

DOI: 10.21057/10.21057/repamv%vn%i.%Y.27306

Recebido: 03-10-2017

Aprovado: 28-11-2017

Narrando Revoluções com os Pés no Haiti: A Revolução haitiana por Michel-Rolph Trouillot e outros intelectuais caribenhos

Pâmela Marconatto Marques¹

Resumo

O objetivo central do presente ensaio é abordar a Revolução de 1791, evento paradigmático da história haitiana, a partir das narrativas produzidas por alguns de seus intelectuais, que evidenciam o país que ali teve seu berço como lugar de enfrentamento e luta contra a escravidão, onde foi gestada e se disseminou a ideia de liberdade e independência para o restante da América colonizada. Justapondo as narrativas desses intelectuais e suas narrativas adversárias, forjadas no âmago do sistema colonial, esboçamos o modo como o Haiti revolucionário eclode como espaço simbólico de resistência contra todas as tentativas dos colonos – naquele momento, quase todos homens brancos - de impor a desumanização de seus colonizados – homens e mulheres negros/as –. Parece-nos, ao final, que esse espírito de não submissão, não adaptação e não aceitação da lógica e do modelo de dominação impostos será irremediavelmente associado a um “modo de ser haitiano”, um *habitus* infame, percebido ora como algo positivo e peculiar do povo haitiano, ora como razão de uma suposta incapacidade de integrar-se ao progresso e ao desenvolvimento. De comum, as narrativas sobre a revolução apontam o Haiti como lugar de denúncia da barbárie imposta por um colonizador surpreendido na aberração de seu discurso civilizatório.

Palavras-chave: revolução haitiana; intelectuais haitianos; Michel Roulph-Trouillot; colonialidade.

Narrating Revolutions With Feet in Haiti: The Haitian Revolution by Michel-Rolph Trouillot and other Caribbean intellectuals

Abstract

The main objective of this essay is to address the Revolution of 1791, a paradigmatic event in Haitian

history, based on the narratives produced by some of its intellectuals, which show the country that had its cradle as a place of confrontation and struggle against slavery, where the idea of freedom and independence for the rest of colonized America spread. Juxtaposing the narratives of these intellectuals and their adversarial narratives, forged at the heart of the colonial system, we sketch out how revolutionary Haiti emerges as a symbolic space of resistance against all attempts by settlers - then almost all white men - to impose the dehumanization of their colonized - black men and women -. It seems to us in the end that this spirit of non-submission, non-adaptation and non-acceptance of the logic and model of domination imposed will inevitably be associated with a "Haitian way of being", an infamous habitus, perceived sometimes as something positive and peculiar of the Haitian people, others as the reason for a supposed inability to integrate with progress and development. In common, the narratives about the revolution point to Haiti as a place for denouncing barbarism imposed by a colonizer caught in the aberration of his civilizing discourse.

Keywords: Haitian revolution; Haitian intellectuals; Michel Roulph-Trouillot; coloniality.

Narrando Revoluciones con los Pies en Haití: La Revolución haitiana por Michel-Rolph Trouillot y otros intelectuales caribeños

Resumen

El objetivo central del presente ensayo es abordar la Revolución de 1791, evento paradigmático de la historia haitiana, a partir de las narrativas producidas por algunos de sus intelectuales, que evidencian el país que allí tuvo su cuna como lugar de enfrentamiento y lucha contra la esclavitud, donde fue gestada y se diseminó la idea de libertad e independencia para el resto de América colonizada. Justaponiendo las narrativas de esos intelectuales y sus narrativas adversarias, forjadas en el centro del sistema colonial, esbozamos el modo como el Haití revolucionario eclode como espacio simbólico de resistencia contra todos los intentos de los colonos - en aquel momento, casi todos hombres blancos- de imponer la deshumanización de los colonizados - hombres y mujeres negros/as. Nos parece, al final, que ese espíritu de no sumisión, no adaptación y no aceptación de la lógica y del modelo de dominación impuestos será irremediablemente asociado a un "modo de ser haitiano", un habitus infame, percibido ora como algo positivo y peculiar del pueblo haitiano, ora como razón de una supuesta incapacidad de integrarse al progreso y al desarrollo. De común, las narrativas sobre la revolución apuntan a Haití como lugar de denuncia de la barbarie impuesta por un colonizador sorprendido en la aberración de su discurso civilizatorio.

Palabras clave: revolución haitiana; intelectuales haitianos; Michel Roulph-Trouillot; colonialidad.

¹ Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Mestre em Integração Latino-americana pela Universidade Federal de Santa Maria. Membro do Grupo de Trabalho “*Pensamiento crítico y descolonizador caribeño*” junto ao Conselho Latino-americano de Ciências Sociais (CLACSO). E-mail: pmarconatto@gmail.com

Pelas Mãos de Trouillot: Comentários Introdutórios

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

Michel-Rolph Trouillot é, sem dúvida, um dos mais importantes e reconhecidos intelectuais haitianos. Antropólogo de formação e atuação profissional, Trouillot também produziu textos historiográficos, acadêmicos e não acadêmicos sobre o Haiti, além de composições musicais e peças de teatro. Faleceu em 2012, com 62 anos, no Brooklin/Nova York, onde vivia desde

1968, “deixando um legado que impressiona pela sofisticação intelectual, rigor teórico e inovação disciplinar” (Bonilla, 2012, 82).

