — língua compartilhada por todos os haitianos —, nos mistérios do vudu, não tínhamos o atraso ou o primitivismo, mas a revelação da capacidade criativa de homens e mulheres e, sobretudo, a originalidade da obra de um povo. (THOMÁZ, 23.01.2011).

Lembramos que sua publicação deu-se em plena ocupação norte-americana, em meio a campanhas “anti-supersticiosas” que lembravam a já referida ação do Vaticano, em 1860, e cuja finalidade era erradicar o vodu

como culto satânico (Hurbon, 1998: pg. 80). Nessa época, as imagens exotizantes do vodu tiveram seu ápice, quando começaram a aparecer em filmes hollywoodianos, cuja repercussão nos parece essencial para a compreensão distorcida que ainda se tem do país. Mais uma vez - mas desta com a força disseminadora do cinema americano - o vodu foi destituído de sua potência enquanto resistência política e cultural para ser compreendido como culto diabólico de uma nação de supersticiosos. Compreende-se a importância da obra de Price-Mars como elemento disparador de uma nova compreensão da identidade haitiana, convertendo o que era motivo de vergonha em exemplo de criatividade, invenção e originalidade.

É no mínimo irônico que, um século mais tarde, a academia americana renda tributos ao Haiti, a ponto da antropóloga Carolyn Fluehr-Lobban (2008, pg.15) afirmar a “extraordinária importância” de Firmin e Price-Mars (por que não dizer “da antropologia haitiana”?) para o desenvolvimento da antropologia americana:

Podemos desenhar uma linha de Anténor Firmin para Jean Price-Mars; De Jean Price-Mars a Melville Herskovits; De Melville Herskovits a Franz Boas; E, portanto, de Anténor Firmin ao mainstream da antropologia americana.

De fato, considerado o mais célebre discípulo de Antenor Firmin, seu leitor profundo e sistemático¹¹³, Price-Mars coincidiu com ele em sua abordagem do conceito de raça como mito, no reconhecimento da mestiçagem não como atributo exclusivo das populações do Novo Mundo, mas da humanidade como um todo. Também coincidiram em seu intuito de reabilitação da herança africana como componente da matriz cultural haitiana. Em sua publicação derradeira, em 1967, Price-Mars afirma:

Nossa única chance de sermos nós mesmos é não repudiando qualquer parte de nossa herança ancestral. E, quanto a essa herança, oito décimos dela são um presente de África. Além disso, neste pequeno planeta, que é apenas um ponto infinitesimal no espaço, os homens se misturaram há milênios até o ponto de não existir mais um único sábio autêntico, nem mesmo nos Estados

113 Postumamente, a família de Price-Mars publicou a obra “Price-Mars, Jean. Joseph Anténor Firmin. Port-au-Prince: Imprimerie du Séminaire Adventiste, 1978” a qual, infelizmente, ainda não consegui ter acesso.

Unidos da América, que apoie seriamente a teoria das raças puras. E se eu aceitar a posição científica de Sir Harry Johnston, não há um único negro, tão negro quanto ele pode ser, no centro da África, que não tenha sangue caucasóide em suas veias, e talvez não haja um único branco no Reino Unido, na França, na Espanha e outros lugares entre os mais altivos, que não leve gotas de sangue negro ou amarelo nas veias. Então é necessário dizer que é verdade, como afirma o poeta, que "todos os homens são homens". (Price-Mars 1967: pg.06)

O interesse pela contribuição de ambos, Firmin e Price-Mars, levou Carolyn Fluehr-Lobban - que menciona ter descoberto a antropologia haitiana a partir da indicação de um aluno haitiano que frequentava seu curso de História da Antropologia - a realizar uma importante pesquisa nos arquivos de Melville Herskovits, renomado antropólogo americano, conhecido por sua contribuição aos Estudos Africanos na América e à Antropologia Afro-americana e, mais especificamente, por um clássico sobre a vida de uma comunidade rural haitiana. Descobriu uma prolífica troca de cartas com Jean Price-Mars:

A correspondência entre Melville Herskovits e Jean Price-Mars, de 1928 a 1955, revela uma relação profissional calorosa e afetuosa entre o já idoso Price-Mars e o jovem Herskovits. Ela começou quando o antropólogo americano, interessado em estudar os negros do Caribe e da América do Sul depois de seus estudos sobre os negros americanos, planejava um período de pesquisa no Haiti. Price-Mars atendeu generosamente aos pedidos de Herskovits, respondendo suas perguntas sobre a etnologia haitiana e até encorajando o jovem estudioso americano. Herskovits realizou vários meses de trabalho de campo no Haiti em 1934, graças à ativa organização de Price-Mars para a visita e hospedagem de Herskovits e sua esposa, selecionando Mirebalais como melhor contexto para a realização da pesquisa de campo, auxiliando nas apresentações e fornecendo seu conselho, a perspectiva de um etnologista sênior, além de recursos acadêmicos. Isso resultou na publicação clássica de Melville Herskovits "Vida em um Vale Haitiano" em 1937. (Fluehr-Lobban, 2008, pg.15)

Apesar dessa recente onda de reconhecimento nos Estados Unidos, o intelectual haitiano passaria apenas brevemente pelo país, nos primeiros anos do século XX, como diplomata. Foi na França, mais especificamente em Paris, onde escreveu "*Assim falou o tio*" e inúmeras outras obras¹¹⁴, que viveu

¹¹⁴ A obra de Price-Mars é vasta. Citamos: *La Vocation de l'élite*. Port-au-Prince: Edmond Chenet, 1919; *Ainsi parla l'oncle* (essai d'ethnographie). Compiègne (France): Imprimerie de Compiègne, 1928; *Une étape de l'évolution haïtienne*. Port-au-Prince: Imprimerie La Presse, 1929; *Formation ethnique, folkore et culture du peuple haïtien*. Port-au Prince: Éditions Virgile

durante mais tempo fora do Haiti, no período da ocupação norte-americana. Foi lá que, encantado pelas Ciências Sociais e Humanas, teria deixado de lado a Faculdade de Medicina, onde inicialmente realizava seus estudos, para engajar-se em toda sorte de cursos sobre literatura, ciências sociais e história da África ministrados na Sorbonne, no Collège de France e no Musée du Trocadéro¹¹⁵.

Nesse contexto, o intelectual haitiano estabeleceu uma relação de amizade e colaboração com outros intelectuais negros, entre eles Aimé Césaire¹¹⁶, Leon Damas, Leopold Senghor, além de inúmeros participantes do “*Harlem Renaissance*”¹¹⁷, constituindo com os mesmos as bases do que se concretizaria como “movimento da Negritude”. A relação se consolidaria nos anos vindouros, em que Price-Mars retornaria à Paris como diplomata.

Em 1956, foi eleito por unanimidade para presidir o Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros, realizado no anfiteatro Descartes, na Sourbonne, Paris. O evento se deu por iniciativa do intelectual senegalês Alioune Diop, idealizador da Revista *Présence Africaine* e contou com a presença de alguns dos mais importantes intelectuais negros daquele momento, como Senghor, Césaire, Fanon, Glissant, etc¹¹⁸.

Valcin, 1939; *Contribution haïtienne à la lutte des Amériques pour les libertés humaines*. Port-au-Prince: Imprimerie de l'État, 1942; *Le bilan des études ethnologiques en Haïti et le cycle du Nègre*. Port-au-Prince: Imprimerie de l'État, 1954; *De Saint Domingue à Haïti: Essai sur la culture, les arts et la littérature*. Paris: Présence Africaine, 1959; *Silhouettes de nègres et de négrophiles*. Paris: Présence Africaine, 1960; *De la préhistoire d'Afrique à l'histoire d'Haïti*. Port-au-Prince: Imprimerie de l'État, 1962; *Lettre Ouverte au Dr. René Piquion, directeur de l'Ecole normale supérieure, sur son manuel de la négritude*. Port-au-Prince: Éditions des Antilles, 1967. *Joseph Anténor Firmin*. Port-au-Prince: Imprimerie du Séminaire Adventiste, 1978 (posthume).

¹¹⁵ Uma curiosidade sobre Price-Mars contada por Suzy Castor é a de que finalizaria o curso de medicina apenas vinte anos depois, tomado que estava pelas humanidades.

¹¹⁶ Não por acaso, em “Cahier d'un retour au pays natal”, Césaire dirá que “foi no Haiti que a Negritude pôs-se de pé pela primeira vez e disse acreditar em sua humanidade”. Ele não somente conhecia o país, tendo-o visitado mais de uma vez, mas teve grande interlocução com Price-Mars.

¹¹⁷ Trata-se de movimento artístico e intelectual preocupado em remodelar o patrimônio racial no seio da comunidade afro-americana, desafiando os estereótipos e promovendo a valorização das manifestações folclóricas. Faziam parte W. E. B. Du Bois, o jamaicano Marcus Garvey, Langston Hughes, entre outros.

¹¹⁸ Estiveram presentes: G. Sekoto (Afrique du Sud), P. Tchibamba (Afrique Equatoriale Française), Abbé Mario P. Andrade, M. Lima (Angola), P. Blackman, G. Lamming (Barbade), Tibério (Brésil), Pasteur T. Ekollo, François Sengat Kuo, Benjamin Matip, Nyunaï, F. Oyono (Cameroun), A.R. Bolamba (Congo Belge), Bernard Dadié (Côte d'Ivoire), W. Carbonel (Cuba), N. Damz, Paulin Joachim, P. Hazoumé (Dahomey), H.M. Bond, M. Cook, J.A. Davis, W., J. Iy



Figura 15. Registro do I Congresso Internacional de Escritores e Artistas Negros¹¹⁹
 Fonte: <http://www.communaute-africaine-de-culture.com/historique/la-s-a-c>

A repercussão do Congresso foi tamanha que mereceu carta entusiasmada do já famoso antropólogo belga Claude Levi-Strauss, publicada pela Revista *Presence Africaine* em Setembro daquele ano. Nela, Levi-Strauss admite que “*por si só, a ideia por trás da organização do congresso é suficiente para provar que um novo período está sendo inaugurado na história do pensamento humano*”. O que se segue é uma aposta vigorosa no “humanismo democrático” que estaria a iniciar-se, marcando o esgotamento dos modelos anteriores:

Fontaine, Richard Wright (Etats-Unis d'Amérique), P. Mathieu, Moune de Rivel (Guadeloupe), J. Alexis, R.P. Bisanthe, René Depestre, A. Mangones, E.C. Paul, R. Piquion, J. Price-Mars, E. Saint-Lot (Haiti), Cédric Dover (Inde), M. James, J. Holness (Jamaïque), Andriantsilaniarivo, Jacques Rabemanjara, F.Ranaivo (Madagascar), L. Achille, Aimé Césaire, Frantz Fanon, Edouard Glissant (Martinique), M. Dos Santos (Mozambique), B. Hama (Niger), B. Enwonwu, L..A. Fabunmi, M. Lasebikan, J. Vaughan (Nigéria), Mamadou Dia, C.A. Diop, David Diop, Diop O. Socé, A. Seck, L.S. Senghor, Bachir Touré, Abdoulaye Wade (Sénégal), D. Nicol (Sierra Leone), H. Bâ, A. Wahal (Soudan), F. Agblemagnon (Togo).

¹¹⁹ A figura em destaque, bem ao centro da foto, é Jean Price-Mars.

[O *humanismo aristocrático-renascentista*] em que o universo humano ainda estava circunscrito pelos limites da bacia mediterrânea do ponto de vista geográfico e por uma espessura de apenas vinte séculos: 500 aC, até 1500 dC do ponto de vista histórico. Esse humanismo estaria fundado em algumas civilizações privilegiadas - Grécia e Roma - e por um corolário singular, destinado exclusivamente ao gozo de uma classe privilegiada a quem a cultura era acessível de forma exclusiva. Este humanismo aristocrático do Renascimento foi gradualmente sucedido, no século XIX, por um humanismo burguês. Burguês em vários sentidos: não só porque a cultura torna-se aberta, então, a todos aqueles que detém os meios materiais para pagar seu preço, mas também porque abrange, além da antiguidade clássica e do mundo mediterrâneo, civilizações mais distantes, sobretudo à Oeste, objetos de exploração econômica: fornecedores de matérias-primas baratas e mercados de exportação. Finalmente, esse humanismo "não-clássico", como nossa nomenclatura acadêmica ainda se refere a ele, diz respeito apenas às produções das civilizações distantes que se poderia considerar "burguesas", isto é, documentos escritos e monumentos. Como se pessoas tão diferentes merecessem atenção apenas por suas produções mais cultas e refinadas. **Após o humanismo aristocrático do Renascimento, o humanismo burguês do século XIX, o seu Congresso anuncia o advento, para o mundo finito que se tornou nosso planeta, de um humanismo democrático, que também será o último.** (Levi-Strauss, 1956) *Grifo nosso*

No ano seguinte, Price-Mars receberia o título de Doutor Honoris Causa da Universidade de Paris. Em 1959, seria candidato ao prêmio Nobel de Literatura. Dez anos depois, convidado a visitar o Senegal recém-independente, receberia o título de Doutor Honoris Causa pela Universidade de Dakar.

Também em Cuba encontrou interlocutor atento no antropólogo Fernando Ortiz. Em minha visita à Fundação Fernando Ortiz em Havana, no final de maio de 2017, soube que ambos trocaram inúmeras cartas, sobretudo nas décadas de 30 e 40, devidamente arquivadas e agora publicadas em cuidadosas edições ali organizadas. Não somente Ortiz conhece a obra de Price-Mars e manifesta sua admiração em relação ao intelectual haitiano em inúmeras ocasiões - inclusive em cartas trocadas com DuBois - como entre eles se estabelece uma prolífica relação de colaboração intelectual, com Ortiz encaminhando extratos de suas obras para apreciação de Price-Mars, troca de

Revistas acadêmicas e outros materiais de pesquisa entre os mesmos¹²⁰. Não por acaso foi em Cuba, por meio da Casa de Las Americas, que se realizou a primeira (e única) tradução de “*Ainsi parla l’oncle*” para o espanhol, em 1968. Tive um exemplar dessa primeira edição em mãos durante minha estada em Havana, quando se realizava uma exposição sobre os primeiros vinte anos da Casa de Las Americas e sua relação com o Caribe. Nela, “*Así habló el tío*” recebeu lugar de destaque.



¹²⁰ Refiro-me especialmente aos três tomos de correspondências de Fernando Ortiz, compilados por Trinidad Pérez Valdés, abrangendo as décadas de 20, 30 e 40 e devidamente referenciados ao final da tese.



Figura 16. Exposição “El Caribe y la Casa de Las Americas: los primeros veinte años”
 Fonte: acervo da autora

É importante ressaltar que já em 1941, juntamente com Jacques Rouiman, Price-Mars criaria e daria início às atividades do *Bureau National d'Éthnologie*¹²¹, que rapidamente converter-se-ia em um importante ponto de encontro, estudo e discussão sobre raça, cultura popular, história africana e história haitiana, em Porto Príncipe. Tendo atuado como diretor do Instituto durante vários anos, Price-Mars aí ministrou cursos de sociologia e *africologia*¹²², além de coordenar a publicação da *Revue de la Société Haitienne et de la Géographie*, confirmando a vocação interdisciplinar de sua

¹²¹ O Bureau é considerado embrião da Faculdade de Etnologia da Universidade de Estado do Haiti. Lembramos a forte relação de Price-Mars com a Universidade, tendo inclusive sido eleito, em 1960, seu Reitor.

¹²² Seria interessante ter acesso ao programa desses cursos, tarefa que não dei conta de atender tendo em vista que somente soube que eles existiram no último mês, na visita à Casa de Las Americas e, mais especificamente, nas longas conversas com o haitiano Frantz Voltaire, hoje diretor do CIDIHCA (Centre International de Documentation et d'Information Haïtienne, Caraïbéenne et Afro-Canadienne), em Montreal. Voltaire estava na Casa de Las Americas em razão do “Colóquio Internacional La Diversidad Cultural em El Caribe” – aí nos encontramos - durante o qual organizou uma mostra, na Biblioteca da Casa, com obras da literatura e ciências sociais haitianas lançadas no Canadá.

produção. Sobre sua relevância ao desenvolvimento das ciências sociais, o acadêmico haitiano Gérard Magloire, doutorando em French Studies pela New York University e colaborador da Plataforma *île en île*¹²³, afirma:

Price-Mars desempenhou um papel determinante no desenvolvimento das ciências sociais no Haiti. A influência do trabalho de Price-Mars ultrapassou largamente esse círculo, expandindo-se entre as gerações seguintes de escritores, cientistas e artistas haitianos. Sua autoridade etnográfica, seus escritos e pesquisas, foram fontes de inspiração e inovação para a diáspora africana no Novo Mundo e no Império Colonial Francês. (Magloire, 2017)

Quanto ao instituto de Etnologia, criado juntamente com Roumain, Magloire observa que “*em um mundo ainda em grande parte colonial, a criação de um centro de pesquisa voltado à formação de etnólogos haitianos no Haiti é um exemplo notável de descolonização do conhecimento antropológico*” (idem). As lições de Price-Mars, principalmente no que diz respeito à reabilitação da cultura popular como *poto mitan* de uma suposta identidade haitiana impactariam profundamente o desenvolvimento da geração seguinte de intelectuais haitianos, em que se sobressaiu Jacques Roumain.

3.3 Jacques Roumain: a escrita como arma

Quanto a Jacques Roumain, trata-se, sem dúvida, do escritor haitiano que gozou de maior reconhecimento no exterior, em função de seu romance magistral “Os donos do Orvalho” lançado postumamente, em 1944. Entretanto, como é comum aos intelectuais haitianos sobre os quais me debrucei, a produção científica e literária caminha *pari passu* com o engajamento político. O profundo envolvimento com as questões cruciais de seu tempo reveste de um caráter eminentemente público seu exercício

¹²³ Trata-se de um riquíssimo repositório, uma espécie de index da vida e obra de intelectuais e artistas antilhanos francófonos. Apresentam-se da seguinte forma: “*île en île contém uma documentação literária rica, em que centenas de autores francófonos antilhanos e sua diáspora ganham dossiês aprofundados contendo fotos, biografias, bibliografias, entrevistas e trechos de textos*”. Recomendamos veementemente o acesso do site em: <http://ile-en-ile.org/>

intelectual. Não por acaso esses homens¹²⁴assumiram cargos públicos, geralmente como ministros ou diplomatas no exterior – ainda que boa parte dessas indicações tenham servido às autoridades governamentais que, dessa forma, garantiam que esses intelectuais-ativistas não causassem agitações populares no Haiti. Essa trajetória pública fica patente em Roumain.

Filho de uma família abastada e com forte tradição política (seu avô, Tancrede Auguste, foi presidente do Haiti de 1912 a 1913), Roumain contou com uma educação formal privilegiada, inicialmente em Porto Príncipe, no prestigioso collège Saint-Louis de Gonzague, mais tarde na Bélgica, onde frequentou a escola politécnica, e na Espanha, onde iniciou os estudos de agronomia (sem jamais completa-los). Em 1927, aos 20 anos, retornaria ao Haiti:

Reconheceu-se, enfim. À medida que escutava derreter em si o gelo acumulado na Europa, desaparecia de seu coração o que ele chamou com amargura "o grande silêncio branco". Agora, ele estava entre seus irmãos, sua gente. (Roumain, 1930)

A ocupação estadunidense estava em pleno vigor e Roumain envolveu-se em dois movimentos pujantes de resistência: o Movimento Indigenista, berço da resistência cultural e valorização dos saberes populares no Haiti, no âmbito do qual, através da Revista *Indigene*, publicaria poemas, traduções e ensaios acadêmicos; e o movimento comunista, no qual engajou-se como fundador do Movimento da Juventude e em seguida, em 1932, como fundador do Partido Comunista Haitiano (Magloire, 2017).

