

Quem quer ser Toussaint Louverture? Banalização e silenciamento na produção de narrativas oficiais sobre a história haitiana

Pâmela Marconatto Marques

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RGS, BR

José Carlos Gomes dos Anjos

Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), Porto Alegre, RGS, BR

Resumo

O presente artigo propõe uma perspectiva crítica frente às distintas narrativas formuladas sobre o Haiti, desde o país (por pensadores haitianos) e desde o exterior. Algumas delas tornaram-se hegemônicas e inspiraram desde as políticas adotadas pelos governos nacionais até os discursos e práticas de organizações multilaterais e da imprensa internacional, que encontra no país uma fonte contínua de catástrofes a serem relatadas. Outras, ainda que reconhecidas entre os intelectuais haitianos – e defendidas por alguns – seguem silenciadas fora dos limites nacionais. Os eventos tratados serão aqueles que mais frequentemente aparecem nas narrativas sobre o país: a Revolução de 1804 e o período imediatamente posterior, a ocupação americana em 1915, a ditadura Duvalier, a eleição de Jean Bertrand Aristide e, mais recentemente, a ocupação do país pelas Nações Unidas na forma de uma Missão de Estabilização (MINUSTAH). Mais do que eventos, entretanto, interessam-nos os significados atribuídos aos mesmos e o modo como impactam a visão que se tem sobre o Haiti, atravessando a compreensão de seu passado, seu presente e seu destino.

Palavras-Chave: Haiti, narrativas da nação, colonialismo.

Resumen

El presente artículo propone una perspectiva crítica frente a las distintas narrativas formuladas sobre Haití por pensadores haitianos desde dentro y fuera del país. Algunas de ellas configuran el país como fuente de catástrofes y se han tornado hegemónicas, inspirando políticas

adoptadas por los gobiernos nacionales así como discursos y prácticas de organizaciones multilaterales y de la prensa internacional. Otras, aunque reconocidas entre los intelectuales haitianos se mantienen silenciadas fuera de los límites nacionales. Los eventos tratados serán aquellos que más frecuentemente aparecen en las narrativas sobre el país: la Revolución de 1804 y el período inmediatamente posterior, la ocupación americana en 1915, la dictadura Duvalier, la elección de Jean Bertrand Aristide y, más recientemente, la ocupación del país por las Naciones Unidas en la forma de una Misión de Estabilización (MINUSTAH). Mientras tanto, más que los eventos, van a interesarnos los significados atribuidos a los mismos, cómo éstos impactan la visión que se tiene sobre Haití y, sobre todo, su pasado, presente y su destino en el futuro.

Palabras claves: Haiti, narrativas de la nación, colonialismo.

Abstract

This essay proposes a critical perspective towards the distinct narratives formulated about Haiti since the country (for Haitian thinkers) and from the outside. Some of them have become hegemonic and inspired both policies adopted by national governments and the discourses and practices of multilateral organizations and the international press that finds in the country a continuous source of disaster to be reported. Others, albeit recognized among Haitian intellectuals - and defended by some of them - remain silenced outside national boundaries. The events covered are those that most frequently appear in the narratives about the country: the Revolution of 1804 and the period immediately after, the American occupation in 1915, the Duvalier dictatorship, the election of Jean Bertrand Aristide and, more recently, the occupation of the country by United Nations as a Stabilization Mission (MINUSTAH). More than events, however, we are interested in the meanings attributed to them and how they impact the vision we have of Haiti, through understanding its past, its present and its destination.

Key-Words: Haiti, nation and narrations, colonialism.

Introdução

Michel-Rolph Trouillot, um dos mais importantes e reconhecidos antropólogos haitianos, publicou, em 1995, a obra *Silencing the past: Power and Production of History*. Nela, 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, p.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”.¹

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”. 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, p.4).

A leitura feita por Trouillot sobre o encobrimento e/ou banalização produzidos em relação à Revolução Haitiana pela historiografia europeia desafia-me a pensar sobre a densidade com que nós, seus vizinhos latino-americanos, conhecemos não apenas esse evento paradigmático, mas a história haitiana de forma geral. Parece-me claro, nesse ponto, que há toda uma

¹ Há uma estreita proximidade entre a teoria do silenciamento proposta por Trouillot e aquela da “construção da inexistência” proposta por SANTOS, 2000.

construção a ser empreendida, que todo um país necessita ser retirado do silêncio opressor.

Entretanto, ao decidir enveredar por essa difícil e necessária reconstrução das “*narrativas da nação*” haitiana, como escolher os eventos a serem trabalhados e aqueles que ficarão de fora? Que critérios empregar na decisão do que é relevante? E, uma vez decidido, a partir de que perspectiva narrá-los?²

Inspirada pelo texto de Trouillot e sua defesa de um contínuo “alargamento das fronteiras da produção histórica” optou-se pela adoção de uma perspectiva crítica frente às distintas narrativas formuladas sobre o Haiti, assentadas sobre relações de poder e subalternidade que pretende-se deixar evidentes na escrita. Algumas delas tornaram-se hegemônicas e inspiraram desde as políticas adotadas pelos governos nacionais até os discursos e práticas de organizações multilaterais e da imprensa internacional, que encontra no país uma fonte contínua de catástrofes a serem relatadas. Outras, ainda que reconhecidas entre os intelectuais haitianos – e defendidas por alguns – seguem silenciadas fora dos limites nacionais.³

Os eventos tratados serão aqueles que mais frequentemente aparecem nas narrativas sobre o país: a Revolução de 1804 e o período imediatamente posterior, a ocupação americana em 1915, a ditadura Duvalier, a eleição de Jean Bertrand Aristide e, mais recentemente, a ocupação do país pelas Nações Unidas na forma de uma Missão de Estabilização (MINUSTAH).

Mais do que eventos, entretanto, interessam-nos os significados atribuídos aos mesmos e o modo como impactam a visão que se tem sobre o Haiti, atravessando a compreensão de seu passado, seu presente e seu destino.