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

O que eu desejo saber neste caso nunca é apenas um dado empírico, e muito menos algo que eu poderia aprender de outra pessoa - de um livro, por exemplo. Trata-se do conhecimento que eu desejo produzir. Do que eu desejo dizer sobre este tópico, este lugar, essas pessoas - as "perguntas ardentes" que quero compartilhar, mesmo comigo, quando me torno meu próprio interlocutor. (Trouillot, 2003,128)

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

Figura 1. Michel-Rolph Trouillot na Universidade de Chicago



Fonte: <https://news.uchicago.edu/article/2012/07/10/>

michel-rolph-trouillot-scholar-caribbean-history-1949-2012

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

Além desse ambiente familiar fecundo, sua história de vida também foi profundamente marcada pela experiência

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

Em 1985, Trouillot finalizou seu doutorado junto ao Programa de Antropologia da Universidade Johns Hopkins. Conduziu, desde aí, uma prolífica carreira acadêmica entre as Universidades de Duke, Johns Hopkins e Chicago. Em sua tese de doutorado, Trouillot deslocou seu olhar do Haiti para o restante do Caribe, trabalhando, mais especificamente, com os produtores de banana na República Dominicana. Bonilla afirma que "*anos mais tarde, como orientador de pós-graduação, encorajou seus alunos (eu inclusive) a seguir um caminho semelhante e realizar trabalhos de campo em sociedades diferentes das suas*" (Bonilla, 2012, 83). Ele não apenas teria sentido que era importante desafiar a suposição em voga de que os antropólogos vindos de contextos minoritários só poderiam servir de

antropólogos "nativos", mas também enfatizado o valor intelectual de afastar-se da própria sociedade, *“particularmente para os estudiosos do Caribe que estavam mergulhados em longas tradições de insularidade e reivindicavam excepcionalismo”* (Bonilla, 2012, 84). Trouillot teria afirmado em inúmeras ocasiões que seus mais potentes insights sobre o campesinato haitiano emergiram de seu trabalho na República Dominicana.

Entre suas obras de maior repercussão destacam-se *State against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism* (1990), em que, colocando-se em diálogo com Pierre Clastres, propõe-se a analisar a natureza da ditadura Duvalier no Haiti; *Silencing the Past: Power and the Production of History* (1995), em que dedica-se a analisar a Revolução Haitiana e suas repercussões sobre o imaginário europeu em relação aos negros escravizados, e, finalmente, *Global Transformations: Anthropology and the Modern World* (2003), considerado seu *“trabalho mais ousado e sua contribuição magistral”* (Antrosio, 2013, 177). Nele, Trouillot parte da história da antropologia para forjar um caminho alternativo, em direção a uma antropologia que sirva como contraponto ao projeto Ocidental de vida boa:

[Como antropólogos] devemos a nós mesmos e aos nossos interlocutores dizer em voz alta que tivemos acesso a visões alternativas da humanidade - de fato, mais do que qualquer disciplina acadêmica - e que sabemos que essa,

que coloca o crescimento econômico no topo dos valores humanos, pode não ser a mais respeitosa do planeta que compartilhamos, nem a mais precisa e nem ao menos a mais prática. Nem tampouco é a mais bonita e menos ainda a mais otimista. (Trouillot, 2003, 139)

O livro é composto de alguns de seus ensaios mais conhecidos, além de material inédito que, em seu conjunto, pode ser concebido como um convite a uma antropologia mais pública e engajada: *“a antropologia só interessará às populações que estudamos e à maioria dos nossos leitores se evocar um propósito fora de si”* (Trouillot, 2003, 147). Apesar de *“passagens particularmente pungentes e poderosas que delineiam uma agenda alternativa para a antropologia”* (Antrosio, 2013,178) o livro não recebeu atenção proporcional. Uma das hipóteses levantadas é a de que, publicado no ano em que Trouillot foi acometido pelos primeiros aneurismas, o autor não teria conseguido promover devidamente o livro (idem).

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

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

A vida e obra de Trouillot tornam difícil posicioná-lo em uma categoria rígida. Ele era inegavelmente um "intelectual haitiano", mas de muitas

maneiras também um "antropólogo americano" e um "historiador público". Seus escritos e ensinamentos certamente continuarão a influenciar as gerações de estudiosos vindouros. (Bonilla, 2012, 84)

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

Ao admitir que uma pluralidade de seres humanos, atravessados por relações de poder e subalternidade, pode produzir diferentes narrativas sobre processos e eventos sociais, mas que a maior parte de nós acessará uma única e artificialmente harmoniosa versão da história, Trouillot

reconhece que algumas das narrativas produzidas são violentamente silenciadas. Em relação a esse silêncio, o autor afirma: *"trata-se [o silêncio] de um processo ativo e transitivo: alguém silencia um fato ou um indivíduo como um silenciador silencia uma arma"* (Trouillot, 1995, 04).

A historiografia haitiana é apresentada como um dos exemplos mais contundentes desse silêncio imposto², 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/processos

² Em "Jacobinos negros", obra publicada em 1938 pelo trinidadiano C.L.R. James, considerada um cânone sobre a temática, não encontramos esse entendimento de que a revolução haitiana teria passado por encobrimento absoluto. Como prova disso, James aponta a historiografia marxista e a pan-africanista. Jacobinos Negros propõe, de modo geral, a leitura da revolução haitiana em chave marxista e orbitando em torno da liderança de Toussaint L'Overture, que, por sua vez, tem papel secundário na narrativa de Trouillot, preocupado em ressaltar, por exemplo, figuras como Jean-Baptiste Sans Souci, *neg bossal* que teria integrado as forças revolucionárias em 1791, rompido com figuras centrais do levante quando propuseram alinhamento ou negociação com a França e resistido até ser morto por Roi Cristophe. Leitor de James que foi, o próprio Trouillot nos dá pista sobre como tratar essa disputa teórica ao dizer-nos que *"O que eu desejo nunca é apenas um dado empírico, e muito menos algo que eu poderia aprender de outra pessoa - de um livro, por exemplo. Trata-se do conhecimento que eu desejo produzir. Do que eu desejo dizer sobre este tópico, este lugar, essas pessoas - as "perguntas ardentes" que quero compartilhar, mesmo comigo, quando me torno meu próprio interlocutor"*. Diante dessas palavras, apostamos como mais profícua a atitude teórica de conhecer o que quis dizer Trouillot sobre esse evento, de avizinhar-nos de sua experiência singular de enunciação em lugar de forçar uma síntese ou mesmo descartar uma das narrativas como "superada" pela outra.

importantes pelos livros de história produzidos no Ocidente e a depreciação de seu sentido, quando mencionado (Trouillot, 1995, 04).

