

Júlia Vilaça Goyatá  
Rodrigo C. Bulamah  
org. | Rodrigo Ramassote



# ROTAS CARIBENHAS

*etnografia, mobilidade  
e conhecimento*

# ROTAS CARIBENHAS





**UFRJ**

Universidade Federal do Rio de Janeiro

*Reitor* Roberto de Andrade Medronho

*Vice-reitora* Cassia Curan Turci

*Coordenadora do  
Fórum de Ciência  
e Cultura* Christine Ruta



Editora Universidade Federal do Rio de Janeiro

*Diretor* Marcelo Jacques de Moraes

*Diretora adjunta* Fernanda Ribeiro

*Conselho editorial* Marcelo Jacques de Moraes (presidente)  
Cristiane Henriques Costa  
David Man Wai Zee  
Debora Foguel  
João Camillo Barros de Oliveira Penna  
María Elvira Díaz-Benítez  
Tania Cristina Rivera

Júlia Vilaça Goyatá  
Rodrigo C. Bulamah  
org. | Rodrigo Ramassote



*etnografia, mobilidade  
e conhecimento*

©2024 Júlia Vilaça Goyatá, Rodrigo C. Bulamah e Rodrigo Ramassote

Ficha catalográfica elaborada por Algacilda Alves da Conceição (CRB7-4207)

---

R842            Rotas caribenhas [recurso eletrônico] : etnografia, mobilidade e conhecimento / organizadores: Júlia Vilaça Goyatá, Rodrigo C. Bulamah, Rodrigo Ramassote. - Rio de Janeiro : Ed. UFRJ, 2024.

1 recurso eletrônico (434 p.) ; digital

ISBN: 978-85-7108-522-0

1. Relações étnicas - Caribe. 2. Etnicismo - Caribe. 3. Caribe - Historiografia. 4. Mobilidade social - Caribe. I. Goyatá, Júlia Vilaça, 1986- . II. Bulamah, Rodrigo C. III. Ramassote, Rodrigo Martins. IV. Editora UFRJ.

CDD: 305.80098

---

*Coordenação editorial*

Thiago de Moraes Lins  
Sonja Cavalcanti

*Preparação de originais*

Paula Halfeld

*Revisão*

Thereza Vianna

*Capa*

Vanesa Mattos

*Projeto gráfico e diagramação*

Leonardo Arroniz

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO  
FÓRUM DE CIÊNCIA E CULTURA

EDITORA UFRJ  
Rua Lauro Müller, 5  
Rio de Janeiro, RJ – CEP 22290-160

[www.editora.ufrj.br](http://www.editora.ufrj.br)

LIVRARIA EDITORA UFRJ  
Av. Pasteur, 250 – Palácio Universitário  
Rio de Janeiro, RJ – CEP 22290-902

[vendas@editora.ufrj.br](mailto:vendas@editora.ufrj.br)

# SUMÁRIO

<b>Prefácio: um percurso muito pessoal pelos estudos do Caribe e seus emaranhamentos</b>	<b>7</b>
<i>Livio Sansone</i>	
<b>Apresentação: traçando rotas, mapeando destinos</b>	<b>15</b>
<i>Júlia Vilaça Goyatá, Rodrigo C. Bulamah, Rodrigo Ramassote</i>	
<b>Na rota dos doces: mulheres negras, comércio e trabalho no Caribe colombiano</b>	<b>35</b>
<i>Maíra Samara de Lima Freire</i>	
<b><i>Pran wout la</i>: experiências e dinâmicas da mobilidade haitiana</b>	<b>81</b>
<i>Mélanie Montinard</i>	
<b>Viajantes do Caribe: mobilidades, rotas e espaços da diáspora haitiana para Brasília</b>	<b>123</b>
<i>Gustavo Dias, João Carlos Jarochinski Silva, Sidney Antonio da Silva</i>	
<b>Materialidade, afetação e personalidade: sobre o sacrifício no culto a Kali na Guiana</b>	<b>163</b>
<i>Marcelo Moura Mello</i>	
<b>Como ouvir uma paisagem afro-caribenha</b>	<b>205</b>
<i>Claudia Bongianino</i>	

<b><i>Nou te degaje n</i>: desastre, imprevisto e estratégias de <i>ajuda</i> pós-terremoto na Grand'Anse, Haiti</b>	245
<i>Ana Elisa Bersani</i>	
<b>De linhas a lugares: notas sobre território entre os indígenas da Sierra Nevada de Santa Marta, no Caribe colombiano</b>	287
<i>Jose Arenas Gómez</i>	
<b>Pensamento social haitiano no início do século XIX: humanismo iluminista e colonialismo na lente de Baron de Vastey</b>	333
<i>Frantz Rousseau Déus</i>	
<b>Notas sobre uma casa rastafári na Etiópia urbana</b>	369
<i>Shelene Gomes</i>	
<b>Ecos de revoluções passadas: arquitetura, memória e políticas espectrais nos bairros históricos de Porto Príncipe</b>	397
<i>Vincent Joos</i>	
<b>Lista de autores/as</b>	429

# PREFÁCIO

## Um percurso muito pessoal pelos estudos do Caribe e seus emaranhamentos

*Livio Sansone*

*professor titular de Antropologia e pesquisador do  
Centro de Estudos Afro-Orientais da UFBA*

*Rotas caribenhas: etnografia, mobilidade e conhecimento* é um livro bem-vindo e muito me honra o convite para prefaciá-lo, embora isso não seja simples, devido à complexidade desta coletânea e à variedade das contribuições interessantes que a compõem. Os artigos presentes neste livro foram publicados originalmente em inglês no 17º volume da *Vibrant: Journal of Brazilian Anthropology*, revista que aliás tem sido um importante propulsor da internacionalização da antropologia brasileira, assim como da promoção de novas perspectivas Sul-Sul.

Este livro me obriga a repensar criticamente minha trajetória, que tem sido caracterizada por um emaranhado de estudos étnicos, estudos do Caribe, estudos do Atlântico Negro e, se bem que em época mais recente, algumas questões sociais do próprio continente africano. Embora desde 1992, ano que me instalei em Salvador como pesquisador visitante com uma – na época, generosíssima – bolsa do CNPq, minha pesquisa tem se centrado sobretudo no Brasil. Em minha formação como sociólogo e antropólogo, tanto o Caribe como a grande emigração caribenha para Europa foram essenciais e se tornaram objeto de estudo e pesquisa. De fato, minha formação durante o mestrado, na Universidade La Sapienza, em Roma, e o doutorado, na Universidade de Amsterdam, tiveram base, em grande parte, nos estudos do Caribe. No mestrado,



pesquisei a mudança social no meio urbano por efeito das migrações caribenhas em Londres, realizando uma investigação comparativa entre rastafáris e punks no Leste de Londres, onde morei durante quase dois anos. Dei-me conta de que essa maciça migração estava modificando tanto o tecido da comunidade trabalhadora em Londres – e sua imagem do passado e do presente associada ao império colonial britânico – como a composição e a vida cultural dos próprios caribenhos, sobretudo dos jovens. Estes, em Londres, começavam, aos poucos, a deixar de lado a identidade centrada nas raízes de um pequeno país do Caribe, como Trinidad, Granada ou Barbados, para, digamos assim, tornarem-se negros e parte da comunidade negra transnacional. É um fenômeno maravilhosamente mostrado e contado na série de filmes de cunho ficcional ou autobiográfico *Small axe* (2020), do diretor Steve McQueen.

A pesquisa em Londres me levou a conhecer pessoalmente Stuart Hall e Paul Gilroy, este último, na época, um jovem mestrando como eu. Stuart, sempre se distinguindo por sua generosidade, se ofereceu para me orientar no *Centre for Contemporary Cultural Studies*, em Birmingham, do qual era diretor, mesmo que eu não tivesse como pagar as taxas de matrícula exigidas pelo centro. Com Paul, ficamos em contato e cultivamos uma amizade até hoje. Quase no final de minha estada em Londres, em novembro de 1980, encontrei na conferência “Social Movements in Southern Europe”, organizada pela revista *Critique of Anthropology* (1981, v. 4, n. 16, p. 2-20), um conjunto de antropólogos holandeses interessados em começar um grande projeto de pesquisa sobre migrações nos Países Baixos. Nos anos da independência do Suriname, concluída em 1975, cerca da metade da população, no momento de ter que optar entre a cidadania surinamesa e a holandesa, tinha se mudado para a metrópole colonial. Os colegas do Centro de Antropologia Social da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade de Amsterdam precisavam de um jovem e ousado pesquisador de campo, que tivesse trânsitos com rastafáris, com experiência de pesquisa etnográfica no meio urbano e

basicamente sem medo de se confrontar com jovens negros que nem sempre, à primeira vista, estavam dispostos a conceder entrevistas a pesquisadores brancos. Lá fui eu, que precisava trabalhar, um pouco cansado do clima etnocultural relativamente conservador de Londres e desejando também estar perto de minha namorada holandesa, Pito Dijkstra, que havia conhecido em Londres, em um inolvidável concerto organizado pelo movimento Rock Against Racism.

Terminada minha dissertação, que defendi na Universidade de Roma, sob a orientação de Vittorio Lanternari e Massimo Canevacci, mudei-me para Amsterdam em meados do gélido mês de dezembro de 1980. Cheguei à cidade de trem, levando minha bicicleta e uma máquina de escrever – minha parceira Olivetti, modelo Lettera 32, e fui morar em um *squat*, porque estava ainda sem a prometida bolsa. Quando chegou o financiamento, continuei morando no mesmo bairro popular, Staatliedenbuurt, parte da região chamada de Oud West, de onde os brancos saíam, e foi por lá que comecei minha pesquisa entre os jovens surinameses. Foi sobretudo com eles que aprendi holandês, língua com a qual escrevi meus três primeiros livros e, mais adiante, um pouco de Sranan Tongo. Tratou-se de uma pesquisa longitudinal. Durante dez anos, acompanhei cem jovens negros e hindustanos, homens e mulheres, em suas estratégias de sobrevivência na escola, no mercado de trabalho, no lazer e na economia informal e criminal. Como parte dessa pesquisa, realizei um intensivo trabalho de campo sobre o impacto da migração em massa rumo à Holanda assim como da chegada do mercado de revenda e consumo da cocaína no Suriname, na época por muitos definido exageradamente de narco-Estado.

Pesquisando temas caribenhos, e a vida de caribenhos, tive que lidar com várias questões de interesse geral para as ciências humanas, como migrações, globalização, consequências da colonização, impactos e percepção da pobreza e das desigualdades para os arranjos familiares – que de forma crescente eram matrifocais –, processos identitários de tipo étnico-racial, criação de culturas negras transnacionais e

criação de “novos pobres” em países afluentes. Se pesquisar esses temas atingiu minha vida privada e minhas escolhas de vida – e como poderia ser diferente se o trabalho de campo, ademais longe de “casa”, sempre muda profundamente nossas vidas? –, as questões levantadas na pesquisa me obrigaram a ficar, por assim dizer, no núcleo das ciências sociais, lidando com questões de interesse geral. Eis uma contradição talvez típica do Caribe: se por um lado, na região e nas populações migrantes do Caribe, se articulam temas e questões de interesse universal e se antecipam várias das consequências da modernidade tardia, por outro, a produção do conhecimento a partir do Caribe ainda é relativamente incipiente. Assim, no pensamento e na prática hegemônica das antropologias clássicas – francesa, norte-americana e britânica –, o Caribe sempre foi e continua sendo uma das regiões do Sul Global para se pesquisar e viver o encanto dos trópicos, muito mais que para se criar universidades e arquivos.

De fato, cheguei ao Brasil e à Bahia através do Caribe e do Suriname, e para o Suriname voltei a partir da Bahia depois de trinta anos, em 2018, em uma viagem por terra partindo de Macapá e passando pela Guiana Francesa. Meu objetivo era restabelecer e visitar durante poucos dias as duas ruas de Paramaribo onde havia feito pesquisa, as quais chamei em meu doutorado de rua Azul e rua Vermelha. Encontrei Paramaribo e o interior de Suriname completamente transformados, com uma infraestrutura muito melhor e com muitos mais *bosnegers* (quilombolas), inclusive na cidade e na política partidária, e brasileiros – sobretudo garimpeiros e pequenos comerciantes que atendem ao garimpo. Na Universidade Anton de Kom, foi organizada uma conferência para que eu pudesse apresentar, para um público numeroso, minhas impressões depois de trinta anos. A maior parte dos intelectuais e pesquisadores ainda se lembrava de mim.

Defendi minha tese de doutorado em abril de 1992, que foi logo publicada em dois livros, um sobre a Holanda e outro sobre o Suriname. Foi um sucesso estrondoso, na proporção do que poderia sê-lo uma tese

de doutorado, e acabou sendo comentada em todas as primeiras páginas dos jornais holandeses e flamengos e foi louvada na recensão publicada no *Nieuwe West-Indische Gids*. A defesa da tese foi na enorme Lutherse Kerk e, no dia seguinte, a comunidade surinamesa organizou um simpósio para prestigiar o “jovem doutor Livio Sansone, que ousa dizer as coisas que nós surinameses silenciámos”. Deixou-me lisonjeado, mas também com uma sensação estranha, de ter-me tornado um porta-voz de uma comunidade que me aceitava, mas à qual não pertencia. Também me sufocava a sensação de pequena escala de haver me tornado especialista em um país pequeno dentro de outro país pequeno – a Holanda. Isso tudo se juntou à sensação de que a região que eu entendia como o “Caribe Sul” – aquela grande parte do Brasil onde escravidão e *plantations* foram absolutamente determinantes durante séculos e que já nos anos de 1960 Charles Wagley identificava como parte da grande *plantation society* – não estivesse suficientemente representada nos livros sobre estudos afro-americanos que em minha formação eram canônicos. Um exemplo é a coletânea, organizada por Norman Whitten e John Swed, *African American Anthropology*, de 1968, que teve impacto surpreendente também nos estudos do Caribe. Descobri o Brasil por sua ausência naquela coletânea importante e canônica. Ante pelo menos dez capítulos sobre o Caribe, ao Brasil se referia um único capítulo curto, embora ótimo, escrito por Marvin Harris.

Por outro lado, os autores que me inspiravam tinham feito pesquisa não somente no Caribe, mas também no Brasil, mais especificamente na Bahia. Minha pesquisa recente sobre Lorenzo Dow Turner, E. Franklin Frazier e Frances e Melville Herskovits, na Bahia, mostra como a trajetória desses autores cruzava o Caribe e o interligava ao Brasil. Isso vale não somente para os Herskovits, mas também para a menos conhecida passagem de Frazier pela Jamaica e pelo Haiti, em 1941 e, embora de forma menos direta, pela trajetória profissional de Turner. Para esses autores, em vários aspectos, o Caribe, o Brasil e a África, sobretudo ocidental, compunham um único horizonte tanto teórico quanto empírico – e, por

isso, viajavam entre as várias margens do Atlântico noções como africanismo, negritude, *huellas de africa* (uma expressão cunhada por volta dos anos 1970 pela pesquisadora colombiana Nina de Friedman), diáspora e Atlântico Negro.

Desde aquela época, uma série de temas importantes tem feito do Caribe uma região-chave para as ciências sociais e, sobretudo, para países que tiveram colônias e/ou ainda têm províncias na região: *indentured labour* (trabalho sob contrato), sociedades plurais, desenvolvimento de uma norma somática (Hermannus Hoetink), famílias matrifocais ou matrícênticas (M.G. Smith, MacDonald e MacDonald), cultura da pobreza ou estratégias de sobrevivência para escapar ou se esquivar da pobreza (Oscar Lewis), estratégias migratórias, populações binacionais (Nina Glick-Schiller), arranjos familiares binacionais (Constance Sutton), hibridismo, transculturação, sincretismo (Fernando Ortiz, entre muitos outros), música popular e sua interação com a globalização e com a assim chamada música do mundo (Kenneth Bilby, entre muitos outros), relações interétnicas, processos identitários, encontros de diásporas. Nesse sentido, é importante destacar a centralidade ou a presença do Caribe em revistas canônicas para os estudos étnicos, norte-americanas (*Identities, Journal of Black Studies e Diaspora*) ou britânicas (*Ethnic and Racial Studies, New Community e Race and Class*).

Assim, embora o Caribe tenha sido aproveitado por parte das antropologias clássicas, assim como as várias regiões do Brasil, sobretudo como áreas de pesquisa, esse saber sobre o Caribe, que não é marginal, não tem se comunicado como poderia com o Atlântico Sul. As similaridades, as possíveis comparações, assim como a condição crioula do Brasil, não têm sido exploradas como poderiam e deveriam. Livros essenciais como *Sweetness and power* (1985) e *Caribbean transformations* (1989), de Sidney Mintz, dentre tantos outros, ainda aguardam edições em português. Lembro-me de minha conversa com Sidney em um encontro da Anpocs (Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais): ele já idoso e com a saúde debilitada me pediu que

*Sweetness and power* fosse publicado em português, pois o considerava seu livro mais importante. Há uma diversidade de temas com grande relevância sociopolítica que poderiam nortear nosso esforço de aproximar Caribe e Brasil: crime e globalização; cocaína; narcotráfico e narcos-Estados – e seus exageros, como abordagem; matrifocalidades; subculturas; estilos homo e transsexuais; produção e consumo de música popular; vida religiosa e seus mercados; uso e abuso de recursos naturais – particularmente relevante no caso da mineração e da extração de petróleo nas Guianas; religiões neopentecostais e tradicionais e novos sincretismos religiosos; eleições e populismo; turismo (in)sustentável.

É importante que o Caribe conheça mais o Brasil, o lado Sul do Caribe, até para reequilibrar a “obsessão vertical” que muitas vezes norteia as relações com os Estados Unidos entre intelectuais caribenhos, sobretudo anglófonos. Por exemplo, não estou ciente de sequer uma pesquisa comparando *indentured labour* no Caribe e no Brasil, embora em torno de 1880-1900 os políticos brasileiros fossem cientes da chegada dos trabalhadores asiáticos (*coolies*) no Caribe – ver Jeffrey Lesser – mas os britânicos negaram essa fonte de mão de obra nas *plantations* brasileiras. O Caribe, ademais, faz parte do imaginário da cultura da escravidão e sempre foi uma área de mistura e produção musicais próxima ao Norte do Brasil – um *transponder* – como nos mostra o caso do *reggae*. Proponho muito mais integração entre nossas regiões, como parte do processo de descolonização do conhecimento, no Brasil e no Caribe. Esse é um processo que está acontecendo, por exemplo, no Suriname, como pude constatar quando da minha volta ao país depois de trinta anos.

Os pesquisadores sediados no Caribe podem aprender com nossa condição de país subalterno por demais introvertido e ensimesmado, mas também autossuficiente, em quase todos os âmbitos da economia, e de tamanho continental. Tratar-se-ia de comparar não somente a condição pós-*plantation* de nossas sociedades, mas também o tipo de cultura popular, concretamente, de crioulização que elas engendraram: a crioulização originada em pequenos países com altíssimo grau

de internacionalização com a nossa criouliização – que comumente não designamos como tal – fruto de nosso gigantismo e relativo isolacionismo. Aqui temos mais uma grande diferença: ante a forte interligação do Caribe com os fluxos da globalização, segundo vários indicadores, o Brasil é um dos países menos globalizados do mundo. Por isso nós, no Brasil, podemos aprender muito com a porosidade e com a condição quase que inerentemente transaccional da vida no Caribe. Este livro vai na direção certa e será um importante instrumento para estabelecer esse diálogo Sul-Sul, Brasil-Caribe.