² O indiano Hommi Bhabba (1990) é quem propõe essa terminologia. Sua tese é a de que “a partir das tradições do pensamento político e da linguagem literária é que a nação surge no Ocidente, como uma poderosa ideia histórica.” Também o politólogo americano Benedict Anderson (2008) trabalha nessa perspectiva.

³ No Brasil, este silêncio começa a ser rompido com o trabalho de Omar Ribeiro Thomaz, professor da UNICAMP e com os estudos produzidos por alunos do mestrado e doutorado em antropologia do Museu Nacional/UFRJ, disponíveis na biblioteca digital dessa instituição.

Uma Revolução fora da História

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. Apesar da escuridão, era garantido que nenhum espião tivesse penetrado na reunião. O aviso havia sido dado à última hora por homens de confiança. Embora se falasse em voz baixa, o rumor da conversação enchia todo o bosque confundindo-se com o constante chiado do aguaceiro caindo na folhagem das árvores. Súbito, uma voz potente alçou-se no meio daquele congresso de sombras. Havia muito de evocação e de salmos naquele discurso cheio de gritos e de inflexões coléricas. Era Bouckman quem falava daquela maneira. Ele deixou cair a chuva sobre as árvores durante alguns segundos, como para esperar por um raio que se lançara no mar. Então, passado o ruído do trovão, 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. E das aclamações que agora retumbavam em torno brotou a admonição final: — *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!* Os delegados tinham esquecido a chuva que lhes escorria pela barba até o ventre, endurecendo o couro dos cinturões. Estourou um alarido em meio à tormenta. Junto a Bouckman, uma negra ossuda, de longos membros, dançava fazendo gestos circulares com um facão ritual. O facão penetrou subitamente no 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, p.12)

A passagem acima foi reproduzida integralmente, apesar de longa, por ser 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.⁴ 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, p. 102-103). Nessa esteira, o passado haitiano “sonhado” por Carpentier nos ajuda a evidenciar que mais do que uma improvável “Verdade Absoluta” sobre esse evento/processo, interessam-nos os significados atribuídos a ele e o modo como integra o inconsciente coletivo haitiano.⁵ Ainda mais porque a Revolução nos parece ser a pedra fundamental de uma suposta identidade haitiana e 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; como espaço de denúncia da barbárie imposta pelo colono que se compreendia superior

⁴ *Caimán* significa “jacaré” no *créole* haitiano, uma referência ao formato da Ilha (da qual o Haiti seria a boca) e também à floresta onde foi celebrada a cerimônia ritual.

⁵ A própria corrente *do maravilhoso* na literatura latino-americana, formada ainda por Borges e García Márquez, deve, ao menos no caso de Carpentier, muito ao Haiti. Ele próprio o anuncia no Prólogo do livro citado: “*Em fins de 1943 tive a sorte de visitar o reino de Henri Christophe - as ruínas, tão poéticas, de Sans-Souci; a grandeza imponente da Cidadela La Ferrière, intacta apesar dos raios e dos terremotos - e de conhecer a ainda normanda Cidade do Cabo, o Cap Français da antiga colônia, onde uma rua cercada por longuíssimos balcões conduz ao palácio de pedras brancas habitado antigamente por Paulina Bonaparte. Depois de sentir o tão bem propalado sortilégio das terras do Haiti, de ter encontrado as advertências mágicas pelas estradas de terra vermelha da Meseta Central, de ter ouvido os tambores de Petro e Rada, fui tentado a aproximar aquela maravilhosa realidade recém-vivida à exaustiva pretensão de suscitar o maravilhoso que caracterizou certa literatura europeia nestes últimos trinta anos.*” (CARPENTIER, 1998, p.XV). Grifo nosso.

(MIGNOLO, 2003: p.48). No limite, interessa-nos evidenciar o Haiti 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. Parece-nos, a partir da leitura de inúmeras obras escritas por intelectuais haitianos, que esse espírito de não submissão, de não adaptação e não aceitação da lógica e do modelo de dominação impostos será irremediavelmente associado a um “modo de ser haitiano”, um *habitus*, na concepção de Bourdieu⁶, 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 aquele que talvez seja o retrato mais forte e visceral já produzido sobre a estrutura colonial⁷ 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

⁶ Bourdieu (1983, p. 66) propõe que o conceito de “habitus” seja utilizado “como um instrumento conceptual que auxilia a apreender uma certa homogeneidade nas disposições, nos gostos e preferências de grupos e/ou indivíduos produtos de uma mesma trajetória social” É importante dizer, entretanto, que o conceito tem uma longa história nas Ciências Humanas. Um apanhado interessante sobre o tema pode ser encontrado em WACQUANT, 2007.

⁷ A obra de Frantz Fanon vem sendo considerada por muitos intelectuais latino-americanos como o berço de um pensamento *pós-colonial*. Em relação à obra citada nesse texto, destacamos o fato de que foi escrita por Fanon quando havia retornado da guerra de libertação da Argélia, na qual se envolveu, e já sabia que não sobreviveria, vítima de um câncer devastador aos 34 anos. Na época, a obra foi amplamente criticada por ser compreendida como “datada”, já que com ela Fanon buscava lançar uma crítica profunda ao sistema colonial ainda presente na Argélia na década de 60. Ainda hoje, ela é mais conhecida pelo prefácio escrito por Sartre do que por seu conteúdo mesmo. Uma interessante análise da recepção da obra de Fanon no Brasil pode ser encontrada em GUIMARÃES, 2008.

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, p. 55-56)

A brutalidade dessa lógica faz sentido na colônia de *Saint Domingue*, fundada no espaço originalmente habitado por tribos *Arawak* que o chamavam *Ayti* (região de montanhas).⁸ *Saint Domingue* foi considerada a mais rica colônia europeia de todos os tempos e estava fundada no regime da *plantation*, modelo de exploração de terras baseado na monocultura de exportação em grandes latifúndios e emprego maciço de mão-de-obra escrava. 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”.