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

Convocar as narrativas produzidas desde o Haiti sobre esses e outros eventos, a disputar as versões disponíveis sobre a “realidade” haitiana, implica assumir o desafio de se lidar com uma historicidade interrompida, interdita pela construção da impossibilidade de uma fala emergente desde a “pobreza inviável” a que foi resumido o Haiti. É nesse sentido que falar desde o Haiti tem efeito de infâmia. Infame como *“diz-se do que ou de quem não possui boa reputação; que é desprestigiado ou desonrado”* mas também como *“diz-se daquele que não tem vergonha”, “que fere o nome ou a honra de alguém”* que é *“o oposto de eminente, ilustrado, notável”* (Ferreira, 2010, 822) características

autoproclamadas como tipicamente ocidentais.

O Haiti que se insurge beira a infâmia porque, ao emergir, traz consigo dimensões do real obliteradas pela lógica colonial. O esforço das páginas que se seguem é justamente ressaltar os tons que marcam a dissonância da experiência revolucionário com relação aos discursos hegemônicos que aprisionam o Haiti, como país pobre, à destituição, ao fracasso e à impotência.

Decidimos fazê-lo a partir de narrativas que, ao mesmo tempo em que descrevem eventos/processos encobertos e/ou banalizados da história haitiana, oferecem-nos o relance de uma outra experiência de produção de conhecimento, de autoria haitiana. Trata-se de fazer emergir imagens e sentidos mais potentes do que implica estar na história como haitiano, viver e produzir narrativas contra-hegemônicas desde o Haiti³.

De Quanto Sangue se fez a “Pérola do Caribe”? O Regime Colonial, do Massacre dos Tainos à Revolução Haitiana

³ Em razão do recorte escolhido, que privilegia a contribuição de intelectuais caribenhos, a importante contribuição de Laurent DuBois, em suas obras *Avengers of the new world: the history of the Haitian revolution*. Cambridge: Ed. Harvard University Press. 2005 e *Haiti: The aftershocks of history*. 1ª ed. Nova Iorque: Editora Metropolitan Books, 2012 ficou de fora do presente artigo. Não obstante, recomendamos sua consulta ao público interessado em aprofundar-se na temática.

“Os trovões pareciam romper-se numa avalanche sobre os penhascos, quando os representantes dos escravos da Planície do Norte alcançaram a mata cerrada de Bois Caimán, sujos de lodo até a cintura, trêmulos sob as camisas encharcadas. Súbito, uma voz potente alçou-se no meio daquele congresso de sombras. Era Bouckman quem falava daquela maneira. Ele declarou que um Pacto havia sido selado entre os iniciados daqui e os grandes Loas da África, para que a guerra fosse iniciada sob os signos propícios: — *O Deus dos brancos ordena o crime. Nossos deuses pedem vingança. Eles guiarão nossos braços e nos darão ajuda. Quebrem a imagem do Deus dos brancos, que têm sede das nossas lágrimas; escutemos dentro de nós mesmos o apelo da liberdade!*. Junto a Bouckman, uma negra ossuda, de longos membros, dançava fazendo gestos circulares com um facão ritual. O facão penetrou subitamente no 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 desfilarão, um a um, para untarem os lábios com o sangue espumoso do porco, recolhido numa enorme tigela de madeira. Em seguida, caíram de bruços sobre o chão molhado. O estado-maior da sublevação estava formado.” (CARPENTIER, 1998, pg.06)

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

maneira profética” (Glissant, 1997,102-103).

Nessa esteira, o passado haitiano “sonhado” por Carpentier, romancista cubano que, ao visitar o Haiti no início da década de quarenta, deslumbra-se com “*la presencia y vigencia de lo real maravilloso* (Carpentier, Celorio, 2004, 2)”, nos ajuda a evidenciar que mais do que uma improvável “Verdade absoluta” sobre esse evento/processo, interessam os significados atribuídos a ele e o modo como acionam outras formas – potentes - de estar no mundo como haitiano. A Revolução nos é apresentada como pedra fundamental de uma suposta identidade haitiana, fundadora de uma “mitologia nacional”, dentro da qual invoca ora a glória de viver em um país que lutou até a morte pela liberdade, ora a ruína que estaria por vir sob a forma de pobreza e mais opressão.

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

impor a desumanização de seus colonizados – homens e mulheres negros/as.

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

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

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

A zona habitada pelos colonizadores não é complementar à zona habitada pelos colonos. Essas duas zonas se opõem. Regidas por uma lógica puramente aristotélica, elas obedecem ao princípio de exclusão recíproca: não há conciliação possível, um dos termos é demais. A cidade do colono é uma cidade sólida, toda de pedra e ferro. É uma cidade iluminada, asfaltada, onde as latas de lixo transbordam sempre de restos desconhecidos, nunca vistos, nem mesmo sonhados.(...) A cidade do

colono é uma cidade empanturrada, preguiçosa. A cidade do colono é uma cidade de brancos, de estrangeiros. A cidade do colonizado, ou pelo menos a cidade indígena, a aldeia negra, a medina, a reserva, é um lugar mal afamado, povoado por homens mal afamados. Ali nasce-se em qualquer lugar, de qualquer maneira. Morre-se em qualquer lugar, de qualquer coisa. É um mundo sem intervalos, os homens se apertam uns contra os outros, as cabanas umas contra as outras. A cidade do colonizado é uma cidade faminta, esfomeada de pão, de carne, de carvão, de luz. A cidade do colonizado é uma cidade agachada, uma cidade de joelhos, uma cidade prostrada, de pretos, de turcos (Fanon, 2010,,55-56).