# APRESENTAÇÃO

## Traçando rotas, mapeando destinos

*Júlia Vilaça Goyatá*  
*Rodrigo C. Bulamah*  
*Rodrigo Ramassote*

### Abrindo caminhos<sup>1</sup>

Este livro reúne dez capítulos sobre diferentes regiões do Caribe assinados por pesquisadores e pesquisadoras brasileiros e estrangeiros, em sua maioria vinculados aos programas de pós-graduação ou centros acadêmicos do país. Sua publicação decorre de um esforço mais amplo de divulgação do resultado de pesquisas etnográficas em uma área que, até os anos 1990, não despontava como um destino privilegiado para antropólogos e antropólogas no Brasil. Em seu conjunto, os trabalhos que ora se apresentam revelam a diversidade de áreas temáticas, linhas de investigação e diálogos teóricos mobilizados em tal empreitada.

Com exceção da pesquisa pioneira de Ruy Coelho (1920-1990) com populações afro-caribenhas em Honduras na segunda metade da década de 1940, alinhada ao projeto intelectual de Melville J. Herskovits (1895-1963), o Caribe se mantinha como uma região inexplorada para a antropologia

---

<sup>1</sup> Agradecemos a Sara Santos Morais, Omar Ribeiro Thomaz e Federico Neiburg por suas leituras e sugestões à versão final deste texto. Os capítulos que compõem este livro foram publicados em inglês na *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 17, 2020. Expressamos nosso reconhecimento a Antonio Carlos de Souza Lima e Andréa de Souza Lobo pelo apoio na publicação do dossiê original.



brasileira – ainda que, desde os anos 1970, textos clássicos sobre a região norteassem discussões e pesquisas sobre o campesinato no Brasil.<sup>2</sup> Esse foi o caso, por exemplo, do importante grupo de pesquisa Estudo Comparativo do Desenvolvimento Regional, que se formou na década de 1970 no Rio de Janeiro, numa cooperação entre o Museu Nacional (UFRJ) e a Universidade de Harvard. Jovens antropólogos e antropólogas como Lygia Sigaud, Moacir Palmeira, Afrânio Garcia, Beatriz Heredia, entre outros, assumiram uma iniciativa etnográfica marcadamente coletiva (Palmeira *et al.*, 1976; Sigaud, 2008; Lopes, 2013). Rumando para o Nordeste do Brasil, tomaram como inspiração os estudos sobre sociedades complexas, particularmente os avanços teóricos sobre a *plantation* no Caribe e nas Américas, desenvolvidos por autores ligados ao Puerto Rico Project (1948-1949), coordenado por Julian Steward, na Universidade de Columbia, e levado adiante por Sidney Mintz, Eric Wolf, entre outros (Wolf; Mintz, 1957; Giusti-Cordero, 2011; Edelman, 2018).<sup>3</sup>

- 
- 2 Não se pode deixar de ressaltar a influência de Herskovits para a consolidação de pesquisas antropológicas sobre populações afro-americanas em localidades distintas do Caribe. Em paralelo, na esteira das preocupações antropológicas com relação às “Américas negras” (Bastide, 1967), autores como Roger Bastide (1898-1974), Alfred Métraux (1902-1962) e Pierre Verger (1902-1996) também devem ser lembrados. Ainda nesse sentido é importante salientar a importância de Aimé Césaire (1913-2008) para a constituição de um pensamento desde as Antilhas, especialmente a partir do movimento da negritude gestado na Paris dos anos 1940, marcado pelo impacto da obra do etnólogo e diplomata haitiano Jean-Price Mars (2011 [1928]). Para mais detalhes ver, entre outros, Price e Price (2003), Magloire e Yelvington (2005), Ramassote (2017), Frioux-Salgas (2009), Luhning (2002), Capone (2005), Peixoto (2010), Toledo (2014), Bulamah (2017, 2024) e Goyatá (2019, 2024). No campo da historiografia da escravidão no Brasil, os debates sobre o campesinato no Caribe tiveram ainda um impacto importante nas formulações sobre a agência escrava. Sobre esse tema, ver, por exemplo, Lepkowski (1970), Slenes (2011) e Gomes (2015).
  - 3 Só mais recentemente observamos um investimento na tradução de textos cujos temas vão além dos clássicos estudos sobre o campesinato, como é o caso das

Por força de seu compromisso e obsessão com a ideologia da construção nacional (*nation-building*), a produção antropológica brasileira, até há poucas décadas, era marcada pelo quase absoluto predomínio de temas nacionais (Peirano, 1992; Sigaud; Neiburg; L’Estoile, 2005). Poucos antropólogos e antropólogas se arriscaram a fazer pesquisas de campo fora dos limites territoriais do país. Em 1995, Gilberto Velho enumerava 25 pesquisadores brasileiros que fizeram pesquisa de campo (com maior ou menor ambição) em países estrangeiros (Velho, 1995). Na região do Caribe, apenas Coelho era citado. Em 2004, Wilson Trajano Filho e Carlos Benedito Martins ampliaram o número de pesquisadores envolvidos com pesquisas alhures para quarenta (Trajano Filho; Martins, 2004). Em texto incluído na mesma coletânea, Peter Fry transcrevia uma lista com “teses defendidas no Brasil que têm como foco situações sociais fora do Brasil” (Fry, 2004, p. 245), algumas das quais, pela indicação sumária dos títulos, provavelmente dedicadas a temáticas e/ou a populações localizadas no Caribe.

É bem verdade, por outro lado, que a posição secundária do Caribe não é uma exclusividade dos estudos antropológicos no Brasil. Essa área etnográfica sempre ocupou um lugar secundário na história da disciplina em geral, pois parecia estar a meio caminho entre as sociedades ditas primitivas e os contextos pós-industriais. Porém, foi exatamente essa natureza híbrida que garantiu à região aquilo que Michel-Rolph Trouillot (1992) definiu como um caráter “indisciplinado”. Este estaria expresso tanto pela inadequação do Caribe a uma agenda clássica de

---

traduções de Price e Mintz (2003 [1973]), Mintz (2003), James (2000), Williams (2012), Césaire (2012), Glissant (2005 [1996]), Trouillot (2016, 2018, 2020) e Scott (2017). Livros essenciais tais como *Caribbean transformations* (1974) e *Sweetness and power* (1985), de Mintz, ainda aguardam edições em português.. É também importante salientar o impacto da obra do martinicano Frantz Fanon (1925-1961) no Brasil a partir de traduções publicadas entre o final da década de 1970 e o início da de 1980. Para uma reconstrução dessa trajetória de influência em diferentes campos sociais no Brasil, ver Guimarães (2008), Silva (2013), Faustino (2018).

pesquisa, quanto pela possibilidade de crítica que a região oferecia à imaginação antropológica.

Dito isso, nos últimos vinte anos houve uma sensível mudança no cenário nacional. Assistiu-se a uma expressiva leva de pesquisas acadêmicas, sobretudo teses e dissertações, mas também publicações diversas no Brasil e no exterior, voltadas para o estudo do Caribe em suas múltiplas dimensões. Nesse ínterim, foram tomadas como áreas etnográficas de investigação tanto países em suas especificidades quanto fronteiras e articulações regionais, além de trânsitos globais, descortinando-se um panorama mais amplo de uma região. É fora de dúvida que a experiência isolada de Ruy Coelho ficou para trás (Ramassote, 2018, 2022), e o Caribe é cada vez mais destino de antropólogos e antropólogas brasileiros desde os anos 2000. Isso se deu, entre outros motivos, graças às reconhecidas políticas de investimentos públicos em educação e ciência no país, que, em níveis federal e estadual, permitiram a ampliação de programas de pós-graduação e fontes de fomento à pesquisa, impulsionando o estreitamento de redes intelectuais transnacionais.

Um exemplo é o conjunto de pesquisas conduzidas no Brasil pela professora do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ) Olívia Maria Gomes da Cunha. A partir do começo dos anos 2000, a antropóloga deu início a investigações de cunho etnográfico e historiográfico sobre populações afro-americanas em distintas regiões do Caribe – com destaque para Cuba e Suriname. Nos últimos anos, no âmbito do Laboratório de Antropologia e História (LAH), seus orientandos têm dado continuidade aos seus esforços, dirigindo-se a países como Cuba, República Dominicana, Jamaica, Porto Rico, Panamá, Suriname, etc.<sup>4</sup>

---

4 Ver Cunha (2007), além das três importantes coletâneas organizadas pela autora (Cunha, 2010, 2018, 2022). Um número da *Review* (*Fernand Braudel Center*), publicado em 2011, trouxe artigos da autora (Cunha, 2011) e de Christine Rufino

Pela mesma altura, também emergiu um conjunto de pesquisas feitas no Haiti, graças a projetos envolvendo o professor Omar Ribeiro Thomaz, do Departamento de Antropologia da Unicamp, e, pouco depois, o professor Federico Neiburg, do Museu Nacional (UFRJ). Suas investigações se agruparam em torno de seus respectivos grupos de pesquisa, o Centro de Estudos de Migrações Internacionais (Cemi-Unicamp)<sup>5</sup> e o Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia (NuCEC-UFRJ),<sup>6</sup> levando à frente uma empreitada inspirada inicialmente em trabalhos desenvolvidos em contextos africanos (particularmente no caso de Thomaz) e no grupo de Moacir Palmeira e Lygia Sigaud. É marca desses estudos o estabelecimento de parcerias entre intelectuais haitianos e estrangeiros. Exemplo disso é a criação, em 2007, do Instituto Interuniversitário de Pesquisa e Desenvolvimento (Inured), coordenado por Louis HERNS Marcelin, antropólogo e professor da Universidade de Miami, em parceria com Sigaud, Thomaz, Neiburg e outros pesquisadores.<sup>7</sup>

---

Dabat (2011) que interpelavam diretamente as contribuições de Sidney Mintz para se pensar o Caribe e outros contextos *pós-plantation*.

5 Ver Cemi-Unicamp (2020).

6 Ver NuCEC-UFRJ (2020).

7 Em termos da produção bibliográfica, ver o artigo de Thomaz (2005), sobre as elites nacionais e suas percepções de pobreza e desigualdade, que compõe a coletânea de Reis e Moore (2005), além do texto de Neiburg (2016), sobre moedas imaginárias, apresentado como Sidney Mintz Lecture, em 2010, e a coletânea recentemente organizada pelo autor (Neiburg, 2019), resultado das mencionadas conversas e esforços coletivos. Com apoio do MEC e da Capes, Sebastião Nascimento e Omar Ribeiro Thomaz elaboraram um relatório sobre o impacto do terremoto de janeiro de 2010 na educação superior no Haiti (Thomaz; Nascimento, 2011). Além disso, numa cooperação estabelecida entre o Inured e a ONG Viva Rio, Federico Neiburg e Natacha Nicaise publicaram também dois relatórios de pesquisa baseados em etnografias na cidade de Porto Príncipe (Neiburg; Nicaise, 2009, 2010). Ver também o filme etnográfico *Los huesos de la tierra*, que aborda o

Outro centro de referência é o Departamento de Estudos Latino-Americanos (ELA), subunidade acadêmica da Universidade de Brasília (UnB) vinculada ao Instituto de Ciências Sociais (ICS). Há duas décadas, esse centro vem recebendo alunos brasileiros e estrangeiros em seu programa de pós-graduação, parte dos quais dedicada à produção de conhecimento interdisciplinar sobre o Caribe. Destaca-se também, no âmbito do Programa de Pós-graduação em História e do Grupo de Pesquisa de Estudos Caribenhos da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), a *Revista Brasileira do Caribe*, que teve seu primeiro número publicado no ano de 1998, por iniciativa de Olga Cabrera, quando ainda estava associada à Universidade Federal de Goiás (UFG), e que agrega contribuições de diversas áreas do conhecimento, centrando-se sobretudo nos estudos caribenhos. Igualmente importantes nesse cenário são as traduções e artigos publicados pela revista *Estudos Afro-Asiáticos*, sediada na Universidade Cândido Mendes e editada por Lívio Sansone, antropólogo com uma importante trajetória que interpela também o Caribe e as diásporas negras.<sup>8</sup>

Mais recentemente, novas empreitadas ganharam corpo, de encontros temáticos à criação de coletivos de pesquisa. Esse foi o caso do grupo de trabalho organizado no 33º Encontro Anual da Anpocs, em 2009, intitulado “Entre fronteiras e disciplinas: estudos sobre África e Caribe”, e do seminário conjunto “Diálogos Etnográficos África & Caribe”, realizado por grupos de pesquisa do Museu Nacional (UFRJ) e da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Para nomear algumas outras iniciativas, destacamos também a criação do Núcleo de Pesquisas sobre o Caribe e as Guianas, ligado ao Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (UFBA) e coordenado pelo professor

---

desmatamento e a produção de carvão vegetal no Haiti, com pesquisa realizada por Thomaz e Nascimento em 2005 (Los huesos..., 2012).

8 Ver, entre outros, Sansone (1994).

Marcelo Moura Mello; a fundação do Programa de Pós-graduação em Estudos de Fronteira, no qual um dos focos são os trânsitos entre o Caribe, as Guianas e o Brasil, idealizado pelo professor Handerson Joseph na Universidade Federal do Amapá (Unifap), e a criação do Grupo de Antropologia do Caribe Global (Canibal), coordenado pelo professor João Felipe Gonçalves na Universidade de São Paulo (USP).<sup>9</sup> Além desses projetos já consolidados, há ainda pesquisas pontuais e novos núcleos se formando em diferentes universidades ao redor do Brasil.

## **Cruzando rotas**

Esta coletânea se soma aos esforços acima destacados. Os dez capítulos que a compõem se caracterizam por um firme aporte etnográfico e historiográfico, isto é, são trabalhos motivados por ricos e diversos materiais empíricos, tomados como ponto de partida e condição das reflexões e análises desenvolvidas pelos autores e autoras. Embora sejam diversos em seus temas, estratégias metodológicas e contribuições teóricas, é possível ensaiar entre eles entrecruzamentos ou, para tomar emprestada a expressão de Marilyn Strathern (1991), “conexões parciais” profícuas; exercício que poderá – e esperamos que efetivamente seja – multiplicado por leitoras e leitores.

Desse modo, pode-se dizer que há nesses trabalhos tanto temas de pesquisa e “teorias etnográficas” (Goldman, 2006) ecoando entre si quanto problemas que reverberam uma bibliografia precedente, nacional e estrangeira, sobre as heterogeneidades socioculturais do Caribe. Como numa espécie de movimento em espiral, os textos se voltam para a discussão com autores clássicos do pensamento caribeanista, ao mesmo tempo que se lançam em reflexões originais, trazendo para o debate, por exemplo, autores da teoria antropológica contemporânea. Cobrindo

---

9 Ver Canibal (2020).

uma variedade de áreas que vão do Panamá à Guiana, passando pela diáspora caribenha, os capítulos mostram, assim, como, longe de se reduzir a si mesma, essa região etnográfica se abre tanto na direção de um diálogo comparativo com outros mundos quanto no sentido de uma revisão das próprias teorias sociológica e antropológica. Como reforçaram Marcelo Mello e Rogério Pires em sua introdução à tradução do já citado texto de Trouillot (1992), uma das sugestões mais instigantes do autor haitiano refere-se justamente ao lançamento de um “programa de possíveis comparações intracaribenhas pouco óbvias, nas quais podemos nos basear para gerar comparações extracaribenhas igualmente instigantes” (Mello; Pires, 2018, p. 195).

Pensando nisso, sugerimos a seguir algumas linhas de força ou eixos temáticos que nos permitirão apresentar os textos aqui reunidos, colocando-os em diálogo: trocas econômicas e gênero; mobilidades e espacialidades; trânsitos materiais e espirituais; história e política. Estes são eixos, dentre os tantos possíveis, que, longe de aprisionarem os trabalhos, querem mostrar, pelo contrário, algumas das reverberações que guardam entre si e que os projetam além.

O artigo de Maíra Samara de Lima Freire destaca um aspecto fundamental da vida social presente no Caribe: a intensa rede de trocas econômicas estabelecidas em feiras e praças públicas e protagonizadas essencialmente por mulheres negras, base da sustentação econômica de suas famílias. O texto de Freire, intitulado “Na rota dos doces: mulheres negras, comércio e trabalho no Caribe colombiano”, procura compreender a percepção e a experiência de trabalho de *palenqueras* fabricantes e vendedoras de doces de uma das mais importantes e estudadas comunidades negras da Colômbia: San Basilio de Palenque. Articulando as categorias de raça e gênero, a autora, sem deixar de considerar as condições precárias a que estão sujeitas aquelas que sobrevivem do trabalho informal, mostra como essas mulheres encontram em seu cotidiano com os doces um lugar de protagonismo, dignidade, criação e conhecimento.

As trocas, os trânsitos e os movimentos são temas centrais do conjunto de textos apresentados aqui e também das etnografias caribenhas de forma geral. Não por acaso a mobilidade – de pessoas, objetos, espíritos e ideias – se faz presente em praticamente todos os capítulos do volume. Contudo, é preciso dar a devida atenção a um assunto que, já muito visitado pelas ciências sociais, ganha nesta coletânea novas interpretações: os processos de mobilidade e migração. Explicitamente tratada nos artigos de Mélanie Montinard, “*Pran wout la: experiências e dinâmicas da mobilidade haitiana*”, e de Gustavo Dias, João Carlos Jarochinski Silva e Sidney Antonio da Silva, “*Viajantes do Caribe: mobilidades, rotas e espaços da diáspora haitiana para Brasília*”, a questão da mobilidade transnacional e suas dinâmicas aparece também, embora de forma mais lateral, em trabalhos como os de Shelene Gomes – sobre comunidades rastafári na Etiópia – e de Marcelo Moura Mello – que aborda práticas religiosas hindus na Guiana. Enquanto o artigo de Montinard se centra no conceito nativo de *wout* e apresenta estratégias individuais e coletivas de haitianos e haitianas que se deslocam especialmente do Rio de Janeiro para os Estados Unidos e vice-versa, o texto de Dias, Jarochinski Silva e Silva aborda trajetórias da mobilidade haitiana passando pela cidade de Brasília. Ambos os capítulos salientam a importância de se tomar a mobilidade como devir, considerando, assim, menos a partida e a chegada como pontos fixos, e mais o percurso, seus intermediários e as dinâmicas em constante negociação. Chamam a atenção, assim, para as relações, que, criadas nos percursos, se dissolvem, persistem e, sobretudo, se reinventam.

Os já mencionados trabalhos de Gomes, “*Notas sobre uma casa rastafári na Etiópia urbana*”, e de Mello, “*Materialidade, afetação e pessoalidade: sobre o sacrifício no culto a Kali na Guiana*”, também nos apresentam reflexões sobre trânsitos de pessoas, mas destacam, especialmente, a atuação de agências materiais e espirituais que, na diáspora, movimentam pertencimentos ancestrais. Gomes enfatiza a materialidade do



parentesco, presente nas casas e nos pátios construídos pelas famílias rastafári em contexto diaspórico na Etiópia, mostrando como identidade e cultura se relacionam às formas de criar parentes através não só da relação entre pessoas, mas também entre espaços e histórias. Mello, por sua vez, apresenta certos procedimentos e atos rituais implicados no sacrifício animal à deusa hindu Kali, na Guiana, com especial ênfase na manipulação ritual de objetos utilizados no abate de animais. Por meio de uma descrição detalhada da dinâmica e dos significados envolvidos em cerimônias de imolação em um templo localizado em Blairmont, o autor desvela a imbricação de elementos e afetos na manipulação de artefatos rituais.

Tendo a mobilidade também como horizonte, mas se debruçando sobre espacialidades e historicidades coletivas específicas, encontram-se as etnografias de Claudia Bongianino, “Como ouvir uma paisagem afro-caribenha”, e de Jose Arenas Gómez, “De linhas a lugares: notas sobre território entre os indígenas da Sierra Nevada de Santa Marta, no Caribe colombiano”. Nos dois trabalhos, inspirados por uma noção de espaço e ambiente que extrapola limites geográficos, biológicos e as fronteiras delimitadas pelo Estado, os autores investigam a formação de territorialidades caribenhas de matriz africana, no caso de Bongianino, e indígena, no caso de Arenas Gómez, feitas e refeitas em suas relações com o tempo. Bongianino evoca, não por acaso, a noção de “paisagem” de Tim Ingold (2000 [1993]), que inscreve no espaço a profundidade temporal e chama a atenção para as relações, não mais cindidas, entre natureza e cultura. Se o artigo da autora se atenta às histórias de ocupação da região de Old Bank, vila localizada na ilha de Bastimentos, no Panamá, que tratam simultaneamente da relação dos moradores com a terra, com a família e com Deus, o trabalho de Arenas Gómez interpela as discrepâncias entre as perspectivas governamental e indígena a respeito da noção de limites territoriais de um *resguardo* indígena situado na região de Sierra Nevada de Santa Marta, no Caribe colombiano. Evocando a ideia de Linha Negra usada pelos indígenas daquela região, Arenas Gómez

aponta para uma territorialidade construída a partir da interconexão de espaços, pessoas, práticas e temporalidades, multidimensionalidade que colide com a perspectiva governamental, a qual define a região a partir de um limite fixo temporal e espacialmente.