¹²⁴ Destacamos aqui o evidente corte de gênero nesse ponto. As mulheres escritoras dessa época não compartilham desse destino eminentemente público reservado aos intelectuais citados. Marie Vieux-Chauvet é um exemplo disso. Contemporânea de Roumain e Price-Mars, a dura crítica à presença americana no Haiti presente em seus romances não lhe garante esse reconhecimento público e a possibilidade de falar de algo mais do que literatura na cena do país. Ao contrário, seu marido, este sim parte do governo, é que terá proeminência política e a usará para silenciá-la.



Figura 17. Jacques Roumain e o Partido Comunista Haitiano

Fonte: Hoffmann, Léon-François. Jacques Roumain: Chronologie. In *île en île*, 2015, disponível <http://ile-en-ile.org/biographie-de-jacques-roumain/>

Nesse momento, o Haiti testemunhava intensa mobilização jovem. Centenas de estudantes integraram a “Greve de Damien”, manifestação que, ao mesmo tempo em que lembrava os 10 anos da morte de Charlemagne Peralte, denunciava o corte das bolsas aos estudantes do Instituto de Estudos Agrícolas, enquanto os salários de experts americanos contratados para trabalhar na mesma instituição alcançavam valores astronômicos. Burocratas estadunidenses definiam as estradas a serem abertas e a infraestrutura a ser produzida, consolidando o caráter urbano e eminentemente centralizado das Faculdades que logo seriam criadas, estabelecidas, todas elas, na capital Porto Príncipe.

Essa disposição geográfica, que permanece, em grande medida, até os dias atuais, parece ter confirmado e acentuado a profunda divisão entre o “país oficial”, que habita as cidades, e o “país não oficial” ou “país de fora”, que diz respeito à grande maioria da população, situada na zona rural. Também se aponta a influência norte-americana na condução de um ensino eminentemente técnico nas Escolas Superiores, em detrimento do ensino humanista herdado da formação francesa de grande parte dos professores haitianos.

Nesse período, Roumain sofreu aberta perseguição por seu intenso ativismo contra a presença estadunidense no país, sendo preso duas vezes, ambas por “crime de imprensa”. Sua segunda condenação à prisão¹²⁵ suscitaria um movimento internacional por sua soltura, capitaneado pelo escritor americano Langston Hughes, uma das vozes mais eloquentes do ativismo negro naquele país:

Como colega escritor negro, eu apelo a todos os escritores e artistas de qualquer raça que acreditem na liberdade de palavra e do espírito humano, a protestar imediatamente junto ao Presidente do Haiti e ao Consulado haitiano mais próximo contra a desnecessária e descabida sentença que conduziu à prisão Jacques Roumain, de longe o mais talentoso dos homens de letras do Haiti. " (Hughes, 1935)

Em 1937, constatando a intensa vigilância governamental a que era submetido, já casado e temendo pela segurança da família, Roumain decide exilar-se na Europa, aproveitando esse período para dedicar-se à sua formação acadêmica. Ele instala-se em Paris, onde realiza estudos de Etnologia na Sorbonne (será aluno de Marcel Mauss) e de Paleontologia no Musée de l’Homme (sob orientação de Paul Rivet) ao mesmo tempo em que se torna colaborador frequente de inúmeras Revistas, entre elas *Regards*, *Commune* e *Les Volontaires*, além de membro da *Société des Américanistes* de Paris¹²⁶. Nesse período, torna-se muito próximo do poeta comunista cubano Nicolás Guillèn, que vem a conhecer por ocasião do Congresso de Escritores em Defesa da Cultura, realizado em Paris (Hoffmann, 2015).

Com o início da guerra na Europa, Roumain decide viver nos EUA, enquanto sua esposa retorna ao Haiti. Estabelecido em Nova York, trabalhou como professor de francês enquanto dava sequência aos seus estudos no Departamento de Etnologia da Columbia University/NY. Roumain reencontra o escritor Langston Hughes e admira-se com a efervescência cultural e dos movimentos civis no país. Esse período ficaria marcado por grandes

¹²⁵ Da segunda vez, quando ficou preso por sete meses, construiu malária, doença cujas sequelas acabariam por conduzi-lo muito jovem à morte, poucos anos depois, em 1944.

¹²⁶ É impressionante a quantidade de artigos, poemas, traduções, realizados por Price-Mars nesse período. Léon-François Hoffmann, organizador do volume “Obras Completas” de Roumain, publicado em Madrid, fez um minucioso levantamento, disponível em <http://ile-en-ile.org/bibliographie-de-jacques-roumain-par-genres/>

dificuldades financeiras na vida de Roumain, que, em carta à sua esposa, ressalta "*eu prefiro esta vida dura, a compartilhar de uma felicidade ignóbil, feita do sofrimento alheio*" (Roumain apud Hoffmann, 2015). Ele logo deixaria os EUA por Cuba.

Em Havana, acolhido por Guillen, Roumain rapidamente se integrará ao circuito artístico e intelectual cubano ligado à cultura popular. Destaca-se sua relação com Fernando Ortiz, que o nomeia secretário do recém criado Instituto Internacional de Estudos Afroamericanos e membro honorífico da Sociedade de Estudos Afrocubanos. Nesse período, inspirado pelas discussões travadas no âmbito do partido comunista, Roumain escreve o artigo "*A poesia como arma*", que seria publicado na revista *New Masses*, na *Gaceta del Caribe* e ainda em *Orientación*, vinculadas, respectivamente, ao partido comunista estadunidense, cubano e argentino. Nele, Roumain comenta o que entende ser o papel do poeta/intelectual naquele momento, oferecendo-nos uma chave de leitura de sua própria obra:

Temos de terminar acima de tudo, com o mito da liberdade do poeta. O poeta é sobretudo um contemporâneo, reflexo da consciência de sua época. Sua suposta liberdade desemboca no que se poderia chamar complexo de Pôncio Pilatos, que abrange todos os atícios da covardia, da renegação. O poeta é ao mesmo tempo testemunha e ator do drama histórico. Ele foi investido com sua total responsabilidade. E particularmente em tempos como o nosso, sua arte deve ser uma arma de primeira linha a serviço do povo. (Roumain, 1941).

Em 1941, Roumain recebe autorização do recém empossado Presidente Elie Lescot para retornar ao Haiti, desde que se abstenha das atividades políticas. Saudoso da família, aceita a ressalva e, de volta ao país, passa a dedicar-se com afinco à etnologia. Nesse período, por intermédio de Jean-Price Mars, foi apresentado ao antropólogo francês Alfred Métraux, que depois do primeiro encontro registrou sua forte impressão sobre Roumain: "*Na minha vida como cientista, eu conheci muitos poucos colegas capazes de trazer para a sua pesquisa uma paixão tão jovem e tão forte*" (Métraux, 1944: p.25).

Roumain conduziu Métraux e sua esposa Rhoda por uma série de incursões ao Haiti rural, documentando tradições religiosas e realizando escavações na *île de la Tortue* e na região de *Fort Liberté*, em busca de vestígios indígenas. A expedição daria origem ao aclamado livro "Vodú no Haiti" de Métraux. Mais uma vez, como acontecera a Jean Price-Mars em sua relação com Melville Herzkovits, a relação de colaboração acadêmica entre um antropólogo metropolitano e outro "nativo", apesar de aparentemente bem intencionada e até amistosa resultará, para o antropólogo da ex-colônia, na precarização do seu trabalho, forjada sobre a diferença colonial (Hoffmann, 2015).

Não me parece razoável pensar que relação desse tipo – em que uma ativa colaboração desde a operacionalização da pesquisa até a expertise acumulada e as reflexões acadêmicas já realizadas e “entregues” aos cientistas estrangeiros – teria a audácia de ser estabelecida com antropólogos franceses ou ingleses, por exemplo, sem que ganhassem a dimensão de co-autoria.

Longe disso, além de não reconhecer a colaboração intelectual de Roumain, Métraux ainda faz questão de sublinhar o impacto de sua visita sobre o intelectual haitiano, enfatizando sua influência na ideia de criação do Instituto de Etnologia que Roumain fundaria juntamente com Price-Mars:

Fomos capazes de identificar um grande número de sítios indígenas e até mesmo cavernas [...]. Jacques estava em desespero por não ser capaz de escavar mais profundamente. Eu o consolei com a promessa de que um dia ou outro voltaríamos melhor equipados. Eu também expressei o desejo de que uma instituição haitiana se encarregasse de cuidar do manejo dos principais tesouros arqueológicos que nos apareceram de todos os lados. A destruição dos sítios e a dispersão dos objetos arqueológicos deixaram-no desolado e exasperado. Sobre este assunto, ele era inesgotável e nós compartilhávamos a mesma indignação em relação a espécimes históricos que caíam nas mãos de indiferentes. Eu, então, o alertei sobre as leis de proteção para esta parte do patrimônio nacional e a necessidade de criar uma instituição estatal para recolher os vestígios do passado antigo da ilha. A partir dessas conversas ao longo do Canal dos Ventos nasceu a ideia do Instituto de Etnologia que Jacques Roumain fundaria alguns meses mais tarde. A primeira coleção do Museu Etnográfico [...] foi aquela que reunimos na Tortue. (Métraux 1944: pg.1634)

Destacamos o modo como Métraux escreve sobre si em tom complacente, como aquele que *consola, promete, alerta*, como faria um pai a um filho adolescente que, por sua vez, descreve-se como alguém *em desespero, não capaz, desolado, exasperado*. No máximo, ao realizar avaliações positivas envolvendo Roumain, elas serão diluídas em um oportuno “nós”: *Fomos capazes de identificar, nós compartilhávamos a mesma indignação; aquela que reunimos na Tortue*. Quanto à ideia do Instituto, Métraux é taxativo: *nasceu a partir dessas conversas*. Destacamos que em nenhum outro lugar ou momento Roumain ou Price-Mars repetirão essa versão. É também sintomático que, em seu livro sobre o vodu haitiano, Métraux faça referência direta a Melville Herzkovits e não a Roumain ou mesmo à Price-Mars, com trabalho, a essa altura, já publicado e reconhecido sobre o tema.

Em seu retorno ao Haiti, em 1944, Roumain já se havia tornado professor das disciplinas de Arqueologia Pré-colombiana e Antropologia Pré-histórica no Instituto de Etnologia e terminava de publicar uma etnografia do vodu haitiano “*Le Sacrifice du tambour Assôtô*” (Roumain, 1943). Métraux chegará a fazer referência tanto à importância do trabalho desenvolvido no Instituto, quanto ao artigo de Roumain, mas somente quando acionado para escrever uma nota sobre o falecimento precoce do etnólogo haitiano:

Quando voltei para o Haiti em 1944, o Instituto de Etnologia, fundado por Jacques Roumain, tinha salvado das chamas¹²⁷ coleções significativas, e realizado várias investigações sobre aspectos pouco conhecidos do vodu ". (Métraux, 1978: pg.124)

(...)

[*Sobre Le Sacrifice du tambour assôtô*] Pela primeira vez temos um rito sacrificial da religião popular haitiana descrito com um tal luxo de detalhes e uma tal clareza a ponto de fundar um modelo de monografia etnográfica "(idem p. 1635)

Em 1943, designado como diplomata no México, Roumain trabalharia com afinco em suas obras literárias mais importantes: o livro de poemas “Madeira de Ébano”, onde a questão racial está posta de maneira aguda, e o romance “Donos do Orvalho”, uma ode à união camponesa contra a exploração da terra e da vida, no Haiti rural. Ambas foram finalizadas apenas

¹²⁷ Lembremos, nesse ponto, que as campanhas anti-supersticiosas conduzidas no Haiti durante a ocupação americana queimaram sistematicamente milhares de *peristiles* e objetos rituais do vodu.

alguns meses antes de sua morte e publicados postumamente. Ambas começaram a ser escritas em Cuba, país com fortíssimo impacto na vida e obra de Roumain. Não por acaso, Manuel, protagonista de “Donos do orvalho”, volta ao Haiti depois de quinze anos trabalhando nas plantações de cana em Cuba, onde teve suas primeiras lições sobre greve e união obreira, que serão a base do levante que conduzirá no vilarejo de *Fond Rouge*, onde a comunidade padece, a um só tempo, com a degradação do solo e dos laços de compadrio e amizade entre vizinhos¹²⁸.

“*Gouverneurs de la rosée*” recebeu tradução em mais de vinte e um idiomas, inclusive o português. No Brasil, foi publicado com o título “Donos do Orvalho” no âmbito da coleção “Romances do Povo” dirigida por Jorge Amado junto ao Editorial Vitória, ligado ao Partido Comunista brasileiro. Sobre ele, Amado dirá ao Jornal Imprensa Popular, do Rio de Janeiro, ser “*um dos mais belos romances da América Latina (...) um dos mais belos e emocionantes livros que já li*” (Amado, 1953). Em Portugal, torna-se “Governadores do orvalho” na tradução de José Saramago. O romance será, ainda, vertido para o inglês pelo poeta estadunidense Langston Hughes e para o espanhol, com supervisão e prólogo do poeta e amigo cubano Nicolas Guillen, em edição da Casa de Las Americas.

Apesar de obra ficcional que é, traz descrições detalhadas e vigorosas da vivência do vodu, desde rituais pontuais, em que se agradece por algo específico, até referências aparentemente banais, que denotam a sacralização do cotidiano, com a constante referência aos *Loas* e interpretação dos fatos da vida através dessa matriz espiritual. Também o faz em relação aos *kombites* – organização do trabalho em forma de mutirão muito comum na cultura popular haitiana, sobretudo na zona rural. Tendo lido tudo que encontrei sobre o Haiti, jamais deparei-me com descrição mais bonita e potente que a de

¹²⁸ Diria mesmo que se trata de um romance sobre amizade, entendimento, cooperação e solidariedade entre vizinhos em uma comunidade pobre, que se vê diante do desafio da sobrevivência. Em *Fond Rouge* os vizinhos descuidaram-se desses laços - que, segundo o protagonista Manuel, “é o que dá gosto à vida”, “o que ata homens e mulheres à vida” – assim como descuidaram-se da terra, quando cortaram as árvores. Assim como a terra necessita das plantas para “receber a água sem ser liquidada”, a vida das gentes precisa de amizade e entendimento para seguir vigorosa ante a certeza da morte. Manuel persegue uma ideia fixa: encontrar uma fonte de água. Acredita que ela possa ser o eixo de reestruturação desses laços comunitários.

Roumain, que aqui reproduzo, ainda que longa, porque deixa ver o kombit de modo complexo: como reunião da força de trabalho para a lida no campo de modo não capitalista, baseada em relações de compadrio e reciprocidade, estreitamente vinculada aos laços sociais existentes e dependente deles; e como uma “estética da força” da vida simples e modesta, levada na pobreza, do camponês haitiano, que se faz bonita por meio da intensa relação, mediada pelo vodu, com os espíritos e os ancestrais, trazendo dele seus cantos, danças e tambores:

Ah! esses mutirões – lembra Bienaimé – ele chegava, cabeça de grupo, responsável, ao nascer do dia, com um bando de gente decidida para o trabalho: Du-fontaine, Beauséjour, o primo Aristhène, Pierrilis, Dieudonné, o cunhado Mérilien, Jean Fortuné, o compadre Boirond, o acompanhador Antoine, cantador de primeira. A gente se metia no campim-guiné (pés nus mergulhados no orvalho, o céu opalescente, a frescura, o carrilhão das galinhas d’angola selvagens, ao longe...). Pouco a pouco as árvores enegrecidas, a folhagem, coberta de farrapos de sombra, recobravam a cor. Banhava-as uma luz oleosa. Nuvens enxofradas cingiam como xales o cimo dos montes elevados. A região emergia do sono. No terreiro de Rosanna, o tamarindeiro lançava, de repente, como um punhado de saibros, um turbilhão barulhento de gralhas. Beaubrun Casamayor, Rosanna, sua mulher, e os dois filhos os saudavam. Diziam-lhes: “obrigado, irmãos, obrigado”. Questão de cortesia, porque um favor é coisa que se presta de boa vontade: “hoje, eu trabalho teu campo; tu, amanhã, o meu. A gente ajuda uns aos outros, essa é a amizade dos pobres, pois não é?” Um momento depois, chegavam, de seu lado, Simeon e Dorisca com uns vinte negros decididos. Rosanna ficava à sombra do tamarindeiro, às voltas com suas panelas e caldeirões estanhados, de onde já se elevava o gargarejo saltitante da água que ferve. Délira e outras vizinhas viriam mais tarde para lhe dar uma mão. Os homens se afastavam, enxada ao ombro. A roça a limpar estava na curva do caminho, protegida por uma cerca de bambus entrecruzados, em que trepadeiras de flores róseas e brancas se misturavam em tufos desordenados. À entrada da roça, um crânio de boi alvejava sobre um poste. Agora mediam com a vista a tarefa: esse eito de ervas daninhas, emaranhadas com trepadeiras. Mas era terra da boa. Deixá-la-iam tão limpa como a superfície de uma mesa recém aplainada.

Em fila! – gritavam os chefes de grupo. O acompanhador Antoine passava a tiracolo a bandoleira do tambor. Bienaimé ocupava seu posto de comando à frente da linha dos seus homens. Antoine preludiava com umas curtas pancadas; depois, o ritmo crepitava sob seus dedos. Num impulso unânime, eles erguiam as enxadas. Um relâmpago de luz feria o ferro; por um segundo, os homens brandiam um arco-íris. A voz do acompanhador subia rouca e forte: À té... De um só golpe, as enxadas caíam num ruído surdo, atacando o pelame malsão da terra. Os homens avançavam em fila. Sentiam em seus braços o canto de Antoine, as pulsações precipitadas do tambor, como um sangue mais ardente. De repente, o sol aparecia. Lantejoulava qual espuma de orvalho sobre o erval. Honra e respeito,

senhor Sol, Sol nascente! Mais acariciante e cálido do que a penugem de um pintinho, sobre a lombada do morro, ainda por um instante todo azulado na frescura da manhãzinha. Esses homens negros te saúdam com um volteio de enxadas, que arranca ao Céu vivas centelhas de luz! E te saúdam a folhagem denteada dos pés de fruta-pão, remendada de azul, e o fogo dos chorões, por longo tempo aninhado sob as cinzas da noite, e que estala, agora, num estrépito de pétalas, ao lado dos campeches. O canto obstinado dos galos alternava-se de uma a outra roça. A fila móvel dos lavradores retomava o novo refrão numa só massa de voz. Brandindo as enxadas de cabo comprido, coroadas de centelhas de luz, e deixando-as cair de novo com exata violência. *Uma circulação rítmica se estabelecia entre o coração palpitante do tambor e o movimento dos homens*: o ritmo era como uma corrente poderosa que os penetrava até o mais profundo de suas artérias e nutria seus músculos de renovado vigor. O canto encheria a manhã inundada de sol.¹²⁹(Roumain, 1954: pg.11-14) (grifo nosso)

Jacques Stephen Alexis, romancista haitiano conhecido por sua contribuição (literária e teórica) à literatura do “real maravilhoso” junto ao cubano Alejo Carpentier, dirá de “Donos do Orvalho” que “*é digno do termo obra-prima*”:

Não somente pela importância do assunto, mas também pela beleza da sua linguagem, pela habilidade de sua arte, por sua incrível sensibilidade para o trágico cotidiano que, aqui e ali, explode em cenas inesquecíveis, que permanecem entre as mais belas de nossa literatura. (Alexis, 1945: pg.25)

Por sua vez, o sociólogo Claude Souffrant, Professor junto à Faculdade de Etnologia da Universidade de Estado do Haiti, autor de uma série de trabalhos sobre sociologia da literatura, sem furtar-se a uma análise crítica da obra de Roumain, que perpassará inúmeros trabalhos seus¹³⁰, destacará a formação etnológica do autor como co-responsável pela pujança deste romance:

Mas não é apenas o estilo literário, a forma de escrita que, em Donos do orvalho, chega a seu zênite. É também o talento de etnólogo que

¹²⁹ Ainda que a cena descrita por Roumain marque uma especialização de gênero no desempenho das tarefas do kombit, ela não é uma regra. Levei a questão a Suzy Castor e ela respondeu-me que se trata de observar os costumes da região e que essa divisão descrita é típica do Grand’Anse, costa leste do Haiti. Que em inúmeras outras as mulheres realizam igualmente o trabalho com enxadas.