A brutalidade dessa lógica faz sentido na colônia de *Saint Domingue*, fundada no espaço originalmente chamado *Ayti* (região de montanhas) pelas comunidades de Tainos que ali viviam em número de aproximadamente 3,77 milhões, fruto de mais de 800 anos de civilização. Em minha estada em Jeremie, ouvi pela primeira vez a lenda de Anacaona, a Cacica poeta, ceramista e guerreira que chefiaria o Haiti quando da chegada de Colombo. Presume-se que, atemorizado diante da supremacia numérica indígena que logo constatou, o navegador espanhol não tenha exibido seu potencial ofensivo dessa primeira vez, voltando outras duas ao continente até que iniciasse o genocídio das comunidades tainas, reduzidas, ao final de 1510, a menos de 15% de sua população inicial.

Os relatos existentes atestam que Anacaona teria conseguido manter-se viva e livre e que organizava uma resistência sistemática, ampla e extensiva junto a mais

oitenta caciques/as quando um traidor anunciou aos espanhóis o local da reunião, as lideranças foram queimadas vivas e Anacaona, capturada. A ela ofereceram clemência, desde que aceitasse tornar-se concubina de um capitão espanhol. Anacaona teria apenas vinte e nove anos quando, ao recusar-se a fazê-lo, foi executada por enforcamento em praça pública depois de passar por sucessivos estupros. A lenda, passada de boca a ouvido entre gerações de mulheres em todo território haitiano, numa espécie de iniciação a um feminino que é, a um só tempo, potência, resistência, insubordinação e aceitação do trágico, ganhou duas versões escritas pela premiada escritora haitiana Edwidges Danticat: a edição *“Anacaona, the golden flower”* e o ensaio *“Nou led, Nou la - estamos feias, mas estamos aqui”* (Danticat, 1996).

A primeira trata-se de um diário ficcional em que Anacaona, em primeira pessoa, relataria desde as amenidades da vida comunitária dos tainos antes da chegada do colonizador até a luta contra os espanhóis e a conclusão de que seria condenada à morte. Resultado de um cuidadoso trabalho de Danticat que associa pesquisa documental, registros da história oral e sua reconhecida capacidade literária. A segunda, trata-se de um ensaio publicado no jornal literário *“The Caribbean Writer”*, como elogio à resistência das mulheres haitianas, à sua capacidade de manterem-se -

vivas ou mortas - no mundo, contra todas as tentativas de aniquilação de seus corpos e sua memória.

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

Em 1517, os primeiros grupos de africanos escravizados desembarcam na Ilha de Hispaniola – como foi rebatizado o Ayiti por Colombo – trazidos principalmente da Guiné, Togo e, principalmente, de Benin. Consulta realizada junto ao *“Projeto Viagens: O Banco de Dados do Tráfico de*

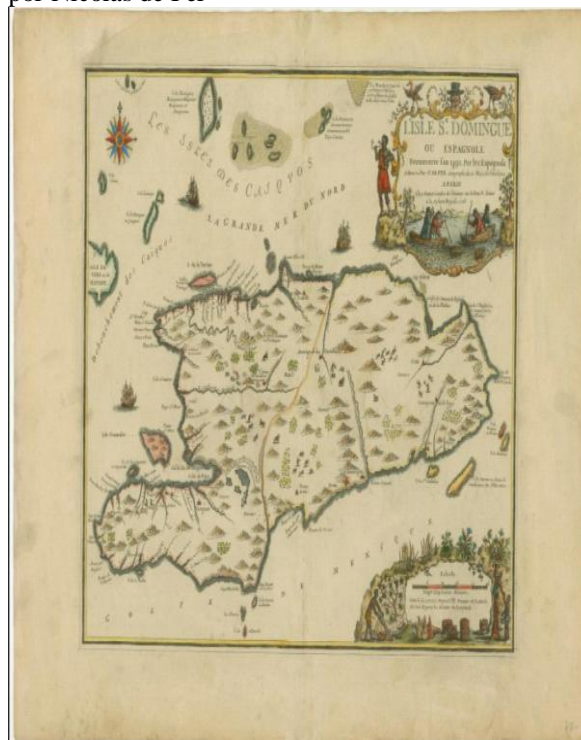
Escravos Transatlântico”⁴ informa que, mais tarde, essas regiões passariam a ser evitadas já que a maioria das rebeliões enfrentadas nas embarcações, durante a travessia pelo Atlântico, registravam embarque na Guiné. Tais rebeliões, que além de onerosas à empresa escravagista, sinalizavam a franca resistência oposta por africanos/as à escravidão, também sucumbiram ao silenciamento oficial.

Com a chegada dos franceses, em 1625, deu-se a intensificação do regime da *plantation*, modelo de exploração de terras baseado na monocultura de exportação em grandes latifúndios e emprego maciço de mão-de-obra escrava, demandando reforço do emprego de mão-de-obra africana a ponto de desembarcarem, nesse período, na colônia ora rebatizada *Saint Domingue*, cerca de 100.000 escravizados por ano. *Saint Domingue* foi considerada a mais rica colônia europeia de todos os tempos e em virtude das toneladas de açúcar e café exportadas que se convertiam em riquezas incalculáveis aos colonos franceses, a colônia foi apelidada “Pérola das Antilhas”⁵ (Trouillot, 1995).

⁴ O projeto *Slave Voyages – The Trans-Atlantic Slave Trade Database* criado pela Emory University, de Atlanta, nos Estados Unidos, em parceria com outras universidades norte-americanas, inglesas, uma neozelandesa e uma brasileira (a UFRJ), disponibiliza informações sobre mais de 35 mil viagens que forçosamente embarcaram mais de 12 milhões de africanos escravos para o América, entre os séculos XVI e XIX e pode ser acessado no link <<http://www.slavevoyages.org/>>

⁵ Para um contraponto a essa ideia, sugerimos a consulta de “*Haiti et ses élites: l’interminable*

Figura 2. Mapa da Ilha de Saint Domingue de 1723, por Nicolas de Fer



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

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

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

dialogue de sourds” do sociólogo haitiano Jean Casimir.

dizer que, entre uma minoria branca, livre e proprietária (nascida na França) e uma vasta maioria negra, escrava e propriedade (nascida na África e identificada como “bossais”) existiam categorias intermediárias. Essas categorias eram produzidas pelos atravessamentos das extremas, e comportavam negros escravos nascidos na colônia e adaptados à dinâmica da plantation (chamados “criolos”), e negros e mulatos libertos (chamados “gente de cor” ou “afrancesados”), também nascidos na colônia, proprietários, falantes do francês e “inclinados aos costumes europeus”. A divisão dual persiste, entretanto, porque a existência de categorias intermediárias é, de certa forma, “autorizada” pela elite hegemônica (Barthélemy, 1989).