Esta sociedade, como aquela descrita por Fanon, conhecia uma divisão profunda e totalizante, apresentada por Gerard

⁸ A Colônia de *Saint Domingue* foi o primeiro território americano “descoberto” por Colombo. Os povos *Arawak* foram integralmente dizimados com sua chegada. Colombo rebatizou a ilha de Hispaniola, e, mais tarde, graças à disputa por território com os franceses, passou a ser chamada “Colônia de Saint Domingue/São Domingos”. A parte oriental da ilha (entregue as franceses) corresponde ao território haitiano, enquanto a outra parte (que permaneceu com os espanhóis) corresponde à República Dominicana. A ilha encontra-se próxima à Cuba e à Jamaica, na região Caribenha.

Barthélemy,⁹ francês radicado no Haiti, como “um critério de diferenciação fundamental entre os homens e os não-homens”(BARTHÉLEMY, 1989, p.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 “boçais”) 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 “créoles”), 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 das classes intermediárias, ou melhor, de categorias intermediárias, é, de certa forma, “autorizada” pela elite hegemônica.

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, p.56).

Ser negro e escravo, nesse contexto, implicava viver sob a égide do *Code Noir*, 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 também a marcação a ferro, a tortura, a mutilação física e o assassinato de escravos que procurassem questionar

⁹ O francês Gérard Barthélemy (antropólogo, economista, cientista político, etc.) viveu grande parte de sua vida no Haiti, reconhecendo-se, mesmo, como haitiano. Sua obra é dedicada a compreender a profunda segmentação existente no Haiti desde as vésperas da Revolução até os dias atuais e cujos termos serão apresentados ao longo desse texto.

a condição desumana a que foram relegados (BUCK-MORSS, 2011, p.136).

A propósito disso, é importante salientar que o contexto colonial parece ter oferecido o ambiente mais propício para a transformação do etnocentrismo europeu em racismo científico. 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 irrefutável¹⁰. Sobre essa desumanização imposta ao colonizado, FANON (2010, p.59) 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 emanções”.¹¹ A referência feita é a um “bestiário, impermeável à ética, à estética e aos valores”, equiparáveis a cavalos ou mulas. (TROUILLOT, 1995, p.79).

Por essas razões, na opinião de Trouillot, 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

¹⁰ Há, em TROUILLOT (1995, p. 74-83), um texto inteiro dedicado à questão, onde o autor revisita a literatura europeia dos séculos XV a XIX.

¹¹ FANON (2008) trata diretamente dessa questão, chamando a atenção para duas formas aparentemente opostas, mas igualmente daninhas de tratamento do negro africano pelo branco europeu: a abominação, que advém da ligação do negro com uma sorte de violência não contida (tipicamente adolescente), de uma animalidade bestial (de que já se falou) e, de outra mão, de sua idiotização, como se fosse uma eterna criança, boba e inocente, incapaz de pensar como adulto, servindo apenas para divertir o europeu.

revolta planejada em *créole*, abençoada pelos *Loas* africanos e iniciada com a grande cerimônia vodu de *Bois Caimán*.¹²

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”.

Em 1793, esses homens - reforçamos, negros escravos em sua quase totalidade - conquistaram o fim da escravidão e, no ano seguinte, forçaram a República Francesa a aceita-lo como fato consumado e ampliá-lo a todas as colônias francesas. 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 livres, esses antigos escravos lutaram para manter sua conquista frente às tropas britânicas. O exército negro, sob o comando do ex-escravo Toussaint Louverture, derrotou militarmente os britânicos, impactando, segundo diversos autores, 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 morreu aprisionado em 1803. Em 1º

¹² A cerimônia vodu aparece e desaparece das narrativas sobre a Revolução Haitiana. Em Trouillot, por exemplo, ela não é mencionada, enquanto em James e Price-Mars ela é especialmente importante, já que Bouckman, o líder vodu que a teria realizado, conclama os haitianos a destruir não somente os colonos que lhe impõem a escravidão, mas tudo que é utilizado para exercê-la, para que nunca mais aconteça. O líder teria ainda inspirado os revoltosos a entoar os cânticos voduístas durante as batalhas, para enfraquecer e assustar seu inimigo. Esse episódio, cuja ocorrência pouco nos importa, já que sua existência simbólica é incontestável, faz com que a nação nascida ali, com a Revolução, esteja profundamente relacionada ao vodu. Como se falar de Haiti implicasse falar de vodu.

de janeiro de 1804, depois de vencer as tropas napoleônicas, sob a bandeira de “liberdade ou morte”, o novo líder militar, também 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.

Trouillot chega ao limite de dizer que a Revolução Haitiana permanecia impensável mesmo quando já estava em curso. Cita, para comprovar sua tese, 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, p.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 dessa grande Revolução. 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, p. 93).

Se as categorias criadas e sustentadas por europeus são questionadas, a Revolução também teve o condão de ascender, entre os negros de todo o mundo, uma nova compreensão de sua natureza e do alcance de suas ações, como percebemos na citação feita por Genovese 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” (TROUILLOT, 1995, p.91).

GENOVESE (1983) 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 colonial.¹³

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

O Estado Haitiano pós-Revolução, as continuidades coloniais e o desvio

Laënnec Hurbon, importante sociólogo haitiano, 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 perdida em favor de um Estado

¹³ 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.

nos moldes europeus (HURBON, 1986, p.87). Embora livres da presença física do colonizador, o fantasma do estigma de inferioridade que cercava o recém-proclamado Estado negro do Haiti parece ter conduzido o primeiro século pós-independência. Este período, 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: um reino, ao norte, conduzido pelo negro Henri Christophe e uma República, ao sul, conduzida pelo mulato Alexandre Pétion. Vê-se também 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 “boçais”, 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.

Se analisarmos essa época por meio da conduta do “país oficial”, podemos entender que a estrutura conduzida a partir dali encontrava-se em continuidade com o regime deposto, 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, 1988).