¹³⁰ As obras de Souffrant estão devidamente referenciadas ao final da tese. Infelizmente, apenas tive acesso a ela no final do período de escrita, quando já não contava com o tempo necessário para consultá-la com a atenção e o tempo necessários à sua incorporação mais profunda à tese. Trata-se de trabalho para o futuro.

atingiu seu auge. [...] Observações etnográficas e suas reflexões etnológicas, em substância e forma adequada, atravessando seu romance e enriquecendo-o de modo a tornar esse material um admirável documento sociológico. (Souffrant 1976: pg. 73).

A antropóloga francesa Cristine Lauriere, pesquisadora do *Centre national de la recherche scientifique* e professora de História da Antropologia na *École des Hautes Études en sciences Sociales*, ambos em Paris, conhecedora da obra de Roumain como estudiosa de Métraux que é, distingue, como ponto alto da obra, o fato de que “faz surgir na cena literária haitiana essa figura do camponês, que, mesmo trabalhada pela ficção, vítima e herói ao mesmo tempo, emerge como força simbólica e como ato político” (Lauriere, 2005: pg.196).

Ainda que a referência ao camponês como repositório de saberes potentes tenha tido seu início com o texto de Price-Mars, e que Roumain tenha recebido críticas pelo modo como “carrega nas tintas com que pinta a bondade e generosidade do camponês haitiano”¹³¹ (Souffrant, 1991), seu romance aposta na comunidade rural, no *lakou*, como grande agente de transformação social. Se lembrarmos que o movimento que sedimentou a saída dos marines estadunidenses do Haiti foi uma revolta camponesa, a Revolta dos Cacos, e que foram movimentos populares do campo os primeiros a insurgir-se também contra a ditadura Duvalier, encontramos ainda mais motivos para reconhecer em “Donos do Orvalho” “uma tal lente de aumento da realidade social que expande em igual medida o interesse de trabalhar com ele para além da crítica literária, como valioso instrumento de pesquisa social” (Souffrant, 1995: pg.155).

Destacamos ainda o modo como Roumain descreve o vodu atravessando a vida das comunidades rurais no Haiti e, a despeito da opinião do protagonista Manuel, que volta de Cuba desconfiando de toda e qualquer

¹³¹ Recomendo veementemente a obra *Littérature et Société en Haïti*, organizada pelo Professor Claude Souffrant, para uma aproximação crítica do movimento indigenista *pari passu* com a apresentação do grupo Haïti Littéraire, sua dissidência, que o denuncia como fechado e restrito aos filhos de uma elite que, ainda que rechassacem a assimilação cultural estrangeira, eram expoentes de sua alta cultura. Ela está disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/souffrant_claude/litterature_et_societe_haiti/litterature_et_societe_haiti_IMAGE-1.pdf

tradição religiosa, é por meio dele que Délira, sua velha mãe, acha forças para cantar sua vida num lamento que é também expurgação das forças de aniquilação e invocação das potências de vida capazes de lhe colocar, “*no lugar dos tutanos velhos, uma ninhada de canários*” (Roumain, 1954: pg.114).

Em “Vodoum, músicas camponesas e organização política”, o antropólogo haitiano Renáld Clérismé fala da importância dos cânticos entoados durante as cerimônias de vodu para a agitação e mobilização política em tempos de ditadura, em que se teriam tornado “*uma ferramenta educacional e conscientizadora*” (apud Bellegard-Smith; Michel, 2011: pg.117). Segundo ele, no entanto, “*a tradição de utilizar o discurso, os símbolos e o ritmo do vodoum nas músicas camponesas está presente em diversas áreas geográficas do país ao longo da história do Haiti*” não sendo, portanto, peculiar daquele momento histórico. A tradição de compor músicas no ritmo vodu para atacar, denunciar e ridicularizar, segundo, ele, remonta aos tempos de escravidão “*quando os escravos colocavam novas letras em melodias vodu para rir de seus senhores e dar voz à sua dor*” (Bellegard-Smith; Michel, 2011: Pg.117).

No mesmo artigo, Clérisme atenta para a variedade e multiplicidade de formas de organização camponesa existentes em todo o território haitiano (*eskwad, sosyete, mazinga, ranpono, kounabe, paloya, etc*) entre as quais já ressaltamos o *kombit*, descrito por Roumain. Omar Ribeiro Thomaz também escreve sobre essa profunda ligação das práticas coletivas haitianas com a cortesia, que assume um sentido bem mais potente do que o significado do termo em língua portuguesa (gesto de delicadeza e polidez) pode nos indicar (Thomaz, 23.01.2011). No Haiti, cortesia implica *honné* e *respé* – honra e respeito. A cortesia aí traduz civismo e não civilidade e constitui um dos pilares da ação coletiva na cultura africana.¹³²

A divulgação dessas práticas torna-se ainda mais importante diante das frequentes – e seculares – manifestações sobre a incapacidade dos haitianos de se auto-organizarem e da inexistência de valores/práticas

¹³² O artigo citado de Omar Ribeiro Thomaz dá conta desse e de outros fundamentos essenciais para que tenhamos ideia dos princípios profundamente democráticos trazidos da cultura africana pelos escravos que instalaram-se no Haiti.

democráticas entre os mesmos. O limite dessa postura é visto em Fatton, e em Harrison.¹³³ O primeiro, diz que as classes baixas haitianas são incapazes de participarem ativamente do Estado por três razões: a) suas privações extremas; b) recursos organizacionais limitados; c) hábito arraigado de subalternidade infrapolítica. O segundo, por sua vez, atribui essa subalternidade de que fala Fatton a uma suposta “*cultura tradicional africana*”, que justificaria o fato de terem sido alvos da escravidão e praticarem o vodu, prática alienante e alienada.

Se os *kombites*, entretanto, tratam da amizade e cortesia entre vizinhos pobres, outras organizações darão conta do desejo de mudança e dos instrumentos com que buscá-la. Entre elas citamos, além das associações de bairro e vizinhança espalhadas por todo o Haiti, o Movimento Camponês de Papay (MPP), criado em 1973 sob a reivindicação principal da reforma agrária; o *Tèt Kole* (Cabeças Juntas), criado em 1986, com o objetivo de fortalecer o campesinato haitiano, por meio, entre outras ações, do “*encorajamento da divulgação de narrativas em forma de música nas quais os camponeses e camponesas relatavam suas provações e clamavam por direitos*” (Bellegard-Smith; Michel, 2011: Pg.117); a *Soléy Leve* (O Sol está nascendo), criada na década de 90, no Sul do país, com a intenção de mobilizar o campesinato em sua atuação política dentro do vodu; e o *Lavalas* (avalanche)¹³⁴. Este último foi criado, em Porto Príncipe, “*por um padre que andava descalço pelas favelas pregando a união dos pobres, dizendo que a organização popular era vontade de Deus*” e que uma “avalanche” desses movimentos derrubaria a ditadura Duvalier (Pechanski, 2007: pg.647).

Na contramão do caminho traçado pelo *indigenisme*, de Roumain e Price-Mars, de reconhecimento e reabilitação da herança africana e indígena

¹³³ FATTON, Robert. Haiti's predatory republic – the unending transition to democracy. Boulder (Colorado, USA) & London: Lynne Rienner publishers, 2002. A percepção de Harrison torna-se ainda mais preocupante se tomarmos em conta o fato de que foi o diretor geral da principal agência de cooperação internacional agindo no país, a USAID Haiti, de 1991 a 1993, período em que escreveu o texto citado.

¹³⁴ Gostaríamos de deixar claro que há inúmeras outras organizações populares no Haiti. Para um panorama bastante aprofundado sobre os movimentos camponeses haitianos ver: Louis-Juste, Jean Anil. Desarrollo comunitario y crisis agraria: metamorfosis del movimiento campesino haitiano / Jean Anil Louis-Juste. En: OSAL : Observatorio Social de América Latina. Año 8 no. 23 (abr 2008-).

que compõem étnica e culturalmente o povo haitiano, a ocupação estrangeira e o dano que impôs à autoestima do país no tempo de vida de Roumain foi terreno fértil para que se desenvolvesse uma outra corrente de pensamento, que, apesar de sua aparência revolucionária, seria responsável pelo início de um novo período de autoritarismo e opressão.

3.4 René Depestre: transformando a nostalgia em espada¹³⁵

O tempo de vida de René Depestre estará profundamente marcado por dois períodos autoritários: a ocupação americana (ele nasce sob sua vigência, em 1926) e a ditadura Duvalier. Na década de 50, quando o médico François Duvalier (Papa Doc) surgiu no cenário político haitiano, seu nome já estava profundamente associado ao *noirisme*, doutrina que atribuía todos os problemas haitianos à prolongada submissão de negros pobres por mulatos ricos e propunha, como elemento subversor dessa lógica, a eleição de um presidente negro para o Haiti.¹³⁶ O fato de ele próprio ser o candidato negro que faria a transição paradigmática fez com que fosse reconhecido, mais tarde, por Trouillot, como grande estrategista, conhecedor da sensibilidade haitiana e apto a manejá-la em seu favor na primeira eleição de voto universal que o Haiti conheceu. Junto do discurso *noiriste*, através do qual ele se propunha, diante da população negra e pobre, a lutar contra a opressão dos políticos, dos militares, dos proprietários de terras e dos comerciantes mulatos, Duvalier apresentava-se como sacerdote vodu e participava de grandes projetos de medicina comunitária. Não à toa, ficou conhecido como *Papa Doc* (papai doutor) e conseguiu governar o país de 1957 a 1971 (Hurbon, 1998: pg.80).

Nesse período, como observou Antoine (1992:13), Duvalier transformou-se em um “*ditador antimulato e anticomunista, submisso ao Departamento de Estado Americano (...) favorável à abertura da ilha aos*

¹³⁵ “Tua nostalgia se transforma lentamente em espada” é uma das falas de Postel, protagonista do romance *Pau de Sebo*, de autoria de Depestre, a que faremos referência ao longo desta seção.

¹³⁶ Barthélemy (1989) sugere que, se a conclusão é problemática, as premissas do *noirisme*, entretanto, não podem ser desconsideradas.

dólares dos turistas americanos” e interessado no combate à expansão comunista nas Américas. Trouillot, que dedica ao período o livro *State against the Nation*, também reconhece no presidente um grande aliado norte-americano (país que bancava quase 50% do orçamento nacional haitiano) além de “*um completo demagogo*”, já que seu discurso *noiriste* não teria qualquer prática que o corroborasse¹³⁷. Ao contrário, a população negra alijada do Estado – que Barthelemy identificava como a população rural/camponesa e não necessariamente negra – teria permanecido do lado de fora, desta vez, no entanto, intimidada por um poderoso aparato de terror.

Segundo Hurbon, Duvalier “*aplicou as teses da ideologia racial e nazista na sociedade haitiana*”, completando-a com a criação de sua guarda pessoal, uma polícia secreta conhecida como *Tonton Macoutes* (Hurbon, 1998: pg.70). Esses “policiais especiais”, que mais tarde foram caracterizados como “*verdadeiras milícias civis armadas*” agiam brutalmente e eram mantidos pelo governo para perseguir, torturar e assassinar oponentes políticos (Pechansky, 2007: pg.644). Por um longo período, segundo Hurbon, levaram a cabo “*um genocídio haitiano*”, um regime de terror que assassinava, torturava e estuprava indiscriminadamente, chegando a ponto de “*em 1964, em represália a um jovem opositor, assassinarem todos os que encontravam com o mesmo sobrenome*” (Pechansky, 2007: pg. 645).

Como se tornou comum entre outras ditaduras vistas no continente latino-americano nessa época, à violência de Estado somava-se a vedação da liberdade de expressão, através da censura à imprensa, o que estimulou a saída de centenas de intelectuais do país, a maioria para exilarem-se no México e em Cuba.

O regime perpetuou-se por meio de *Baby-Doc*, como ficou conhecido Jean Claude Duvalier, filho de François Duvalier. Uma das marcas deste governo foi o inchamento aberrante da fortuna da família, por meio das

¹³⁷ Nesse livro, Trouillot analisou as continuidades e discontinuidades na história haitiana, argumentando que apesar da longa história de governos autoritários, o regime dos Duvalier seria diferente de todos seus predecessores, um caso-limite, sistematização de um totalitarismo inédito. Esse pensamento parece ter sido comungado por inúmeros intelectuais haitianos, que dedicaram importantes obras ao estudo do período e a luta para que jamais se repetisse algo assim. Laennec Hurbon é um dos exemplos mais evidentes.

doações norte-americanas, contrastando com a fome que se alastrou com a crise econômica de 1977, resultando em um aumento drástico do preço dos alimentos. A outra foi a matança de 1,2 milhões de porcos, orientada pela USAID, sob a alegação de que os animais podiam estar infectados com a peste suína africana.¹³⁸ Dos 300 mil porcos comprados dos Estados Unidos para repor aqueles perdidos, a maioria acabou não se adaptando ao clima haitiano e perecendo. Para grande parte dos camponeses, esse foi um abalo do qual jamais se recuperariam (Pechansky, 2007: Pg. 645).

Há particularidades, entretanto, nos abusos cometidos por François Duvalier até a instauração de sua presidência vitalícia, que habilitaria Baby Doc como seu sucessor, que urgem em ser relatadas. Em 1961, por exemplo, o ditador, com o argumento de que precisava deter as “*guerrilhas comunistas*”, supostamente escondidas nas florestas da região oriental do país, ordenou que todas as árvores dessa região fossem derrubadas. No final de seu governo, por essa mesma razão, o país mantinha menos de 2% de sua vegetação original. No mesmo ano, Papa Doc decretou que fosse fechado o Parlamento e convocadas novas eleições, abertas apenas aos “amigos” do regime. Esses novos parlamentares eleitos modificaram a Constituição em 1964, instituindo a presidência vitalícia no Haiti, comemorada pela publicidade oficial que reconhecia Duvalier como “o maior patriota de todos os tempos”, “emancipador das massas”, “campeão da dignidade nacional” (Pechansky, 2007: pg. 645).

Esse conjunto de episódios foi relatado magistralmente por René Depestre em seu romance “O pau de sebo”, em que o Haiti ganhou o codinome de “Grande País Zacarinho”, governado pelo “*grande eletrificador de almas*”, o responsável pela “*zumbificação moderna*”, verdadeira “*borracha de apagar o homem através de sua própria consciência*” ou seja, “*a zumbificação do sujeito pelo próprio sujeito*”, instauradora da “*morte extremamente parecida com a vida*”. Nessa trama, o grande protagonista é Henri Postel, ex-deputado cassado

¹³⁸ A “USAID – from the american people”, apresenta-se, em seu sítio web oficial, da seguinte forma: “*The United States has a long history of extending a helping hand to people overseas struggling to make a better life. It is a history that both reflects the American people's compassion and support of human dignity as well as advances U.S. foreign policy interests. In order to support these goals, President John. F. Kennedy created the United States Agency for International Development, by executive order in 1961.*”

pelo regime e condenado ao ostracismo em um pequeno almoxarifado, minuciosamente selecionado para que “*junto dele não sobre nada de vivo nem palpitante*”. Depois de ensaiar sua fuga do país, Postel abandona a ideia quando descobre que uma competição de escalada no pau de sebo vai acontecer em breve, acendendo-lhe a convicção de que participar dessa disputa aparentemente banal e ridícula terá o efeito de despertar seus compatriotas para o absurdo que vivem, acordar-lhes da *zumbificação*:

Se o que vais fazer tem algum sentido, a imaginação do povo será bem capaz de perceber. Tua função é apenas escalar. Tua função não é desenhar alegorias no céu da cidade, nem bancar um novo Postel para milhares de espectadores. A droga da tua vida não é um espetáculo. Não estás à cata de méritos solitários, nem és um desses intelectuais que, incapazes de situar-se na massa, chafurdam sem parar nos símbolos e fábulas da consciência moral. Vais trabalhar por teus negros. Com eles. Será que são tão estúpidos quanto acham? (Depestre, 1983)

Meu primeiro contato com o texto de Depestre deu-se por indicação de Normélia Parise, ex-diretora do Centro Brasil-Haiti em Porto Príncipe e Professora junto ao Departamento de Letras/Língua Francesa da FURG, já citada ao longo dessa tese. Eu havia viajado até Rio Grande para encontra-la e prestigiar sua exposição “Haiti: Arte e Resistência”, que, à época, estava sendo realizada na FURG. Passamos a tarde entre as impressionantes telas dos pintores haitianos Tiga, Payas, Saurel, as bandeiras vodu ricamente ornamentadas em homenagem aos Loas, as esculturas em metal da região de Croix-des-Bouquets, compartilhando nossas vivências na *Terra das Montanhas*, nossos assombros haitianos. Foi quando Normélia falou-me de Marie Vieux-Chauvet, Jacques Roumain e René Depestre. De volta a Porto Alegre, comecei uma pesquisa impossível de dar por encerrada sobre a vida e obra dos três. Quanto a Depestre, causaram-me espanto dois aspectos: sua proximidade insuspeitada com o Brasil e sua relevante contribuição às discussões travadas pelo movimento da Negritude, encabeçado por Aimé Césaire e Leopold Senghor.

A exemplo de Roumain, de quem Depestre é muitas vezes considerado o legatário, no Haiti, também conciliaria as atividades intelectuais

com intenso engajamento político e, durante boa parte da vida, partidário, junto ao Partido Comunista. Antes dos vinte anos fundou com Jacques Stephen Alexis a Revista *La Ruche*, voltada à cultura e identidade haitiana. Aos vinte, foi um dos líderes da revolta estudantil que levaria à queda do presidente Lescot, passou pela prisão e, desde então viveu uma sucessão de exílios que o conduziria, inicialmente, à França, onde, depois de iniciar o curso de medicina – que rapidamente abandonou – engajou-se nos estudos de Literatura na Sorbonne e Ciência Política na Science-Po.

Naquele momento, frequentou ativamente os surrealistas, integrou o Movimento da Negritude, que à época reunia-se em torno de Alioune Diop e da Revista *Présence Africaine*¹³⁹, além de aderir aos movimentos pela descolonização do continente africano, que acaba lhe rendendo deportação da França. Em sua parada seguinte, a então Tchecoslováquia, Depestre conheceu Jorge Amado - que ali se encontrava em razão de compromissos junto ao Partido Comunista – e com ele iniciou uma amizade que se estenderia por quase cinquenta anos.

Encontrei abundante documentação dessa relação na Fundação Casa de Jorge Amado, na autobiografia “Navegação de Cabotagem” de Jorge Amado (1992), na autobiografia “Jardim de Inverno”, de sua esposa Zélia Gattai (1988) e junto ao excelente acervo digital da Biblioteca Nacional. Trata-se de cartas trocadas por ambos, dezenas de fotos, resenhas e editoriais publicados por e sobre Depestre no Jornal Imprensa Popular do Rio de Janeiro e dezenas de relatos afetivos sobre a relação de amizade, admiração e colaboração entre eles¹⁴⁰.

Resta a certeza de que Amado foi leitor assíduo de Depestre, admirador de seu trabalho e provavelmente o vetor de ligação com o fato de ser o escritor haitiano com mais obras vertidas ao português: o já citado “Pau de Sebo”, em 1983, pela Editora Marco Zero; “Aleluia para uma mulher-jardim”, em 1988, pela José Olímpio e “Adriana de todos os meus sonhos”, em 1996,

¹³⁹ Depestre estava presente no Primeiro Congresso de Escritores e Artistas Negros, organizado por Diop e presidido por Jean Price-Mars em 1956.