Também no sentido de confrontar dinâmicas institucionais e práticas nativas se orienta o artigo de Ana Elisa Bersani, “*Nou te degaje n: desastre, imprevisto e estratégias de ajuda pós-terremoto na Grand’Anse, Haiti*”. Por meio de uma etnografia na região haitiana de Grand’Anse, a autora analisa o modo como dimensões cotidianas atreladas a princípios de solidariedade e ajuda ganharam novos sentidos a partir do evento crítico que foi o terremoto de 12 de janeiro de 2010.<sup>10</sup> Assim, Bersani propõe um distanciamento das visões que enfatizam a ajuda dos agentes humanitários internacionais. O que parecia ser extraordinário, mostra a autora, é na verdade a expansão de relações de parentesco e de amizade, conferindo à ajuda uma dimensão propriamente cotidiana e em nada excepcional.

A questão da produção da história, que implica pensar, como sugeriu Trouillot (1995), nas articulações mútuas entre a história enquanto processo social – a *História* – e a história enquanto narrativa – as *estórias* –, está presente também de forma paradigmática nesta coletânea. Os trabalhos de Vincent Joos, “Ecos de revoluções passadas: arquitetura, memória e políticas espectrais nos bairros históricos de Porto Príncipe”, e de Frantz Rousseau Déus, “Pensamento social haitiano no início do século XIX: humanismo iluminista e colonialismo na lente de Baron de Vastey”, são esforços nesse sentido. O primeiro lança mão de recursos etnográficos e o segundo de uma reflexão de cunho bibliográfico. Joos

---

<sup>10</sup> Nessa data, o Haiti foi vítima de um violento terremoto que destruiu boa parte da cidade de Porto Príncipe, matou por volta de 250 mil pessoas e deixou tantos outros milhares de feridos e mais de um milhão de desabrigados. Para mais detalhes sobre o desastre e a diáspora haitiana no Brasil, para além dos artigos de Bersani, de Montinard e de Dias, Jarochinski Silva e Silva, presentes nesta coletânea, consultar Thomaz (2011) e Joseph (2015).

toma, como materiais de pesquisa, tanto a casa quanto as narrativas memorialísticas e literárias do jurista e escritor Ulrick Rosarion, logrando através do diálogo com seu interlocutor retomar a complexidade e as ambiguidades do legado político de personagens nacionais haitianos, como Jean Jacques Dessalines (1758-1806), Dumarsais Estimé (1900-1953) e François Duvalier (1907-1971). Estes, ele nos mostra, ainda se fazem presentes na paisagem física, política e afetiva da capital Porto Príncipe. Já o artigo de Déus se concentra na obra de Baron de Vastey, um autor que defendia ideais radicalmente antiescravistas e anticoloniais no despontar da Revolução Haitiana. Ao retomar sua história, Déus revela o quanto a crítica vasteyana antecipa debates que marcaram as discussões sobre negritude, mostrando a força de seu pensamento para enfrentar temas contemporâneos, como a relação entre racismo, colonialismo e neocolonialismo. Com isso, o autor propõe uma reaproximação da literatura pós-colonial e dos *black studies* ao pensamento social haitiano, muitas vezes ignorado por antologias e coletâneas sobre o tema.

Por fim, cabe fazer duas considerações a respeito desse rico e heterogêneo conjunto de textos. A primeira é que, embora não tenhamos esboçado aqui a questão do parentesco como um eixo temático específico, salientamos que a reflexão sobre as relações entre parentes, bem como sobre a produção e a “matéria do parentesco” (Carsten, 2000), em suas dimensões materiais e extramateriais, perpassa grande parte dos capítulos, reafirmando-se como um tópico de grande relevância para os estudos caribenhos. Outro ponto que deve ser destacado é a preponderância do Haiti como objeto de pesquisa dos trabalhos aqui reunidos: dos dez, cinco textos tomam o país e sua diáspora como alvo de suas investigações, sendo que, desses cinco, quatro são resultados de trabalhos realizados a partir do Brasil. Considerando as dinâmicas institucionais e políticas descritas acima, destacamos algumas outras razões possíveis para essa prevalência: por um lado, a forte presença do Haiti no debate público nacional, seja em função do fluxo migratório para o Brasil, intensificado desde o terremoto de 2010, seja pela atuação de liderança

do Exército Brasileiro na Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti (Minustah), que se estendeu de 2004 a 2017.<sup>11</sup> Por outro lado, há também a centralidade do debate historiográfico haitiano – especialmente com relação ao tema da Revolução Haitiana (1791-1803), que culmina na primeira independência negra das Américas e do Caribe (1804) –, paradigmático para os processos de emancipação nos séculos XIX e XX e, conseqüentemente, para os estudos sobre a escravidão e as dinâmicas políticas globais.

## Expandindo horizontes

Quando lançamos a chamada de artigos para o dossiê que deu origem a esta coletânea, interessava-nos reunir um conjunto de textos que retratasse a antropologia do Caribe feita a partir do Brasil nos últimos anos. O resultado final apresenta algo que, acreditamos, ultrapassa o que tínhamos no horizonte quando elaboramos nossa proposta. Além de abordar um repertório de temas clássicos sobre o Caribe – tais como o colonialismo, o modelo da *plantation*, a agência escrava, os processos

---

11 A Minustah teve efeitos diversos e ambivalentes no cenário político nacional. Ao mesmo tempo que buscava cavar um lugar de centralidade para o Brasil na geopolítica global, a missão serviu a uma recentralização do Exército, que se encontrava relativamente fragmentado desde a redemocratização, e ao adensamento de sua politização. Isso culminou em uma aproximação das Forças Armadas com a extrema direita brasileira, expressa particularmente pelo seu apoio à candidatura de Jair Bolsonaro. Somam-se a isso ainda escândalos ligados a abusos de poder e à violência sexual promovida pelos capacetes azuis, tema que ainda carece de investigação sistemática, de uma cobertura maior dos meios de comunicação e de uma responsabilização do Exército, do poder público e da própria ONU. Sobre esses assuntos, ver, por exemplo, Thomaz (2011) e Bersani (neste volume). Ver também a crônica do começo da ocupação elaborada por Jemima Pierre (2020) e o texto “The Brazilian Army in Haiti: foreign intervention and domestic politics”, de Federico Neiburg (2020).

de criouliização, as dinâmicas diaspóricas, as modulações do poder e as relações entre mercadorias e a modernidade capitalista –, o conjunto de textos aqui presentes se lança em debates contemporâneos, mostrando como a região segue inspirando novos aportes e reflexões que se projetam para além de uma agenda específica, cruzando disciplinas e tradições acadêmicas.

É importante dizer também que a publicação destes textos agora em português oferece, assim, a oportunidade de ampliação de diálogos a partir da produção de conhecimento sobre o Caribe. Como lembra Peter Fry (2004, p. 229), não “se avalia a internacionalização apenas computando os deslocamentos geográficos de alunos, docentes e pesquisadores e suas respectivas publicações, mas entendendo a capacidade da antropologia brasileira de ser ouvida (e levada em consideração, suponho!)”. Ao trazer autores de diferentes nacionalidades, trabalhando a partir do Caribe, esta coletânea mostra que a antropologia feita no Brasil e seu conjunto de aparatos de produção e difusão científica já garantiram um espaço importante dentro da produção acadêmica internacional, para além de contextos lusófonos.

Assim, se o Caribe tem despertado novas sensibilidades diante da diversidade humana, esperamos que os textos aqui reunidos possam ser uma amostra do potencial heurístico e crítico da região e de suas múltiplas paisagens diaspóricas, convidando leitoras e leitores a enfrentar desafios e possibilidades de pesquisa pelas rotas e horizontes caribenhos.

## REFERÊNCIAS

BASTIDE, Roger. *Les Amériques noires: les civilisations dans le Nouveau Monde*. Paris: Payot, 1967.

BULAMAH, Rodrigo C. Alfred Métraux: between ethnography and applied knowledge. In: BEEZLEY, William (org.). *Oxford research encyclopedia of Latin American history*. Nova York: Oxford University Press, 2017.

BULAMAH, Rodrigo C. *Ruínas circulares: uma antropologia da história no norte do Haiti*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2024.

CANIBAL. Grupo de Antropologia do Caribe Global. Homepage, 2020. Disponível em: <http://www.antropocanibal.com.br/>. Acesso em: 19 abr. 2020.

CAPONE, Stefania. Repenser les 'Amériques noires'. Nouvelles perspectives de la recherche afroaméricaniste. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 91, n. 1, p. 83-91, 2005.

CARDOSO, Ciro Flamarion. *Escravo ou camponês?: o protocampesinato negro nas Américas*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.

CARSTEN, Janet (org.). *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

CEMI-UNICAMP. Centro de Estudos de Migrações Internacionais. Homepage, 2020. Disponível em: <https://cemiunicamp.com.br/>. Acesso em: 19 abr. 2020.

CÉSAIRE, Aimée. *Diário de um retorno ao país natal*. Edição bilíngue. Tradução de Lilian Pestre de Almeida. São Paulo: Edusp, 2012.

CUNHA, Olivia Maria Gomes da. Travel, ethnography and nation in the writings of Rómulo Lachatañéré and Arthur Ramos. *New West Indian Guide*, v. 81, n. 3 e 4, p. 219-257, 2007.

CUNHA, Olivia Maria Gomes da (org.). *Outras ilhas: espaços, temporalidades e transformações em Cuba*. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora; Faperj, 2010.

CUNHA, Olivia Maria Gomes da. Multiple effects: on themes, relations, and Caribbean compositions. *Review (Fernand Braudel Center)*, v. 34, n. 4, p. 391-405, 2011.

CUNHA, Olivia Maria Gomes da. *Maroon cosmopolitics: personhood, creativity and incorporation*. Leiden; Boston: Brill, 2018.

CUNHA, Olívia Maria Gomes da; CASTRO, Carlos Gomes de (org.). *Espírito das coisas: etnografias da materialidade e da transformação*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2022.

DABAT, Christine Rufino. Work, between pride and exploitation. *Review (Fernand Braudel Center)*, v. 34, n. 4, p. 439-442, 2011.

EDELMAN, Marc. 'Haciendas and plantations': history and limitations of a 60-year-old taxonomy. *Critique of Anthropology*, v. 38, n. 4, p. 387-406, 2018.

Disponível em: [https://academicworks.cuny.edu/gc\\_pubs/513](https://academicworks.cuny.edu/gc_pubs/513). Acesso em: 14 maio 2020.

FAUSTINO, Deivison M. *Frantz Fanon: um revolucionário, particularmente negro*. São Paulo: Ciclo Contínuo Editorial, 2018.

FRIOUX-SALGAS, Sarah. Présence africaine: un tribute, un mouvement, un réseau. *Gradhiva*, n. 10, p. 5-21, 2009.

FRY, Peter. Internacionalização da disciplina. In: TRAJANO FILHO, Wilson; LINS RIBEIRO, Gustavo (org.). *O campo da antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

GIUSTI-CORDERO, Juan. But where are ‘The People’? Unfinished agendas in *The People of Puerto Rico. Identities*, v. 18, n. 3, p. 203-217, 2011.

GLISSANT, Édouard. *Introdução a uma poética da diversidade*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005. [1996].

GOLDMAN, Márcio. Alteridade e experiência: antropologia e teoria etnográfica. *Etnográfica*, v. 10, n. 1, p. 161-173, 2006.

GOMES, Flávio. *Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.

GOYATÁ, Júlia Vilaça. *Haiti popular: saberes antropológicos e artísticos em circulação*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Faculdade de Letras, Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

GOYATÁ, Júlia Vilaça. L’Unesco en Haïti: L’impossible bibliothèque-musée du peuple dans la vallée du Marbial. *Les Carnets de Bérose*, n. 14, v. 2, p. 360-383, 2024.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A recepção de Fanon no Brasil e a identidade negra. *Novos Estudos Cebrap*, São Paulo, n. 81, p. 99-114, 2008.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays in livelihood, dwelling and skill*. Routledge: Londres, 2000. [1993].

JAMES, C.L.R. *Os jacobinos negros: Toussaint L’Ouverture e a Revolução de São Domingos*. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000.

JOSEPH, Handerson. Diáspora: sentidos sociais e mobilidades haitianas. *Horizontes Antropológicos*, ano 21, n. 43, p. 51-78, jan./jun. 2015.

- LEPKOWSKI, Tadeusz. *Haiti*. Havana: Casa de las Américas, 1970.
- LOPES, José Sergio Leite. Entrevista com Moacir Palmeira. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 19, n. 39, p. 435-457, jun. 2013.
- LOS HUESOS de la tierra. Produção de Carles Hernandez. Direção de Cristián Tàpies e Carles Hernandez. Haiti-Espanha, 2012. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ns0Y9wqnMVo&t=14s>. Acesso em: 14 maio 2020.
- LUNHING, Angela. *Verger-Bastide: dimensões de uma Amizade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- MAGLOIRE, Gérarde; YELVINGTON, Kevin. Haiti and the anthropological imagination. *Gradhiva*, n. 1, p. 127-152, 2005.
- MELLO, Marcelo Moura; PIRES, Rogério Brittes W. Trouillot, o Caribe e a antropologia. *Afro-Ásia*, n. 58, p. 189-196, 2018.
- MINTZ, Sidney. *Sweetness and power: the place of sugar in modern history*. Nova York: Penguin, 1985.
- MINTZ, Sidney. *Caribbean transformations*. Nova York: Columbia University Press, 1989.
- MINTZ, Sidney. *O poder amargo do açúcar: produtores escravizados, consumidores proletarizados*. Organização e tradução de Christine Rufino Dabat. Recife: Editora UFPE, 2003.
- NEIBURG, Federico. A true coin of their dreams: imaginary monies in Haiti. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, v. 6, n. 1, p. 75-93, 2016.
- NEIBURG, Federico (org.). *Conversas etnográficas haitianas*. Rio de Janeiro: Papel Selvagem, 2019.
- NEIBURG, Federico. The Brazilian Army in Haiti – Foreign intervention and domestic politics. *OpinioJuris*, 1º maio 2020. Disponível em: <http://opiniojuris.org/2020/05/01/the-brazilian-army-in-haiti-foreign-intervention-and-domestic-politics/>. Acesso em: 14 maio 2020.
- NEIBURG, Federico; NICAISE, Natacha. *A vida social da água*. Rio de Janeiro: Viva Rio; Inured; Nucec, 2009.
- NEIBURG, Federico; NICAISE, Natacha. *Lixo: estigmatização, comércio e política*. Rio de Janeiro: Viva Rio; Inured; Nucec, 2010.
- NUCEC-UFRJ. Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia. Homepage, 2020. Disponível em: <http://www.nucec.net/>. Acesso em: 19 abr. 2020.



PALMEIRA, Moacir *et al.* Emprego e mudança socioeconômica no Nordeste (projeto de pesquisa). *Anuário Antropológico*, Brasília, n. 1, p. 201-238, 1976.

PALMIÉ, Stephan. Ackee and saltfish vs. amalá con quimbombó? A note on Sidney Mintz' contribution to the historical anthropology of African American cultures. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 91, p. 89-122, 1<sup>o</sup> jan. 2005.

PEIRANO, Mariza. *Uma antropologia no plural: três experiências contemporâneas*. Brasília: Editora UnB, 1992.

PEIXOTO, Fernanda Arêas. Bastide e Verger entre 'áfricas' e 'brasis': rotas entrelaçadas, imagens superpostas. *Revista do IEB*, n. 50, p. 13-66, mar./set. 2010.

PIERRE, Jemima. Haiti: an archive of the occupation, 2004-. *Transforming Anthropology*, v. 28, n. 1, p. 3-23, 2020. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/traa.12174>. Acesso em: 14 maio 2020.

PRICE, Richard; MINTZ, Sidney W. *O nascimento da cultura afro-americana: uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas; Universidade Cândido Mendes, 2003. [1973].

PRICE, Sally; PRICE, Richard. *The root of the roots: or, how Afro-American anthropology got its start*. Chicago: Prickly Paradigm Press, 2003.

PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'Oncle*. Porto Príncipe: Les Éditions Fardin, 2011. [1928].

RAMASSOTE, Rodrigo. Melville J. Herskovits (1895-1963) e a antropologia do Caribe: entrevista com Kevin A. Yelvington. *Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)*, [S. l.], v. 25, n. 25, p. 343-364, 2017.

RAMASSOTE, Rodrigo. Um culturalista brasileiro em Honduras: a antropologia "deslocada" de Ruy Coelho. Bérose - *Encyclopédie internationale des histoires de l'anthropologie*, Paris, 2022. p. 1-32.

RAMASSOTE, Rodrigo. *Creencias, rituales y fiestas garífunas: cuatro artículos de Ruy Coelho*. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 2018. Compilación y estudio introductorio.

REIS, E. P.; MOORE, M. (ed.). *Elite perceptions of poverty and inequality*. Nova York; Londres: Zed Books, 2005.

SANSONE, Livio. The making of black culture: the new subculture of lower-class young black males of Surinamese origin in Amsterdam. *Critique of Anthropology*, Londres, v. 14, n. 2, p. 173-198, 1994.

SILVA, Mário. Frantz Fanon e o ativismo político-cultural negro no Brasil: 1960/1980. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 52, p. 369-390, 2013.

SCOTT, David. Aquele evento, esta memória: notas sobre a antropologia das diásporas africanas no Novo Mundo. Tradução de Rogério Brittes Pires. *Ilha*, v. 19, n. 2, p. 277-312, 2017.

SIGAUD, Lygia. A collective ethnographer: fieldwork experience in the Brazilian Northeast. *Social Science Information*, v. 47, n. 1, p. 71-97, 2008.

SIGAUD, Lygia; NEIBURG, Federico; L'ESTOILE, Benoît de (org.). *Empires, nations, and natives: anthropology and State-making*. Durham: Duke University Press, 2005.

SLENES, Robert W. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. 2. ed. Campinas: Editora da Unicamp, 2011.

STRATHERN, Marilyn. *Partial connections*. Savage: Rowman & Littlefield Publishers, 1991.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Haitian elites and their perceptions of poverty and inequality. In: REIS, E. P.; MOORE, M. (ed.). *Elite perceptions of poverty and inequality*. Nova York; Londres: Zed Books, 2005. p. 127-155.

THOMAZ, Omar Ribeiro. Eles são assim: racismo e o terremoto de 12 de janeiro de 2010 no Haiti. *Cadernos de Campo (São Paulo, 1991)*, [S. l.], v. 20, n. 20, p. 273-284, 2011.

THOMAZ, Omar Ribeiro; NASCIMENTO, Sebastião. *Da crise às ruínas: impacto do terremoto sobre o ensino superior no Haiti*. Curitiba: Huya, 2011.

TOLEDO, Magdalena Sophia. *Marronismos, bricolagens e canibalismos: percursos de artistas e apropriações de Aimé Césaire na Martinica contemporânea*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

TRAJANO FILHO, Wilson; MARTINS, Carlos Benedito. Introdução. In: TRAJANO FILHO, Wilson; LINS RIBEIRO, Gustavo (org.). *O campo da*

*antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria; Associação Brasileira de Antropologia, 2004.