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”.¹⁴

¹⁴ Na sua introdução, BELLEGARD-SMITH & MICHEL, 2011) esclarecem que “*diferente do que ocorreu com o uso do ioruba como língua litúrgica tanto na*

Quanto ao vodu, o problema estava 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.¹⁵ 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 voduístas no país. Essa concordata tinha como meta elevar o país à “civilização, o oposto da barbárie e da superstição representadas pela africanidade radical” (HURBON, 1988, p.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 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” (BELLEGARD-SMITH & MICHEL, 2011, prefácio).

Essa atitude só pôde ser mantida, segundo Erica Larkin 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

santería cubana quanto no candomblé brasileiro, o créole, língua falada durante todo o período da independência em 1804, prevaleceu como língua litúrgica do vodu haitiano.”

¹⁵ Segundo BOURDIEU (1983), essa oposição entre os detentores do monopólio da gestão do sagrado e os leigos definidos como profanos, é a base do princípio da oposição sagrado/profano, que prevê “a manipulação legítima (religião) e a manipulação profana ou profanadora (magia e feitiçaria) do sagrado”.

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. (BELLEGARD-SMITH & MICHEL, 2011, p.19)

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.¹⁶ 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.¹⁷

Quanto ao *créole*, era compreendido fora do Haiti – e também dentro, pelas novas elites francófonas – como um “francês mal falado”, idioma de analfabetos e prova de atraso cultural. Não à toa, o *créole* haitiano foi sistematicamente

¹⁶ Esse é, alias, o título em português de HURBON, 1988.

¹⁷ Voltaremos ao tema ao longo desse artigo, já que o percebemos como uma das chaves para a compreensão do Haiti e da força e potencial de sua cultura popular. Por enquanto, basta exemplificarmos o modo como o vodu vai além de uma religião dizendo que, em um país onde se contabiliza apenas um médico para cada 10.000 pessoas, o vodu é responsável por todo um “sistema social fitoterápico”, administrado por *manbos* e *oungas*, profundos conhecedores das propriedades medicinais da flora haitiana e de métodos curativos naturais. Para ver mais sobre o tema, consultar BEAUVOIR, 2011.

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.¹⁸

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 barbárie.¹⁹ 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 SANTOS (2007, p.38) 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.” 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

¹⁸ Essa discussão permanece atual entre as elites haitianas: que fazer do *créole*? Erradicá-lo aos poucos, mantê-lo como uma das línguas oficiais ou toma-lo como única língua oficial? Para um aprofundamento sobre essa discussão, ver: THOMAZ, 2005.

¹⁹ BHABHA (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.

ele e adotou um modo de vida anticapitalista e profundamente cooperacionista, nas montanhas haitianas. Esse movimento, por lembrar aquele dos escravos fugidos das plantations, também foi compreendido como “marronagem”.²⁰ 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.²¹

Além dessa densa tensão cultural, esse período foi marcado pela guerra civil entre Norte e Sul (respectivamente, um reino negro que passou a ser visto como autoritário e conservador e uma república mulata que se autoproclamava esclarecida e progressista). Com a vitória do Sul, ganhou força o entendimento – 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, 1988, p. 17).

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. Os Estados Unidos, por seu lado, apesar de

²⁰ 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 DAMATO (1996, p. 174-175): “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..

²¹ Quem usa o termo *desvio* de forma muito interessante e profundamente politizada é o poeta, dramaturgo e sociólogo antilhano GLISSANT (1997b). O desvio é tudo que contraria o dado, o estático, o previsto e previsível. É, portanto, elemento incerto, surpreendente, inesperado, cheio de possibilidades.

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, p.87).

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) 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 Américas²². Essa ambivalência 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, próspero, é uma das mais significativas contradições entre o discurso *haitiano* e *estrangeiro* sobre a Revolução.²³ No entanto, não tardaria até que a capacidade de mobilização, luta

²² A literatura taxada por Hurbon de racista e anti-haitianista tem seus maiores exemplos nas obras de Spencer Saint-John, diplomata inglês, e Gustave d’Alaux.

²³ É importante frisar que, segundo THOMAS (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.

e confronto desses “negros incapazes” voltasse a fazer história e produzir heróis no Haiti.

A ocupação americana e a emergência do *indigénisme*

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 entrou na lista de países atingidos pelo “porrete” norte-americano, por meio de uma ocupação que, iniciada em 1916, prolongou-se até 1934 (MELEANCE et al. 2006, p. 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 de tributação, 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 (2011):

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.

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 (DUCA OYAMA, 2009, p. 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 Pèralte, surgiram os movimentos de revolta contra aquela ocupação americana 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.²⁴

Foram anos de revolta daqueles camponeses que sequer eram considerados parte do país por suas elites²⁵. Segundo Galeano, para tentar contê-los, os *marines* americanos “mataron mucho. No fue fácil apagar los fuegos de la resistencia haitiana”. A insurgência deve ter sido tão potente e ameaçadora que seu líder, Pèralte, 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 (abaixo, reproduz-se a foto tirada pelos *marines* e uma pintura realizada a partir dela pelo artista haitiano Philome Obin). Nas narrativas sobre o episódio, sobretudo a de Hurbon, Pèralte 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

²⁴ Uma visão interessante sobre organizações camponesas no Caribe pode ser encontrada na obra do antropólogo americano MINTZ (1966, 1974a, 1974b), que possui outros trabalhos interessantes sobre o Caribe, com profunda contribuição à compreensão de alguns aspectos da cultura e organização haitiana, sobretudo seus mercados.

²⁵ A história haitiana menciona esse processo como “revolta dos Cacos”, em referência a um pássaro que vive nas montanhas.

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 “*génération de la gifle haïtienne*” ou *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.²⁶ Ambos, Roumain e Price-Mars, tornar-se-iam os principais nomes associados ao *indigénisme*, não somente por sua literatura, mas pela busca de uma identidade haitiana em seu engajamento político (no caso de Roumain) e acadêmico.