¹⁴⁰ Tão rico e vasto material despertaram-me o desejo de dar prosseguimento a essa pesquisa, eventualmente em nível pós-doutoral.

pela Nova Fronteira¹⁴¹. Em “Navegação de Cabotagem”, Jorge Amado dá mostras de que seu conhecimento da literatura haitiana vai além:

Sou patriota vodu de quatro costados, leitor de Jacques Roumain, governador do orvalho, leitor e amigo de Jacques Stephan Alexis, *compère general soleil*, no terreiro do Bogum assisti Oxumaré desembarcar do arco-íris vindo de Port-au-Prince em vôo rasante, sou cúmplice de René Depestre. (Amado, 1992: pg.407)

Depois de viver dois anos no Brasil durante a ditadura militar (Zélia conta em sua biografia que aqui chegou a ter um codinome e viveu na clandestinidade), Depestre seguiria para Cuba, onde viveu durante quase vinte anos, na recém-fundada *Casa de Las Americas*¹⁴².

¹⁴¹ Em rápida busca na internet, descobri os três livros mencionados listados como bibliografia básica em uma ementa da disciplina de “Literatura Africana de Expressão Francesa”, do departamento de Letras da UERJ. Entre os objetivos da disciplina, listamos: Examinar as vertentes teóricas do conceito de negritude. Estudar no campo da francofonia a questão da língua “créole”. Fornecer subsídio para compreender o pensamento crítico construído a partir das literaturas pós-coloniais, ditas emergentes ou periféricas. A ementa completa está disponível em <http://www.ementario.uerj.br/ementas/8543.pdf>

¹⁴² Em seu sítio web, na aba “La Casa”, encontramos a seguinte definição: “Fundada en 1959 por Haydee Santamaría, y actualmente presidida por Roberto Fernández Retamar, la Casa de las Américas promueve, investiga, auspicia, premia y publica la labor de escritores, artistas de la plástica, músicos, teatristas y estudiosos de la literatura, las artes y las ciencias sociales del continente. A sólo cuatro meses del triunfo de la Revolución cubana, el Gobierno Revolucionario, por Ley 299 del 28 de abril de 1959, creó la Casa de las Américas, institución con personalidad jurídica propia, que realiza actividades de carácter no gubernamental, encaminadas a desarrollar y ampliar las relaciones socioculturales con los pueblos de la América Latina, el Caribe y el resto del mundo. Concebida como un espacio de encuentro y diálogo de distintas perspectivas en un clima de ideas renovadoras, la Casa de las Américas fomenta el intercambio con instituciones y personas de todo el mundo. Cuando todos los gobiernos de la América Latina, con la excepción del de México, rompieron relaciones con Cuba, la institución contribuyó a impedir la destrucción total de los lazos culturales entre la Isla y el resto del continente. La Casa difundió la obra de la Revolución y propició la visita a Cuba de intelectuales que se pusieron en contacto con la nueva realidad del país.” Disponível em: <http://www.casa.co.cu/casa.php> com acesso em 22.06.2017.

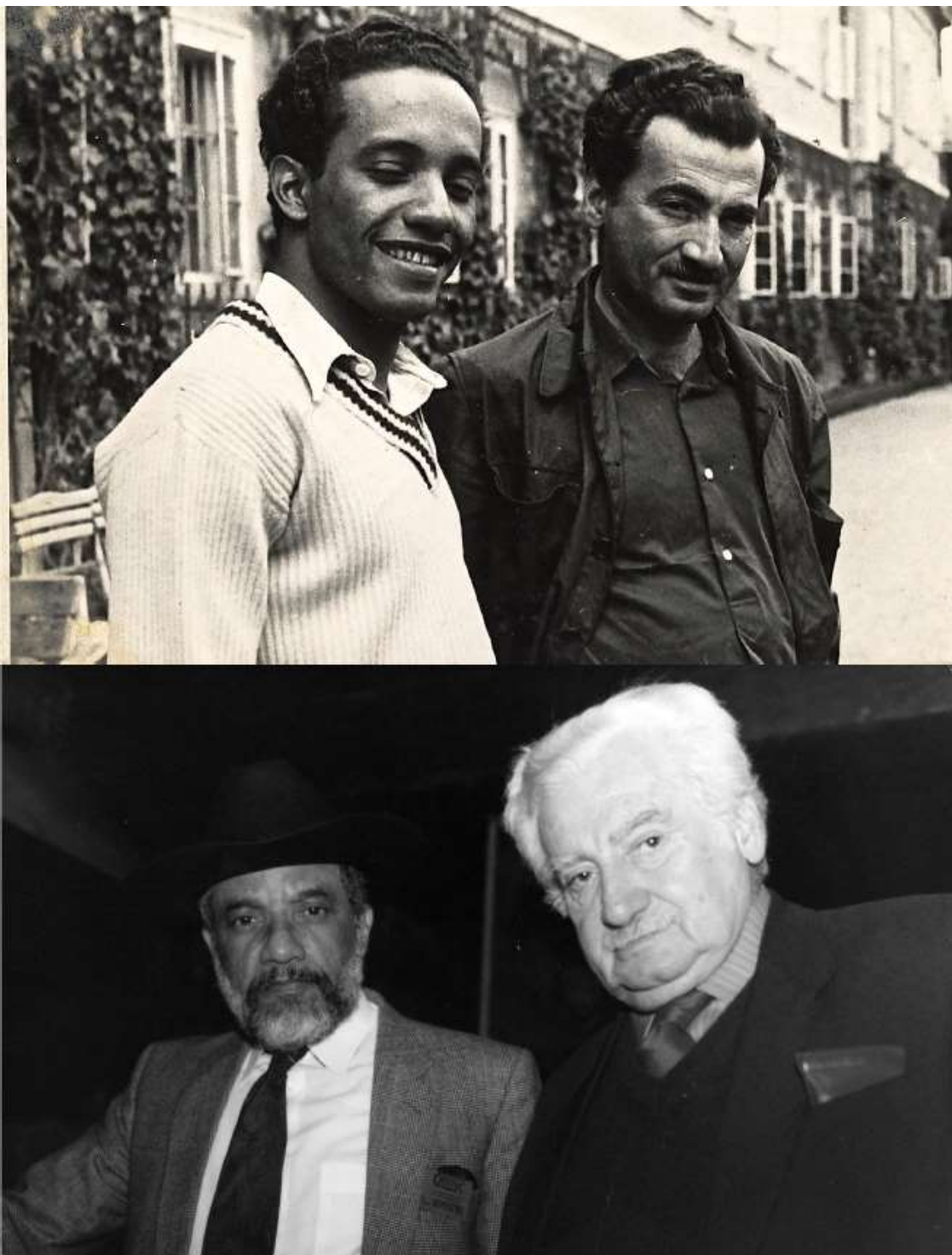


Figura 18. René Depestre e Jorge Amado em dois momentos

Fonte: Acervo Fundação Casa de Jorge Amado disponível em: <http://www.jorgeamado.org.br/>

O Instituto, criado pela intelectual cubana Haydee Santamaría, tinha a intenção de ser “um farol” para artistas e intelectuais latinoamericanos

sofrendo perseguição política em seus países¹⁴³. Nos arquivos da Casa, descobri que Depestre foi seu primeiro intelectual residente, recebido no mesmo ano de sua criação, em 1959.

Uma vez aí, conduziu inúmeros clássicos haitianos à tradução para o espanhol, convidou intelectuais como a própria Suzy Castor e seu esposo, o sociólogo Gerard Pierre-Charles (à época, também exilados da ditadura haitiana, vivendo no México), para compor juris de premiação e realizar seminários, organizou exposições de pintores haitianos como Préfète Duffaut, envolveu-se na editoração da Revista da Casa, tratando de garantir espaço aos intelectuais haitianos em cada publicação, em um trabalho monumental de popularização da produção intelectual haitiana entre o público hispano-hablante. Poderia mesmo dizer que Depestre fez, sem dúvida, da Casa de Las Américas, a principal porta de entrada do Haiti junto à América Latina não francófona.

Destacamos, entre suas realizações, a coordenação da publicação de *“Así hablo el tío”*, de Jean Price-Mars (que conta com prefácio seu), de seu livro de poemas *“Mineral Negro”*, além de seu trabalho de organização, junto a Júlio Cortazar, Mario Vargas Llosa, entre outros, de uma edição histórica da Revista Casa de Las Americas, dedicada ao tema *“áfrica en américa”*, publicada em 1966, e que conta, entre outras colaborações históricas, como de Aimé Césaire, com artigos póstumos de Malcolm X, Frantz Fanon, W.E. Dubois e Jacques Roumain¹⁴⁴.

143 Foi muito emocionante, depois de ter lido tanto sobre esse lugar, avistar – e reconhecer – de longe, o farol que desponta sobre o edifício em estilo *art déco* da Casa de Las Americas, projetando-se em direção ao mar do Caribe, na bela Havana.

144 Para meu contentamento, A Revista havia sido relançada, como edição comemorativa, durante minha passagem pela Casa e pude adquirir um exemplar. Logo estarei digitalizando seu conteúdo e disponibilizando-o digitalmente.

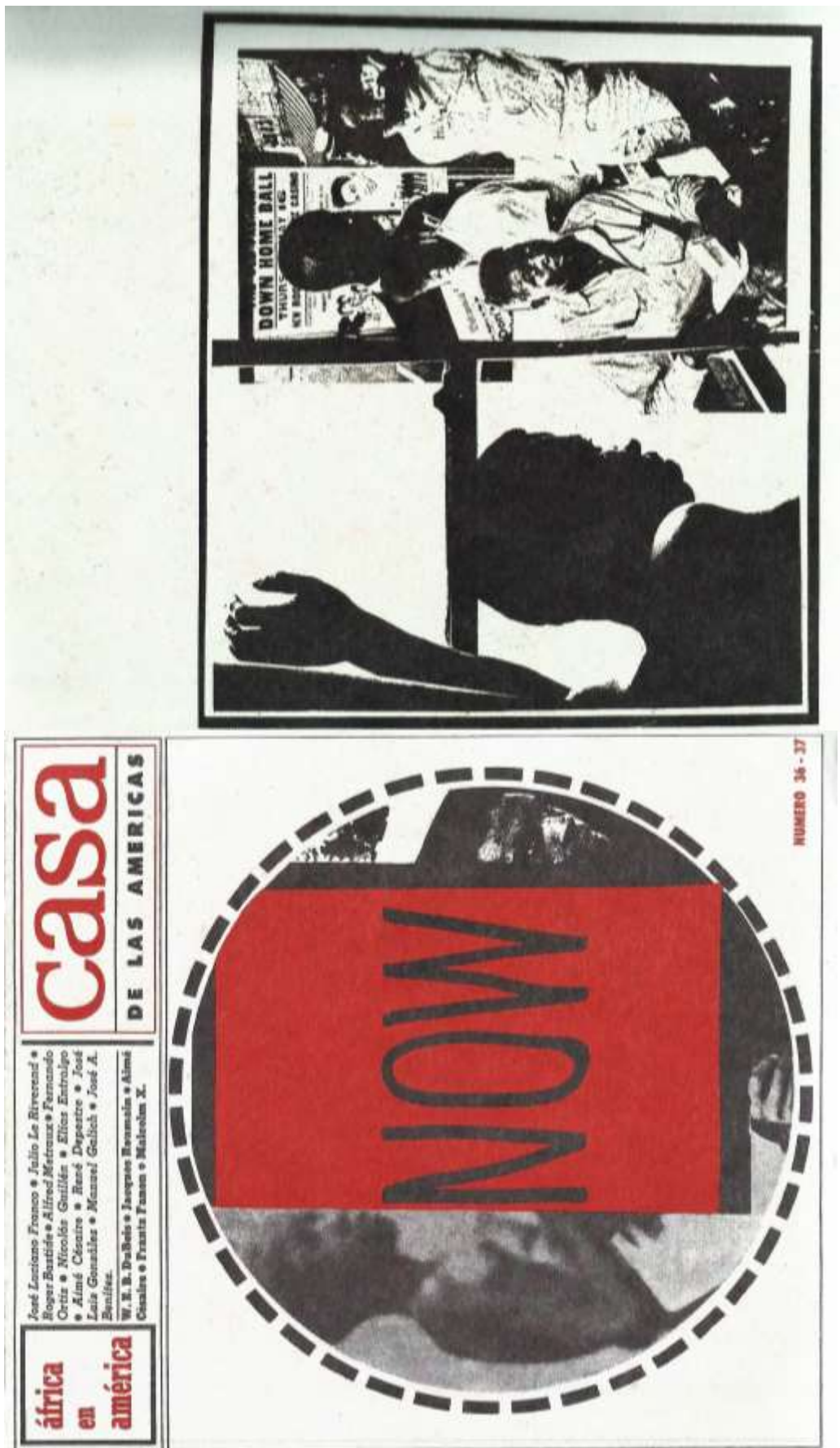


Figura 19. Frente e verso da edição "áfrica en américa" da Revista Casa de Las Américas

Fonte: acervo da autora

casa
de las américas

ARO VI No. 36-37
MAYO - AGOSTO 1966
LA HABANA, CUBA

Director:
Roberto Fernández Retamar.

Comité de colaboración: Emma-
mal Carbella, Julio Cortázar,
Raquel Dubois, René Desplaces,
Eduardo Demare, Manuel Galich,
Luisandro Olivera, Graciela Popo-
litz, Angel Rama, Mario Vargas
Llosa, David Vinas, Jorge Zaverucha.

Diseño y arte: Umberto Paña.
Redacción: G y Tercera, Vedado,
La Habana, Cuba.

Venta y suscripción:
Ejemplar \$0.40
Suscripción anual en Cuba \$2.40
Suscripción anual en el extranjero:
como extranjero, 3 dólares cana-
dienses; por vía aérea, 8 dólares
canadienses.

Cada trabajo expresa la opinión
de su autor. No se derivan
responsabilidades por los artículos.
Empresa Comunitaria de Artes Gráficas
en Barco 29625, La Habana, Cuba.

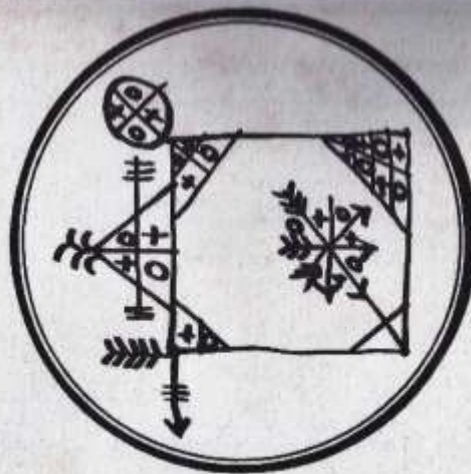


Figura 20. Sumário da edição "áfrica en américa", da Revista Casa de Las Américas
Fonte: acervo da autora

SUMARIO

áfrica en américa

3 Esta revista...
7 José Luciano Franco / La presencia negra en el Nuevo Mundo.
23 Julio La Rivera / Afroamérica.
32 Roger Bastide / África en Brasil.
42 Alfred Métraux / Orígenes e historia de los cultos vodú.
63 Fernando Ortiz / La cocina afrocaribena.
70 Nicolás Guillén / Nación y mestizaje.
76 Elías Estrada / La multirración cubana.

81 Aimé Césaire / De Lumumba o una temperada en el Congo.
92 René Desplaces / Alforrimos y peribólas del Nuevo Mundo.

98 José Luis González / Los primeros novelistas negros norteamericanos.
115 Manuel Galich / El indio y el negro, ahora y antes.
128 José A. Benítez / África y América Latina: paralelo entre dos continentes.

documentos

142 W. E. B. Dubois / Los combates espirituales de los negros de Norteamérica.
147 Jacques Roumain / Quejas del hombre negro.
154 Aimé Césaire / De Discorso sobre el colonialismo.
169 Frantz Fanon / Aurillanos y africanos.
174 Malcolm X / Discurso en The Millant Labor Forum.

libros

183 Eduardo E. López Morales / Voces de protesta de los negros en Estados Unidos.
186 Salvador Basso / Raza, color y literatura antillana.

No editorial de abertura da Revista, Depestre (1966, pg.03) já dá pistas importantes sobre sua percepção - polêmica à época - sobre temas candentes do Movimento da Negritude. Ao admitir “*no somos África, como no somos Europa: somos América, nuestra América. Pero esta es incompreensible sin sus raíces*” (1966: pg.03) demarca sua posição com relação a Cesaire e Senghor, que, nesse momento, conclamavam negros de todo mundo a um mergulho na África mítica e ancestral, raiz que comporia a identidade diaspórica como um todo. Depestre faz questão de ir além, invocando a contemporaneidade de Africa:

Africa no sólo está em nuestra raíz, sino que hoy mismo esta hermanada a nosotros, em nuestra condición comun de países ditos subdesarrollados, como contemporaneidade real” (idem).

Responde, também, à inauguração de inúmeros centros de estudos africanos que, desde a Europa e EUA, capitaneiam a pesquisa adamêmica sobre África:

No nos interessa propagar la mania folklorica qe pretende vernos a nosotros como candorosos artífices de objetos destinados a museos y burocráticas instituciones. Nuestro concepto de Africa en America es bien outro. (1966: pg.04)

Termina propondo, ademais, na contramão da “*ficción inaceptable de um occidente que se autopostula universal*”, um movimento revolucionário de “*abertura planetaria*” rumo a “*asunción de todas nuestras tradiciones*” (idem).

Sua publicação nesse número, sob o título “*aforismos y parábolas del NUEVO MUNDO*”, segue trazendo à tona noções que integrarão seus trabalhos futuros sobre as imbricações de raça e colonialidade. Em trinta aforismos, Depestre enfileira com argúcia uma sequência de explicações que coloca na boca do colonizador branco sobre o que *no se teria feito*. Desculpas por vezes irônicas e fabulosas, por vezes trágicas, às atrocidades cometidas no encontro colonial. Dentre eles, destacamos:

Jamás se ha buscado alienar doblemente esta raza en tanto que fuerza de trabajo y en tanto que ser de pigmento coloreado. No se le

ha encerrado en el ghetto de esta doble alienación. ¡Oh país bien amado, retém tus lágrimas! ¡Nada de todo eso ha deshonrado la superficie de la tierra y de los mares! ¡Nada de todo eso ha esculpido en los ojos de la dignidad humana! ¡Nada de todo eso ha existido bajo el implacable sol de los hombres! (Depestre, 1966: pg.94)

Essas noções serão desenvolvidas no ensaio “Bom dia e adeus à negritude”, publicado na França em 1980, em que dialoga diretamente com Aimé Césaire, com quem, embora amigo íntimo, havia entrado em franca e aberta discussão na década de 50, quando ainda vivia em Paris¹⁴⁵. O pivô da polêmica pública - que rendeu resposta de Césaire na Revista *Présence Africaine*¹⁴⁶ - foi a disputa sobre o termo *negritude*, em relação ao qual, nos adverte Depestre na obra “*Ainsi parle le fleuve noir*”, ele vinha-se “*rebelando desde a juventude, por associa-lo a um tipo de essencialismo étnico*” (Depestre, 1998). Em sua opinião, o termo deveria “*ser carregado de status histórico, situado na história mundial das ideias*” (idem).