TROUILLOT, Michel-Rolph. The odd and the ordinary: Haiti, the Caribbean, and the world. *Cimarrón*, v. 2, n. 3, p. 3-12, 1990.

TROUILLOT, Michel-Rolph. The Caribbean region: an open frontier in anthropological theory. *Annual Review of Anthropology*, v. 21, n. 1, p. 19-42, 1992.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the past: power and production of history*. Boston: Beacon Press, 1995.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Global transformations: anthropology and the modern world*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2003.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Tradução de Sebastião Nascimento. Curitiba: Huya, 2016.

TROUILLOT, Michel-Rolph. A região do Caribe: uma fronteira aberta na teoria antropológica. Tradução de Marcelo Moura Mello e Rogério Brittes Pires. *Afro-Ásia*, n. 58, p. 197-232, 2018.

TROUILLOT, Michel-Rolph. O estranho e o ordinário: o Haiti, o Caribe e o mundo. Tradução de Bethânia Pereira. *Vibrant*, v.17, 2020, p. 1-8. <http://doi.org/10.1590/1809-43412020v17j553>

VELHO, Gilberto. O próximo e o distante. In: VELHO, Gilberto (org). Quatro viagens: antropólogos brasileiros no exterior. *Comunicações do PPGAS*, Rio de Janeiro, Museu Nacional/UFRJ, n. 6, p. 1-9, 1995.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e escravidão*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

WOLF, Eric; MINTZ, Sidney. Haciendas and plantations in Middle America and the Antilles. *Social and Economic Studies*, v. 6, n. 3, p. 380-412, 1957.

# NA ROTA DOS DOCES

## Mulheres negras, comércio e trabalho no Caribe colombiano<sup>1</sup>

Maíra Samara de Lima Freire

### Introdução

São 8 horas e 40 minutos da manhã de um domingo ensolarado, numa comunidade negra rural na Colômbia. Ao caminhar pelas ruas de terra batida, já é possível perceber a movimentação de pessoas. São mulheres, homens e crianças que vão para o espaço da rua com o fim de providenciar o que é necessário para o dia. Saem para comprar mantimentos, trabalhar, visitar familiares. Em uma dessas saídas de um domingo movimentado, percebe-se o intenso fluxo de pessoas, carros e mercadorias; domingo é um dia, por excelência, de efervescência na localidade. É dia de receber os turistas que chegam para conhecer *un rincón de África* na Colômbia,<sup>2</sup> é dia de os parentes distantes se verem.

---

1 Este capítulo resulta do trabalho de campo para a produção da tese de doutorado em Antropologia Social defendida no final de 2018 no Museu Nacional/UFRJ, sob a orientação da professora María Elvira Díaz-Benítez, intitulada *Doce, suor e lágrimas: trabalho, gênero e família em uma comunidade negra do Caribe colombiano (San Basilio de Palenque)*. A tese investiga como raça, gênero e trabalho se articulam na vida de mulheres negras de San Basilio de Palenque, onde produzem sua sobrevivência em meio à pobreza e a profundas desigualdades sociais.

2 “Um pedaço de África na Colômbia”, é assim que tanto os moradores locais quanto alguns meios de comunicação de massa evocam e referenciam a comunidade em questão.

É dia de festa, de bebida e de *champeta*.<sup>3</sup> Na praça principal, nota-se o deslocamento de diversas mulheres *palenqueras* que vão até os municípios vizinhos para trabalhar e retornam no final do dia para suas casas. Elas trabalham vendendo doces de diferentes tipos, em diversas cidades da Colômbia e em países fronteiriços. São reconhecidas em Palenque como comerciantes e desbravadoras.

Caminhando mais um pouco, às 9 horas da manhã, encontro-me na casa de uma comerciante que está prestes a iniciar sua rotina de venda. Ela termina de tomar seu café reforçado, à base de peixe, macaxeira e banana-da-terra, junto com uma sopa, para logo calçar suas sandálias, passar um óleo corporal nos pés e pernas e dispor seu avental na cintura. A moto que nos conduzirá até a saída de Palenque já se encontra posicionada em frente à sua casa. Ela pega a *ponchera*<sup>4</sup> carregada de

---

3 Champeta é um ritmo musical presente desde a década de 1960 na região do Caribe colombiano. Ganhou notoriedade nas áreas de concentração negra em territórios colombianos nas cidades de Cartagena e Barranquilla, assim como em San Basilio de Palenque. A *champeta* foi influenciada por diversos gêneros musicais do continente africano. Esse universo musical diaspórico foi ressaltado por Claudia Mosquera Rosero e Marión Provençal (2000, p. 105; tradução nossa): “[...] influenciados pela música africana, os intérpretes da música tradicional palenquera criam a *Champeta* crioula imitando a maneira de cantar dos africanos com seus dialetos e com palavras em espanhol e na língua palenquera”. Luis Martínez Miranda (2011), por sua vez, analisou a gênese e o desenvolvimento histórico da *champeta* nos processos identitários vivenciados em San Basilio. Seu interesse residiu em mostrar que, por trás desse fenômeno musical da *champeta*, “se escondem elementos que se articulam de uma forma ou de outra ao modo de vida dos palenqueros. Com a inclusão dessa manifestação musical no patrimônio cultural de Palenque, mantiveram-se vigentes aspectos vitais da cultura, como a música tradicional, os costumes e a forma de organização social tanto no povoado de origem como nos centros urbanos aos quais os palenqueros chegaram em busca de novos horizontes” (Martínez Miranda, 2011, p. 172; tradução nossa).

4 *Palaganas*, *porcelana* e *poncheras* são sinônimos que se referem às bacias de alumínio que essas mulheres negras *palenqueras* posicionam sobre a cabeça.

doces, levando alguns instantes para colocá-la sobre a cabeça. Para aliviar a pressão das dezenas de quilos que ali se equilibram, coloca-se um pedaço de trapo em forma de rodilha antes de alojar a bacia de alumínio. A bacia com os doces é disposta na parte dianteira da moto, e na parte de trás a senhora carrega, em uma das mãos, o banquinho de plástico que servirá para apoiar os doces em alguns momentos. É chegada a hora de subir na moto e sair de Palenque.

Este capítulo analisa a vivência desse tipo de trabalho informal realizado por mulheres negras *palenqueras*, buscando entender sua agência social e os desdobramentos dessa experiência. O objetivo é acompanhar o movimento das mulheres em circulação com os doces e assim pensar nos fluxos, nos deslocamentos, nas interações e nos significados dessa atividade em termos das relações de gênero, trabalho e raça. A comercialização dos produtos é, na maioria das vezes, a principal fonte de renda familiar dessas mulheres, e seus corpos são utilizados como veículo e propaganda das mercadorias.

As mulheres são oriundas de San Basilio de Palenque,<sup>5</sup> localizado no município de Mahates, em Bolívar, na Colômbia, distante 60 quilômetros da cidade de Cartagena de Índias, capital do departamento<sup>6</sup> de Bolívar, pertencente à região do caribe colombiano. San Basilio de Palenque é uma comunidade fundada por pessoas escravizadas que

---

5 San Basilio é o nome de um santo. Comumente os moradores mais velhos da localidade preferem chamá-la de San Basilio de Palenque, em vez de Palenque de San Basilio. Na primeira forma, o santo seria da comunidade e não a comunidade do santo, como fica subentendido na segunda. Contudo, percebe-se nas últimas décadas uma procura de parte de sujeitos e coletivos negros pelo reconhecimento de Palenque no primeiro lugar, resgatando a história de *cimarronaje* contida nesse termo. Entre os autores é possível notar o uso das duas nomeações. Neste texto prezarei por ambas as formas de entendimento, utilizando-as alternadamente.

6 Departamentos são as regiões político-administrativas nas quais a Colômbia está dividida. A noção é equivalente a “estado”, relativa à divisão do Brasil.

se refugiaram nos palenques da costa norte da Colômbia desde o século XVI. Esse agrupamento negro foi pioneiro nos pactos de paz da Colômbia, convertendo-se no primeiro território negro livre da América devido a um acordo de não agressão mútua firmado entre a Coroa espanhola e os moradores locais em 1713 (Arrázola, 1970). Em 25 de novembro de 2005, foi declarado Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade pela Unesco. San Basilio de Palenque ocupa um lugar de destaque no tocante à presença de afrodescendentes na Colômbia.

Dentre os numerosos palenques existentes durante a colônia (Navarrete, 2003), San Basilio é o único que logrou permanência (Cunin, 2003). O relato épico e cotidiano dos moradores locais remete à figura de Benkos Biohó, o grande líder *cimarrón* e herói fundador para os *palenqueros*, reverenciado como aquele que conduziu seu povoado à liberdade. Domingo Biohó, para as autoridades coloniais, chegou escravizado a Cartagena de Índias no século XVI. Organizou palenques, configurou as formas de resistência militar e fundamentou as bases e os mecanismos da negociação política com a administração colonial (Hernández Cassiani; Guerrero; Pérez Palomino, 2008).

A pesquisa etnográfica no contexto ora apresentado se deu entre setembro de 2015 e junho de 2016 no Palenque de San Basilio, com breves estadias nas cidades de Cartagena, Bucaramanga, Bogotá e Barranquilla. Residi em San Basilio de Palenque ao longo de nove meses com Flor María e sua família.<sup>7</sup> Minha rede inicial de mulheres se formou em grande medida em função da minha estadia e permanência na casa de Flor María. Foi através dela, que passou anos trabalhando com a comercialização de frutas e doces, que eu fui acessando paulatinamente sua rede de contatos. Assim passei a conversar, interagir e circular

---

7 Família que inclui o seu esposo e quatro filhos. Na maioria das vezes, os filhos estavam na cidade de Cartagena, a trabalho ou estudando, e retornavam para a comunidade nos finais de semana – à exceção de um filho maior, que trabalhava como professor em Palenque e residia com a avó paterna.

principalmente com seu núcleo familiar: mãe, irmãs, filhas, cunhadas, nora, amigas e comadres.

Realizar pesquisa de campo com mulheres negras em uma comunidade negra, sendo eu mesma negra, apesar de ter um tom de pele menos escuro se comparado aos das mulheres com quem trabalhei, não foi de imediato fácil. Senti uma desconfiança inicial em relação à minha presença por eu ser uma “forasteira”, jovem e solteira, que iria permanecer na comunidade por nove meses, despertando olhares e sensações de suspeição. A esse respeito, um palenquero já havia me dito: “O tema de sua pesquisa não é fácil; trate primeiro de fazer um bom contato, as mulheres palenqueras não são fáceis”.<sup>8</sup> Tentei seguir com rigor esse conselho durante o trabalho e ficar muito atenta a esse processo de aproximação, no qual eu deveria ganhar sua confiança.

Em meu contato inicial com homens *palenqueros*, eles se mostraram bastante solícitos e atenciosos, o avesso delas. Até mesmo para chegar à localidade, nos contatos desde o Brasil e quando estive em Bogotá, eles foram “mais acessíveis”. Apesar da cordialidade e de expressões de interesse em colaborar para minha pesquisa, em diversos momentos me senti alvo de paqueras que me incomodavam. Para me preservar dessas situações, em determinadas circunstâncias relatei que havia deixado um namorado no Brasil e que em breve ele me visitaria na Colômbia. Tentei aos poucos circular menos com os homens que me mostraram aspectos importantes da organização social da comunidade e que foram os meus primeiros “guias”. Desse modo, na fase inicial do trabalho de campo, optei por circular com a senhora Flor María. Assim, o universo feminino foi se abrindo, dosado pelo tempo, pelo afeto e pela confiança. Com Flor María foi possível acessar a sua rede de mulheres, que incluía tanto as de sua família quanto as amigas mais próximas de sua residência. Quando

---

8 “El tema de su investigación no es fácil, trate de hacer un buen contacto primero, las mujeres palenqueras no son fáciles.”



eu lhes era apresentada, elas transmutavam para a minha pessoa a receptividade e o respeito que já ofertavam a Flor. Esse respeito e receptividade dedicados foram cruciais para o desenvolvimento deste trabalho.

Com o passar do tempo e com o trabalho de “conquistar” as mulheres, ganhando sua confiança, alguns meses depois as pessoas se referiam a mim como *brasileña-palenquera*, denotando uma proximidade. As mulheres deixaram de me ver como uma *mujercita* – referência, na maioria das vezes depreciativa, usada para se referirem às mulheres não *palenqueras* – para me chamarem de *hija, sobriña, niña*, especialmente na etapa final do trabalho de campo. Uma vez que meu domínio do espanhol era parco, minha preocupação e desafio inicial foi ser compreendida e explicar que estava ali para uma pesquisa de cunho acadêmico sobre o trabalho delas, também na tentativa de não ser confundida com os diversos turistas que por ali passavam cotidianamente.

Minha rotina informa sobre o tipo de vivência que tive e que muito me afetou em um nível subjetivo e emocional: de manhã costumava realizar as atividades domésticas na casa de Flor para depois me lançar ao ambiente da rua a fim de interagir com as minhas interlocutoras. Assim, participei com elas das compras para suas casas, das celebrações familiares, das cerimônias religiosas, dos rituais fúnebres, das festas ocorridas na praça local, nas suas casas e quintais, assim como nas cidades de Cartagena e Barranquilla. Ajudei na produção e venda dos doces; ao sair com elas para as caminhadas nas ruas, eu ficava a cargo de conduzir o banquinho de plástico que servia para apoiar a bacia de doces, assim como, várias vezes, enquanto estavam ocupadas nos afazeres domésticos, solicitavam que eu ficasse na praça principal de Palenque vendendo seus doces para os turistas que ali passavam.

Durante a permanência em San Basilio de Palenque, pude acompanhar com proximidade as rotinas de trabalho e venda de três mulheres: Andrea Simarra e La Burgo, que comercializavam seus produtos durante a semana em Palenque, e Sol María, que vendia seus doces nos finais de semana na cidade de Turbaco, a 40 quilômetros de San Basilio. Pude

acompanhar também as rotinas de outras sete mulheres *palenqueras* durante um mês na cidade de Bucaramanga, região andina da Colômbia, distante 605 quilômetros da comunidade. A rotina de trabalho começa em casa, ou antes, quando elas saem em direção aos municípios vizinhos a fim de comprar os insumos para os doces. São elas que realizam o trabalho de negociação e compra dos itens necessários.

Traçado esse cenário, trago para o leitor as ponderações que elaborei a partir das arguições, dos percursos e da vivência das interlocutoras ao se lançarem no universo dos doces, em comunhão com análises sobre relações de gênero, raciais e de trabalho nesse contexto específico.

Ao encontrarem no universo dos doces uma dignidade social, mesmo afirmando e vivenciando nos seus corpos os efeitos prejudiciais da atividade para a saúde – isto é, mesmo reconhecendo que os doces são um trabalho que pode matar e que as torna “escravas” –, elas manifestam valorações e emoções positivas sobre o seu exercício laboral. Se, por um lado, a comercialização dos doces pode ser interpretada como um mecanismo de trabalho que as mulheres agenciam em contextos de pobreza e dentro de situações de desigualdade, exclusão sociorracial e limitações de educação e emprego, por outro lado esse trabalho é também vivido por suas agentes como uma marca de identidade e um legado que transpassa gerações.

Tal fato revela as ambivalências dos sentidos e significados da luta pelo trabalho independente e informal. Esse duplo significado do trabalho com os doces permeia as descrições deste capítulo. O ofício oferece uma estratégia marginal e ambígua que permite a essas mulheres sobreviver e promover a sua mobilidade social, sobretudo através dos ganhos materiais que destinam à educação formal de seus filhos e da sensação de que essa mesma estratégia marginal, mesmo sendo dura, lhes proporciona autonomia e dignidade.

Em relação aos doces aqui mencionados, eles são diversos dentro desse amplo universo. Destacamos as cocadas (doce à base de leite, coco e açúcar), as *alegrías* (doce feito de milho, coco e rapadura), as bolas de

tamarindo, o bolo de macaxeira, o doce de gergelim e o doce de mamão. A depender da localidade em que os produtos serão expostos, haverá preponderância ou ausência de um determinado doce, devido à procura e preferência do consumidor local.<sup>9</sup> As interlocutoras com as quais dialoguei reconheceram ao longo das décadas os doces que podem ser comercializados.

## Relatando começos

Nos diálogos com as *palenqueras*, procurei mapear o início do trabalho com os doces. Soube que a atividade econômica principal dessas mulheres nem sempre se baseara na variedade de doces hoje existente. Não me será possível aqui precisar com dados históricos pontuais a existência de cada doce na culinária *palenquera*, mas busco atentar para a memória das pessoas mais idosas da região. Quando as questioneei a esse respeito, recebi como resposta que os doces *sempre* estiveram presentes na culinária de Palenque, sobretudo as *alegrías*, bem como aqueles que são feitos e consumidos durante a Semana Santa. Minhas interlocutoras lembram que desde pequenas os doces já faziam parte da culinária familiar, embora a sua comercialização venha ocorrendo nas últimas seis décadas, pois anteriormente as mulheres se envolviam em outros tipos de atividades comerciais, sobretudo na venda de frutas, peixe, arroz ou tubérculos. Alguns desses produtos derivavam das plantações em Palenque e eram cultivados pelos homens e comercializados por elas.

Na década de 1930, o homem *palenquero* era tradicionalmente um agricultor, e as mulheres da família (mãe, esposa, filhas, sobrinhas) eram encarregadas de comercializar os produtos nas praças dos mercados públicos das cidades vizinhas de Palenque, como Cartagena, El

---

9 Na costa colombiana há preferência pelas cocadas e *alegrías*; na região andina prevalece a comercialização de doces em forma pastosa.



1. As *alegrías*. Palenque. Fonte: Acervo da autora.



2. Os doces. Palenque. Fonte: Acervo da autora.

Carmen, El San Juan, Mahates, Arjona, Turbaco. Nessa mesma década, ocorreu a migração de um grupo composto por nove mulheres, algumas acompanhadas dos maridos e filhos, sobretudo familiares pertencentes à família Cañates, que se dedicavam à comercialização em Cartagena dos produtos cultivados no *monte*,<sup>10</sup> como manifestado pelo historiador *palenquero* Fredman Padilha em entrevista a mim concedida em março de 2016.

A rotina de trabalho do homem *palenquero* voltado para a agricultura começa ainda de madrugada, pouco antes de o sol nascer. Eles vão bem cedo até a área agrícola da comunidade, conduzindo os seus cavalos ou a pé. O *monte* é um desses lugares no qual o labor desenvolvido é típico de homens, que desde muito jovens são relacionados a esse espaço através de seus avós, pais, irmãos mais velhos, outros parentes ou amigos. Um amplo grupo inicia a criação no trabalho do campo; desde os 7 ou 8 anos, o trabalho introduz os jovens no universo da masculinidade adulta e na esfera pública. São tarefas que vão desde delimitar o espaço da colheita, passando pelo plantio e pelos cuidados com as plantas, até a coleta e transporte de produtos para as pessoas. No cuidado com o gado, os homens constroem e reparam cercas de arame, limpam os piquetes, dão comida para os animais, aplicam-lhes as vacinas, retiram-lhes o leite, empurram ou conduzem-nos até os currais e do *monte* até o povoado.

As atividades agrícolas dos homens, que se destinam a gerar recursos econômicos a partir da venda de produtos e assim gerar recursos alimentares para a família, parecem esbarrar numa fronteira simbólica, de ação, na cidade e nos lares. Quando os insumos cultivados e colhidos nos *montes* entram na cidade, ficam a cargo das mulheres, que os comercializam ou preparam nas refeições que as famílias vão consumir. Os esposos ajudam na renda familiar com seus ganhos provenientes do trabalho agrícola e do gado. Vários deles trabalham também

---

<sup>10</sup> *Monte* refere-se a parte do roçado e do cuidado com o gado em Palenque.

na construção civil, como pedreiros ou ajudantes de pedreiro. Vi diversos *palenqueros* que vivem em Cartagena engraxando sapatos na Plaza del Reloj ou trabalhando como motoristas ou cobradores de ônibus na mesma cidade. Em Palenque alguns atuam como guias de turismo locais ou como mototaxistas, e alguns poucos possuem pequenas tendas em que comercializam produtos alimentícios e cervejas. Os trabalhos dos homens são flutuantes em decorrência das poucas opções e das estratégias de sobrevivência. É de se considerar que a contribuição do marido é irregular e por vezes não tão significativa perante a contribuição das mulheres, fruto da comercialização dos doces.