Esse engajamento fica patente através da criação, em 1934, do Partido Comunista haitiano (por Roumain) e em 1941, do *Bureau National d'Éthnologie*, embrião da Faculdade de Etnologia da Universidade de Estado do Haiti, que, na época, funcionava como uma espécie de ponto de encontro, estudo e discussão, e que, criado por Roumain, seria, mais tarde, liderado por Price-Mars. Sobre este último, ressaltamos que seu *Ainsi parla l'Oncle* inova não somente no conteúdo – com a defesa da

²⁶ 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 Depestre, também lançada no Brasil. Quanto a Jean Price Mars, 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.

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 do discurso oral, do contador de histórias, para melhor alcançar o imaginário do público (FIGUEIREDO, 2006, p.379). Neste sentido, Price-Mars pretendeu “acordar a sociedade haitiana para ver-se a si própria no espelho”, sem se esconder nos valores franceses que sempre a massacraram, seja desvalorizando a parte africana que compunha sua cultura, seja ditando um *ethos* importado e totalmente artificial. Sobre o legado e o impacto dessa obra, Omar Ribeiro Thomaz acrescenta:

Seu impacto foi impressionante: já não se tratava de recuperar o feito dos grandes homens e a liberdade de cada um, 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 vodu, não teríamos o atraso ou o primitivismo, mas a revelação da capacidade criativa de homens e mulheres e, sobretudo, a originalidade da obra de um povo. E a novidade da obra de Jean Price-Mars vai além de seu conteúdo, pois seu estilo é claramente moderno. 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.(THOMAZ, 2011)

Lembramos, por fim, que o movimento indigenista iniciou 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, p.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, assim, a importância da obra de Price-Mars e do movimento indigenista de forma geral, como elementos disparadores de uma nova compreensão da identidade haitiana, convertendo o que era motivo de vergonha em exemplo de criatividade, invenção e originalidade. Reforça-se, assim, o importante papel da literatura como narrativa – ainda que mágica, sonhada ou maravilhosa – na nação dita real, e o modo como impacta e aponta novos caminhos a essa nação, seja na compreensão que tem de si mesma, seja na projeção de seu futuro. Infelizmente, na contramão do caminho popular e universalista apontado pelo indigenismo de Price-Mars, a ocupação estrangeira e o dano que impôs à autoestima do país – sobretudo dos negros – 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.²⁷

²⁷ O indigenismo haitiano parece ter sido o grande disparador de uma importante renovação no pensamento caribenho, que tem em Edouard Glissant e em Aimé Césaire importantes nomes. Enquanto o primeiro desenvolveu o que chamou “pensamento antilhano” ou “créole”, a partir de categorias interessantíssimas como a de identidade rizomática, teoria do diverso, caos-mundo, etc., o segundo foi responsável pelo movimento da *negritude*, cujo objetivo era promover um retorno profundo e definitivo à África dos antepassados. Enquanto o pensamento de Glissant, mais alinhado ao de Price-Mars, enfatizava a criouliização, o encontro com o diverso e a relação em meio ao caos, Césaire ficou conhecido por incentivar a busca histórica, mitológica e literária da África. Aimé Césaire também descreveu o Haiti como a terra americana onde “a negritude se colocou de pé pela primeira vez”. O autor do célebre “Cahier d’un retour au pays natal” exprimia, segundo Depestre, uma dupla verdade: a) no plano político-cultural, Toussaint, Dessalines, Pétion, Christophe, ao disciplinar e radicalizar os bandos armados de negros marrons, fizeram com que essas revoltas populares se transformassem em uma insurreição nacional e na formação de uma república livre e independente, fazendo, de uma só vez, uma dupla explosão histórica: a primeira insurreição de escravos que triunfou na história dos oprimidos; o primeiro Estado que nasce de uma revolução social ao sul do rio Bravo. b) no plano da criação puramente intelectual, oitenta anos depois da vitória de Vertières (fato eminentemente cultural), constituiu-se no Haiti, apesar das dramáticas dificuldades internas e externas da nação, a primeira intelligentsia “negra” do terceiro mundo americano e africano que, de forma autônoma tendo à frente homens eminentes como Janvier,

A ditadura Duvalier e o florescimento dos movimentos camponeses

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.²⁸ 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, 1988:80).

Nesse período, como observou ANTOINE (1992, p.13), Duvalier transformou-se em um “ditador antimulato e anticomunista, submisso ao Departamento de Estado Americano (...) favorável à abertura da ilha aos dólares dos turistas americanos” e interessado no combate à expansão comunista nas Américas. TROUILLOT (1990) 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

E. Paul, H. Price, Firmin, Emeric Bergeaud, Oswald Durand, Emmanuel Edouard, Tertulien Guilbaud, Isnardin Vieux, Solon Ménos, começou a marronear a explosão das ideologias coloniais e a preparar as sementes e o fermento da descolonização espiritual e psico-afetiva do povo haitiano. Para saber mais sobre esses movimentos recomendamos a leitura de DEPESTRE, 1980. Fanon (2008) também retoma (embora sem citações expressas) o pensamento de Césaire e o de Glissant que, ali, poderia ser visto como pós-colonial.

²⁸ BARTHÉLEMY (1989) sugere que, se a conclusão é problemática, as premissas do *noirisme*, entretanto, não podem ser desconsideradas.

que o corroborasse.²⁹ Ao contrário, a população negra alijada do Estado – que Barthélemy identificava como a população rural/camponesa e não necessariamente negra – teria permanecido do lado de fora, desta vez, no entanto, intimidada com um poderoso aparato de terror.³⁰

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, 1988 p.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, p.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*”(PESCHANSKI, 2007, p.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.