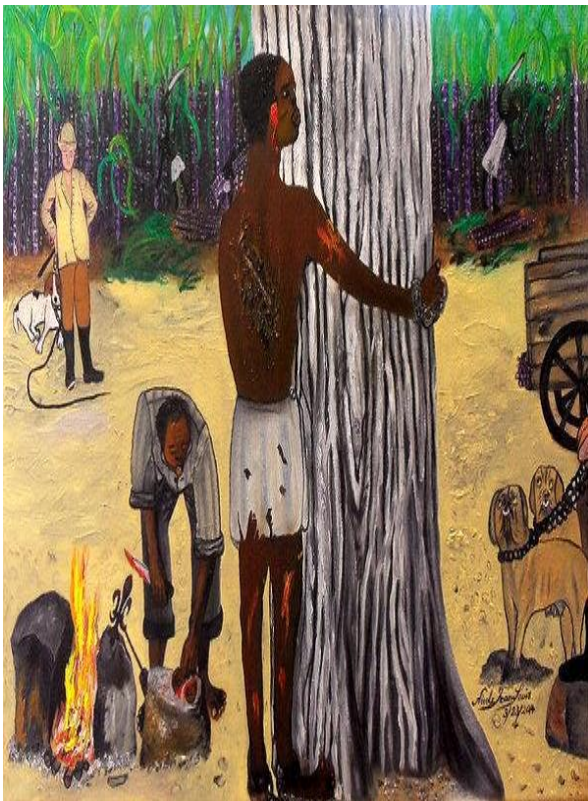
Sobre as dobras dessa estratificação social no contexto colonial, Fanon reflete que “*a infraestrutura econômica é também superestrutura. A causa é consequência: alguém é rico porque é branco, alguém é branco – ou menos negro – porque é rico*” (Fanon, 2010,56). Ser negro e escravo, nesse contexto, implicava 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 a condição desumana a que foram relegados (Buck-Morss, 2011).

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

O Code Noir tinha sessenta artigos. De acordo com seu artigo XXXVIII (Art. 38): “O escravo fugitivo, que esteve em fuga durante um mês a partir do dia em que o seu mestre o denunciou à polícia, deve ter decepadas as orelhas e ter um dos ombros marcado com uma Flor-de-lis. Se ele voltar a cometer a infração por mais um mês, contando novamente a partir do dia em que for informado o mestre, o escravo terá uma das pernas cortada e será marcado com uma Flor-de-lis, na outra. Se fugir pela terceira vez, será morto”. Minha pintura mostra um escravo fugitivo capturado, algemado, acorrentado a um carvalho; Os cortes maciços podem ser vistos em suas pernas após ter sido perseguido pelos cães; Ambas as orelhas estão amputadas e repousam sobre uma rocha; Isso aconteceu depois de ter marcada, com um ferro em brasa, uma Flor-de-lis no ombro. Este sujo e desumano castigo foi executado por um experiente superintendente negro sob o olhar atento de um capataz branco. Na escravidão, a Flor-de-lis tornou-se um símbolo de posse; É um símbolo de propriedade ou reivindicação de propriedade do corpo do escravo. Como homem, ser marcado com uma Flor-de-lis é uma infâmia; Em outras palavras, se você é marcado com a Flor-de-lis você é pública, desprezivelmente conhecido como um fugitivo. (Jean-Louis, 2014, 2)

Figura 3. Pintura "The Code Noir", de Nicole Jean-Louis



Fonte: <https://fineartamerica.com/>

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

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

Por essas razões, na opinião de Trouillot (1995), o levante que desembocou na Revolução haitiana não pôde ser previsto pelos colonos franceses, que desconheciam profundamente os colonizados, sua língua, suas práticas e, principalmente, sua força e capacidade de mobilização⁶.

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

Em toda conversa que tive com haitianos/as sobre a Revolução durante incursão de campo realizada no ano de 2008, fossem eles acadêmicos reconhecidos como Suzy Castor ou comerciantes de rua, duas figuras sempre eram citadas: Boukman e Cecile Fatiman. O primeiro tratar-se-ia do grande Hougan que teria presidido a cerimônia de Bois Caimán. *Nég marron* vindo da Jamaica, cuja alcunha Dutty

⁶ Na contramão do argumento de Trouillot, em “Toussaint L’Ouverture” Aimé Césaire sugere que o levante revolucionário haitiano teve três fases e que todas elas teriam sido preocupantes à Coroa.