O que percebi em Palenque é que há uma realidade de economia formal, porém de pouco acesso a trabalhos estáveis e bem remunerados, o que faz com que os *palenqueros*, homens e mulheres, vivam numa perpétua viração laboral para garantir seu sustento. Quanto às relações de gênero, por sua vez, acredito que o trabalho dos homens, por ser realizado de madrugada e na roça, acaba sendo menos visível e menos público para a sociedade. O trabalho delas, ao contrário, é visível e transborda a comunidade para espriar-se pelas ruas, praças e praias de distintas cidades. É o trabalho delas que todo mundo vê e/ou ouve.

O comércio feito por mulheres negras é uma temática de pesquisa relevante nos estudos sobre o Caribe. Mintz (1967) analisou o trabalho das comerciantes haitianas nos mercados desse país, comentando a respeito da independência financeira e da própria circulação das mulheres vendedoras. Os mercados haitianos chamaram a atenção de seguidas gerações de antropólogos ao longo do século XX, de Herskovits (1952), Bastien (1951) e Mintz (1959, 1967), desde os anos 1940 e 1950, a Woodson (1978), nos anos 1970 e 1980, e Silveira (2009). O estudo sistemático desses espaços – no que se destaca a obra de Mintz por seu pioneirismo e influência –, caracterizados como lugares de troca e circulação de objetos, serviços e pessoas, trouxe importantes contribuições às pesquisas na área da antropologia econômica e aos estudos sobre o comércio. A obra de Mintz destacou o papel central ocupado pelas mulheres no interior

deses espaços, os mecanismos de negociação acionados nas trocas – a exemplo das barganhas –, as relações de clientela e as chamadas *pratik*, isto é, o mercado constituído a partir de relações outras que não apenas as econômicas, como relações pessoais e de parentesco. Contudo, o trabalho de Silveira (2009) alega que, se analisarmos os mercados haitianos como espaços relacionados e conectados estruturalmente ao universo ao seu redor, veremos que a independência e autonomia das mulheres comerciantes são mais uma variação das relações de interdependência que estruturam gêneros e espaços dentro de um certo universo social do que uma característica específica dos mercados. Pode-se dizer que os mercados, mais do que apenas espaços femininos, embora também o sejam, são locais em que se estabelecem relações de oposição e complementaridade entre os gêneros.

A atividade comercial de mulheres na cidade de Cartagena teve início em meados da década de 1930 no antigo mercado da cidade, onde hoje se localiza o Centro de Convenções. Nesse espaço, as mulheres vendiam frutas e verduras. A partir da década de 1970, registram-se outros grupos de mulheres circulando entre os bairros para vender. Já na década de 1980, elas também comercializavam e circulavam nas praias de Cartagena de Índias, especialmente nas mais turísticas: Playa Blanca, La Bonquilla e Bocagrande, que eram e continuam sendo cenário de comércio de frutas e doces, bem como de outros empreendimentos laborais para as mulheres *palenqueras*, como o oferecimento de massagens corporais aos turistas ou a feitura de tranças nos cabelos com pedrinhas coloridas, conhecidas na região como *chaquiras*.

O início do trabalho para cada mulher ocorreu em momentos e por motivações diferentes, mas é possível afirmar que seu principal desejo foi e é a busca por recursos econômicos e, assim, a melhoria na qualidade de vida pessoal e familiar. Elas iniciaram o trabalho quando solteiras, já casadas ou mesmo grávidas, em sua maioria ainda jovens. Além de responder à busca por renda e sobrevivência da maioria, entre as mulheres mais jovens, hoje em dia, a venda de doces oferece a

oportunidade de investimento na escolaridade, com o pagamento de seus estudos universitários, em faculdades privadas ou públicas. As mulheres mais jovens e solteiras trabalham também para ajudar suas mães.

Tomemos o exemplo de Dona Antônia Márquez, 91 anos, mãe de Flor María. Ela pertence ao grupo de mulheres que comercializavam fora de Palenque os produtos advindos das plantações. Mãe de onze filhos, ela passou a vender os produtos que o seu marido cultivava na roça: “Meu marido tinha a plantação dele e eu vendia o que ele me trazia”.<sup>11</sup> Comercializava milho, arroz, inhame, macaxeira, banana, goiaba, sapoti e gergelim. Com o retorno financeiro comprava outros artigos que em Palenque não se produziam, como o sal e a manteiga.

Na década de 1970, quando o deslocamento para cidades vizinhas se dava atr v s do ônibus, este era apelidado de “bus de las mujeres”, pela quantidade expressiva de *palenqueras* que o utilizavam. Esse era o único veículo a fazer tais rotas. Ele saía às 4 horas da manhã de Palenque e passava por um território que por vezes ficava intransitável devido   péssima qualidade da estrada e aos períodos chuvosos. Como destacou Nilson Salgado (2011):

[...] E não podia porque no inverno não era possível chegar   comunidade, porque a estrada era de difícil acesso, então as pessoas da popula o tinham que recorrer aos burros para trazer as cargas de madrugada para as mulheres até Malagana, porque havia um ônibus que entrava no verão. Esse  nibus tem sido o principal meio de transporte para a comercializa o da mandioca, do inhame, da banana-da-terra, do arroz e das frutas produzidas em Palenque e vendidas por mulheres nas cidades vizinhas e na própria Cartagena. (Salgado, 2011, p. 26; tradu o nossa)

---

11 “Mi marido ten a su roza y yo vendía lo que  l me traça”.



Flor María Márquez, 57 anos, casada, mãe de quatro filhos e avó de dois netos, mencionada no início deste capítulo, é uma senhora negra, de estatura mediana, braços e pernas grossas que lhe conferiam dificuldades de locomoção. Flor sempre tinha seus pés inchados devido a problemas de circulação sanguínea, para além de uma cirurgia recente no joelho em resposta a suas rótulas desgastadas pelo sobrepeso corporal. Essas características faziam que as pessoas em Palenque se referissem a ela por *la gorda*. Ela é mais uma no grupo de mulheres que começaram circulando em municípios vizinhos, depois em outras cidades colombianas mais distantes e, em seu caso, também na Venezuela. Atualmente, costuma vender bolos caseiros na praça de Palenque, ou por encomenda de suas “comadres”, neste caso mais simples e menos trabalhosos, afirma. Começou a trabalhar aos 14 anos em Barranquilla, cidade da costa colombiana, localizada a 170 quilômetros da comunidade: “Não estava casada, fazia para ajudar minha mãe com meus outros irmãos; depois fui para a Venezuela, lá vendia doces e depois vendia abacate, maçã, pêra e nêspira”.<sup>12</sup> Iniciou a atividade para ajudar sua mãe; posteriormente, quando casada, prosseguiu por conta dos filhos. A venda de doces se coadunava com a venda de frutas.

A prática de vender vários tipos de doces surgiu entre as décadas de 1980 e 1990. Preparavam *alegrías* principalmente na época do verão, de janeiro até abril, quando o milho estava propício para a colheita, já que é o principal ingrediente desse tipo de doce. Aproveitavam a safra da matéria-prima do mês para iniciar as atividades e, quando o milho acabava, faziam as cocadas, *enyucados* (bolos de macaxeira) e doces de mamão.

Diversos começos têm a ver com as relações entre familiares e vizinhas. Preparação e venda de doces são dinâmicas que podem envolver

---

12 “Estaba sin casarme, lo hice para ayudar a mi mamá con mis demás hermanos, después me fui para Venezuela, allá vendía dulces y después vendía aguacates, manzana, peras y nísperos.”

mães, tias, primas, avós e comadres. Quando uma mulher *palenquera* vai para determinada região, o seu retorno é aguardado pelas demais. Na volta, ela informará as companheiras sobre os percalços e sucessos de seu processo de venda, instigando ou desestimulando as possíveis rotas comerciais, como é o caso de Catalina Herazo, que abordarei a seguir. Cada uma das narrativas das mulheres sobre o começo com os doces revela redes e ações solidárias entre elas, mostra um emaranhado de afetos e responsabilidades em que mulheres aconselham mulheres, em que mulheres ensinam mulheres e em que mulheres levam outras mulheres pela mão por percursos e estratégias comerciais.

Catalina Herazo, uma senhora de 56 anos, é vizinha e amiga de Flor María, mãe de seis filhos e separada. Reside em Palenque com dois filhos e um neto; seus outros filhos moram em Cartagena, cidade em que ela iniciou a venda de frutas após o nascimento de sua primeira filha. Sua experiência, como a de muitas outras, evidencia que é frequente as mulheres despontarem nas vendas quando já estão casadas ou quando têm o primeiro filho, isto é, a família de fato se apresenta como um motivo central para o ingresso no comércio.

Catalina também vendia salada de frutas na praia de Bocagrande, em Cartagena, durante todo o mês de janeiro, época propícia para o comércio pela grande afluência de turistas e muito aproveitada pelas *palenqueras*. Há dezoito anos, Catalina deixou o trabalho com as frutas para se dedicar à venda dos doces; o motivo ela explica: “É bom para trabalhar, mas há épocas em que falta fruta, e quando a fruta está escassa fica cara e não se ganha muito”.<sup>13</sup> Ela comprava as frutas no mercado de Cartagena e a partir daí percorria distintos bairros para vendê-las. Em determinado momento, uma de suas vizinhas decidiu vender doces na cidade de Bucaramanga: “Várias vizinhas já tinham ido

---

13 “Es bueno para trabajar pero hay épocas en que se escasean las frutas y que la fruta está escasa, está más cara y uno no gana mucho.”

a Bucaramanga”.<sup>14</sup> Então, sua grande amiga Flor María foi junto e, no seu retorno, a encorajou para as próximas idas. “Chegou uma hora em que me animei com o doce”,<sup>15</sup> comentou Catalina.

Para comercializar seus produtos há uma série de estratégias utilizadas pelas *palenqueras*, que incluem os vestidos multicoloridos, a disposição e cores dos doces na bacia de alumínio, a brincadeira, a dança, o canto, o riso, as piadas e certas frases que facilitam a venda e que chamarei aqui de apelativas. São sentenças que apelam, convidam, incitam e chamam a atenção do público comprador, funcionando como estratégias persuasivas de venda. Frases apelativas como “Não me queres? Venha comprar da negra que está caminhando no sol quente!”<sup>16</sup> ou até mesmo o “Aleegreeem-se!”<sup>17</sup> são chave na interação entre a vendedora e o cliente.

O “Não me queres?” geralmente é anunciado para possíveis compradores masculinos. “Venha comprar da negra que está caminhando no sol quente!” faz com que o possível cliente tenha “piedade” da condição dessa mulher que caminha horas a fio sob sol intenso, sustentando uma bacia de alumínio extremamente pesada. E outra, mais comumente usada nas ruas de Palenque, Turbaco e Cartagena, como mencionei anteriormente, é o “Aleegreeem-se!”. Algumas dessas frases apresentam uma certa poesia em sua enunciação. Sol María costuma usar parte de uma frase que é conhecida entre aquelas que comercializam em Cartagena: “Alegria com coco e anis, senhora, compre de mim, eu venho do bairro de Getsemaní [bairro da cidade de Cartagena]”.<sup>18</sup>

---

14 “Ya habían ido varias paisanas a Bucaramanga.”

15 “Llegó una vez que me entusiasmé con el dulce.”

16 “¿No me quieres? ¡Venga a comprar de la negrita que está caminando en el sol caliente!”

17 “¡Aleegreen-se!”

18 “Alegria con coco y aní, casera, cómpreme a mí, que vengo del barrio Getsemaní.”

Há ainda aquelas frases de duplo sentido, quando se usa o “Meu amor, o que vai comprar?”<sup>19</sup> e a complementação “Meu amor, o que vai chupar?”<sup>20</sup> ou então “Te trago o redondo, o grande e o peludo; não ria, menina, eu falo do coco”.<sup>21</sup> Também professam que, ao comprar determinado tipo de doce, a “atividade em casa” (numa conotação sexual) vai melhorar. São frases que demonstram a comicidade dos enunciados utilizada como modo de criar empatia com as pessoas do entorno. Podemos dizer que cada uma dessas frases tem como efeito criar relações, as quais podem ser efêmeras e circunstanciais, mas efetivas no sentido de possibilitar as interações com os desconhecidos e em alguns casos permitir o acréscimo nas vendas.

É na cidade de Cartagena de Indías que observamos uma maior presença de mulheres negras com vestidos coloridos vendendo frutas ou cocadas. Os vestidos são predominantemente amarelos, vermelhos e azuis, que são as cores da bandeira da Colômbia. Essas vestes coloridas e os turbantes são marcas corporais distintivas das mulheres negras, vistas nos espaços públicos, sobretudo nas ruas. As demais *palenqueras* que trabalham em municípios vizinhos e nas cidades distantes usam bermudas e blusas, com ou sem mangas, além de um avental e sandálias.

Há uma crença entre as *palenqueras* de que, se elas contarem o número de doces que produzem, suas vendas não terão êxito; então, “não se sabe ao certo” a quantidade produzida e vendida. O “não se sabe ao certo” quantas cocadas são feitas nos informa que a preocupação é obter o essencial para retornar às suas casas. Há um propósito que se baseia não em um lucro excessivo, mas em um lucro do agora, do presente, do que é viável reunir naquele período, porque no dia posterior haverá novamente a produção de outras cocadas. Para além de uma equalização

---

19 “¿Mí amor, que vas a comprar?”

20 “¿Mí amor, que vas a chupar?”

21 “Le traigo el redondo, el grande y el peludo, no se burle, niña, yo hablo del coco.”



3. No primeiro plano, Andrea Simarra; no segundo, La Burgo. Palenque.  
Fonte: Acervo da autora.

econômica, o trabalho visa sustentar relações. Nesse sentido, a renda mensal adquirida pela venda pode variar muito. É possível obter 500 mil pesos mensais (ou menos) até 1 milhão e 500 mil pesos,<sup>22</sup> quando a procura for muito boa, levando em conta a localidade, o mês, os clientes e as estratégias utilizadas.

Com o comércio é possível comprar bens domésticos para a casa, adquirir produtos alimentícios e vestuário, assim como quitar a mensalidade da faculdade dos filhos. O uso do dinheiro é amplo, ou, como diz o antropólogo Federico Neiburg (2007, p. 122): “As pessoas continuam experimentando o mundo social segundo categorias ordinárias” no uso do seu dinheiro. O dinheiro no sentido mais amplo vai possibilitar o acesso “àquilo que a pessoa deseja ou crê positivo para si mesma e sua família” (Sautu, 2001, p. 65). As decisões econômicas resultam muitas vezes das avaliações monetárias e sociais baseadas nas condições ordinárias do grupo; considerando-se o pagamento do carnê da universidade, por exemplo, a “escolha” de investir monetariamente em uma e não em outra graduação na universidade pública passa pelo crivo do orçamento destinado a essa questão e se dá em decorrência do valor monetário baixo ou alto.

Quando estava na cidade de Bucaramanga, surgiu na nossa casa durante a noite uma discussão sobre a filha de uma vendedora que pretendia cursar medicina. As mulheres falaram que o curso era muito caro para ser sustentado pela venda das cocadas, e a recomendação daquela noite era a de que a mãe orientasse a filha a escolher um curso viável. Recordo que sugeriram enfermagem ou serviço social, cursos, segundo elas, de valores mais baixos. Há racionalidades específicas que essas mulheres mobilizam para definir seus orçamentos familiares, negociando os significados do dinheiro e avaliando seus destinos.

---

22 Mil pesos colombianos (COP) equivalem a 1,09 real (BRL), segundo cotação do mês de janeiro de 2023.

## **Das alegrias à escravidão dos doces: sentidos do trabalho**

Na tentativa de analisar a noção de trabalho exposta nas falas de minhas interlocutoras, busquei expandir a concepção apresentada por Sidney Mintz, autor que traz alguns aspectos para se pensar essa categoria: o trabalho como meio de conferir sentido à vida e o trabalho como fonte de orgulho e autoestima para o indivíduo (Mintz, 2010, p. 64). É com base nesses aspectos que procuro conduzir a discussão.

Aqui também busco pensar o sentido do trabalho, suas representações, assim como as idealizações acerca do sentimento de liberdade e autonomia dessas mulheres, advindo do exercício de comercializar doces. A pergunta é: como as *palenqueras* se sentem a respeito de seu trabalho? Como é percebido e experimentado o seu ofício?

A atividade laboral e a comercialização dos doces são extenuantes. Pude acompanhar o deslocamento para o trabalho em outra cidade que não San Basilio, e nessa ocasião foi possível perceber que o descanso do corpo físico só acontece enquanto se dorme. Porém, a atividade também é intensa para aquelas que trabalham no Palenque e circulam nos municípios vizinhos, começando pela preparação dos doces, seguida do próprio percurso exaustivo da venda. Caminhar longas distâncias por cerca de sete horas ou mais, muitas vezes sob sol intenso ou então sob chuva e frio, sustentando em suas cabeças pesos que podem alcançar, como afirmado, dezenas de quilos, traz sofrimento ao corpo e exige disciplina para suportar a maratona diariamente.

Escutei delas que o trabalho é uma tradição de Palenque passada por familiares e que há várias décadas as mulheres trabalham dessa maneira. É certo que, de algumas décadas para cá, houve modificações na forma de preparar os doces, com o uso do forno a gás em vez do fogão a lenha em determinadas localidades, por exemplo. Elas falam que com o comércio dos doces foi possível comprar equipamentos para suas residências, como fogões, geladeiras, televisões, roupas e sapatos para os

filhos, produtos alimentícios e de higiene pessoal, bem como fazer reformas e construir novos cômodos na casa. O maior motivo de orgulho para elas é que, com esse trabalho, foi possível “sustentar a família e os filhos”.

Com a vivência do trabalho com os doces e a partir de suas falas, pude adentrar em um universo no qual persiste a ideia de que esse é um ofício doloroso, duro, mas que é recompensado e se torna satisfatório na medida em que é possível alcançar alguns logros, desde a possibilidade se ter uma renda e comprar produtos básicos, como verduras e pacotes de macarrão, até a possibilidade de que membros da família, principalmente os filhos, ingressem em um curso de nível superior. O que se espera aqui é refletir sobre um tipo de atividade autônoma que beira o esgotamento físico. Quando e como se age quando a liberdade e a autonomia se fazem dentro de um campo restrito de possibilidades? Liberdade e autonomia foram princípios constituintes para a formação de comunidades negras, como a de Palenque, ao longo dos anos. Como esse sentimento e a vontade de se tornarem libertas e autônomas nas suas ações ganham profundidade nas relações que norteiam o trabalho das *palenqueras*?

As queixas sobre o trabalho vão se acumulando aos poucos para depois se afirmar que o sofrimento vivenciado, domesticado e disciplinado poderá trazer momentos de satisfação pessoal. A partir de Mintz (2010), podemos refletir sobre o que é trabalhar no nível da exaustão humana e entender como as vendedoras de doces conseguem enxergar o que é um trabalho que mata e, ainda assim, recorrer a essa prática para sobreviver e trazer dignidade ao seu feito.