O ensaio – que recebeu tradução e foi disponibilizado digitalmente no âmbito do *Projeto Antologia de Textos Fundadores do Comparatismo Literário Interamericano*, coordenado pela Professora Zilá Bernd, do Programa de Pós-Graduação em Letras da UFRGS – começa com a definição da arena do debate:

Primeiramente, seria conveniente sublinhar o aspecto e o conteúdo cada vez mais indeterminados da noção de negritude. Essa noção anunciava, inicialmente, um sentimento de revolta de uma categoria de seres humanos contra o processo histórico de aviltamento e de desnaturalização que a colonização batizou genérica e pejorativamente de negros. Mas o conceito de negritude, na medida em que era erigido como ideologia e até mesmo como ontologia, passaria a ter um ou vários sentidos ambíguos até chegar ao seguinte paradoxo: formulado para despertar e alimentar o amor próprio, a confiança em suas próprias forças em tipos sociais que a escravidão tinha rebaixado ao estado de animais de tração, a negritude dilui esses tipos sociais em uma metafísica somática. Longe de formar uma consciência contra as violências do subdesenvolvimento, a negritude dissolve seus negros e seus negro-africanos num essencialismo perfeitamente inofensivo para o sistema que subtrai aos homens e mulheres a sua identidade. (Depestre, 1980: pg.07)

¹⁴⁵ Lembramos que nesse momento Frantz Fanon também frequentava esse círculo, escrevia “*Pele Negra, Máscaras Brancas*” e, de acordo com nossa análise, alinhava-se mais intensamente a Depestre do que a Aimé Césaire, apesar de não citá-lo expressamente em seus livros.

¹⁴⁶ Césaire, Aimé. « Réponse à Depestre, poète haïtien ». *Présence Africaine* (1955).

Reconhecemos, aqui, a presença de dois fantasmas permanentes orientando a posição de Depestre: a terrível ditadura haitiana, alicerçada sobre um discurso do *noirisme*, que toma da Negritude o entendimento que os negros do mundo compartilhariam uma essência; e a atuação de Cesaire, então deputado na Martinica, com relator da legislação que faz das colônias de Guadalupe, Guiana Francesa, Martinica e Reunião, departamentos franceses, na contramão dos movimentos de independência que despontavam em solo africano. Há, assim, na postura de Depestre, uma marcada desconfiança em relação ao Estado e à institucionalização, ainda mais forte nesse momento de sua vida (década de 80) quando acabava de romper com o Partido Comunista cubano em sua fase mais aguda de sovietação (Hoffmann, 2013).

Alinhando-se a Fanon, Depestre afasta a noção psicologizante do racismo e de seus agentes, afirmando-o como problema surgido das relações de exploração concretas vivenciadas sob o jugo colonial:

Embora o problema racial seja a face psicológica das estruturas sócio-econômicas da colonização, o segredo tanto do racismo dos "brancos", como do antiracismo ou da proposta antiracista dos "negros", não deve ser procurado na psicologia desses tipos sociais, mas na análise objetiva das relações que a escravidão e a colonização estabeleceram entre si. (Depestre, 1980: pg.08)

Define-o, assim, como problema iminente americano, colado à relação de exploração que aqui se desenvolveu de modo peculiar com o propósito de acumulação mercantil e, conseqüentemente, como parte do projeto capitalista que "inaugura" a modernidade¹⁴⁷. Ela vai operar como máquina de produção de identidades homogêneas e essencializadas que, a um só tempo, retira da mão de obra escrava não somente sua liberdade, "o *digno investimento da energia humana no trabalho livre*", mas também a memória coletiva e o imaginário "que permitem aos povos, de geração a

¹⁴⁷ Não podemos deixar perceber a proximidade epistemológica da proposta de Depestre àquela do sociólogo peruano Anibal Quijano, contemporâneo seu, que escreverá, na década de noventa, uma das obras mais importantes da teoria decolonial latino-americana: "A Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina". Também ele vê a ideia de raça e seu entrelaçamento com a exploração de trabalho como eixos fundamentais do novo padrão de poder estabelecido nas Américas (Quijano, 2000).

geração, transmitirem as experiências singulares como marcas de sua vitalidade social e cultural” (pg.09):

O regime escravista epidermizou, somatizou, racializou profundamente as relações de produção, acrescentando assim, às contradições e às alienações inatas do capitalismo, um conflito de um novo gênero, um tipo de caráter adquirido nas condições específicas das colônias americanas: o passional antagonismo racial. Este racismo reduziu a "essência" humana dos trabalhadores importados de diferentes etnias africanas a uma fantástica essência-inferior-de-negros; e a "essência" humana dos proprietários saídos de diversas nações européias em uma não menos extravagante essência-superior-de-brancos. Esta dupla redução mitológica devia, por um lado, estruturar a falsa idéia de uma boa consciência dos colonizadores que livremente deixaram a Europa cristã e "branca" e, por outro lado, inferiorizar, deformar, dismantelar os estados de consciência social dos escravos trazidos à força da África pagã e "negra". (Depestre, 1980: pg.09)

Depestre entende que pelo processo de “*epidermização e de racialização de luta de classes*” (e de suas representações na consciência social de nossos povos), as realidades reificantes do capitalismo teriam modelado nas sociedades escravistas das Américas, um tipo de condição negra particular. Ela estaria marcada por níveis de opressão, de reificação, de alienação, mais complexos e mais constrangedores que os que pesavam sobre as outras camadas oprimidas da sociedade colonial, como mulatos alforriados e brancos pobres, ou por aquelas por que na mesma época passavam trabalhadores assalariados metropolitanos. Este estado de servidão se teria caracterizado “*a partir de experiências e formas singulares de uma consciência infeliz: um novo tipo de sofrimento e de solidão, de humilhação e de recusa de si, de vergonha e de angústia patológicas*” (Depestre, 1980: pg.09).

Nesse ponto, alinhado com a reflexão que já havia experimentado em seu romance “Pau de Sebo”, Depestre propõe o conceito de *zumbificação* como vetor de entendimento do processo por meio do qual esse tipo particular de sofrimento conduz ao que entende como “*despersonalização absoluta*” posto em movimento pela empresa colonial:

O ser humano africano, submetido a essa dupla pressão que o afastava de sua cultura, tornou-se um ser invisível, um osso inominado da história, exposto dia e noite ao perigo de perder irreversivelmente os restos de sua identidade como homem. Recorre-

se, habitualmente, ao conceito de alienação para qualificar esta fantástica perda-de-si inerente à situação do escravo. Este conceito recobre, porém imperfeitamente, o fenômeno de esterilização que ameaça a integridade cultural do negro colonizado. Nesse sentido, o conceito de zumbificação parece ser um instrumento operacional mais apropriado. E não é por acaso que o mito do zumbi, conforme se conta no Haiti, é conhecido também nos outros países da América. O escravo foi literalmente um resto de homem, um zumbi, a quem o capitalismo comercial roubou e confiscou, além de sua força de trabalho, sua alma e sua razão, a livre disposição de seu corpo e suas faculdades mentais. No processo americano de produção e de zumbificação, houve uma dupla metamorfose: a metamorfose clássica de uma relação social em uma relação entre coisas; a metamorfose de uma relação entre escravos e mestres (que já se encontrava na escravidão antiga) em uma relação, mais fetichizada, entre "negros" e "brancos". (Depestre, 1980: pg.12)

Depestre não deixará de amarrar esse entendimento a uma crítica ao sistema capitalista, que entende como grande beneficiário do empreendimento colonial, ao afirmar que *“o fetichismo da epiderme é um fio político do capital. Atrás dele projeta-se a sombra alienante e reificante da propriedade privada”*. Como o dinheiro, a cor da pele teria adquirido *“o valor de um símbolo abstrato todo-poderoso”* por meio do qual *“a cor branca tornou-se símbolo universal da riqueza, do poder político, da beleza, do bem-estar social, atributo hereditário do feliz ‘milagre greco-latino’”*; enquanto a cor negra, por sua vez, *“tornou-se símbolo do desprovemento, da impotência política, da feiura física e moral, atributo congênito da ‘barbárie e do primitivismo africanos’*. (Depestre, 1980: pg.11)

Por todas essas razões, Depestre entende como necessárias estratégias por meio das quais os povos fetichizados como “negros” descubram possibilidades de pensar-se fora do lugar subalterno que ocuparam no projeto de modernidade levado a cabo pelo colonialismo. Daí o bom dia à negritude. Entretanto, ao advoga-la como etapa – e não fim - de um processo que deve orientar-se para fora da dicotomia colonial, Depestre também lhe propõe um “adeus”:

As circunstâncias da história mundial não elegeram uma única nação, menos ainda uma "raça", para fazer avançar o renascimento do espírito e da sensibilidade que poderia salvar o mundo do apocalipse nuclear que agora, muito perigosamente, o vigia. O branco e o negro, como as outras categorias vergonhosamente "raciais" da história contemporânea, estão engajados no processo irreversível de seu

desaparecimento da cena histórica. A dupla classe/raça, que tem tantos cadáveres na sua conta, está condenada a desaparecer das leis, das instituições, dos costumes, das mentalidades, dos diversos modos de pensar e de agir da humanidade. O negro assim como o branco são tipos de uma formação social precisa. (Depestre, 1980: pg.40)

Ao longo de um texto claro e contundente, Depestre apresenta a contribuição de Anténor Firmin, Jean Price-Mars e Jacques Roumain às humanidades, notadamente à Antropologia, à qual direcionará duras críticas, em sua faceta hegemônica que, “à caça de africanismos” (Depestre, 1980: pg03) teria mantido a herança européia fora da abrangência de seus inventários. Depestre defende que, embora a mestiçagem tenha condicionado igualmente as condutas particulares e sociais, os estados de consciência e toda formação psíquica daqueles entendidos como descendentes de europeus, “não há uma etnologia das *“camadas brancas”* de nossas populações” (pg 04):

Fala-se da presença africana nas culturas do Novo Mundo como se, antes do tráfico negreiro, além das culturas ameríndias, houvesse culturas greco-latinas ou anglo-saxãs já bem estruturadas nos espaços americanos nos quais, muito tempo depois, a África “selvagem” se teria mediocrementemente inserido. O lado terrorista, escandalosamente desagregador, representado nos nossos países pelo dogma racial, sob suas formas negrófagas ou em seus disfarces mais refinados, habituou a considerar a contribuição africana como uma agregação disparatada a conjuntos sócio-culturais previamente “brancos” e bem organizados. (Depestre, 1980: pg.03)

Denunciando a cumplicidade subterrânea que o ponto cego da pesquisa antropológica permite que siga se estabelecendo entre produção científica e projeto neocolonial, Depestre convoca os antropólogos contemporâneos ao que consideramos uma agenda anti-imperialista e decolonial:

Da mesma forma, no momento atual, não se conhecem pesquisas de campo sobre as sociedades mineradoras, sobre as usinas açucareiras, sobre as companhias frutíferas, cafeeiras, etc. A antropologia esquadrinhou sabiamente o mapa do Caribe e da América Latina, sem, entretanto, perceber no seu caminho as visíveis instalações imperialistas. Passando pente fino em cada canto do território latino-americano, o olhar etnológico se limitou, no mais das vezes, a desvelar, de forma brilhante, as mitologias, os sistemas de parentesco, os preconceitos raciais, a literatura oral, os costumes sexuais e culinários, as criações musicais e artísticas, os eternos

folclores, sem jamais se interessar, com o mesmo entusiasmo, pelas relações históricas que existem entre o colonialismo e todo o manancial peculiar e contraditório de culturas e civilizações. Onde estão os antropólogos ou os etnólogos, os que tiveram a idéia de pesquisar os conselhos de administração dos Bancos e das Bolsas neocolonialistas? Onde está a antropologia das castas militares, das instituições econômicas e políticas, dos mecanismos pseudo-jurídicos, das "papadocracias" e dos "gorilismos"? Em resumo, quando serão esquadrihadas as estruturas elementares do poder imperial que, em cumplicidade com as oligarquias indigenistas, continuam a subdesenvolver as sociedades americanas? (Depestre, 1980: pg.04).

Pelos inúmeros aspectos destacados, o texto de Depestre urge em ser lido e repercutido nos debates contemporâneos sobre raça e colonialidade, onde as questões que enfrenta ainda constituem agenda. O fato de sua obra encontrar-se, em boa parte, já vertida para o português, faz dele o intelectual haitiano que mais prontamente pode ser incorporado aos debates travados em contextos lusófonos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Uma das primeiras anotações do caderno de campo onde registrei minha passagem pelo Haiti em Junho de 2016, denuncia um certo estranhamento em relação às ruas que circundam o Centre Culturel Brésil-Haiti, em Pétionville, onde fiquei hospedada. Depois de oito anos, encontrei-as, tal como lembrava, tomadas de motocicletas, crianças em seus uniformes escolares, pequenas aglomerações de pessoas desempregadas que esperavam ser chamadas para algum “bico” no vasto comércio da região, orquídeas e buganvilles em plena floração. A diferença começava na praça logo em frente ao Centro, que havia sido cercada, e suas ruas contíguas, que estavam asfaltadas e sem lixo. Uma das imagens grafitadas na praça manifestava apoio à MINUSTAH e um chachorro que dormia por perto era enxotado pela polícia.

Todo esse cenário causou-me uma impressão estranha, que só começaria a ser desvendada alguns dias mais tarde, quando, com a intenção de conhecer o ateliê da pintora Magda Magloire, a convite de um amigo comum, enveredei por uma ruela que, apesar de bem próxima ao Centro, ficava camuflada por vans e motocicletas oferecendo seus serviços de taxi. Naquela via sem calçamento, uma movimentação típica dos mercados de rua combinava muita poeira branca com mulheres levando trouxas coloridas, cestas carregadas de *mango*, *apricote*, aglomerações de homens oferecendo, aos gritos, saquinhos de *banan pezè*¹⁴⁸, cabras e galinhas circulando, vivas, entre as pessoas, cabras e galinhas no que pareciam ser seus restos – ossos, penas – descartadas entre as pessoas. Notei que caminhava por ali com menos tensão, como se as intensidades daquele lugar já fossem conhecidas pelo meu corpo, que parecia preparado para suporta-las.

¹⁴⁸ Além da manga, conhecida nossa, o *apricote* é uma fruta típica, que por fora parece-se com nosso côco, e, por dentro, tem uma textura aveludada que lembra a do abacate, sendo, entretanto, ainda mais densa e de cor alaranjada. É, sem dúvida, a minha favorita entre as frutas haitianas. Quanto à *banan pezè*, trata-se de um aperitivo feito com lascas fritas da tradicional banana verde (que lembra a nossa banana da terra).

Em meio a toda sorte de ruídos, vestígios de vida e morte, rastros do vodu, pude me dar conta de que o que me incomodara dizia respeito à sensação de espaço “higienizado”. A cidade ordenada do Mesmo, com o objetivo manifesto de “garantir” a vida do Outro. Não era do Haiti que eu lembrava, do Haiti que conheci, essa intolerância em relação aos restos, essa necessidade de livrar-se deles, escondê-los. Tampouco aquela rua frequentada somente por humanos e seus objetos.

Durante o vôo que me levaria ao Haiti, lia a biografia de Clarice Lispector, escrita por Benjamin Moser. Em certo ponto ele conta sobre o modo como Clarice desagradou-se da Suíça assim que a conheceu: “*falta inferno a esse lugar*”, era sua justificativa. *C’est ça!* Faltava inferno às ruas higienizadas de Pétionville, sem galinhas, sem poeira, sem ossos de cabra, sem cascas de frutas. Elas eram pouco diante da potência com que a vida se afirma e realiza na terra de Anacaona. “*Só precisa esconder o lixo, quem tem problema com ele, quem faz lixo demais. Eu não tenho.*”, foi o que me disse Magda Magloire, assim que comentei com ela a minha impressão, confirmando-a e investindo-a de mais “inferno”.

O ateliê-casa da pintora ficava justamente no meio dessa viela, no nível mais baixo – quase subterrâneo - de um sobrado, anunciado por uma cortina clara que se projetava pela janela, esvoaçante, sobre a rua empoeirada. A entrada exigia que o visitante ou se esgueirasse por uma escada estreitíssima ou pulasse a janela. Achei mais prático pular. Apesar dos ares de alcova, o ateliê tinha um teto alto e se apresentava com toda a potência do real maravilhoso. Junto à parede enconstada à rua, uma estante alta, onde se equilibravam uma infinidade bandeiras, garrafas, imagens de santos, velas, vasos, ossos, flores, fotos dava ao espaço a aparência de um altar vodu. Magda também era Mambo (sacerdotisa vodu), diziam.

As outras paredes estavam forradas de cima a baixo por suas telas, além de pinturas que me disse serem de seu irmão, Stevenson Magloire e de sua mãe, a reconhecida pintora Louisianne Saint-Fleurant, que trabalhou boa parte da vida como empregada doméstica até integrar o Movimento de Saint Soleil, vanguarda haitiana que apostava em elementos da cultura popular –

sobretudo no vodu - como repositório artístico, mas destoava enormemente da pintura *naïve* que tanto se tentava atribuir ao Haiti – e ao entrocamento afro-indígena, onde quer que ele esteja - à época. O movimento foi protagonizado por alguns dos mais festejados pintores haitianos, como Jean Claude Laurent (Tiga) e Levoy Exil e causou grande efeito inclusive sobre Andre Malraux, que visitou o Haiti em 1976:

Em meados de 1970, o museu de Porto Príncipe expunha um conjunto enigmático de quadros tão distantes da escola *Naïve* quanto da arte ocidental e do qual só se sabia que: camponeses, pedreiros, quase todos iletrados, formavam, sob a direção de dois haitianos cultos e artistas, uma comunidade que encontrava na pintura seu principal meio de expressão, em uma palavra: SaintSoleil, como se só a liberdade se aclimatasse aqui, até em suas aventuras insólitas, a experiência mais impressionante de pintura mágica em nosso século. (Malraux apud Parise, 2014: pg.57)

Magdam – como assina suas telas – conversou comigo em espanhol, idioma que ela manejava muito bem. Perguntou sobre mim, sobre a razão de eu estar ali. Conteí brevemente sobre meu envolvimento com o país. Passamos a falar dela, da pintura como estratégia de sobrevivência e, ao mesmo tempo, de resistência contra a imagem depreciativa que se faz do Haiti. Magdam pintava sem parar. Pintava para gritar, para pensar, para movimentar a vida, para gerar saúde, para vingar-se, mas também como quem produz seu pão. Enquanto seus trabalhos eram vendidos em galerias de arte em Miami por cerca de quinhentos dolares cada, ela contou-me, recebia entre cinco e dez por cento disso. Comprei um de seus quadros. Perguntei se podia fotografar o ateliê e ela pediu que esperasse. Subiu as escadas e sumiu no segundo andar do cômodo. Voltou arrumada, com o lenço verde de *Ogou* ressaltando seu cavanhaque grisalho - uma fidalga pirata! – em seguida escolheu um lugar da casa e pediu que eu a fotografasse. Tinha o cenho franzido e o punho cerrado. Aprovou as fotos que tirei. Pronto! Decretou. “Agora vá e fale do Haiti com cuidado”. Oito meses depois, antes de completar sessenta anos, ela faleceu.

Em uma das homenagens prestadas a ela por jornais haitianos, li que nesse último ano de vida um casal norte-americano, parte do staff diplomático, entusiastas e compradores contumazes de suas telas, vinham

insistindo em “ajuda-la”, propondo transferi-la para um lugar “mais limpo, mais silencioso, onde poderia pintar em paz, onde as telas ficariam melhor armazenadas”. Não pude deixar de lembrar de nosso encontro, do desconforto que me tomava naquele momento, da conversa que tivemos e de uma fábula haitiana que conheci em minha incursão pelo Haiti rural, em 2008.