Houve, no entanto, particularidades nos abusos cometidos por Duvalier. Em 1961, por exemplo, o ditador, com o argumento de que precisava deter as “*guerrilhas comunistas*”, supostamente

²⁹ Trouillot analisou as continuidades e descontinuidades 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. Laënnec Hurbon é um dos exemplos mais evidentes.

³⁰ Como Barthélemy escreve esse livro no período pós Duvalier, acreditamos que haja um cuidado e uma preocupação, por parte dos pensadores haitianos, em lançar mão de um outro vetor para entender o abismo entre os “Haitis” que não aquele defendido pelo *noirisme*.

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 (PESCHANSKI, 2007, p.645). 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”. 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”, responsável pela “zumbificação moderna”, verdadeira “borracha de apagar o homem através de sua própria consciência” ou seja, “a zumbificação do sujeito pelo próprio sujeito”. Nessa trama, um ex-deputado chamado Henri Postel, cassado pelo regime, é o grande protagonista que planeja algo absolutamente fora do comum para acordar seus compatriotas desse estado de “zumbificação” da alma.

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 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.³¹ Dos 300 mil porcos comprados dos Estados Unidos para repor aqueles perdidos, a maioria acabou não se adaptando ao clima haitiano e perecendo.

³¹ 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.*”

Para grande parte dos camponeses, esse foi um abalo do qual jamais se recuperariam (PESCHANSKI, 2007, p.645).

No entanto, como sói acontecer em tempos de opressão absoluta no Haiti, mesmo vigiados por uma polícia terrorista, vulnerabilizados por todas as inúmeras medidas danosas tomadas no período Duvalier, da população camponesa brotaram inúmeros movimentos populares que começaram a insurgir-se contra a ditadura no início da década de 70 e foram os grandes responsáveis pela saída de *Baby Doc* do país e, assim, pelo final da ditadura Duvalier.³² É interessante notar que, diferentemente do discurso que associa o vodu à alienação, ele parece ter sido peça chave na articulação desses movimentos.

CLERISME (2001, p.117) fala da importância dos cânticos entoados durante as cerimônias de vodu para a agitação e mobilização política naquele momento, em que se teriam tornado “uma ferramenta educacional e conscientizadora”. Segundo ele, no entanto, “a tradição de utilizar o discurso, os símbolos e o ritmo do vodu nas músicas camponesas está presente em diversas áreas geográficas do país ao longo da história do Haiti” não sendo, portanto, peculiar daquele momento. 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”.

No mesmo artigo, Clérismé atenta para algo importantíssimo: 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 ressaltamos os *kombites*, coletivos de agricultores que se aproximam do que conhecemos como “mutirões”, cujo trabalho coletivo é oferecido como cortesia mútua entre vizinhos. No romance “Os donos do orvalho”, de Jacques Roumain, encontra-se uma bela descrição dessa prática como “questão de cortesia,

³² Além de tudo o que já se disse, cita-se a distribuição, feita por Papa Doc a seus aliados, de mais de 120 mil hectares de terras no Haiti, o que equivaleria a mais de 1/5 das terras cultiváveis. Àqueles que tinham sua porção de terras simplesmente não conseguiam competir com o preço dos alimentos importados dos EUA, sobre os quais retirou-se todas as taxas.

porque um favor é uma 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, não é?” (ROUMAIN, 1954, p.14). 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, 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.³³

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 democráticas entre os mesmos. O limite dessa postura é visto em FATTON (2002), e em Harrison.³⁴ *** 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. Reforçamos, nesse sentido, que talvez se trate de algo inverso: da incapacidade estrangeira (e aí está incluído o país “oficial”) de distinguir e compreender formas de organização que não as hegemônicas.

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),

³³ 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.

³⁴ 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.

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, p.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)³⁵. Este último foi criado na década de 90, 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 (Pechansky,2007:647).

Tratava-se de Jean Bertrand Aristide, que, em sua atuação na Igreja Católica, 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 sua Igreja por ser considerado “radical”) à Presidência do Haiti, com 67% dos

³⁵ Gostaríamos de deixar claro que há inúmeras outras organizações populares no Haiti, como a ZANTRAY e a BORDE nacional, ambas entidades que lutaram pela institucionalização de suas comunidades vodu no intuito de trabalhar por mudança política, organizações de mulheres, de jovens, associações de bairro e o movimento estudantil. Há, ainda, o CRESFED (Centre de recherche et de formation économique et sociale pour le développement), fundado em 1986 por Susy Castor e Jean Pierre Charles, ambos intelectuais haitianos reconhecidos com o objetivo de “promouvoir la participation citoyenne à la démocratie et à faire connaître la problématique nationale en vue de faciliter les voies et moyens conduisant au développement du pay”(trecho retirado do sítio web oficial do Centro: <http://www.cresfed-haiti.org/>); 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-). Buenos Aires : CLACSO, 2008. Disponible en:<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/osal/osal23/10S1LouJus.pdf>

votos e a forte adesão da elite intelectual³⁶, que via em Aristide o primeiro presidente eminentemente popular que o país já vira.

Aristide: da esperança de um governo popular às origens da intervenção internacional

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 (JADOTTE, FATTON, TROUILLOT, 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” (Pechansky, 2007:247).

Longe de lograr a simpatia de ambas – elite duvalierista e massas populares – as ações do presidente passaram a descontentá-las, levando à radicalização dos protestos dos dois lados, que passaram a digladiar-se até o enfrentamento físico de antigos *Tonton Makoutes* e movimentos populares como o MPP. 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*

³⁶ Citamos, por exemplo, o sociólogo Jean Pierre Charles, que se manifestou sobre a eleição de Aristide nos seguintes termos: “*trata-se de uma revolução antioligárquica, apoiada pela maioria da população, que exige o acesso à cidadania, à justiça social e ao desenvolvimento econômico, dentro de um quadro de modernização do Estado. Trata-se de um processo de mudança histórica de fundamental importância.*” (PESCHANKI, *Haiti*, pg.247) Enfatizamos, no entanto, que a elite intelectual não se confunde, pelo menos nesse momento, com aquela formada pelas famílias amigas do regime Duvalier, compostas pelas cabeças dos *Tonton Makoutes*, tornadas exército por Baby Doc, além de congressistas apoiadores do regime.

vai haver outra, só essa. Se não a aceitarem, não será bom para vocês” (Pechansky, 2007:247).