Espero que não pensem que pretendo glorificar o efeito no espírito humano de uma labuta física extenuante sob condições terríveis. Ninguém deveria ter que trabalhar como estas pessoas trabalhavam – e em certas partes da região caribenha, ainda devem trabalhar. Pretendo, em vez disso, comentar a respeito de como o espírito humano



sobrevive e transforma tais abusos, ao permanecer humano [...]. As pessoas conseguem extrair significação de seus atos, eles podem ter prazer no seu trabalho, mesmo quando este é um trabalho exigente e difícil do ponto de vista físico. E eles podem fazer isto no mundo moderno, se o trabalho que realizam é percebido por eles como socialmente valioso. (Mintz, 2010, p. 64-65)

A seguir, disponho de fragmentos do que essas mulheres negras apontam sobre o trabalho com os doces. Vejamos: “Isso é um trabalho que mata um”,<sup>23</sup> afirmou Sol María, 50 anos, separada e mãe de três filhos. Continuou: “A venda ajuda para comprar os materiais, comer e nada mais. Mas isso se faz porque já é uma tradição. A necessidade faz realizar esse trabalho, mas é um trabalho que mata. As mãos doem. É um trabalho pesado”.<sup>24</sup> Por sua vez, La Burgo, 54 anos, casada, mãe de quatro filhos, dizia: “Esta é uma herança que também estou deixando aos meus filhos. Quando eles não tiverem trabalho de nenhum lado, que recorram a este”.<sup>25</sup>

La Burgo em certa medida corrobora a fala de Sol ao mencionar que o ofício é decorrente de uma tradição, de uma herança familiar que se perpetua por gerações e que tem como centro proliferador as mulheres de Palenque, além de ser uma atividade que poderá ser acionada quando não houver outro tipo de trabalho remunerado. Porém, Sol María reafirma o tempo todo que esse é um trabalho que pode matar quem o

---

23 “Esto es un trabajo que mata uno.”

24 “La venta ayuda para comprar los materiales y comer, nada más. Pero eso se hace porque ya es tradición y nada más. La necesidad hace hacer ese trabajo, pero es un trabajo que mata. Las manos duelen. Es un trabajo duro.”

25 “Esta es una herencia que también estoy dejando a mis hijos. Cuando ellos no tengan trabajo de ningún lado, que recurran a éste.”

realiza, verbalizando as extensões que são sentidas e vivenciadas no corpo da mulher negra *palenquera*.

Lucia Helena, 45 anos, casada, mãe de uma filha, comerciante na cidade de Bucaramanga, mencionou: “É um trabalho independente, você é dona do seu negócio”.<sup>26</sup> Josefa Hernández, uma jovem de 28 anos, solteira, sem filhos, que trabalhou anteriormente com sua mãe e depois sozinha para custear a mensalidade da faculdade e que hoje é uma cientista política e não comercializa doces, relatou algo próximo da fala de Lucia Helena no sentido de ser dona e condutora de seu labor, incluindo o controle sobre os dias de trabalho: “Aqui é superduro, mas você é seu próprio chefe; se algum dia não quiser ir, não vai. E eu fazia isso, o dia que não queria, não ia”.<sup>27</sup> Também exprime uma preocupação familiar em torno da comercialização:

Porque eu me preocupo com a questão de que vender doce dá muito trabalho, fazer o doce, e depois quando acaba de fazer tem que sair para vender na rua, andar várias horas. Então, fiquei preocupada com isso, porque minha mãe é hipertensa. Aí, eu logo comecei a trabalhar, falei para ela não continuar, ela fica insistindo e fala: “Eu não gosto de ficar sem fazer nada”, e eu falo: “Não, mamãe, não”. Felizmente já não faz mais. (Josefa Hernández, Palenque, jun. 2016)<sup>28</sup>

---

26 “Es un trabajo independiente, usted es dueño de su propio negocio.”

27 “Igual acá es súper duro, tu eres tu propio jefe, si algún día tu no quieres ir no vas. Y yo hacía eso, el día que yo no quería ir no iba.”

28 “Porque si me preocupo el tema de que vender dulces es un trabajo demasiado duro, elaborar los dulces y después cuando los termina de elaborar, hay que salir a venderlos a la calle, caminar uno varias horas. Entonces a mi si me preocupaba eso porque mi mamá es hipertensa. Entonces yo inmediatamente empecé a trabajar le dije que no siguiera, ella sigue insistiendo y dice no me gusta estar sin hacer nada y yo le digo no mami, no. Ya afortunadamente ya no lo hace.”

Foi no comentário de Catalina Herazo que o conceito de exaustão e a aproximação do ofício com a servidão e a dependência se destacaram:

Com os doces, ficamos escravos do trabalho, escravas dos doces. Tem que passar o tempo todo ralando coco, cortando mamão... É um trabalho árduo, muito árduo, porque você se levanta com a mesma coisa e vai dormir todo dia com a mesma coisa, fazendo a mesma coisa. Não é como outros empregos nos quais você sai para ganhar um dia de trabalho e, quando chega em casa, terminou o trabalho e pronto. Você sabe que quando chega em casa tem que quebrar coco para adiantar, porque, se não fizer isso, amanhã é muito pouco tempo, e você vai chegar muito tarde. (Catalina Herazo, Palenque, jun. 2016)<sup>29</sup>

Contudo, Yosáin, 36 anos, casada, com dois filhos, apontou para outro lugar que esse trabalho ocupa no imaginário das *palenqueras*: “Bom, graças a isso pude conhecer boa parte da Colômbia, ou seja, é muito bonito. Sou uma das *palenqueras* que, em cada local onde trabalhei, tirei fotos. Tudo era muito bonito”.<sup>30</sup>

---

29 “Con los dulces quedamos esclavos del trabajo, esclavas de los dulces. Tiene que quedarse todo el tiempo rallando coco, cortando papaya... Es un trabajo duro, muy duro porque uno se levanta con lo mismo y se acuesta todos los días con lo mismo, haciendo lo mismo. No es como otros trabajos que usted sale; usted sale a ganarse un día de batea, usted va, ya cuando llega a su casa, un día de plancha lo terminó y ya. Tú sabes un dulce que usted que cuando viene tiene que partir coco pa’ adelantar porque si usted no lo hace el tiempo pa’ mañana es muy poquito y se atrasa mucho; tiene uno que comenzar en la noche para terminar y hacer tu día temprano.”

30 “Bueno, gracias a eso conocí buena parte de Colombia, o sea, es muy bonito. Yo soy una de las *palenqueras* que el lugar que he trabajado tomaba fotos. Todo era muy bonito.”

Há concepções distintas sobre o que o trabalho propicia ou proporcionou entre as colocações de Catalina e de Yosáin. A fala expressiva de Catalina associa o seu ofício ao trabalho escravo, em que a mulher se encontra refém dos seus produtos comercializados, da sua rotina de trabalho, que é árdua, laboriosa e intensa. Yosáin, no que lhe concerne, visualiza nesse universo dos doces uma oportunidade para conhecer e admirar outras cidades colombianas, o que mostra uma outra relação com o trabalho, associada ao ato de circular e transitar em outros contextos geográficos, sociais, econômicos.

Catalina, ao comparar seu trabalho ao de um escravo, nos traz para a análise a ponderação de Angela Davis (2016 [1981]), que apontou questões fulcrais:

Como leiga, posso apenas propor algumas hipóteses que talvez sejam capazes de orientar um reexame da história das mulheres negras durante a escravidão [...]. O enorme espaço que o trabalho ocupa hoje na vida das mulheres negras reproduz um padrão estabelecido durante os primeiros anos da escravidão [...]. Aparentemente, portanto, o ponto de partida de qualquer exploração da vida das mulheres negras na escravidão seria uma avaliação de seu papel como trabalhadoras. (Davis, 2016 [1981], p. 24)

O papel da mulher negra como trabalhadora muitas vezes as confina em situações de esgotamento físico. Todas, repito, todas as mulheres com quem convivi ao longo da pesquisa apresentam alguma enfermidade em decorrência dos anos de trabalho e de suas condições. “Caminhando feito louca, levando o sol como a terra”<sup>31</sup> foi a frase dita por Flor María ao rememorar seu tempo de trabalho: “Caminhava muito

---

31 “Caminando como loca llevando el sol como la tierra.”

para vender, caminhava por essa rua e na outra, caminhava e caminhava. Por isso, ando desgastada”.

O efeito disso, como apontado, é o desgaste físico. Flor apresentava dificuldades para caminhar advindas também do seu sobrepeso. Havia parado de trabalhar vendendo doces havia cerca de quatro anos e, de vez em quando, fazia bolos simples para vender na praça de San Basilio ou sob encomenda. Constantemente eu a via balançar as mãos e perguntava o que sentia; ela falava que as mãos já não “prestavam” tanto. Sentia dores e dormência por fazer movimentos repetitivos ao mexer a panela para a preparação dos doces. Além disso, sofria de varizes, e as suas pernas inchadas estavam sempre apoiadas (quando sentada) sobre um banquinho a fim de dar-lhes “descanso”. Quando estava trabalhando na Venezuela, em São Felix, ainda jovem e cheia de disposição, caminhava muito em bairros, e lá era pura *loma*, pura subida e descida. No final, quando as pernas já não aguentavam mais, ela trabalhava sentada; os carros passavam e seus ocupantes compravam os itens porque já sabiam onde ela vendia e iam até lá. Quando começava a sentir dores, pedia para as companheiras comprarem as matérias-primas dos doces. Relatou que já não ia ao mercado comprar, porque ficava muito cansada, e isso às vezes molestava as companheiras. Tempos depois, parou de viajar.

Quando estávamos em Bucaramanga, Catalina, na hora de dormir, deitada sobre o delgado colchonete ao meu lado, reclamava de dores na coluna: “Ai, minha filha, tenho muita dor nas costas!”.<sup>32</sup> Ela passava um bom tempo se automassagando nas costas, nas pernas e no quadril, e antes de sair para o dia de trabalho também tomava um comprimido para prevenir dores musculares. As partes do corpo que mais sofrem são as mãos, os pés, as pernas, a cabeça e a coluna. Em algum momento da vida, tenha-se trabalhado poucos ou muitos anos, alguns desses efeitos

---

32 “Ay, mi hija, tengo mucho dolor en la espalda.”

no corpo vão se fazer presentes. Elas vão sofrer de dormência nas mãos momentaneamente, vão padecer de dores nos joelhos, nos pés e nas pernas, dores na cabeça, algumas vezes no pescoço, dores na coluna. E quando estão cozinhando no fogão à lenha, a fumaça liberada pode lhes causar cegueira e problemas respiratórios.

Quando estão em outras cidades, é recorrente se automedicarem antes de dormir e algumas vezes ao sair para a rua, usando remédios à base de paracetamol, anti-inflamatórios e relaxantes musculares que prometem aliviar as dores. Quando estava em Bucaramanga, cheguei a tomar esses medicamentos duas vezes nos finais de semana, pois estes são os dias mais intensos de caminhada. O corpo só descansa enquanto dorme, e, por vezes, só se consegue dormir tomando-se alguma medicação.

Josefa explica as dores que o trabalho com a *ponchera* pode proporcionar:

Sim, [dor] nos joelhos, na coluna, algumas de cabeça são superfortes. É que tem que ficar fazendo coisas quentes e depois molhar as mãos. Você come mal. Você tem o dinheiro e compra a comida, mas não é uma coisa assim de sentar para almoçar e digerir, não. Você almoça correndo com uma mão e com a outra você está fazendo outra coisa. É a mesma coisa quando chega a noite, você come enquanto faz outra coisa, é um ritmo muito acelerado, você não descansa. (Josefa Hernández, Palenque, 2016)<sup>33</sup>

---

33 “Si, de las rodillas, de la columna, algunas de la cabeza es que eso es súper fuerte. Es que a uno le toca estar haciendo cosas calientes luego mojarse las manos, comes mal porque más allá de que uno tiene la plata y compra la comida pero no es una cosa como que tú te sientas a almorzar y hacer digestión, no, almuerzas corriendo con una mano con la otra estás haciendo otra cosa y sale uno así. Igual es cuando llega la noche, vas comiendo mientras vas a haciendo otra cosa, es un ritmo muy acelerado, uno no descansa.”

“Escrava dos doces”, para além de uma metáfora, atualiza uma história de luta por autonomia e liberdade que tem como pano de fundo o processo político-histórico desencadeado desde a escravatura e que foi reinventado à luz da diáspora. Apesar de ser um trabalho feito na linha da exaustão, encontram-se espaços de autonomia e liberdade pelo simples fato de não se ter que trabalhar para outrem e pela possibilidade de se administrar o dinheiro, decidindo em que este poderá ser aplicado e investido, o que dá a essas mulheres um estatuto de donas de seu próprio destino. É de suas mãos que advêm o alento e a fonte de renda familiar. É por meio dessas mãos pretas que famílias inteiras são sustentadas, alimentadas e educadas.

O trabalho para as *palenqueras* comerciantes de doces é vivenciado como sinônimo de luta, autonomia, dor, resiliência, força, respeito, independência e legado familiar. É, pois, na esfera do comércio, na comercialização de alimentos, que essas mulheres negras buscam obter dignidade. Sentem-se valiosas e benfeitoras perante a família e a comunidade ao executar o ofício, ainda que exaustivo física e mentalmente. O trabalho é uma forma de se sentirem ativas. Desde crianças, o trabalho se tornou determinante na organização das suas vidas e das suas próprias existências e assim dá sentido a elas, apesar de sua ambivalência, de se tornar cansativo, árduo, colocando em xeque a saúde dessas mulheres. Vemos que o corpo adocece: é um ofício que pode matar por ser uma atividade pesada, que demanda força muscular e movimentos repetitivos, preponderantemente de esforço físico. Por conta disso, as mulheres apresentam queixas como dores musculares, lesões, doenças osteoarticulares, problemas de coluna. O tempo dos doces decorre no tempo das doenças; não é à toa que a volta para as suas residências após longas estadias fora da comunidade é acompanhada pela visita ao único posto de saúde do local, onde são medicadas e quase sempre recebem a indicação de fazer fisioterapia.

É um trabalho que faz adoecer, mas que é valorizado enquanto estratégia de autonomia social para as comerciantes *palenqueras* e de

garantia de mobilidade social para os filhos. A socióloga afro-americana Winnifred Brown-Glaude (2011) alegou que há um padrão internacional que evolui em termos de economia informal, e que as mulheres pobres negras passam a ocupar essa seara desenvolvendo formas criativas para “ganhar a vida”, as quais lhes fornecem um meio pelo qual elas podem estabelecer sua autonomia e garantir um futuro para suas famílias. Olhando também para a realidade brasileira, o lugar da mulher negra no mercado de trabalho está demarcado no gueto da subalternização e da realização de atividades manuais (Bento, 1995).

É certo que algumas *palenqueras* já trabalharam como empregadas domésticas. Quando se referiam ao trabalho em casas de família, tal menção em sua grande parte surgia como aversão e repulsa. Aquela que mais tempo trabalhou como empregada doméstica entre as mulheres que conheci foi Flor María, que passou cerca de dez anos trabalhando para uma família de Cartagena, com quem chegou a viajar para os Estados Unidos no tempo em que era jovem e não tinha marido nem filhos. Ismênia trabalhou como doméstica durante sete anos em Rioacha, capital do departamento da Guajira, na Colômbia. Este foi um período em que experimentou outra atividade, segundo ela, num intervalo de sua vida em que havia se cansado de trabalhar vendendo cocadas.

Bernadina também relatou ter tentado realizar trabalho doméstico em um determinado momento de sua vida, quando jovem e igualmente sem filhos nem marido: “Uma vez me fiz de doida e fui para Cartagena trabalhar em casa de família”.<sup>34</sup> Trabalhar em casa de família não é uma opção a que se almeja, é preferível trabalhar feito “escrava dos doces” a trabalhar sob o mando de outras pessoas. O trabalho na casa de família acontece quando as mulheres são jovens e ainda não contraíram matrimônio, e geralmente são atividades experienciais de curto período dentro do universo das pessoas com quem dialoguei. São momentos,

---

34 “Una vez de loca me fui para Cartagena a trabajar en casa de familia.”



como dito por Bernada, de possível devaneio, de “uma vez se fazer de doida...”. Desse modo, elas não visualizam no trabalho em casas de família uma oportunidade laboral aceitável.

Trata-se de uma lógica semelhante à que presenciei durante o trabalho de campo para a produção da minha dissertação com jovens de comunidades quilombolas no Rio Grande do Norte. Quando perguntei a uma das minhas colaboradoras de pesquisa, uma jovem negra quilombola, sobre o emprego doméstico, ela sentenciou: “Em casa de família, eu não trabalho, não!”. Acerca das expectativas dos jovens da comunidade quilombola de Capoeiras, “trabalhar em casa de família” é justamente um dos eixos que eles pretendem evitar quando delimitam seus projetos pessoais (Freire, 2012).

### ***Mirando en el mapa: desbravando o país***

Numa calorosa tarde de sábado em San Basilio em frente à casa de Flor Maria, sentei-me para conversar com Josefa Hernández, que me contava sobre a sua experiência com o universo dos doces. Além de relatar a sua trajetória familiar com esse tipo de trabalho, ela me sinalizou que o deslocamento das mulheres *palenqueras* para cidades distantes de Palenque se deu a partir de uma olhada no mapa colombiano, isto é, *mirar en el mapa* funciona como dispositivo para iniciar o movimento de desbravar o país. Josefa diz:

Então, elas começaram a sair. Algumas saíram sem saber para onde iam, porque não conheciam o interior do país, por exemplo, então começaram a olhar o mapa. Elas olhavam no mapa! A primeira cidade que elas começaram a frequentar foi Bucaramanga. Quando elas começaram a ir a Bucaramanga, eu disse: “Tão longe!”. Elas não passavam de Cartagena, Barranquilla e das comunidades por aqui. Então, o primeiro grupo foi para Bucaramanga e depois

de lá começaram a ir para as cidades próximas. (Josefa Hernández, Palenque, 6 maio 2016)<sup>35</sup>

As capitais dos departamentos colombianos serviram como ponto de partida para explorar os municípios vizinhos: se estavam em Bucaramanga, poderiam ainda explorar o interior do departamento de Santander, deslocando-se para Barrancabermeja, Floridablanca ou Carmen, localizadas a duas horas de distância de Bucaramanga. Elas chegaram a trabalhar também em outros países, como Venezuela, nas cidades de Caracas, Barquisimeto, Ojeda, Bachaquero, San Félix, Mérida e Maracaibo (fronteira entre Colômbia e Venezuela), e Equador, em Quito (capital do país) e em Imbabura.

As trajetórias das comerciantes *palenqueras* no desbravamento pelas cidades colombianas são determinadas também pelas questões alimentares e de saúde dos clientes. Quando os doces chegam em um novo local, costumam despertar interesse por serem novidade, fazendo com que as vendas fluam. Com o passar dos anos de consumo, as interdições alimentares geralmente prescritas por médicos serão sentidas. Aqui, a questão da saúde e o alto índice de glicose no sangue vão limitar a venda dos produtos. Muitas vezes, caminhando com as mulheres, era recorrente ouvir dos antigos consumidores: “Hoje não, meu médico proibiu”, “O médico disse que não posso comer mais doces”, o que sinaliza os interditos. É claro que essas frases podem ser utilizadas como justificativas joviais para negar a compra de doces num dia em que não desejam

---

35 “Entonces allí empezaron a salir, algunos salían inclusive sin saber para donde iban porque no conocían el interior del país por ejemplo, entonces, comenzaban a mirar en el mapa. ¡Miraban en el mapa! La primera ciudad en la que empezaron a ir fue Bucaramanga. Cuando empezaron a ir en Bucaramanga yo decía ¡huich! Tan lejos, como está de lejos Bucaramanga. Porque, o sea, no pasaban de Cartagena, Barranquilla y las comunidades de aquí cerca, entonces el primer grupo se fue a Bucaramanga y luego de ahí empezaron a irse a ciudades cercanas.”



LEGENDA: ● CIDADES PERCORRIDAS

4. Dozes caminhos. Fonte: Acervo da autora.

comê-los, sendo, simultaneamente, educados com as vendedoras que já conhecem há um bom tempo.