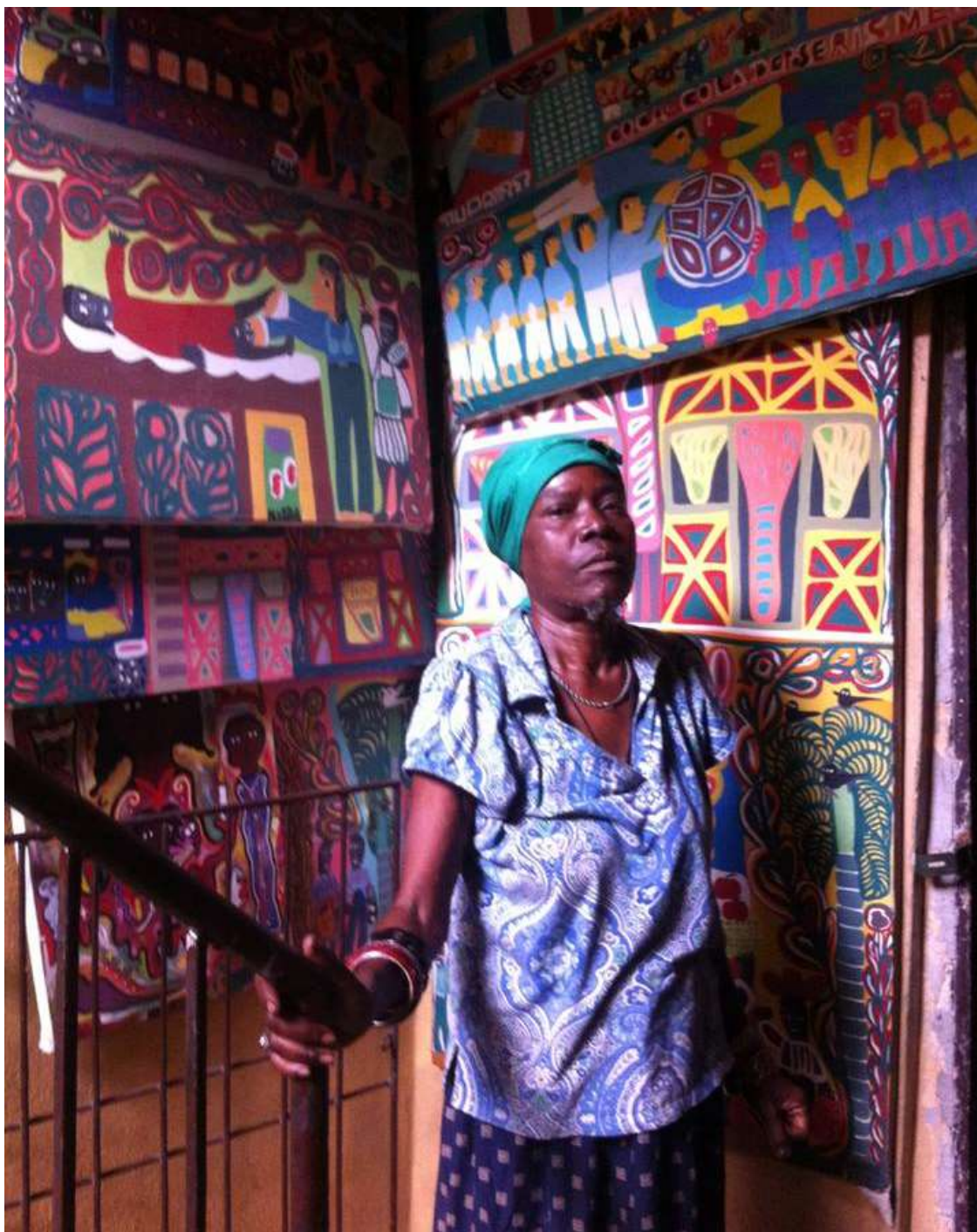


Figura 21. Magda Magloire em seu estúdio, Pétionville/Junho 2016
Fonte: acervo da autora



Figura 22. Ayiti se nou, Pétionville/ junho de 2016

Fonte: acervo da autora

A fábula – que, ouvindo o filósofo Severino Ngoenha e depois, lendo Mia Couto, constatei também ser conhecida em Moçambique – conta que um macaco passeava à beira de um rio, quando avistou um peixe dentro d’água. Como não conhecia aquele animal, pensou que estava a afogar-se. Depois de algumas tentativas, em que o peixe escapulia, o macaco conseguiu apanhá-lo e ficou muito contente quando o viu contorcer-se entre seus dedos, achando que eram sinais de uma grande alegria e gratidão por ter sido salvo. Pouco depois, quando o peixe parou de se mexer e o macaco percebeu que estava morto, pensou que era realmente uma pena não ter chegado mais cedo¹⁴⁹. Como, afinal, é possível ser peixe?

O relato ajuda-me a retomar algumas questões fundamentais que atravessaram esse trabalho, entre elas o seu eixo teórico e ponto de partida: a noção de que o projeto de modernidade que teve seu início no encontro colonial, fundado sobre a acumulação capitalista dependente da exploração de corpos-saberes negros e indígenas está constituído pelo espectro de sangue e

¹⁴⁹ A versão narrada trata-se do encontro das minhas anotações com aquela de Mia Couto.

morte dessas populações, recalcado – e por isso constantemente vigiado – da superfície iluminista que é o seu verniz. Não se trata, portanto, de fenômeno diferido do espaço-tempo moderno-capitalista, mas de seu fundamento.

Buscou-se evidenciar o modo como a manutenção do verniz progressista exigiu a atualização dos mecanismos por meio dos quais aquele projeto se estabeleceu e justificou como moralmente viável, desde a ideia de missão civilizatória até a de missão humanitária e seus respectivos aparatos burocráticos e científicos colocados a serviço de uma dada ideia de desenvolvimento, que, para garantir sua coerência interna, necessitou afirmar a pobreza como seu oposto.

Nesse sentido, procurou-se expôr o nexo de conhecimento e poder, por meio do qual, na medida em que se criou “a pobreza” como problema, obliterou-se “o pobre” como ser humano pleno de possibilidades. A atribuição ao conjunto de países “mais pobres do mundo”, de uma dada tendência ao obscurantismo e à ignorância, à ausência de tradições democráticas, a costumes afeitos à barbárie – concluímos - fez da pobreza algo que se mede, se estuda e se descreve e, por fim, se julga e disciplina. Por meio dessa atualização dos mecanismos coloniais de produção de subalternidade já não é preciso fazer referência à inferioridade racial de seu público-alvo. A “pobreza” parece ter dado conta de destituir os povos africanos e sua diáspora, onde quer que se localizassem com maior proeminência.

Se, como bem coloca José Carlos dos Anjos (2004: pg.81) “o conhecimento dotado de poder simbólico do reconhecimento produz a existência daquilo que enuncia, em toda a sua arbitrariedade”, podemos dizer que os discursos hegemônicos do pós-segunda guerra produziram a existência de uma pobreza inviável, identificada por seu vácuo de ocidente, e que fez dela não-lugar de gente (ou lugar de não-gente?).

Um dos efeitos de superfície do conhecimento produzido sobre pobreza nesse paradigma a ser ressaltado, ao final desse estudo, é o *envilecimento* da vida onde se acumulam negros, onde se aglomeram indígenas, homogeneizando-os como “pobres”, em uma trama que depende tanto do esquecimento estratégico da espoliação a que essas populações foram submetidas (para que sejam culpabilizadas pelo que lhes falta e, em

seguida, assimiladas como periferia do sistema) quanto da negação das condições de possibilidade de que seu lugar de enunciação seja preenchido por um discurso adversário.

É nesse ponto que concluímos pela existência de uma articulação subterrânea entre a lógica acadêmico-científica e a diferença construída nos processos coloniais, que vem à tona por meio da interdição da fala de corpos-saberes afro-indígenas situados em solo haitiano, mesmo quando vestem a máscara branca da Ciência e da Literatura, aceitando submeter-se aos ritos e normas requeridos para validar sua presença ali, para que seja possível fazer sua aparição nesse espaço e, assim, colocar-se em relação com outros corpos-saberes. Interdição ainda que haja – ou justamente porque há - produção intelectual qualificada de acordo com os critérios hegemônicos, além de saberes/práticas com potencial radical sendo produzidos nesses contextos. O fato de a maioria dos intelectuais haitianos citados nesse trabalho terem sido premiados, condecorados, laureados pelos antigos colonizadores não implica, necessariamente, que seus trabalhos tenham sido tomados como contribuições em pé de igualdade com aquelas produzidas desde o Norte.

O que se percebeu, ao contrário, foi a circunscrição do trabalho desses intelectuais à condição de informantes – como é o caso explícito de Price-Mars e Roumain – jamais citados na condição horizontal de fontes ou devidamente incorporados aos currículos dos cursos de Ciências Sociais mas, no máximo, lembrados nas seções de agradecimentos ou, ainda pior, em homenagens restritas a notas fúnebres, de modo que as narrativas por eles produzidas não foram convocadas a realmente *entrar em disputa* com a matriz ocidental e hegemônica de conhecimento em temáticas que lhe são caras.

Ao final desse trabalho, entendemos que habilitar essas narrativas contra-hegemônicas produzidas desde o Haiti a confrontar os cânones do projeto de modernidade norte-centrado, acionando-as para resolver problemas que também submetem o norte (inclusive aquele engendrado no Sul) à vida precária traz consigo algo de *infame* e, no entanto, de absolutamente coerente. Há séculos o Outro subalternizado (o Sul que também há no Norte) tem de lidar com o avesso do projeto de desenvolvimento do Mesmo, conhecendo, portanto, a podridão de suas vísceras. Sua persistência sobre a face da terra

graças à potência de seus saberes na manutenção da vida e do laço social é evidência de sua resistência contra forças contínuas de aniquilação. É pelo “inferno” que portam, pelas intensidades que aprenderam a suportar para seguir existindo como coletividade, historicamente - e não por imaginá-las essencialmente boas, ou puras ou livres de assimetrias que lhes atravessem internamente - que essas narrativas devem ser acessadas, como repositório de vitalidade, criatividade, resistência, potência à vida que compartilhamos na Terra.

O modo como os intelectuais haitianos aparecem nessa tese sugere que esse movimento tem sido feito, desde o Haiti, há mais de um século, pelo menos desde que Antenor Firmin publicou - em francês, em Paris, como membro da Sociedade de Antropologia parisiense - sua resposta à tese racista de Gobineau. A pista que esse acontecimento instala é de que se o idioma do colonizador esteve a serviço da expropriação nas colônias (e em todos os espaços onde ela garantiu continuidade), em algum momento ele foi tomado pelo subalternizado e manejado de forma a garantir o encontro com o colonizador onde ele não esperava - em seu europeu - a produção intelectual.

Instala-se aí uma dobra que nos interessa especialmente como uma das considerações finais desse trabalho, pois plena do que entendemos como radicalidade contra-hegemônica desse acontecimento: A concepção do Haiti enquanto país reduzido à pobreza (e a pobreza entendida como lugar vazio e impotente, todo-carência, como é produzido hegemonicamente) já não sairia ilesa do simples desvelamento da pujante e criativa produção de saberes em terras haitianas, capaz de desestabilizá-la formalmente. Quando acrescentamos densidade ao desvelamento dessa produção e constatamos que ela se faz com letra escrita e se inscreve no mundo em francês - idioma reconhecido e legitimado pelo centro - e que, por seu conteúdo, convoca a um deslizamento semântico do próprio termo [pobreza] utilizado para decretar o fracasso haitiano, submetemos o tecido colonial a mais uma dobra.

Em outras palavras: Não se trata de dizer simplesmente que no Haiti não há apenas pobreza, e que essa percepção se apresentaria àquele que se dispusesse a percorrer os vales haitianos em busca de saberes tradicionais de

matriz africana. Trata-se de desvelar a produção intelectual haitiana (que por sua simples existência formal contestaria as máximas hegemônicas que não a tomam como possibilidade) e encontrar, em seu conteúdo, outros modos de relacionar-se com a pobreza, de interpela-la, e de, no limite, libertando-a dos paradigmas hegemônicos em que foi concebida, reabilita-la como espaço pleno de tecnologias de manutenção da vida e coesão dos laços sociais *do outro lado da linha abissal*.

Sim, há pobreza no Haiti. Entretanto, quando ela deixa de ser um problema aventado, medido e combatido pelo Norte, ela pode ser vista em sua faceta menos espetacular, menos centrada no indivíduo, menos apressada na conclusão de que se trate de um lugar com o qual a única relação possível é a de “retirada”. Quando aplicada à questão da ajuda humanitária, a repercussão disso assume sua faceta mais radical, legitimando soberanias que não haviam sido validadas ou melhor, que haviam sido desativadas pela lógica colonial que atravessa o projeto de desenvolvimento como um todo.

A consternação do colonizador, o constrangimento que esse encontro inesperado com a produção intelectual haitiana lhe causa, por suas intensidades desorganizadoras, segue atualizando-se em todo espaço onde tenho mencionado sua existência, seja ela literária ou científica. Afinal, “*Como é possível?*”

Como é possível que, ex-escravos, negros, pobres, produzam algo? Que essa produção porte conhecimento sobre o Ocidente e se disponha a dialogar com ele? Que sendo assim, sigamos falando do Haiti como país destituído? Que sendo assim, sigamos nos relacionando com ele por sua carência? Que sendo assim, sigamos com tanta “pena” dos imigrantes haitianos que aqui chegam, com seus corpos negros exibindo-se pelo centro histórico de nossa cidade e obrigando-nos a dociliza-los para suportar sua diferença? Que sendo assim, sigamos nos empenhando em “ajudar”, afinal, de que outra forma nos relacionaríamos com esse espaço de tanto desastre, de tanto fracasso que não pela ajuda que ofertamos? Que sendo assim, nesse exato momento, sigamos apoiando a presença estrangeira que submete o país a seus desígnios e a seus fuzis?

Esticando o projeto do Mesmo até o seu ocaso, até que os rastros de sangue fiquem bem visíveis – sangue que também é branco! Afinal, o Haiti me ensinou que “*pau que bate em cachorro negro também bate em cachorro branco*” - na imensa estrada asfaltada, que é a epítome de seu projeto de vida boa, a necessidade de acessar “o coração de reserva” constituído pelos saberes afro-indígenas silenciados e/ou banalizados passa a ser imperativa. Esse acesso, entretanto, requer cuidado.

Não é possível – vaticinava Fanon - atualizar em nossos corpos formas de dominação coloniais abjetas sem que algo desprezível passe a constituir-nos em algum nível. Em algum momento seremos confrontados com a necessidade de encarar o colonizador que portamos intimamente e elaborar nossa experiência histórica, situada, habilitando-a ao encontro com os devires minoritários. Sem esse aprendizado, seremos condenados a atualizar - e aqui dirigo-me especialmente à Universidade - a rapina colonial no extrativismo acadêmico, em um processo que, ao contrário do que fomos levados a crer, não nos tem alçado à vida boa à medida que condena os corpos-saberes expoliados à precariedade. Longe disso, tem garantido que sigam acobertadas em nossas universidades situações de opressão e exploração as mais variadas, em relação às quais seguimos reagindo individualmente, na maior parte das vezes em completo silêncio, com os frágeis mecanismos de que dispomos para garantir alguma saúde mental e física nessas instituições, onde a presença de negros, indígenas e mulheres (pior se forem mães) ainda tem ares de concessão do homem branco, legítimo “dono da casa”.

O silenciamento a que tem sido submetida a experiência haitiana deve inspirar-nos a pensar nas tramas que garantem as relações de opressão e subalternidade em que ainda estamos inseridos, sob o risco de seguirmos apontando a exploração a que o Outro é submetido sem jamais lidarmos com as nossas.

...

Derek Walcott, poeta de Santa Lucia que faleceu no início desse ano, declarou, durante o discurso pronunciado por ocasião de seu recebimento do Nobel de Literatura em 1992, que “*não era senão a oitava parte do poeta que poderia ter sido, se houvesse conseguido reunir todas as linguagens e*

memórias que convergem no arquipélago das Antilhas” (Walcott, 1992). Glissant, que foi seu amigo e interlocutor, afirmava algo parecido ao dizer que *"a escritura é uma carência consentida"*, uma intenção cuja parte extensiva ou atualizada será sempre a menor.

Se partirmos do pressuposto de que uma obra não somente *poderia ser* mais, mas de que, de fato, porta mais do que diz, de que sua potência nunca é plenamente realizada no que ela *consegue dizer*, entregar uma tese (com tantos pontos de partida a serem ainda explorados) perde o peso de sua inexorabilidade para estar nesse mundo com a vitalidade e o vigor de tudo que, sem jamais estar pronto, nunca deixa de expandir-se. Como o *Mapou*.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGANBEM, Giorgio. O que é um dispositivo. In: O que é o contemporâneo? E outros ensaios. Trad. Vinícius Nicastro Honesko. Chapecó: Argos, 2009, p. 27-51.

ALBONICO, Aldo. Anacaona, reina de Jaraguá, en las crónicas del descubrimiento y en la literatura ochocentista. In *Caribana* 1(1990): 21, n. 10;

ALEXIS, Jacques Stéphen. "Gouverneurs de la rosée", Cahiers d'Haïti, Port-au-Prince, février 1945;

ALEXIS, Jacques Stéphen. Prolégomènes à un manifeste du réalisme merveilleux des Haïtiens. *Dérives*. Montréal, n.12, 1970. p.245-271. Versão em português disponível em: <http://www.ufrgs.br/cdrom/alexis/jalexis.pdf>, com acesso em 23 de agosto de 2016;

ALMEIDA, Maria Inês. *Desocidentada: experiência literária em terra indígena*. UFMG: Minas Gerais, 2009;

ANGLADE, Georges. *Éloge de la Pauvreté*. Montréal: ERCE Études et Recherches critiques d'espace, 1983. Edição completa, em francês, disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/anglade_georges/eloge_de_la_pauvrete/eloge_de_la_pauvrete.html com acesso em 23 de agosto de 2016;

ANGLADE, Georges. Espace haïtien. Les Presses de l'Université du Québec, Montréal, 1974;

ANJOS, José Carlos Gomes dos. Contestação e Democracia na Perspectiva dos Subalternos. Palestra ministrada durante a *Escola de Altos Estudos "Sociedade Civil, Democracia e Contestação"*, realizada em novembro de 2014 no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFRGS, 2014;

ANJOS, José Carlos Gomes dos. *Intelectuais, literatura e poder em Cabo Verde: lutas de definição da identidade nacional*. Porto Alegre (Brasil): UFRGS/IFCH, 2004;

ANTOINE, Régis. *La littérature franco-antillaise - Haiti, Guadeloupe et Martinique*. Paris: Éditions Karthala, 1992;

ANTROSIO, Jason. Global Transformations: Anthropology and the Modern World by Michel-Rolph Trouillot (review) In *Journal of Haitian Studies*, Volume 19, Number 2, Fall 2013 pp. 177-182

APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

AUBRY, Andrés. Otro modo de hacer ciencia. Miseria y rebeldía de las ciencias sociales. En: Baronnet, B. M. Mora y R. Stahler (coord.) *Luchas "muy otras". Zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas*. México: CIESAS, UNACH, UAM, 2011. Pp. 59-78.