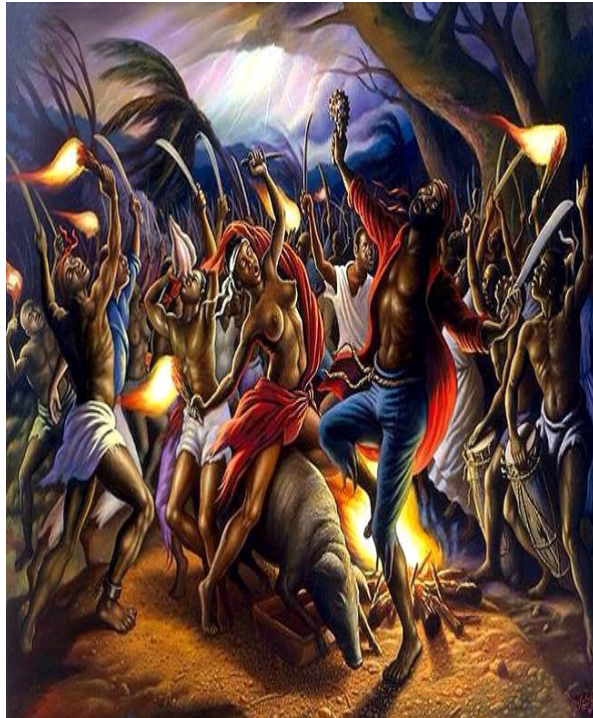
Boukman (do inglês *dirty bookman* - sujo homem do livro) remonta a algum desdobraimento negativo pelo fato de ser alfabetizado. Conta-se que Boukman recebeu, assim que chegou na plantation de Saint Domingue, o prestigiado posto de fiscal. Não tardaria, entretanto, que fugisse para as montanhas com ajuda dos descendentes dos Tainos, onde teria passado a viver como *marron* e planejado a Revolução. Quanto à Fatiman, tratar-se-ia de uma Mambo respeitada, a qual coube a prestigiada função de sacrificar o porco crioulo, no ápice da cerimônia vodu que teria sido responsável por iniciar o levante. A importância dessas figuras nas narrativas populares sobre a revolução é tanta que mereceram destaque em uma quantidade expressiva de pinturas dedicadas ao evento.

Figura 4. Bwa Kayiman Haiti 1791 de Nicole Jean-Louis



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

Figura 5. Cayman Wood Ceremony de Ulrick Jean-Pierre



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

O que se segue é uma insurreição fundada na organização e violência extrema, para a qual se aplica bem, apesar de sua radicalidade, a compreensão de Sartre segundo a qual, em contextos coloniais onde palpita a revolução “*abater um europeu é matar dois coelhos com uma só cajadada, suprimir ao mesmo tempo um opressor e um oprimido: restam um homem morto e um homem livre*”(Sartre apud Fanon, 2010, 15).

Em 1793, esses homens - reforçamos, negros/as escravos/as em sua quase totalidade - conquistaram o fim da escravidão e, no ano seguinte, forçaram a República Francesa a aceitá-lo como fato consumado e ampliá-lo às demais colônias francesas. (Trouillot, 1995). Aí, imaginamos que a revolução tenha alcançado o que

Fanon entende como “ponto de não retorno”. Já não era possível voltar a viver como antes. A liberdade conquistada com sangue e morte tinha de ser protegida.

Assim, de 1794 a 1800, agora como homens e mulheres livres, esses antigos escravos e escravas lutaram para manter sua conquista frente às tropas britânicas. O exército negro, sob o comando de Toussaint- Louverure, derrotou militarmente os britânicos, impactando, segundo diversos autores (Buck-Morss, Trouillot, Genovese, C.L.R.James) o movimento abolicionista na Grã- Bretanha e impulsionando a suspensão britânica do tráfico de escravos em 1807 (Trouillot, 1995).

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 Lverture à França, onde acabaria falecendo, em 1803. Em 1º de janeiro de 1804, depois de vencer as tropas napoleônicas, sob a bandeira de “liberdade ou morte”, o novo líder militar, nascido escravo, Jean- Jacques Dessalines, deu o passo final ao declarar a independência em relação à França. A recusa do nome francês dado à ilha e o retorno a seu nome original *Ayti* (agora Haiti) marca a recusa da dominação, a busca da liberdade em todos os níveis. Até aquele momento jamais uma sociedade escravista havia sido capaz de derrubar sua classe dirigente e proclamar um Estado livre.

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

Em “*Silencing the Past*”, Trouillot chega ao limite de dizer que a Revolução Haitiana permanecia impensável “*mesmo quando já estava em curso*” (Trouillot, 1995,88). Cita, nesse sentido, trechos de discursos parlamentares proferidos na França que apontavam inúmeras razões para que as notícias que chegavam daquela revolução fossem falsas:

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

Quando a tentativa de tornar a revolução inexistente não podia mais ser empreendida, a opção passou a ser a banalização de seu significado, conforme a estratégia identificada por Trouillot para o silenciamento desse evento paradigmático. Passou-se, assim, a, ora encobrir as reivindicações por liberdade e pelo fim da situação colonial, verdadeiras bandeiras da

Revolução Haitiana, com o descontentamento de alguns escravos que, sendo muito maltratados por seus senhores, teriam passado a odiá-los, desejando matá-los por vingança, ora a sugerir que a revolução haitiana foi subproduto da Revolução francesa, essa sim original e universal (Genovese, 1983,93).

Se as categorias criadas e sustentadas por europeus são questionadas, a Revolução também teve o condão de ascender, entre os negros e negras de todo o mundo, uma nova compreensão de sua natureza e do alcance de suas ações, como percebemos na citação feita por 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. (Genovese, 1983,95)

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

No entanto, a euforia da vitória sobre o branco-colonizador e sobre o regime alienante da plantation cederam lugar, em

pouco tempo, à perplexidade sobre o rumo a tomar nesse país então independente.

2.3 Quantos Países Cabem em um Estado livre? As Continuidades Coloniais e o Desvio Pós-Revolução

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

Este período, definido por Hurbon como “*bastante conturbado*”, começou com o assassinato do líder Dessalines por um grupo de mulatos, grandes proprietários de terra e defensores da produção em larga escala, descontentes com os projetos de reforma agrária e priorização da cultura de

subsistência manifestados por Dessalines⁷. A partir daí, o país dividiu-se em dois: uma monarquia ao norte e uma república, ao sul. 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 “bossais”, uma espécie de *lupenproletariado* cujo projeto era não somente a independência da França, mas a libertação de todo o sistema colonial e seu aparato de opressão (Hurbon, 1986).