Nesse sentido, a venda é *dañada*, e quando esta se *daña*, elas procuram outros consumidores; nessa busca pelos novos clientes, vão alargando a abrangência territorial do trabalho:

Quando as vendas começaram a cair por lá, era hora de ir para longe [...] as vendas não eram mais as mesmas, agora todo mundo tem açúcar [diabetes], ninguém quer comer doce, e assim os preços começaram a cair. Era hora de sair e expandir esses doces para outras partes onde não eram conhecidos, então ficamos nômades. Hoje estamos aqui, amanhã estamos em Palenque, ou, se não quiser vir aqui, vou para Montería, vou para Sincelejo, e assim por diante. (Bernada Hernández, Bucaramanga, 10 mar. 2016)<sup>36</sup>

As palavras de Bernada, “[...] então ficamos nômades. Hoje estamos aqui, amanhã estamos em Palenque”, trazem uma reflexão sobre a tessitura desse trânsito. As vendas, ao se tornarem fracas, exigiam que essas mulheres explorassem outras cidades que não conheciam de antemão, cidades que apresentam clima, pessoas, recursos e lógicas distintas das suas, cidades em sua maioria urbanizadas que contrastam fortemente com a realidade em que viviam em San Basilio. Aos poucos, elas foram adentrando cidades grandes, pequenas, bairros, povoados. Foram se espriando:

---

36 “Cuando ya se fue dañando la venta por allá, si tocó coger por estos lados lejos [...] ya las ventas no fueron las mismas, ya todo el mundo tiene azúcar [diabetes], no quieren comer dulce, y así se fueron decayendo las ventas. Tocó salir a expandir estos dulces por otras partes que no lo conocían, entonces ahí nos quedamos nómadas. Hoy estamos acá, mañana estamos en Palenque, o si no quiero venir pa’ cá me voy para Montería, me voy pa’ Sincelejo y así.”

Bom, na primeira vez que trabalhei fui para Caucásia [Antioquia]. A primeira vez que saí, saí com uma cunhada e uma amiga, ela me levou para o Caucásia. Bom, fiquei um mês lá. Quando a gente começou a ir para outros lugares, não demorava um mês, a gente ia por quinze dias, vinte dias, porque as pessoas não conheciam o produto que se vendia, então pegávamos o dinheiro e íamos embora. Em seguida, nós íamos embora, porque tínhamos dinheiro para isso, para as crianças, a gente comprava roupas, comprava sapatos, comprava comida, mas depois a venda não era a mesma coisa lá. Bom, fui para Caucásia, de Caucásia vim para Sincelejo, de Sincelejo fui para Montería, de Montería fui para Tierra Alta, que fica no departamento de Córdoba, também estive em Ibagué. Tive que ir para a Venezuela, na Venezuela agüentei uns quatro anos, mas não me estabilizei como aqui, ia e vinha. (Bernada Hernández, Bucaramanga, 10 mar. 2016)<sup>37</sup>

As idas para outras regiões do país não se dão de forma solitária. As viagens são realizadas com outras companheiras, que podem ser parentes, amigas ou comadres, como diz Yosaín: “Sempre saímos em

---

37 “Bueno, yo trabajé la primera vez que fui, estuve en Caucasia. La primera vez que salí, salí con una cuñada y una amiga, me llevó para Caucasia, bueno allá estuve un mes. Cuando comenzamos a salir para otras partes uno no se demoraba un mes, íbamos por 15 días, por 20 días, que la gente como no conocía el producto eso se vendía, bueno se cogía platica y ya. Enseguida se iba porque uno tenía platica pa’ esto, pa’ los niños, le compraba ropa, le comprábamos zapatos, le comprábamos un poco de comida y íbamos, pero ya después se dañó eso también por allá. Bueno fui a Caucasia, de Caucasia me vine para Sincelejo, de Sincelejo fui a Montería, de Montería fui a Tierra Alta, que queda en el departamento de Córdoba, en Ibagué también estuve. Me tocó ir hasta Venezuela, en Venezuela agüenté como cuatro años pero no estabilizada así como aquí, iba y venía.”

grupo, em grupo de mulheres, nunca, nunca, nunca vamos sozinhas”.<sup>38</sup> Um das primeiras ações quando chegam nesses locais é a busca de uma casa para alugar que possa comportar diversas mulheres e que tenha infraestrutura mínima. Depois, procuram saber onde se localiza o centro comercial da cidade; dessa forma, exploram os locais possíveis para venda e buscam os futuros fornecedores de matérias-primas. Realizam o trabalho de conhecimento do território perguntando aos moradores locais onde poderiam alugar uma casa e onde é possível comprar as matérias-primas em grandes quantidades por um melhor preço. Elas lembram que a procura por moradia é um labor difícil que nem



5. Bernada e sua onipresente poncheira. Centro de Bucaramanga.

Fonte: Acervo da autora.

---

38 “Siempre salimos en grupo, en grupo de mujeres, nunca, nunca, nunca lo hacemos solas.”

sempre gera resultados imediatos. Procurando um imóvel a pé, muitas vezes “davam um susto” nos moradores dos bairros, pessoas desconhecidas e majoritariamente brancas que não compreendiam o que fazia um bando de mulheres negras batendo de porta em porta: “Saíamos muitas vezes batendo na porta das casas das pessoas para que nos alugassem uma casa. Alguns se assustavam, porque éramos sete mulheres chegando juntas. Muitos debochavam da gente, discriminavam, faziam zombarias”,<sup>39</sup> apontou Flor María. Diversas delas, enquanto não encontravam moradia, dormiam no terminal rodoviário da cidade.

Cada casa é alugada por quatro a oito mulheres, número que pode oscilar para mais ou para menos. Geralmente essas casas estão localizadas nos bairros periféricos da cidade. Quando acompanhei um desses grupos, a casa na qual residíamos se situava em uma zona periférica de Bucaramanga, mas, apesar de periférica, era estratégica e central para os deslocamentos diários. Do lado direito de onde vivíamos residia a vizinha e proprietária da nossa casa, e na parte da frente as duas residências se encontravam com uma escadaria que se comunicava com outras casas. Também do nosso lado havia uma paróquia de uma igreja católica. Na esquina da “casa das *palenqueras*” encontramos um pequeno comércio, e na frente dele se localizava a pista central onde costumávamos pegar os táxis para os deslocamentos. Nos últimos anos, alguns esposos haviam viajado com suas mulheres.

Ao sair de Palenque, aquelas que possuem um capital inicial financeiro e de produtos levam o que lhes é possível reunir, como a macaxeira, o milho e o coco, matérias-primas essenciais para se iniciar a produção; também levam consigo os utensílios necessários para a elaboração dos doces, como panelas, facas, colheres, bacias e tábuas de

---

39 “Salimos muchas veces golpeando las casas de las personas para que nos alquilsen una casa. Algunos se asustaron porque éramos siete mujeres llegando juntas. Mucha gente se burlaba de la gente, nos discriminaban haciendo bromas.”

madeira. As primeiras viagens são permeadas por incertezas, renúncia e coragem, e no horizonte está o desejo permanente de retornar à casa. A tranquilidade da vida em Palenque vai se distanciando e abrindo espaço para uma vida agitada e corrida nas cidades. Josefa relembra que, em sua primeira ida para a cidade de Barrancabermeja (departamento de Santander), marcava com riscos nas paredes os dias que ainda faltavam para retornar ao povoado: “Mas sempre tem aquela viagem em que, desde o primeiro momento que você chega, você está pensando no dia em que vai voltar. Lembro que, na primeira vez que fui, fiz linhas na parede, contei os dias para voltar”.<sup>40</sup> Sua rotina de estudante naquela época contrastou fortemente com a rotina de um trabalho, em suas palavras, “superárduo. Obviamente que sentia falta da tranquilidade de Palenque”.<sup>41</sup>

A necessidade de sair é, em princípio, uma questão de sobrevivência social e material, pois as *palenqueras* visualizavam que a comercialização dos doces para além de sua região poderia lhes conferir uma maior possibilidade de acesso aos recursos financeiros. Mas sair é também uma questão de mobilidade social, a qual será sentida através dos filhos. A circulação dessas mulheres para outras regiões tem relação ainda com a entrada de seus filhos na universidade.

Há cerca de vinte anos, também se pode dizer que começou esse *boom* de *palenqueros* e *palenqueras* indo para a universidade de uma forma muito massiva. Então, obviamente, os doces que eram vendidos por aqui simplesmente davam para comer, mas não para pagar os estudos

---

40 “Pero siempre tiene uno desde el primer momento en que llegas tú estás pensando el día en que te regresas. Yo recuerdo que la primera vez que fui yo hacía rayitas en la pared contaba los días para volver.”

41 “[...] súper duro, así que obviamente yo extrañaba la tranquilidad de Palenque.”



dos filhos. Aí, começaram a sair. (Josefa Hernández, Palenque, 6 maio 2016)<sup>42</sup>

O tempo é precioso e valioso nesse momento. Elas sabem exatamente os dias de trabalho e os esforços que serão necessários para retornar com uma situação financeira melhor que aquela com que se chegou. Catalina diz: “Ninguém nunca volta da mesma forma que saiu”,<sup>43</sup> afirmação que apresenta vários sentidos. Um deles teria a ver com a questão monetária e os artigos adquiridos durante a permanência na localidade; outro, não menos óbvio, diz respeito à experiência e ao conhecimento adquiridos numa viagem que é, em vários níveis, transformadora; e outro ainda remete ao rápido processo de adaptação em um contexto distinto: neste elas já não são mais as chefes de suas residências e, apesar da irmandade, a vivência com outras mulheres, em condições materiais e espaciais precárias, inevitavelmente gera conflitos, brigas e desavenças. O despertar às 5 horas da manhã para dar continuidade ao trabalho realizado na noite anterior, o banhar-se e alimentar-se às pressas para ter que sair a vender, o clima da nova cidade, que pode ser quente ou frio, dependendo da altura, enfim, tudo contrasta com a vivência em San Basilio de Palenque. O trabalho extenuante do dia a dia requer habilidades para lidar com os perigos das ruas: os assaltos, os assédios, os preconceitos. Requer sutilezas para lidar com os clientes, assim como com os vizinhos preconceituosos, para lidar com as trocas de serviços com homens que transitam temporariamente por suas casas. O uso do tempo nesse sentido é crucial. Esse tempo é variável de acordo com os

---

42 “Hace unos veinte años también se puede decir que empezó este auge de los palenqueros y palenqueras de empezar a ir a la universidad de una forma muy masiva, entonces obviamente ya los dulces que se vendían por acá simplemente alcanzaban para la alimentación pero no alcanzaban para pagar los estudios de los hijos. Entonces allí empezaron a salir.”

43 “Uno nunca regresa como sale.”

objetivos e a disponibilidade de cada uma. O período mínimo de estadia em outra localidade varia de quinze a vinte dias, podendo se estender de três a quatro meses, havendo casos mais raros de mulheres que passam a residir em outra cidade de forma permanente. Catalina, quando estava prestes a iniciar uma nova viagem, relembrou: “Eu, quando vou viajar, tenho alma”.<sup>44</sup> Ter alma nesse sentido quer dizer coragem, vigor, energia, estar imbuída de uma força interior que dinamiza e que, no entanto, se combina com a tristeza.

Tenho que fazer, saio muito triste, também com muita dor. Bom, mas às vezes tenho que apertar meu coração e vou tal dia, e vou embora, vou embora. Às vezes, eu digo: “Estou saindo porque quero sair desse estresse, porque me sinto entre a cruz e a espada”. Porque, nesses dias em que vou viajar, não como bem nem durmo bem. (Catalina Herazo, Palenque, 5 abr. 2016)<sup>45</sup>

Ficar entre a cruz e a espada reflete o sentimento dos dias que antecedem as viagens, tensão que influi até mesmo no descanso e na alimentação. A resolução da tensão seria nesse caso sair, circular, viajar. Para Catalina, a falta de dinheiro foi um estímulo naquela ocasião, pois o valor que reunira na última viagem tinha se esgotado havia semanas, sua filha não estava trabalhando com regularidade e o dinheiro que outros filhos lhe enviavam não era o suficiente.

---

44 “Yo cuando estoy para viajar yo tengo alma.”

45 “Me ha tocado hacerlo, me voy muy triste, también con mucho dolor. Bueno, pero a veces tengo que apretar mi corazón y me voy tal día y me voy, me voy. A veces yo digo, yo sé decir: me voy porque yo quiero salir como de este estrés porque me siento como entre la espada y la pared. Porque en esos días que estoy pa’ viajar ni como bien, ni duermo bien.”

“Quando eu ia vender, eu chorava, deixava meus filhos e começava a chorar, eu ia por todo esse caminho chorando, porque eles eram tão pequenos que me doía, e tudo o que fazia era chorar”,<sup>46</sup> comenta Flor María. A emoção dessa fala revela a dualidade do trabalho: por um lado, é necessário garantir recursos para os filhos; por outro, em nome da “responsabilidade” de mãe, essas mulheres precisam “renunciar” momentaneamente às funções desse papel no que diz respeito à presença física. É assim que essas mulheres seguem sendo lidas como comerciantes desbravadoras que se capilarizam nos interiores das cidades colombianas e de países fronteiriços, tornando-se nesse processo nômades, destemidas, trabalhadoras em exaustão.

## Considerações finais

Neste capítulo procurei discorrer sobre o ofício de mulheres negras oriundas de San Basilio de Palenque, no Caribe colombiano, seguindo as rotinas que o trabalho lhes exigia. Nesse processo de circular com as mulheres e acompanhar sua trajetória laboral, pude adentrar um universo que confere às minhas interlocutoras sensações de satisfação e de exaustão simultaneamente. Foi por meio desses repertórios ambíguos, de satisfação e de exaustão em relação ao trabalho, que elas passaram a reverter quadros historicamente localizados, como aqueles citados logo acima, de discriminação e desvantagem econômica.

As mulheres *palenqueras* seguiam para o espaço público, para as ruas, no âmbito da venda de produtos, enquanto os homens *palenqueros* muitas vezes ficavam na comunidade, produzindo inhame, mandioca, preparando o corte e cuidando do gado no *monte*, em uma atividade silenciosa e menos visível aos olhares externos. Destaquei que estas são

---

46 “Cuando yo me iba a vender, yo lloraba, dejaba a mis hijos y me ponía a llorar, yo iba por todo ese camino llorando, porque estaban tan pequeños que me daba dolor y lo que hacía era ponerme a llorar.”

formas de trabalho distintas e demarcadas, que conferiam ao grupo uma imagem de comunidade negra sustentada principal ou unicamente pelo ofício das mulheres. Parto do reconhecimento da presença e importância dos afazeres conferidos aos homens dentro da comunidade e dos esforços que o trabalho masculino representa para a manutenção da vida familiar. No entanto, optei por direcionar meu olhar mais atento para o lugar do trabalho das mulheres doceiras das famílias *palenqueras*, seguindo os seus desdobramentos. Ponderei sobre a mulher *palenquera* como gestora de uma economia criativa, para quem a divisão do trabalho é completamente racializada e diferenciada geograficamente. No centro da complexa realidade socioeconômica e racial do contexto pesquisado – mas também de inúmeros lugares com presença de pessoas da diáspora africana –, a mulher negra continua sendo responsável pela família, sendo mãe, educadora, subempregada urbana, comerciante informal. Em contexto similar, Andrea Delgado (1999), ao retratar a memória e o trabalho de doceiras de Goiás, no Brasil, mostra que elas passam a negociar seu papel dentro da família, na medida em que transformam seu trabalho na principal fonte de renda, tornando suas atividades o centro dos projetos familiares.

Dessas investidas, saliento que a vivência com os doces retrata uma realidade de trabalho extremamente dura para a maioria. Apesar dessa dureza, é possível encontrar espaços para a valorização do empreendimento, como a percepção de que, com o ofício, não é necessário trabalhar para outra pessoa. Sendo a dona do próprio negócio, o ritmo do trabalho é conduzido e assumido mais ou menos individualmente.

Os dados da pesquisa permitem afirmar que, embora o trabalho feminino seja visto como um meio de garantir subsistência no âmbito das responsabilidades familiares das mulheres, a obtenção de rendimentos monetários é igualmente valorizada por elas, porquanto permite obter autonomia e poder econômico e social. Assim sendo, o trabalho é crescentemente valorizado enquanto estratégia de autonomia social para essas comerciantes e de garantia de mobilidade social para os filhos.

O deslocamento para outros estados da Colômbia e para países vizinhos, como a Venezuela, dá a essas mulheres uma visão ampliada de mundo, distinta daquela de seus maridos e de outros familiares. Elas se tornam agentes de suas ações cotidianas. Parafraseando a antropóloga paquistanesa Saba Mahmood (2006, p. 123), a agência não é simplesmente um sinônimo de resistência a relações de dominação, mas sim uma capacidade para a ação criada e propiciada por relações concretas de subordinação historicamente configuradas. A autora traz um discurso positivo de estar e habitar o mundo, na busca de formas de agir dentro de um ambiente de adversidades. Se o trabalho é duro, ainda assim as *palenqueras* decidem aonde ir e quanto tempo permanecer, e escolhem o momento favorável para um breve descanso. Isso remete à pergunta de Anne McClintock (2010): quais são as possibilidades de agência em contextos de extrema desigualdade social? As possibilidades para uma possível agência se fazem mapeando rotas, caminhos e trajetos já enfrentados por outras mulheres diante de um leque limitado de possibilidades. É na certeza de que as amigas e familiares conseguiram êxito nessa investida que elas se lançam diariamente no universo da rua, onde comem, trabalham, dormem de exaustão e estabelecem relações que possibilitam a permanência em outra cidade, relações que se dão tanto com as pessoas da localidade onde circulam quanto entre elas mesmas – relações de cuidado, solidariedade, afinidade, desavença e afeto.

As narrativas em torno do trabalho revelam que as comerciantes de Palenque encontraram no universo dos doces uma dignidade ao feito. Mesmo argumentando e vivenciando nos seus corpos que esse trabalho pode matar, deparam com valorações positivadas sobre o seu exercício laboral, fato que revela as incongruências dos sentidos e significados da luta pelo trabalho interdependente e informal. Como apontou Anne McClintock (2010), é na encruzilhada das contradições que as estratégias de mudanças podem ser encontradas. Ressalto que mulheres *palenqueras* tiveram um papel econômico fundamental no processo de circulação

mercantil da produção agrária, pois foram elas que passaram a comercializar os produtos advindos da plantação de seus maridos. São elas que saem para a *calle* para vender as mercadorias e que assumem papéis decisivos na organização socioeconômica das unidades domésticas.

As mulheres aprendem a reconhecer, por exemplo, as localidades que poderiam ser mais rentáveis financeiramente para as vendas (bairros residenciais de classe média, centros comerciais) e os horários mais propícios. O êxito das vendas também depende desses fatores, assim como da personalidade de cada uma, do timbre de voz – bom e alto – para anunciar os produtos, das estratégias persuasivas de venda, se são os vestidos chamativos, se são as frases de duplo sentido.

Refletindo sobre o trabalho como uma estrutura afetiva plena de significados, o sofrimento que ele pode causar – em alusão à fala de Catalina, que se torna *escrava dos doces* – poderá se transformar em prazer pela utilização das competências e liberdades individuais das mulheres *palenqueras*; o trabalho é aquilo que pode transformá-las em protagonistas no processo de manutenção histórica de si e das suas famílias negras. Surge assim a capacidade das mulheres negras de transformar a natureza da dor vivida numa geradora de significados, como possibilidade de autonomia que confere sentidos positivos ao seu fazer. Desse modo, as vendas dos doces se tornaram um artefato que as mulheres negras *palenqueras* encontraram para ressignificar o trabalho, como forma de trazer dignidade e prosperidade à família negra na sua localidade. O trabalho se apresenta para elas como fonte de satisfação, realização de tarefas, ato criativo; é realizado para atender às suas necessidades, como comer e vestir; é o meio de sobrevivência da família e também uma conquista de sua autonomia e autoestima. O trabalho para elas significa, enfim, o próprio ato de viver, são tecnologias do viver.