BARLOW, "Negatives". *A new Mathematical and Philosophical Dictionary*. London: G. and S. Robinson, 1814;

- BARREIROS, Daniel de Pinho. Atuação da Delegação Brasileira na Formulação do Acordo Internacional de Bretton Woods (1942-1944). In *HISTÓRIA*, São Paulo, 28 (2): 2009;
- BARTHÉLEMY, Gerard. *Le pays en dehors – essai sur l'univer rural haitien*. Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps/Montréal: CIDIHCA (Centre International de Documentation et d'information Hitienne, Caraibéene et Afro-Canadienne), 1989;
- BELLEGLARD-SMITH, Patrick; MICHEL, Claudine (org). *Vodou Haitiano: Espírito, Mito e Realidade*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2011;
- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In: *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BHABHA, Homi K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998;
- BHABHA, Homi K. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990;
- BIDASECA, Karina. Perturbando o texto colonial: los estudios (pos)coloniales en América Latina. Buenos Aires, Editorial SB, 2010;
- BONILLA, Yarimar. *Burning Questions: The Life and Work of Michel-Rolph Trouillot, 1949–2012*. NACLA Report on the Americas, 31 May, vol. 46, issue 1, 2013, pp. 82–84. Disponível em <http://nacla.org/news/2013/5/31/burning-questions-life-and-work-michel-rolph-trouillot-1949%E2%80%932012> com acesso em 14.06.17;
- BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. *Novos estudos - CEBRAP*, São Paulo, n. 90, Jul 2011.
- CAMARA, Irene Pessoa de Lima. *Em nome da democracia: a OEA e a crise haitiana -1991-1994*. Brasília: Coleção Curso de Altos Estudos do Instituto Rio Branco, 1998.
- CARPENTIER, Alejo. *El Reino de este Mundo*. Obras completas México: Siglo XXI, 1998;
- CASA DE LAS AMÉRICAS. *áfrica en américa*. n. 36-37, maio-agosto. Havana, Cuba: 1966;
- CASIMIR, Jean. *La cultura oprimida*. Mexico: Nueva Imagen, 1980;
- CASTIANO, José. *Saberes Locais na Academia: Condições e Possibilidades da Sua Legitimação*. Universidade Pedagógica/CEMEC: Maputo, 2013;
- CASTOR, Suzy El significado histórico de La revolucion de Saint Domingue. *OSAL*, ano IV, no 12, 2003;
- CASTOR, Suzy. *Étudiants et Luttes Sociales Dans la Caraibe*. Porto Príncipe: CRESFED, 1992;
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago (2003), "Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro", in Lander, Edgardo (org.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 145-161;

- CERDA, Alejandro. Diversidad epistemológica: descolonización y saberes emergentes. En: *En el juego de los espejos. Multi, inter, transdisciplina e investigación cualitativa en salud*. México: UAM-X, 2013 Pp. 103-120.
- CESAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*. Prefácio de Mário de Andrade. Sá da Costa Editora: Lisboa, 1978.
- CESAIRE, Aimé. *Diário de Retorno ao País Natal*. Edusp: São Paulo, 2012;
- CASAIRE, Aimé. *O discurso sobre a negritude*. Editora Nandyala: Belo Horizonte, 2010;
- CHAKRABARTY, Dipesh. La historia subalterna como pensamiento político. In: Mezzadra, Sandro et alli. *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*. Traficantes de Sueños, Madrid, 2008.pp 145-166;
- COURTINE-DENAMY, Sylvie. *O cuidado com o mundo: Diálogo entre Hannah Arendt e alguns de seus contemporâneos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2004;
- CUSICANQUI, Silvia Rivera. El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia. En *Temas Sociales*, 11, 1990 pp. 49-75;
- DALBERTO, Germana. Para além da colonialidade: os desafios e as possibilidades da transição democrática no Haiti. Clacso, 2015. Disponível em http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20150622105955/artigo_final.pdf
- DALMASO, Flávia. Magia em Jacmel: uma leitura crítica da literatura sobre o Vodou haitiano à luz de uma experiência etnográfica. *Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, 2009;
- DAMATO, Diva. *Édouard Glissant: poética e política*. São Paulo: Anna Blume, 1996;
- DANTICAT, Edwidge. Nou led Nou la. We are ugly, but we are here. In *The Caribbean Writer*, Volume 10,1996;
- DANTICAT, Edwidge. *Create Dangerously: the Immigrant Artist at Work*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010;
- DELEUZE, Gilles. *Lógica do sentido*. Trad. Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Perspectiva, 1974;
- DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 1988.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *O Que é a Filosofia?* Tradução Bento Prado Jr. E. Alberto Alonso Muñoz. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992;
- DE OTO, Alejandro J. Apuntes sobre historia y cuerpos coloniales: algunas razones para seguir leyendo a Fanon. In *Worlds & Knowledges Otherwise*, Fall 2006;
- DEPESTRE, René. Mineral negro (poemas) traduction de Virgilio Pineira. Habana: Ediciones R, 1962;

- DEPESTRE, René. *Bonjour et adieu à la négritude*. Paris: Robert Laffont, 1980. Versão em português disponível em: <http://www.ufrgs.br/cdrom/depestre/depestre.pdf>, com acesso em 23 de agosto de 2016;
- DEPESTRE, René. *Aleluia para uma mulher-jardim*. Rio de Janeiro: Ed. José Olímpio, 1988;
- DEPESTRE, René. *Adriana de todos os meus sonhos*. Rio de Janeiro: Ed. Nova Fronteira, 1996;
- DEPESTRE, René. *Ainsi parle le fleuve noir. Paris: Paroles d'Aube (Inventaire)*, 1998;
- DEPESTRE, René. aforismos y parábolas del NUEVO MUNDO. In *Casa de las Américas. África en América*. n. 36-37, maio-agosto. Havana, Cuba: 1966;
- DERRIDA, Jacques. *Spectres de Marx: l'état de la dette, le travail du deuil et la nouvelle internationale*. Paris: Éditions Galilée, 1993.
- DESHOMMES, Fritz. *Universté et Luttes Democratiques en Haiti*. Porto Príncipe, 2002;
- DOMINGUES, Petrônio. Movimento da negritude: uma breve reconstrução histórica. In *Mediações - Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 10, n.1, p. 25-40, jan.-jun. 2005;
- DREYFUS-GAMELON, Simone. Notes sur la chefferie taïno d'Haïti: capacités productrices, ressources alimentaires, pouvoirs dans une société précolombienne de forêt tropicale. *Journal de la Société des Américanistes* 1980-1981, tome LXVI;
- DUSSEL, Enrique. Europa, Modernidade e Eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo. (org.) *Colonialidade do saber. Eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas Latino-Americanas. Tradução Julio César Casartin Barroso Silva. Buenos Aires; Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales - CLACSO, 2005;
- DUSSEL, Enrique. *1492 O encobrimento do outro*. Petrópolis: Vozes, 1993;
- ESCOBAR, Arturo. *Mundos y conocimiento de outro modo, El programa de investigación de modernidad/colonialidad latinoamericano*. Tabula Rasa, n1:2003,51-86;
- ESCOBAR, Arturo. *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Fundación Editorial el perro y la rana: Caracas, Venezuela, 2007;
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010;
- FANON, Frantz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*. Tradução de Renato da Silveira. Salvador: EDUFBA, 2008;
- FATTON, Robert. *Haiti's predatory republic – the unending transition to democracy*. Boulder (Colorado, USA) & London: Lynne Rienner publishers, 2002;

- FIGUEIREDO DOS ANJOS, Marta. A difícil aceitação dos números negativos: um estudo da teoria dos números de Peter Barlow (1776-1862). Dissertação (Mestrado) *Universidade Federal do Rio Grande do Norte*, 2008;
- FIGUEIREDO, Eurídice. *O Haiti: história, literatura, cultura*. In: *Revista Brasileira do Caribe*. V. 6, nº 12, jan-jun. Goiânia: UFG/CECAB, 2006;
- FIRMIN, Anténor. *De l'égalité des races humaines*, Lib. Cotillon, Paris, 1885;
- FLUEHR-LOBBAN, Carolyn. Anténor Firmin: Haitian Pioneer of Anthropology. In *American Anthropologist*, vol. 102, no. 3, 2000, pp. 449–466. JSTOR, www.jstor.org/stable/683404;
- FOE, Nkolo. Afrique en dialogue, Afrique en auto-questionnement: universalisme ou provincialisme? "Compromis d'Atlanta" ou initiative historique?. *Educ. rev., Curitiba*, n. 47, p. 175-228, Mar. 2013. Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-40602013000100011&lng=en&nrm=iso. access on 20 May 2017;
- FOUCAULT, Michael. *Microfísica do poder*. Org. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1996;
- FOUCAULT, Michael. *A ordem do discurso*. São Paulo: Editora Loyola, 2010;
- FOUCAULT, Michael. *A Arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013;
- FREIRE, Paulo. *¿Extensión o Comunicación? La concientización en el medio rural*. Ed. Siglo XXI, 1973;
- FREIRE, Paulo. *A pedagogia dos sonhos possíveis*. São Paulo: Editora UNESP, 2001;
- GALEANO, Eduardo. *Haiti, país ocupado*. Discurso proferido na Biblioteca Nacional, no marco da mesa-debate "Haití y la respuesta latinoamericana". Montevideo, 27.11. 2011;
- GARCIA, Alejandro Cerda (2013) "Diversidad epistemológica: descolonización y saberes emergentes". En: *En el juego de los espejos. Multi, inter, transdisciplina e investigación cualitativa en salud*. México: UAM-X. Pp. 103-120.
- GENOVESE, Eugene. *Da Rebelião à Revolução: As revoltas de escravos negros nas Américas*. São Paulo: Global, 1983;
- GIBBONS E; GARFIELD R. The impact of Economic Sanctions on health and Human Rights in Haiti 1991–1994. *American Journal of Public Health*. Oct.1999;
- GILBERT, Myrtha. Haiti: L'UEH entre infantilisme, opportunisme et manipulation politique. Matéria publicada em *AlterPresse – Réseau Alternatif haitien d'information*. Porto Príncipe - Haiti, 21 de Setembro de 2009. Disponível em: <http://www.alterpresse.org/spip.php?article8777> acesso em 23 de agosto de 2016;
- GLISSANT, Édouard. *Le discours antillais*. Paris: Éditions du Seuil, 1981;

- GLISSANT, Édouard. Espaço fechado, palavra aberta. *Estudos Avançados*. São Paulo, v. 3, n.7, Dez.1989. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?Script=sci_arttext&pid=S0103-40141989000300009&lng=en&nrm=iso>. Acesso em 09 Dez. 2016;
- GLISSANT, Édouard. *Poétique de la relation*. Paris: Éditions du Seuil, 1990;
- GLISSANT, Édouard. *Introduction à une poétique du divers*. Montréal: Presses de l'Université de Montréal, 1995;
- GLISSANT, Édouard. *Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard, 1997;
- GLISSANT, Édouard. *Poetics of Relation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997a;
- GOTSON, Pierre. Crise de l'Université: appel à la solidarité et maintien de la mobilisation. Matéria publicada em *AlterPresse – Réseau Alternatif haïtien d'information*. Porto Príncipe - Haiti, 15 de Outubro de 2002. Disponível em: <http://www.alterpresse.org/spip.php?article108> acesso em 23 de agosto de 2016;
- GUIMARAES, Antonio Sérgio Alfredo. A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. *Novos estudos - CEBRAP*, São Paulo, n. 81, Jul 2008;
- HALL, Stuart. Quando foi o pós-colonial? Pensando no limite. In: _____. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Belo Horizonte: UFMG, 2003;
- HALL, Stuart. The West and the Rest: Discourse and Power. In: *Modernity: An Introduction to Modern Societies*. Cambridge, MA: Blackwell Publishing, 1996. pp. 201-277.
- HARAWAY, Donna. *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvencción de la naturaleza*. Madrid, Catedra, 1995;
- HARDING, Sandra. Is there a feminist method? In *Feminism and Methodology*, Bloomington Indianápolis: Indiana University Press, 1987;
- HOFFMANN, Léon-François. Chronologie de René Depestre. Île en île, 2013. Disponível em <http://ile-en-ile.org/chronologie-de-rene-depestre/>;
- HOFFMANN, Léon-François. Jacques Roumain: Chronologie. In Île en île, 2015, disponível <http://ile-en-ile.org/biographie-de-jacques-roumain/>;
- HOUNTONDJI, Paulin. Conhecimento de África, conhecimento de africanos. In: In Santos. Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2010;
- HUGHES, Langston. “Free Jacques Roumain”, *Dynamo*, New York, mai-juin 1935, p.1;
- HURBON, Laennec. *Coomprendre Haiti. Essai sur l'État, la nation, la culture*. Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps/Éditions Paris: Karthala, 1986;
- HURBON, Laennec. *L'Insurrection des esclaves de Saint-Domingue*. Collection Monde Caribéen, Paris: Karthala, 2000;
- HURBON, Laennec. *O Deus da resistência negra: O Vodou Haitiano*. São Paulo: Paulinas, 1987;

IXTIC, Angela; BERRIO, Lina Rosa. Saberes en diálogo: mujeres indígenas y académicas en la construcción del conocimiento In: Leyva Solano, et. al *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. Chiapas México DF, Lima y Ciudad de Guatemala: CIESAS, PDTG-USM, UNICACH, 2010.

JADOTTE, Hérard. *Le carnaval de La révolution: de Duvalier a Aristide*. Port-au-Prince: Éditions Fardin, 2005;

JAMES, Cyril Lionel Robert. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007;

JEAN-FRANÇOIS, Hérold. Haiti: cambio democrático y tradiciones / Hérold Jean-François. In: *OSAL: Observatorio Social de América Latina*. Año 8 no. 23 (abr 2008-). Buenos Aires: CLACSO, 2008;

JOSEPH, Maurice. Revisiting Marie Vieux-Chauvet: paradoxes of the postcolonial feminin. In *Yale French Studies*, n.128, 2016;

JUSTE, Jean Anil Louis. Internacional Comunitária: ONG's chamadas alternativas e Projeto de Livre Individualidade (crítica à parceria enquanto forma de solidariedade de espetáculo no desenvolvimento de comunidade no Haiti); *Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Serviço Social da Universidade Federal de Pernambuco*, 2007;

JUSTE, Jean Anil Louis. Desarrollo comunitario y crisis agraria: metamorfosis del movimiento campesino haitiano / Jean Anil Louis-Juste. En: *OSAL: Observatorio Social de América Latina*. Año 8 no. 23 (abr 2008-). Buenos Aires: CLACSO, 2008 Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal23/10S1LouJus.pdf>

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LAFERRIÈRE, Dany. *País sem chapéu*. São Paulo: Editora 34, 2011;

LANDER, Edgardo (Org). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005. Disponível em <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf> acesso em 28.04.2016

LATOUR, Bruno. Segunda fonte de incerteza: a ação é assumida; Terceira fonte de incerteza: os objetos também agem. In: *Reagregando o social*. Salvador: Ed. UFBA, 2012; Bauru, pp. 71-128.

LAURIÈRE, Christine. "D'une île à l'autre", *Gradhiva* [En ligne], 1 | 2005, mis en ligne le 10 décembre 2008, consulté le 20 juin 2017. URL: <http://gradhiva.revues.org/359>;

LAURIÈRE, Christine. « Jacques Roumain, ethnologue haïtien », *L'Homme* [En ligne], 173 | 2005, mis en ligne le 01 janvier 2007, consulté le 20 juin 2017. URL <http://lhomme.revues.org/25048>;

LEITE, Denise; GENRO, Maria Elly Herz. Avaliação e internacionalização da educação superior: Quo vadis América Latina? *Avaliação* (Campinas), Sorocaba, v. 17, n. 3, p. 763-785, Nov. 2012. Available from

<http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1414-40772012000300009&lng=en&nrm=iso>. access on 30 June 2017.

LÉVINAS, Emmanuel. Du sacré au Saint: cinq nouvelles lectures talmudiques. Paris: Les Éditions de Minut, 1977

LÉVI-STRAUSS, Claude. Vallerangue (Gard), Le 31 août 1956. In Revue Présence Africaine N° VIII/IX/X Juin-Novembre 1956 (pages 385 à 387) Disponible em: <http://www.communaute-africaine-de-culture.com/historique/la-s-a-c>

LEYVA, Xochitl y SPEED, Shannon. Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de co-labor. En Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (Coordinadoras) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina hacia la investigación de co-labor*. México D.F., CIESAS, FLACSO Ecuador y FLACSO Guatemala, 2008.

LEYVA, Xochitl. ¿Academia versus Activismo? Repensarnos desde y para la práctica-teóricopolítica. En X. Leyva et al. *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas de conocimiento situado*. Chiapas, México D.F., Lima y Ciudad de Guatemala, CIESAS, PDTG-USM, UNICACH, 2010 pp. s/n

LUNDAHL, Mats. *Poverty in Haiti: Essays on Underdevelopment and Post Disaster Prospects*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2011;

MAGGIOLO, Oscar J. La universidad latinoamericana: Un ensayo sobre su interpretación. *Nueva Sociedad*. No 33, noviembre/diciembre 1977;

MAGLOIRE, Gérard. "Anténor Firmin and Jean Price-Mars: Revolution, Memory, Humanism." *Small Axe*, vol. 9 no. 2, 2005, pp. 150-170. Project MUSE, muse.jhu.edu/article/187920.

MAGLOIRE, Gérard. Dossier Jean Price-Mars. In *Île en Île*, 2017, disponible em: <http://ile-en-ile.org/price-mars/>

MALDONADO-TORRES, Nelson. "A Topologia do Ser e a Geopolítica do Conhecimento. Modernidade, Império e Colonialidade", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, 2008, 71-114;

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, S.; GROSGOUEL, R. (Orgs.) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167;

MAMA, Amina. Será ético estudar a África? Considerações preliminares sobre pesquisa académica e liberdade. In Santos. Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2010 603-637;

MARQUES, Pâmela Marconatto. Haiti | Diários de Campos. Arquivo da autora, 2016;

MARQUES, Pâmela Marconatto. Pelo direito ao grito: as narrativas silenciadas da universidade pública haitiana em busca de uma universidade nova.

Dissertação defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Educação da UFRGS. Porto Alegre: 2013. Disponível em: www.ufrgs.br/lume.

MARQUES, Pâmela Marconatto. De pobreza, resistência e esperança: educação, juventudes e lutas contra-hegemônicas no Haiti. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2013. E-Book.- (Red CLACSO de posgrados / Pablo Gentili) Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/posgrados/20140120033041/Marconatto.pdf> com acesso em 20.05.2017

MARQUES, Pâmela Marconatto; MAQUIAVELI, Álvaro; ZANELLA, Cristine. Sanções Econômicas e Direitos Humanos: um estudo a partir do caso haitiano. In: Wagner Menezes. (Org.). *Estudos de Direito Internacional*. 1ed. Curitiba: Juruá, 2008, v. XII, p. 62-75;

MARQUES, Pâmela Marconatto. Haiti | Diários de Campos. Aquivo da autora, 2008;

MÉLEANCE, Elmide; et al. *Revolutionary Freedoms: A History of Survival, Strength and Imagination in Haiti*. Coconut Creek, FL: Caribbean Studies Press, 2006;

MEMMI, Albert. "As duas respostas do colonizado", in Retrato do colonizado precedido de retrato do colonizador (Pref. de J-P. Sartre). Rio de Janeiro, Civilização, 2007. 159-182;

MENESES, Maria Paula. Mundos locais, mundos globais: a diferença da história. in Cabecinha, Rosa; Cunha, Luís (orgs.), *Comunicação Intercultural. Perspectivas, dilemas e desafios*. Porto: Campo das Letras, 2008, 75-93;

MENESES, Maria Paula. O 'Índigena' Africano e o 'Colono' Europeu: A Construção da Diferença por Processos Legais, *e-Cadernos do CES*, 7, 2010, 68-93;

MENESES, Maria Paula. Outras vozes existem, outras histórias são possíveis. In GARCIA, Regina Leite (org.) *Diálogos Cotidianos*. Petrópolis, RJ:DP et Alii, 2010.pg 247-265;

MERRY, S. E. Measuring the world: indicators, human rights, and global governance. *Current Anthropology*,52, 2011 (suppl. 3): s83-s95;

MÉTRAUX, Alfred. "Jacques Roumain, archéologue et ethnographe", *Cahier d'Haïti* 4 novembre 1944, p.25

MÉTRAUX, Alfred. *Itinéraires 1 (1935-1953). Carnets de notes et journaux de voyage*, compilation, introduction et notes par André-Marcel d'Ans, Paris, Payot, 1978: 133;

MÉTRAUX, Alfred. *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1998 [1958];

MIGNOLO, Walter D. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Trad. Ângela Lopes Norte. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, no 34, p. 287-324, 2008;

MIGNOLO, Walter D. *Espacios geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre la localización geográfica y la subalternización de conocimientos*, Universidad Javeriana, Bogotá, 1996;

MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. De Solange Ribeiro de Oliveira. Belo Horizonte: Ed. Da UFMG, 2003;

MOHANTY, Chandra T. Bajo los ojos de occidente. Academia Feminista y discurso colonial, in Suárez Navaz, Lilian; Hernández, Aída (orgs.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra, 2008;

MONTESQUIEU. *Cartas Persas*. Tradução e apresentação de Renato Janine Ribeiro. São Paulo: Paulicéia, 1991;

MUDIMBE, Valentin. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Indianapolis: Indiana University Press, 1988;

NASCIMENTO, Sebastião; THOMAZ, Omar Ribeiro. *Da crise às ruínas: Impacto do terremoto sobre o ensino superior no Haiti*. Ministério da Educação. Brasil: Maio de 2010;

ORTIZ, Fernando. *Correspondencia 1920-1929*. Comp. Trinidad Pérez Valdés. Fundación Fernando Ortiz: Havana, 2016;

ORTIZ, Fernando. *Correspondencia 1930-1939*. Comp. Trinidad Pérez Valdés. Fundación Fernando Ortiz: Havana, 2016;

ORTIZ, Fernando. *Correspondencia 1940-1949*. Comp. Trinidad Pérez Valdés. Fundación Fernando Ortiz: Havana, 2016;

OTAÑO, Diana Cantón. *Joseph Auguste Anténor Firmin: lazos com Cuba*. Les Éditions du CIDIHCA: Montréal, 2016;

OYAMA, Maria Helena Valentim Duca. *O Haiti como locus ficcional da identidade Caribenha: olhares transnacionais em Carpentier, Césaire e Glissant*. Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal Fluminense. Rio de Janeiro, 2009;

PARISE, Normelia. *Haiti: arte e resistência*. *Catálogo da exposição*. Porto Alegre, Editora Mundo Moinho, 2014;

PESCHANSKI, João Alexandre. Haiti (verbete). In SADER, Emir et al (org). *LATINOAMERICANA – Enciclopédia Contemporânea da América Latina e Caribe*. Rio de Janeiro: Editora Boitempo, 2007, pp 643-651;

PIERRE-LOUIS, François. Earthquakes, Nongovernmental Organizations, and Governance in Haiti. In *Journal of Black Studies*. No.42, vol.2, SAGE publications: UK, 2011, pp 186–202. Disponível em <http://jbs.sagepub.com/content/42/2/186> acesso em 23 de agosto de 2016;

POUMIER, Maria. De la igualdad de las razas humanas. Apresentação. In *Rebelión*, sección Opinión de 17.17.2006. Disponível em: <http://encontrarte.aporrea.org/teoria/sociedad/45/a12324.html>.

PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'Oncle*. Port-au-Prince: Imprimerie de Compiègne, 1928. Edição completa em francês disponível em :

http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/ainsi_parla_oncle/ainsi_parla_oncle.html, com acesso em 23 de agosto de 2016.

PRICE-MARS, Jean. *Lettre ouverte au Dr René Piquion: le préjugé de couleur est-il la question sociale?* Port-au-Prince: Les Éditions des Antilles, 1967;

QUADROS, Milena Silvester. O próximo do território quilombola: a cosmopolítica dos moradores de Júlio Borges. *Tese de doutorado defendida junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul*, 2015. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/140225> acessado em 08.05.2017

QUIJANO, Aníbal (2007) "Colonialidad del Poder y Clasificación Social" en Santiago Castro Gómez y Ramón Grossfogel. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémicas más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores. Bogotá

QUIJANO, Anibal. Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina, in Lander, L. (org.), *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000, 201-246.

RAHNEMA, Majid. *Eradicating poverty or the poor?* Discurso disponível em <http://www.sbilanciamoci.org/forum2005/relazioni/Rahnema.pdf>

RIBEIRO, Fernando Fagundes. Somos todos psiquiatras: a genealogia do poder perante os saberes do homem, e o corte epistemológico. In: QUEIROZ, André; CRUZ, Nina Velasco e (Org.). *Foucault Hoje?* Rio de Janeiro: 7 Letras, 2007, p. 70-96.

ROUMAIN, Jacques. *Préface à la vie d'un bureaucrate*. Haïti-Journal (repris in La Proie et l'ombre, p.55-95), 1930;

ROUMAIN, Jacques. « Is Poetry Dead? », *New Masses*, pg 21-22, edição de 7 de janeiro de 1941. Disponível em: <https://unz.org/Pub/NewMasses-1941jan07-00022> acessada em 01.07.2017;

ROUMAIN, Jacques. *Le Sacrifice du tambour-assoto(r)*. Port-au-Prince, Imprimerie de l'État, 1943;

ROUMAIN, Jacques. *Donos do Orvalho*. Coleção Romances do Povo. Vol. V. Rio de Janeiro: Ed. Vitória Ltda, 1954;

ROUMAIN, Jacques. *Madera de Ébano*. Havana: Ediciones Unión, 2007;

SAID, Edward. *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente*. Trad. Rosaura Eichenberg, São Paulo: Cia das Letras, 2007;

SAID, Edward. *Out of Place: A Memoir*. New York: Knopf, 1999;

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São. Paulo: Cortez, 2000;

SANTOS, Boaventura de Sousa. "Entre Próspero e Caliban: colonialismo, pós-colonialismo e inter-identidade", *Novos Estudos Cebrap*, 66, 2001;

SANTOS, Boaventura de Souza (org.). *Democratizar a democracia: os caminhos da democracia participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002;

- SANTOS, Boaventura de Sousa (org.), *Conhecimento prudente para uma vida decente*. São Paulo: Editora Cortez, 2004;
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estud. - CEBRAP*, São Paulo, n. 79, p. 71-94, Nov. 2007. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33022007000300004&lng=en&nrm=iso>. access on 16 Feb. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0101-33022007000300004>.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; ALMEIDA FILHO, Naomar; *A Universidade no Século XXI: Para uma universidade Nova*. Coimbra: Gráfica do CES, 2008;
- SANTOS, Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula; Nunes, João Arriscado. "Introdução: para ampliar o cânone da ciência.: a diversidade epistemológica do mundo", in Santos, Boaventura de Sousa (org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto, Afrontamento, 2004;
- SANTOS, Boaventura de Souza. "Hacia una sociología de las ausencias y de las emergencias" en Boaventura de Souza Santos, *Conocer desde el Sur. Por una cultura política emancipatoria*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales- UNMSM. Lima Perú, 2006;
- SANTOS. Boaventura de Sousa; Meneses, Maria Paula (orgs.), *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2012;
- SARTRE, Jean-Paul. *Reflexões sobre o racismo*. Trad. J. Guinsburg. 5ª edição. São Paulo: Difel, 1968;
- SCHIAVONI, Paulo Luís. *Ciências e pseudoCiências*. São Paulo: Trajetória, 1977.
- SILVA, Felipe Evangelista Andrade. Construções do "fracasso" haitiano. *Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional*. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2010;
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Puede hablar el subalterno?* 1ª ed. Buenos Aires: El Cuenco de Plata, 2011;
- STENGERS, Isabelle. "¿Nomadas y sedentarios?". In: *Nómadas* (Col), núm. 10, Universidad Central Colombia, 1999;
- STRATHERN, Marilyn. *Partial Connections*. Oxford: Altamira Press, 2004;
- SOUFFRANT, Claude. "Actualité de Jacques Roumain", Europe, septembre 1976;
- SOUFFRANT, Claude. *Sociologie prospective d'Haïti*. Port-au-Prince: Editions Henri Dechamps, 1995;
- SYLVAIN, Normil. Programme de la Revue Indigène. *La Revue Indigène*. Port-au-Prince, n.1, julho, 1927;
- THEOSMY, Francesca. Haiti-Université: Les conditions de la reprise. Entrevista publicada em *Alter Presse – Réseau Alternatif haïtien d'information*. Porto Príncipe - Haiti, 4 de junho de 2010. Disponível em:

<http://www.alterpresse.org/spip.php?article9574> acesso em 23 de agosto de 2016;

THOMAZ, Omar Ribeiro. O terremoto no Haiti, o mundo dos brancos e o lougawou. In *Novos Estudos, CEBRAP*. No. 86, Março de 2010, pp-23-39;

THOMAZ, Omar Ribeiro. Pensar o Haiti, Pensar com o Haiti. Texto publicado no *Blog "Prosa e Verso"* do Jornal O Globo, em 23.01.2011. Disponível em: <http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2011/01/23/pensar-haiti-pensar-com-haiti-358045.asp> Com acesso em 15 de setembro de 2014.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Eles são assim: racismo e o terremoto de 12 de janeiro de 2010 no Haiti. In: *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 20, p. 1-360, 2011. Disponível em: <http://www.usp.br/revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/download/36802/39524> acesso em 15 de setembro de 2014;

THOMAZ, Omar Ribeiro. Haitian elites and their perceptions of poverty and of inequality. Em REIS, Elisa P. ; MOORE, Mick (org). *Elite and Perceptions of Poverty & Inequality*. 1ª ed. London/New York: Zed Books, 2005;

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan, 2003;

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Haiti: State against Nation. The origins and legacy of Duvalierism*. New York: Monthly Review Press, 1990;

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1995;

VASCONCELOS, Alex Donizete. A MINUSTAH e a alteridade: representações e identidades haitianas nos discursos da ONU e da Folha de São Paulo - (2004-2010). *Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós Graduação em História*. Universidade Federal de Goiás, 2010;

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 8, n.1, p.113-148, Apr. 2002. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005&lng=en&nrm=iso>. access on 30 June 2017.

WALCOTT, Derek. Nobel Speech, 1992. Disponível em: <http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1992/presentation-speech.html com acesso em 20.06.2017;

WARGNY, Cristophe. *Haiti n'existe pas. 1804 – 2004: deuxcents ans de solitude*. Paris: Éditions Autrement Frontières, 2008.

ZELEZA, Paul. *Rethinking Africa's Globalization*. Trenton, New Jersey: Africa World Press: 2003;

ZIBECCHI, Raúl. Haiti according to Haiti: International Aid and Colonialism. *Entrevista com Omar Ribeiro Thomaz, publicada no jornal virtual Upside Down World – Covering activism and politics in Latin America*. 18 de Maio de 2010. Disponível em: <http://upsidedownworld.org/main/haiti-archives-51/2498--haiti-according-to-haiti-international-aid-as-colonialism-> acesso em 18 de agosto de 2014.

ZIZEK, Slavoj (Org.), O Mapa da ideologia. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996;

NOU LED, NOU LA!

Estamos feias, mas estamos aqui!

Edwidge Danticat

Publicado originalmente em *The Caribbean Writer*, Volume 10 (1996)
Tradução livre de Pâmela Marconatto Marques

Uma das primeiras pessoas assassinadas em nossa terra era uma rainha. Seu nome era Anacaona e ela era uma indígena Arawak. Era poeta, dançarina e até pintora. Ela governava a parte ocidental de uma ilha tão exuberante e verde que os arawaks a chamavam de Ayiti, terra do alto. Quando os espanhóis vieram do outro lado do oceano buscando ouro, Anacaona foi uma de suas primeiras vítimas. Ela foi estuprada e morta e sua aldeia foi saqueada numa tradição de crueldade e atrocidade. A terra de Anacaona é agora o país mais pobre do hemisfério ocidental, um lugar de agitação política contínua. Assim, para alguns, é fácil esquecer que esta terra foi a primeira república negra, lar das primeiras pessoas de ascendência africana a erradicar a escravidão e criar uma nação independente em 1804.

Eu nasci sob o regime ditatorial Duvalier no Haiti. Quando eu tinha quatro anos, meus pais deixaram o Haiti em busca de uma vida melhor nos Estados Unidos. Devo admitir que seus motivos eram mais econômicos que políticos. Mas como qualquer um que conhece o Haiti lhe dirá, a economia e a política estão intrinsecamente relacionadas no Haiti. Quem está no poder determina em grande medida se as pessoas vão ou não comer.

Tenho vinte e seis anos agora e passei mais da metade da minha vida nos Estados Unidos. Minhas lembranças mais vívidas do Haiti envolvem incidentes que representam a situação geral por lá. No Haiti, há muitos "apagões", falhas de energia repentinas. Nesses momentos, você não pode ler, estudar ou assistir TV, então você se senta em torno de uma vela a ouvir histórias dos velhos da casa. Minha avó era uma velha camponesa que sempre se sentia deslocada na cidade de Porto Príncipe, onde vivíamos, e não tinha nada além de suas colchas de retalhos e suas histórias para consolá-la. Foi ela quem me contou sobre Anacaona. Costumávamos compartilhar um quarto. Eu estava no quarto quando ela morreu. Ela tinha mais de cem anos. Morreu com os olhos bem abertos e fui eu quem os fechou. Ainda sinto falta das incontáveis histórias místicas que ela nos contou. No entanto, eu aceitei sua morte muito naturalmente porque no Haiti a morte sempre esteve ao nosso redor.

Como uma menina, eu assisti a mais funerais do que me cabia. Meu tio e guardião legal era um padre batista e se esperava de sua família que assistisse a todos os funerais que presidia. Fui a todos os funerais que ele presidiu. Eu fui a todos os funerais com o mesmo vestido branco de laço. Talvez por ter participado de tantos funerais, eu tenha essa sensação tão forte de que a morte não é o fim, de que as pessoas que enterramos vão viver em outro lugar. Mas, ao mesmo tempo, eles estarão sempre pairando ao redor, vigiando e guiando nossas travessias.

Quando eu tinha oito anos, o cunhado de meu tio partiu em uma longa viagem para cortar cana na República Dominicana. Ele voltou gravemente doente. Lembro-me de sua esposa girando penas dentro de suas narinas e esfregando pimenta preta em seu lábio superior para fazê-lo espirrar. Ela acreditava fortemente que, se ele espirrasse, viveria. À noite, era meu trabalho observar o céu acima da casa em busca de sinais de estrelas cadentes. Na sabedoria popular haitiana, quando uma estrela cai do céu, isso significa que alguém vai morrer. Uma estrela caiu do céu aquela noite.

Tenho lembranças de Jean Claude "Baby Doc" Duvalier e sua esposa, correndo em sua Mercedes Benz e jogando dinheiro pela janela para as crianças miseráveis do nosso bairro. As crianças pisoteavam-se tentando pegar uma moeda ou um vislumbre de Baby Doc. Um Natal, anunciou-se na rádio que a primeira-dama, a esposa de Baby Doc, estava doando brinquedos gratuitos no Palácio. Meus primos e eu fomos e quase fomos demolidos pela multidão de crianças que inundou os gramados do palácio.

Tudo isso agora traz muito zumbido à minha cabeça. Qual era realmente o meu lugar em tudo isso? Qual era o da minha avó? Qual é o legado das filhas de Anacaona? O que todas nós devemos lembrar, as filhas do Haiti?

Observando os noticiários, muitas vezes é difícil dizer que existem mulheres vivendo e respirando em lugares atingidos por conflitos, como o Haiti. As manchetes do jornal matinal só nos permitem um breve vislumbre de golpes presidenciais, barcos de imigrantes rejeitados e eleições sabotadas. As histórias das mulheres nunca conseguem a primeira página. No entanto elas existem.

Conheci mulheres que, quando os soldados chegavam às suas casas no Haiti, diziam às filhas que se calassem e fingissem de mortas. Uma vez conheci uma mulher cuja irmã foi baleada no estômago, grávida, porque ela estava vestindo uma camiseta com uma "imagem antimilitar". Conheço uma mãe que foi presa e espancada por trabalhar com um grupo pró-democracia. Seu corpo, com as cicatrizes de cigarros apagados pelos soldados, permaneceu amordaçado e exposto aos torturadores. À noite, esta mulher ainda sente o cheiro das cinzas das pontas de cigarro. Na mesma cela, viu como paramilitares estupraram a filha de quatorze anos com o cano de uma arma.

Em seguida, mãe e filha tomaram um pequeno barco para os Estados Unidos, a mãe não tinha ideia de que sua filha estava grávida. Também não sabia que a criança tinha contraído o vírus HIV de um dos paramilitares que a violaram. A neta, filha do estupro, foi nomeada Anacaona, como a rainha, porque aquela família de mulheres é da mesma região onde Anacaona foi assassinada. O bebê Anacaona tem um rosto que já não mostra qualquer vestígio de sangue indígena; Entretanto, sua história ecoa de volta o primeiro derramamento de sangue em uma terra que viu muito mais do que lhe cabia.

Há um ditado haitiano que pode perturbar as imagens estéticas da maioria das mulheres. Nou led, Nou la, diz. Estamos feias, mas estamos aqui. Como a modéstia que é peculiar à cultura haitiana, este provérbio faz uma reivindicação mais profunda para mulheres haitianas pobres do que manter a beleza física. Para a maioria de nós, o que vale a pena comemorar é o fato de que estamos aqui, de que, contra todas as probabilidades, nós existimos. Para as mulheres que podem cumprimentar-se com este dizer quando se encontram campo afora, a própria essência da vida reside na afirmação dessa existência. É sempre bom lembrar às nossas irmãs que ainda permanecemos mais um dia para responder à chamada de uma vida muitas vezes dolorosa e difícil. É com este espírito que até hoje as mulheres lembram-se de nomear suas filhas Anacaona, um nome que faz ressoar tanto o esplendor quanto a agonia de um passado que assombra tantas mulheres.

Quando foram escravizadas, nossas ancestrais acreditavam que, quando morressem, seus espíritos retornariam à África, mais especificamente a uma terra pacífica que chamamos Guiné, onde vivem deuses e deusas. As mulheres que vieram antes de mim eram mulheres que falavam parte em um idioma, parte em outro. Falavam o francês e o espanhol de seus captores misturados com sua própria língua africana. Essas mulheres pareciam estar falando-a quando rezavam para seus velhos deuses, os antigos espíritos africanos. Embora tivessem medo de que suas velhas divindades não pudessem mais entendê-las, inventaram uma nova linguagem, nosso crioulo, para descrever o novo ambiente, uma linguagem da qual as frases coloridas floresciam para se adequar às circunstâncias desesperadas. Quando essas mulheres se cumprimentaram, elas se viram falando em códigos.

- Como estamos hoje, irmã?

- Feia, mas aqui.

Hoje em dia, muitas de minhas irmãs estão cumprimentando-se uma a outra longe da terra onde aprenderam sua língua-mãe. Muitas chegaram a outras margens, depois de terem viajado quilômetros sem fim em alto mar, em barcos frágeis que quase lhes tiraram a vida. Dois anos atrás, uma mãe saltou para o mar quando percebeu que a filha morrera em seus braços em uma viagem que esperavam conduzi-las para um futuro melhor. Mãe e filha submergiram no

fundo de um oceano onde jazem milhares de almas tragadas do tráfico de escravos, que é o nosso legado. O sacrifício daquela mulher levou o então deposto presidente haitiano Jean Bertrand Aristide à beira das lágrimas. No entanto, como o resto de nós, ele se confortou com os sacrifícios passados que foram feitos por todos nós, para que pudéssemos estar aqui.

O passado é cheio de exemplos de momentos em que nossas ancestrais mostraram tanta confiança no mar que saltavam de navios negreiros e deixavam as ondas abraçá-las. Elas também acreditavam que o mar era o começo e o fim de todas as coisas, o caminho para a liberdade e sua entrada para Guiné. Essas mulheres fizeram parte da construção de minha personalidade desde que eu era uma menina. Mulheres como minha avó, que me ensinaram a história de Anacaona, a rainha.

Minha avó acreditava que se uma vida é perdida, então outra ressurgirá replantada em outro lugar, a próxima vida ainda mais forte do que a última. Ela acreditava que ninguém realmente morria enquanto alguém se lembrava, alguém que reconheceria que essa pessoa, apesar de tudo, esteve aqui. Somos parte de um círculo sem fim, as filhas de Anacaona. Tropeçamos, mas não caímos. Titubeamos, mas ainda perduramos. De vez em quando, devemos gritar isso até onde o vento possa levar nossas vozes: Estamos feias, mas estamos aqui! E estamos para ficar.