Se a época for analisada por meio da conduta do “país oficial”, podemos entender que a estrutura conduzida a partir dali encontrava-se em continuidade com o regime deoposto, privilegiando, na condução do processo, aqueles familiarizados com o sistema colonial francês e seu funcionamento, como se a única diferença efetivamente trazida pela Revolução houvesse sido a sucessão no topo da pirâmide hierárquica. Ainda, cita-se toda uma inclinação – vista em ambos, governo do Norte e Sul – ao modo de vida francesa, sua língua, política, história, literatura e até

suas vestimentas e arquitetura. Segundo Hurbon, essa lógica mostra o impacto profundo da colonização, já que o haitiano, mesmo livre, parece acorrentado ao antigo opressor e à necessidade de provar-lhe sua condição de ser humano nos padrões ditados de lá (Hurbon, 1987).

Evidência disso foi a tentativa sistemática de banir (ou encobrir) as práticas vodúístas e o idioma *créole* - profundamente identificado com elas - do novo Estado. Quanto ao vodú, o problema estaria em sua associação - liderada pela Igreja católica, e amplamente difundida no mundo europeu colonial - com a ignorância e superstição de um “povo atrasado” ou mesmo com culto demoníaco, que evidenciava a inexistência de temor a Deus. Em 1860, como resposta a esse discurso, o governo haitiano assinou uma concordata com o Vaticano que estabeleceu o catolicismo como religião oficial e inaugurou um longo período de “caça às bruxas” aos vodúístas no país. Essa concordata tinha como meta elevar o país à “civilização, o oposto da barbárie e da superstição representadas pela africanidade radical” (Hurbon, 1987,70).

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 vodú, como a maioria dos haitianos. O resultado, assim, não foi o banimento pretendido (ou ao menos oficializado), mas a sedimentação dos laços entre o vodú e o

⁷ Outras versões sobre as razões do assassinato de Dessalines podem ser encontradas em PONGNON, Vogly Nahum. A imagem dos latino-americanos na liderança do componente militar da MINUSTAH através da visão de dois setores vitais da nação haitiana: os educadores e os camponeses. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados das Américas da Universidade de Brasília 2013, Disponível em http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/13643/1/2013_VoglyNahumPongnon.pdf com acesso em 22.11.17

segredo. Sobre isso, Erica Larkin Nascimento, em prefácio à edição brasileira do livro “Vodou Haitiano: Espírito, mito e realidade” organizado pelos antropólogos haitianos Claudine Michel e Patrick Bellergerde Smith, esclarece:

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

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

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

É importante acrescentar que, reconhecido como religião dos revolucionários, verdadeira arma da resistência negra, o vodou sempre foi temido

pelos governantes haitianos por sua capacidade de aglutinação popular. Assim, nesse momento pós-Revolução, a adoção da Concordata do Vaticano também pode ter sido compreendida pelos líderes do momento como elemento “desmobilizador” daquele potencial contestatório latente.

Entretanto, é necessário frisar, para além de praticar o vodou por meio de seus ritos, o fiel o vive de maneira holística e integral. O vodou 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 vodou significa alijá-lo ao mesmo tempo do élan que o mantém atado à vida e aos outros e da teia de significados onde está inscrita a sua própria existência.

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

Parece-nos claro que, na impossibilidade de seguir “*docilizando os*

corpos” daqueles negros que haviam lutado até a morte - e matado milhares de franceses - por liberdade, a opção passou a ser estigmatizá-los como um povo mergulhado em ignorância e barbárie. A solução vista pela elite haitiana 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 Estado independente.

Esses homens e mulheres [o Haiti “não oficial”] não se identificavam – ao menos publicamente - com a França espoliadora e se recusavam, depois de haverem lutado pela liberdade, a contribuir para a sedimentação de uma nova forma de exploração. Assim, o Haiti “não oficial” não era o proletariado espoliado, já que esse ainda integrava o país “oficial” como sua classe mais baixa. Estavam, assim, do outro lado de uma linha simbólica – e nesse caso também territorial – que, utilizando-nos das categorias de Boaventura de Souza Santos podemos entender como “linha abissal”, que *“divide a realidade social em dois universos distintos: o que há deste e o que há do outro lado da linha. Para além da linha há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialética”* (Santos, 2007, 13).

Esse era o lugar de uma população que, diferente do proletariado que colaborava com o regime, não podia/queria ser integrada, mas, ao contrário, se retirou do Estado para não colaborar com ele e adotou um modo de vida não ocidentalizado e cooperacionista, nas montanhas haitianas. Esse movimento, por lembrar aquele dos escravos fugidos das plantations, também foi compreendido como “marronagem”. 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.

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

fim da escravidão (Firmin, 1895). Com a vitória do Sul, ganhou força o entendimento – que se estenderá por toda a história haitiana – de que a elite mulata teria sido a grande vencedora da Revolução, já que manteve suas grandes propriedades e, sem o colono branco, passou a comandar o comércio, enriquecendo às custas de uma maioria negra e empobrecida (Hurbon, 1987, 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 (Genovese, 1983). Os Estados Unidos, por seu lado, apesar de independente, viam 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, 25).

Esse profundo isolamento continental, a inexistência de outras experiências exitosas que pudessem inspirar

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

Fora do país, as narrativas sobre o período que se segue à Revolução (confirmando a banalização proposta por Trouillot) enfatizam que, como já era esperado, graças à incapacidade dos negros de se autogovernarem, ela piorou a vida naquele espaço que, antes, pelo menos, era associado com a maior riqueza das Américas (Cohen, 2003).