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 “garoto-propaganda” de sua campanha, já que o governo Bush, então no poder, havia apoiado a ditadura Duvalier (Pechansky, 2007:247). 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 Secretario 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 adotadas³⁷. De fato, 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” (Câmara, 1998:8). 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. (Câmara, 1998:8)

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” (Câmara, 1998:8).

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 permanente do Haiti nas Nações Unidas - um mulato 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,

³⁷ 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.

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 (Câmara, 1998:8).

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 R., 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” (Sader, 2007:648). Faton 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 (Fatton,2002:38). 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, que sairia 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 (Peschansky, 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, 2011:64.). O discurso de que os haitianos eram incapazes de conduzirem-se, como nação,

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

É preciso lembrar, entretanto, que 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. Enquanto estive no Haiti, ouvi algumas vezes, em conversas com haitianos nas ruas, que, não fossem os danos produzidos/aumentados pelas sanções, a intervenção militar tão 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, 2005:114).

Há aí, um ponto interessante. 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 esse 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, não capitalista e sedimentado sobre a solidariedade e o igualitarismo como valores e práticas sociais. Georges Anglade em seu belo e premiado *Elogé de la Pauvreté* chega mesmo a concluir que a pobreza é construída como problema a

partir de um paradigma que prega a riqueza como estágio a ser perseguido (Anglade, 1983).

Voltando à questão da ajuda, há, no entanto, quem veja a ação internacional no Haiti e a afronta que ela representaria como desdobramento natural e merecido por uma “elite moralmente repugnante” e um “povo mendigo, analfabeto e psicologicamente ressentido”(Wargny, 2008:17). Fanon, bastante citado no início desse texto, nos traz uma visão completamente diferente e bastante interessante do auxílio internacional, principalmente quando parte dos antigos colonizadores:

Quando ouvirmos um chefe de Estado europeu declamar, com a mão sobre o coração, que deve ajudar os infelizes povos subdesenvolvidos, não trememos de reconhecimento. Muito ao contrário, nós nos diremos, “é uma justa reparação que nos farão”. Não aceitaremos que a ajuda aos países “subdesenvolvidos” seja um programa de “irmãs de caridade”. Essa ajuda deve ser a consagração de uma dupla tomada de consciência: tomada de consciência pelos ex-colonizados, de que isso *lhes é devido*, e pelas potências capitalistas, de que efetivamente *elas devem pagar*. Se, por ininteligência – não falemos de ingratidão – os países capitalistas se recusarem a pagar, então a dialética implacável de seu próprio sistema se encarregará de asfixiá-los. (Fanon, 2010:122-123)

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 do 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, 2010:73)

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, 2010:73)

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”, 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, além, 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.³⁸

Esse discurso é tristemente corroborado pelas elites do “Haiti oficial”, de onde provém discursos que afirmam, sobre o Haiti que viemos chamando “não-oficial”, 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, 2010:73). Nesse ponto, percebe-se uma clara adesão do “Haiti oficial” 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, 2010:73)

Fica evidente aí o sentido de “missão” da elite haitiana em relação à toda uma massa relegada a um estágio de quase barbárie.³⁹ A partir desse sentido, comungado com o centro hegemônico do cenário político internacional, 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.

³⁸ Para uma reflexão mais profunda sobre o tema, ver o artigo “Sanções Econômicas e Direitos Humanos: um estudo a partir do caso haitiano” de minha autoria, cuja referência completa encontra-se ao final.

³⁹ Sobre esse “sentido de missão” que caracterizaria as elites haitianas fala THOMAZ em “Haitian elites and their perceptions of poverty and of inequality”, devidamente referenciado ao final.

É particularmente importante salientar que a ajuda, aqui, oferecida dessa vez pelo “país oficial”, se refere à saída do que é apresentado como um fosso de atraso em que o país encontra-se atolado desde a Revolução, e que impede 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 grande 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 parece seguir sendo compreendida como catalizadora de todos os entraves à modernização e ao progresso.

Diante da persistência dos argumentos coloniais no Haiti atual, parece-nos clara e latente a necessidade de enfrentar o desafio posto à Argélia recém independente por Fanon:

O colonialismo e o imperialismo não estão quites conosco quando retiram dos nossos territórios as suas bandeiras e suas forças policiais. (...)O problema concreto com o qual nos defrontaremos não é o da escolha entre os valores que nos precederam. O triunfo da luta pela libertação nacional só é alcançado quando os países libertos criam valores que lhes sejam próprios, métodos, um estilo que lhes seja específico (Fanon, 2010:119).

Como fazê-lo em um país ocupado por tanques de guerra onde líderes estrangeiros decidem os rumos do país à revelia de sua população, parece-nos uma pergunta importante a ser feita.

Disposições finais

Ao longo desse artigo, buscamos identificar episódios silenciados da história haitiana. Nesse caminho, as narrativas produzidas dentro e fora do país, responsáveis ora pelo encobrimento e/ou banalização, ora pelo desvelamento dos eventos vividos, contribuíram para que construíssemos um

mosaico dos processos e sentidos essenciais a uma compreensão menos reducionista - e, portanto, mais justa e menos etnocêntrica - do Haiti. Deve estar evidenciada, ao final desse texto, a inscrição dessas narrativas produzidas sobre o país dentro e fora de seus limites nacionais, em um cenário de disputa, onde vêm, repetidamente, servindo aos interesses dos vencedores. Buscamos, através da identificação dessas narrativas e de seus usos, disputar, igualmente, lugar entre os discursos estrangeiros produzidos sobre o Haiti e, principalmente, entre aqueles produzidos em um país cujo exército encontra-se instalado no Haiti desde 2004 sob o manto da “ajuda ao país mais miserável das Américas”.