Essa ambivalência acompanha, como fantasma, as narrativas da Revolução, ora invocada como símbolo da força e da resistência de milhares de escravos, ora vista como fim de um período de opulência, o único em que o Haiti foi, de fato, próspero. De comum, entretanto, está a dificuldade experienciada pelo colonizador em relacionar-se com ela enquanto acontecimento que evidencia a potência desses corpos negros e a força com que desestabiliza a lógica racista que sustenta a empresa colonial. Evidência disso é o fato de que, na antiga metrópole, as elites –

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

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

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

Não causa espanto a proliferação, neste momento e ao longo de todo o século XIX, de teorias racistas como aquela defendida por Arthur de Gobineau em seu “Ensaio sobre desigualdade das raças humanas” supostamente escrito com amparo do método cartesiano e visto, no momento de sua edição (1855), como epítome do pensamento científico. Gobineau, entre outros argumentos, apontava a “mistura” de

raças como fonte de degenerescência e elencava um rol de motivos a sustentar a supremacia da raça branca, entre eles uma suposta tendência à defesa da honra e à aspiração pela glória e a engajar-se em batalhas envolvendo espírito nacionalista e luta pela liberdade. Infelizmente, o contraponto a Gobineau, densamente articulado pelo intelectual haitiano Antenor Firmin – “Sobre a igualdade das raças humanas” - e publicado em 1885 sob a rubrica da Sociedade Parisiense de Antropologia a qual fora convidado a integrar, não recebeu a mesma atenção.

Nesse tratado minucioso, Firmin coloca, um a um, os argumentos de Gobineau sob suspeita, e, no que toca àqueles recém citados, invoca a Revolução haitiana, a figura de Toussaint L’Overture e a luta engendrada sob as bandeiras anti-escravagista, anticolonial, por independência e liberdade como exemplo histórico de que as populações negras não estariam isentas desse ímpeto valoroso. Pode-se mesmo dizer que Firmin foi um dos primeiros narradores da Revolução Haitiana, um dos primeiros intelectuais a inscrevê-la no repositório ocidental de experiência humana compartilhada. E, se começamos esse passeio – com os pés no Haiti – pelas mãos de Trouillot, terminá-lo com Firmin nos parece mais do que prudente, mandatário.

Narrar revoluções com os pés no Haiti trata-se, afinal, de falar das (e atualizar) lutas travadas por corpos negros –

de Toussaint, Dessalines, Fatiman, Bouckman, mas também de Trouillot, Castor, Hurbon, Firmin – contra as forças de extermínio de uma colonialidade que persistiu e rearticulou-se, envernizada pelo discurso de ajuda humanitária que, para manter-se em pé, (re)produz incessantemente o imaginário que vincula a pobreza haitiana com impotência, fracasso e inviabilidade. Que sejam haitianos/as os/as narradores de sua luta mais emblemática contra o aniquilamento de seus corpos-saberes e que ousem fazê-lo no idioma do colonizador, em seu ouropel – a literatura e a escrita acadêmica - trata-se de outra das tantas infâmias “impensáveis” com que seguem surpreendendo o colonizador. Inclusive aquele que portamos intimamente

Referências

- ANGLADE, Georges. *Espace haïtien*. Les Presses de l'Université du Québec, Montréal, 1974;
- ANTROSIO, Jason. Global Transformations: Anthropology and the Modern World by Michel-Rolph Trouillot (review) In *Journal of Haitian Studies*, Volume 19, Number 2, Fall 2013 pp. 177-182;
- BARTHÉLEMY, Gerard. *Le pays en dehors – essai sur l'univers rural haïtien*. Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps/Montréal: CIDIHCA (Centre International de Documentation et d'information Hitienne, Caraibéene et AfroCanadienne), 1989;
- BONILLA, Yarimar. *Burning Questions: The Life and Work of Michel-Rolph Trouillot, 1949–2012*. *NACLA Report on the Americas*, 31 May, vol. 46, issue 1, 2013, pp. 82–84;
- BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. *Novos estudos - CEBRAP*, São Paulo, n. 90, Jul 2011;
- CARPENTIER, Alejo. *De lo real maravilloso americano*. UNAM, México, 2004;
- CASTOR, Suzy El significado histórico de La revolucion de Saint Domingue. *OSAL*, ano IV, no 12, 2003;
- COHEN, William B. *The French Encounter with Africans: White Response to Blacks, 1530-1880*. Bloomington: Indiana University. Press, 2003;
- DANTICAT, Edwidge. Nou led Nou la. We are ugly, but we are here. In *The Caribbean Writer*, Volume 10, 1996;
- DANTICAT, Edwidge. *Create Dangerously: the Immigrant Artist at Work*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 2010;
- FANON, Frantz. *Os condenados da terra*. Tradução de Enilce Albergaria Rocha e Lucy Magalhães. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2010;
- FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. *Dicionário da língua portuguesa*. 5. ed. Curitiba: Positivo, 2010.
- FIRMIN, Anténor. *De l'égalité des races humaines*, Lib. Cotillon, Paris, 1885;
- GENOVESE, Eugene. *Da Rebelião à Revolução: As revoltas de escravos negros nas Américas*. São Paulo: Global, 1983; Glissant, 1997
- GOBINEAU, Joseph-Arthur, *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Éditions Pierre Belfond, 1967 [1855];
- HURBON, Laennec. *Coomprendre Haiti. Essai sur l'État, la nation, la culture*. Port-

au-Prince: Éditions Henri Deschamps/Éditions Paris: Karthala, 1986;

HURBON, Laennec. *O Deus da resistência negra: O Vodou Haitiano*. São Paulo: Paulinas, 1987;

JAMES, Cyril Lionel Robert. *Os jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a Revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007;

NASCIMENTO, Erica Larkin. Prefácio. MICHEL, Claudine; SMITH, Patrick Bellegarde. *Vodou Haitiano: Espírito, mito e realidade*. Pallas: Rio de Janeiro, 2011;

PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'Oncle*. Port-au-Prince: Imprimerie de Compiègne, 1928. Edição completa em francês disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/ainsi_parla_oncle/ainsi_parla_oncle.html, com acesso em 23 de agosto de 2016;

SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Novos estudos - CEBRAP*, São Paulo, n.79, p. 71-94, Nov.2007. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002007000300004&lng=en&nrm=iso>. access on 16 Feb. 2017;

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Global Transformations: Anthropology and the Modern World*. New York: Palgrave Macmillan, 2003;

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Haiti: State against Nation. The origins and legacy of Duvalierism*. New York: Monthly Review Press, 1990;

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