Esperamos que tenha ficado evidenciada, ainda que de forma bastante concisa e apressada, a imagem de um país que pode e deve ser lido a partir de seus próprios pensadores, muitos dos quais compuseram verdadeira vanguarda artística e intelectual e cuja obra, imaginamos, possa não somente dar pistas importantes ao caminho descolonial a ser traçado pelo país na esfera política, mas que o Haiti possa ser visto e buscado pela academia brasileira como fonte de pensamento autônomo e crítico com potencial universal e não apenas como objeto localizado de pesquisa e intervenção internacional.

Referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANGLADE, Georges. *Éloge de la Pauvreté*. Montréal: ERCE Études et recherches critiques d'espace, 1983.

ANTOINE, Régis. *La littérature franco-antillaise*. Haïti, Guadeloupe et Martinique. Paris: Karthala, 1992.

BARTHELEMY, Gérard. *Le pays en dehors – essai sur l'univers rural haïtien*. Port-au-Prince: Henri Deschamps/Montréal CIDIHCA (Centre International de Documentation et d'information Hitienne, Caraibéenne et Afro-Canadienne), 1989.

BEAUVOIR, Max G. “*Ervas e energia: o sistema médico holístico do povo haitiano*”. In: BELLEGARD-SMITH, Patrick & Claudine Michel

(org). *Vodou Haitiano: Espírito, Mito e Realidade*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2011.

BELLEARD-SMITH, Patrick & Claudine Michel (org). *Vodou Haitiano: Espírito, Mito e Realidade*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2011.

BHABHA, Hommi. *O local da Cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

_____. *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990.

BOURDIEU, Pierre. *Sociologia*. organizado por Renato Ortiz. São Paulo: Ática, 1983.

BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti, Novos estudos – CEBRAP. São Paulo, n. 90, 2011.

CARPENTIER, Alejo. *El Reino de este Mundo*. México: Siglo XXI, 1998.

CLERISME, Jean Rénaud. “Vodoum, músicas camponesas e organização política”. In: BELLEGARD-SMITH, Patrick & Claudine Michel (org). *Vodou Haitiano: Espírito, Mito e Realidade*. Rio de Janeiro: Editora Pallas, 2011.

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;

DEPESTRE, René. *Bonjour et adieu à la négritude*. Paris: Robert Laffont, 1980.

FANON, Franz. *Os condenados da terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães, Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010.

_____. *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.

GALEANO, Eduardo. *Haiti, país ocupado*. Discurso proferido na Biblioteca Nacional, no marco da mesa-debate *Haití y la respuesta latinoamericana*. Montevideo, 27.11. 2011.

- 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.
- GLISSANT, Édouard. *Traité du Tout-Monde*. Paris: Gallimard, 1997a.
- _____. *Poetics of Relation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1997b.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra, Novos estudos. – CEBRAP. São Paulo, n. 81, July 2008.
- HURBON, Laennec. *Coomprendre Haiti. Essai sur l'État, la nation, la culture*. Port-au-Prince: Henri Deschamps/ Paris: Karthala, 1986.
- HURBON, Laennec. *O Deus da resistência negra: O Vodou Haitiano*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- JADOTTE, Hérard. *Le carnaval de La révolution: de Duvalier a Aristide*. Port-au-Prince: Éditions Fardin, 2005.
- JAMES, Robert. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.
- JEAN ANIL, Louis-Juste. Desarrollo comunitario y crisis agraria: metamorfosis del movimiento campesino haitiano. In: OSAL : Observatorio Social de América Latina. Año 8 no. 23 (abr 2008-). Buenos Aires : CLACSO, 2008.
- MARCONATTO MARQUES, Pâmela; MACHIAVELLI, 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.
- MELEANCE, Emide et al. *Revolutionary Freedoms: A History of Survival, Strength and Imagination in Haiti*. Coconut Creek, FL: Caribbean Studies Press, 2006.
- MIGNOLO, Walter D. *Histórias locais/projetos globais. Colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Trad. De Solange Ribeiro de Oliveira, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2003.
- MINTZ, Sidney W. The Rural Proletariat and the Problem of Rural Proletarian Consciousness. *Journal of Peasant Studies* 1(3): 1974a.
- _____. The Caribbean as a Socio-Cultural Area. In *Cahiers d'Histoire Mondiale* n. 9, 1966, p. 912-937

_____. *Caribbean Transformations*. Chicago: Aldine, 1974b.

PESCHANSKI, João Alexandre. Haiti (verbetes). In: SADER, Emir et al (org). *LATINOAMERICANA – Enciclopédia Contemporânea da América Latina e Caribe*. Rio de Janeiro: Editora Boitempo, 2007.

PESCHANSKI, 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.

RIBEIRO THOMAZ, Omar. 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: 12.12.12.

RIBEIRO THOMAZ, Omar. Haitian elites and their perceptions of poverty and of inequality. In: REIS, Elisa P. ; MOORE, Mick (org). *Elite and Perceptions of Poverty & Inequality*. London/New York: Zed Books, 2005.

ROUMAIN, Jacques. *Donos do Orvalho*. Coleção Romances do Povo. Vol. V. Rio de Janeiro: Ed. Vitória, 1954.

SANTOS, Boaventura de Sousa. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. São. Paulo: Cortez, 2000.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston, Massachusetts: Beacon Press, 1995.

_____. *Haiti: State Against Nation*. New York: Monthly Review Press, 1990.

VALENTIM DUCA OYAMA, Maria Helena. *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.

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.

WARGNY, Cristophe. *Haiti n'existe pas. 1804-2004: deuxcents ans de solitude*. Paris: Autrement Frontières, 2008.

WACQUANT, Loïc. *Notas para Esclarecer a Noção de Habitus*. RBSE 6 (16), 2007, p. 5-11.