## REFERÊNCIAS

- ARRÁZOLA, Roberto. *Palenque, primer pueblo libre de América: historia de las sublevaciones de los esclavos de Cartagena*. Cartagena: Ediciones Hernández, 1970.
- BASTIEN, Remy. *La familia rural haitiana: Valle de Marbial*. Cidade do México: Libra, 1951.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. A mulher negra no mercado de trabalho. *Estudos Feministas*, v. 3, n. 2, p. 479-488, 1995.
- BROWN-GLAUDE, W. *Higglers in Kingston women's informal work in Jamaica*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2011.
- CUNIN, Elisabeth. *Identidades a flor de piel. Lo "negro" entre apariencias y pertenencias: mestizaje y categorías raciales en Cartagena (Colombia)*. Bogotá: Ifea; Icanh; Uniandes; Observatorio del Caribe Colombiano, 2003.
- DAVIS, Angela. O legado da escravidão: parâmetros para uma nova condição da mulher. In: DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016. [1981].
- DELGADO, Andrea F. Memória, trabalho e identidade: as doceiras da cidade de Goiás. *Cadernos Pagu*, n. 13, p. 293-325, 1999.
- FREIRE, Máira. "É a luta da gente!": juventude e etnicidade na Comunidade Quilombola de Capoeiras (RN). 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2012.
- HERNÁNDEZ CASSIANI, Ruben; GUERRERO, Clara Inés; PÉREZ PALOMINO, Jesús N. *Palenque: historia libertaria, cultura y tradición*. Palenque: Grupo de Investigación Muntú; Cartagena de Indias: Casa Editorial, 2008.
- HERSKOVITS, Melville J. *Economic anthropology*. Nova York: Knopf, 1952.
- MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito libratório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006.
- MARTÍNEZ MIRANDA, Luis Gerardo. La champeta: una forma de resistencia palenquera a las dinámicas de exclusión de las elites "blancas" de Cartagena y Barranquilla entre 1960 y 2000. *Boletín de Antropología*, v. 25, n. 42, p. 43-57, 2011.

MCCLINTOCK, Anne. *Couro imperial: raça, gênero e sexualidade no embate colonial*. Campinas: Editora da Unicamp, 2010.

MINTZ, Sidney W. Cañamelar: the subculture of a rural sugar plantation proletariat. In: STEWARD, Julian H. et al. (ed.). *The people of Puerto Rico*. Urbana: University of Illinois Press, 1956.

MINTZ, Sidney W. Internal markets systems as mechanisms of social articulation. In: VERN, Ray (ed.). *Intermediate societies, social mobility, and communication*. Seattle: University of Washington Press, 1959.

MINTZ, Sidney W. *Worker in the cane: a Puerto Rican life history*. New Haven: Yale University Press, 1960.

MINTZ, Sidney W. Pratik: personal economic relationships in Haitian markets. In: POTTER, Jak M. et al. (org.). *Peasant society: a reader*. Boston: Little Brown, 1967.

MINTZ, Sidney W. *Dulzura y poder*. Madri: Editorial Siglo XXI, 1992.

MINTZ, Sidney W. Comida e antropologia: uma breve revisão. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 47, p. 31-41, 2001.

MINTZ, Sidney W. *Sabor a comida, sabor a libertad*. Cidade do México: Ediciones de la Reina Roja, 2003.

MINTZ, Sidney W. Caribe: história e força de trabalho. In: MINTZ, Sidney W. *O poder amargo do açúcar: produtores escravizados, consumidores proletarizados*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

MOSQUERA ROSERO, Claudia; PROVENZAL, Marión. Construcción de la identidad en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de Champeta. *Aguaita*, n. 3, p. 98-114, 2000.

NAVARRETE, María Cristina. *Cimarrones y palenques en el siglo XVII*. Cali: Universidad del Valle, 2003.

NEIBURG, Federico. As moedas doentes, os números públicos e a antropologia do dinheiro. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 13, n. 1, p. 119-151, 2007.

RESTREPO, Eduardo; PÉREZ, Jesús. San Basilio de Palenque: caracterizaciones y riesgos del patrimonio intangible. *Jangwa Pana – Revista de Antropología*, n. 4, p. 58-69, 2005.



SALGADO, Nilson. *Migración palanquera a la ciudad de Cartagena: 1960-2000*. 2011. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Cartagena, Cartagena, 2011.

SAUTU, Ruth. *La gente sabe: interpretaciones de la clase media acerca de la libertad, la igualdad, el éxito y la justicia*. Buenos Aires: Lumiere, 2011.

SILVERA, Pedro. Os porcos e as margens: notas sobre um mercado camponês do sul do Haiti. In: ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 33., 2009, Caxambu. *Anais [...]*. Caxambu: Anpocs, 2009. GT 19 – Entre fronteiras e disciplinas: estudos sobre África e Caribe.

WOODSON, Drexel. *Tradition and change: a Caribbean view with special reference to Haiti, 1760-1843*. M.A. Paper. University of Chicago, Illinois, 1978.

# ***PRAN WOUT LA***

## **Experiências e dinâmicas da mobilidade haitiana**

*Mélanie Montinard*

### **Introdução**

Este capítulo examina as experiências e dinâmicas da mobilidade dos haitianos e analisa, a partir das histórias coletadas durante a minha pesquisa (Montinard, 2019),<sup>1</sup> as diferentes *wout* (rotas ou caminhos, em crioulo haitiano) percorridas por eles, que passam especificamente pelo Brasil para *chache lavi* (buscar qualidade de vida), almejando *lavi miyò* (uma vida melhor). Nesse contexto, o termo *wout* é considerado uma categoria nativa, constitutiva da mobilidade haitiana.

Como, a partir de 2010, o Brasil passou a ser considerado um lugar de passagem para muitos haitianos migrantes que na época estavam tentando chegar à Guiana Francesa (Joseph, 2015a), o país passou a integrar o espaço sociogeográfico haitiano, bem como se tornou um lugar de passagem e permanência,<sup>2</sup> conformando o vasto repertório de paisagens que compõem as diferentes *wout* tomadas pelos haitianos para *chache*

---

1 A pesquisa foi realizada para o meu doutorado em Antropologia Social no Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ).

2 O número estimado de haitianos que imigraram para o Brasil varia, porém, segundo dados de 2019 do Ministério da Justiça, há aproximadamente 107 mil haitianos localizados, principalmente, nos diferentes estados do Sul e Sudeste

*lavi*. Entretanto, deve-se também considerar a sociedade haitiana sob a perspectiva de sua diáspora (Joseph, 2015a, 2015b; Glick-Schiller, 2011), já que nenhum evento produziu ou provocou a migração, mas sim uma tendência histórica de deslocamento e fluxos migratórios. Na verdade, é um emaranhado de diferentes fatores econômicos (cerca de 30% da população vive com uma renda menor que 1,9 dólares por dia, de acordo com os dados e indicadores de desenvolvimento do Banco Mundial para o Haiti), sociais, culturais, políticos (os regimes autoritários de François e Jean-Claude Duvalier [1957-1986] e as crises políticas que se seguiram),<sup>3</sup> além dos fenômenos naturais (tais como inundações, ciclones ou o terremoto em janeiro de 2010), que fazem com que o Haiti tenha sido construído e se reconstrua através do deslocamento e da mobilidade.

Estudos sobre a historicidade da migração haitiana (Anglade, 1982; Joseph, 2015a) mostram que há mais de um século eles tentam chegar aos Estados Unidos – um dos seus destinos favoritos para fugir dos problemas econômicos e políticos. Esse movimento migratório tem se intensificado, mas vem encontrando dificuldades devido à recessão econômica no Brasil, que teve início no final de 2015 e tem afetado diretamente os haitianos que já viviam aqui desde 2010 e 2011, principalmente aqueles que se beneficiaram da alta demanda por empregos, em virtude de eventos internacionais, como a Copa do Mundo de 2014 e os Jogos Olímpicos de 2016. Nesse contexto, novos projetos migratórios surgiram, como a *wout Miami* ou *pran wout la* (pegar a rota) – expressões usadas pelos haitianos para se referir a uma pessoa que iniciou a viagem em direção aos Estados Unidos, cruzando as fronteiras de diferentes países da América do Sul e Central em busca do sonho de se tornar uma *dyaspora*.

---

do Brasil, como Paraná, Santa Catarina, Rio Grande do Sul, São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais, entre outros.

3 Ver Zolberg, Suhrke e Aguayo (1989).

Como demonstrei em minha tese de doutorado (Montinard, 2019), *pran wout la* não se reduz apenas a uma única viagem do Brasil aos Estados Unidos, nem a uma decisão ou itinerário concreto que incorpore representações sobre países como o do Tio Sam, o Haiti, o Brasil, o Chile, o México, a República Dominicana, o Canadá, entre outros tantos contextos. A expressão denota uma pragmática da mobilidade, um estado de ser e uma transformação dentro da diáspora haitiana contemporânea, fazendo do termo *wout* uma categoria própria que serve para entender a dinâmica das redes de mobilidade:

*Pran wout la* é um devir, é um estado de construção, uma forma de estar em movimento integrando dimensões físicas e simbólicas, podendo tomar derivados constitutivos da mobilidade (como *ouvè wout la* – “abrir o caminho” –, ou *kite wout la* – “abandonar a rota” –, entre outros), bem como uma forma de estar em espaços e momentos de mobilidade diferentes. (Montinard, 2019, p. 257)

No entanto, analisar a categoria nativa de *wout* a partir dos seus próprios termos e contextos dentro de trajetórias individuais de movimento perpétuo, explorando as diferentes relações e (des)equilíbrios das lógicas de mobilidade, apresentou-se como um desafio no estudo etnográfico, bem como uma fonte de riqueza analítica para uma teoria etnográfica da mobilidade. De fato, este estudo foi realizado em movimento e em múltiplos locais, o que implicou desafios metodológicos únicos, e só foi possível graças às várias inserções nas redes haitianas das quais faço parte e nas quais desempenhei diversos papéis, a saber: como pesquisadora; como membro de uma família haitiana e das suas redes; como cofundadora de uma associação de migrantes,<sup>4</sup> com a visão de advogada e

---

4 Meu marido e eu criamos, em 2014, o projeto *Haití Aquí*, o qual se transformou, oficialmente, em 2017, na nossa Associação Brasileira de Apoio à Integração de

antropóloga;<sup>5</sup> como etnógrafa e “nativa”, casada com um haitiano; como mulher e mãe de duas crianças haitianas; como francesa e haitiana, e finalmente como migrante que vive no Brasil, imersa e envolvida nas redes haitianas do debate sobre políticas públicas de migração.

Tendo a minha própria pesquisa necessariamente uma dimensão autoanalítica e autoetnográfica, vejo-me na obrigação de considerar não só os diferentes compromissos e os múltiplos espaços que ocupo, mas também a forma como sou percebida pelos diversos agentes que compõem o universo em análise. Nesse sentido, na minha própria experiência etnográfica, a dimensão da “objetivação participante” é indissolúvel da “participação observadora” (Bourdieu, 1991, 2003).

Durante meu trabalho de campo entre Haiti, Brasil e Estados Unidos, onde me foi possível analisar e compreender a dinâmica da mobilidade haitiana a partir de um estudo etnográfico, apesar dos limites e desafios em jogo nos meus inúmeros compromissos (Montinard, 2019, p. 54-65), pude observar o significado da palavra *wout*, um termo usado pelos haitianos que estão em movimento ou se preparando para uma (nova) viagem. Esse termo pode ter dimensões tanto físicas quanto simbólicas. Quando a expressão *wout Miami* apareceu, no final de 2015, no cotidiano dos haitianos no Brasil que iniciaram seu caminho para os Estados Unidos, ela foi inserida no vocabulário da mobilidade haitiana com a expressão *pran wout la*, que tornou as fronteiras entre cada uma dessas dimensões ainda mais confusas. Questionar os significados e usos do conceito nativo de *wout* é voltar da pragmática da mobilidade à da diáspora, descrita por Joseph (2015a, 2015b) ou Glick-Schiller (2011).

---

Migrantes (Mawon – [www.mawon.org](http://www.mawon.org)), membro e parceira do Comitê Intersetorial Estadual de Política para o Atendimento a Refugiados e Migrantes (Ceiparm), da RedeMir, da Organização Internacional para as Migrações (OIM), entre outros.

- 5 Antes de me formar no doutorado em Antropologia Social no PPGAS/MN/UFRJ, estudei Direito e obtive dois mestrados, um em Direito Internacional Comparado e outro em Direitos Humanos, pela Universidade de Münster, Alemanha.

## Derivados da palavra wout

No Haiti, a palavra *wout* é usada principalmente com o verbo “fazer” no futuro, *m pral fê wout la*, *ann fê wout la* (literalmente, “eu vou ‘fazer’ a rota”, “tomemos a rota”), que pode revelar uma dimensão física de mover-se de um ponto a outro – ou seja, o caminho que uma pessoa percorre a fim de alcançar o espaço almejado, movendo-se de um lugar para o outro. Um camponês pode dizer que vai pegar a rota da montanha (*fê wout mòn*), enquanto outra pessoa decide tomar a rota do sul – o que significa que ela vai para Baradères (*fê wout sid*) – e outra ainda pode falar em *fê wout plezi* para indicar que vai se divertir na praia, por exemplo.

Além disso, *fê wout* também pode se referir a uma dimensão da magia (*maji*, *mistik*); por exemplo, para chamar a população haitiana à prática do *voodoo* com o objetivo de se mobilizar em prol de recuperar a coragem e a esperança em um futuro melhor, o grupo racine RAM cantava em uma música do carnaval de 1997, intitulada *Zanj*:<sup>6</sup> “Senhores, senhoras, eu vou fazer uma rota, venham comigo... não olhem para trás se ouvirem tiros, me sigam, não olhem para trás se ouvirem as armas disparar, me sigam”.<sup>7</sup>

*Pran wout la* não é apenas para uma pessoa que empreende uma viagem (planejada ou não) que é estabelecida no tempo, mais ou menos curto, entre partidas, trânsitos e chegadas, entre estada, idas e vindas, entre estratégias individuais e coletivas. Ela navega entre a dimensão física e simbólica da *wout*, porque o termo também se refere a uma ideia de privilégio para aqueles que estão nas *wout*, uma vez que se inserem

---

6 A canção está disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=RgIuGf79JNk>. Acesso em: 16 jan. 2023.

7 No original: “Lapèsòn, m pral fê yon wout, ann ale avè mwen... mèt tande tire, piga ou vire gade, ann ale avè mwen, ou mèt tande kanon, piga ou vire gade, ann ale avè mwen.”

em um processo de sucesso, de construção dos significados da palavra “diáspora”, mesmo que tenham sofrido (*pase mizè*).

Na verdade, o sucesso nem sempre é definido por se conseguir um emprego ou se dispor de uma boa vida, pois pode ter significados diferentes, por exemplo: quando um pai traz a esposa e o filho para morarem juntos no Brasil; quando um casal se casa ou nasce um filho no Brasil; quando um chega em Miami, enquanto o outro é promovido a um cargo de gestão em uma empresa francesa em Brasília, e tantas outras possibilidades que dão uma ideia do significado meramente econômico do sucesso. Nesse último caso, sobretudo, ouvimos mais expressões como *fè mouvman*, *vire won*, *brase lari a* – literalmente, “fazer um movimento”, “girar em círculos”, “agitar a rua” –, conceitos que se referem às estratégias para se ganhar dinheiro (*fè kob*), apesar de todos se relacionarem com uma imagem de movimento sem se inserirem automaticamente na terminologia de mobilidade.

Enquanto *pati* (sair), *vwayaje* (viajar), *ale* (ir embora)<sup>8</sup> são verbos que combinam e tecem os diferentes significados de mobilidade haitiana (Montinard, 2019, p. 177-178), refletem uma realidade social cujo destino, final ou não, é responsável pelas representações da categoria da diáspora (*ti dyaspora*, *gwo dyaspora*), como descrito por Joseph (2015b). Se *pati*, *kite Ayiti* (sair, deixar o Haiti) tem sido a experiência de milhares de haitianos, a grande maioria repetiu as palavras que Yves me disse um dia, durante um evento comemorativo da bandeira haitiana (18 de maio), na comunidade haitiana do Rio de Janeiro: “O Haiti não pode nos deixar, ele permanece em nossos corações”,<sup>9</sup> frase que termina com um suspiro alto, como se o Haiti, apesar de sua precariedade e falta de oportunidades, representasse na vida diária das pessoas que vivem

---

8 Note-se aqui que o verbo “migrar”, apesar de existir em francês, inglês, português e espanhol, por exemplo, está completamente ausente do vocabulário da língua crioula.

9 “Ayiti pap ka kite nou, li nan kè nou.”

no exterior um espaço de referências, obrigações, memórias e tensões onde a sensação de pertencimento se mistura com as memórias de um país do qual sentimos falta.

Tais ligações são vividas a distância e entrelaçadas de diferentes maneiras, não só durante viagens ou visitas, mas também através das transferências de dinheiro para a família, por exemplo. Contudo, o suspiro de Yves representa a ambivalência entre a realidade de que a pessoa na diáspora nunca deixa o Haiti *de facto* e a realidade de que o país vive dentro das pessoas em sua mobilidade e representa um lugar que deve ser deixado para *chache lavi*, não só para si mesmo, como também para aqueles que lá permaneceram.

Assim, a pessoa é obrigada a *pran wout la* para reconstruir a vida no exterior em busca de uma existência plena e digna (Neiburg, 2017, 2022), respondendo às obrigações morais da família e da comunidade, uma realidade presente não só no Haiti, mas também em países de passagem ou residência, como o Brasil. Quando Pipo anunciou que estava tomando a *wout Miami*, justificou-se dizendo: “As coisas não são boas para mim aqui, eu tenho uma filha no Haiti”,<sup>10</sup> como se *chache lavi* no Brasil não representasse (ou já não representasse), então, os sentidos de ser diáspora. Pipo teve que tomar uma nova *wout* para poder ajudar a sua família que tinha ficado no Haiti, conforme o que era *pi bon* (melhor) para os seus, revelando assim uma forma de fracasso da *wout* que o trouxera ao Brasil. Suas palavras foram marcadas com expressões como *kale chaje* (a cabeça está cheia de problemas), *pwoblèm pap fini* (os problemas nunca vão acabar), *bagay yo rèd* (as coisas estão difíceis), *m bouke chita pa fè anyen* (eu estou cansado de ficar sentado sem fazer nada), e muitas outras, que sempre me davam arrepios, porque eu era plenamente consciente do peso social que representa o fato de não ser capaz de enviar dinheiro a cada mês para aqueles que ficaram no Haiti.

---

10 “Bagay yo pa bon pou mwen bò isit, m gen yon pitit ayiti.”



Certa vez, Paulo me disse, na entrada da igreja protestante que ele frequentava todo domingo: “As pessoas no Haiti estão esperando por mim”,<sup>11</sup> como para dizer que tinha falhado, como se tivesse morrido socialmente, como se enviar um simples número de transferência no WhatsApp de sua esposa, que permanecera no Haiti, pudesse de alguma forma fazê-lo reviver, se pelo menos ele encontrasse um emprego.

Esse cenário reflete a pluralidade, não só das relações entre os indivíduos, como também entre os indivíduos e seu local de residência ou origem, revelando as perspectivas, ações e princípios morais em jogo na dinâmica da mobilidade e as formas pelas quais essa mobilidade é (des)construída na vida diária dos indivíduos, entre proximidade e distância relacional, emocional e territorial, em que a ameaça da frustração (*pwoblèm, fristrasyon, konfli*) continua presente (Neiburg, 2017). Neste sentido, Comerford (2003, p. 40) ressalta que nas relações de coexistência há “uma familiaridade que nos permite tolerar problemas [...] que, em outras circunstâncias, poderiam ter consequências graves”, circunstâncias que poderiam “mudar rápida e inesperadamente [...], e isso permanece sempre como uma possível perspectiva ou ameaça, mesmo na convivência mais pacífica e familiar”.

Portanto, a *wout Miami* atende (ou atendia) principalmente às representações de *ser uma diáspora*, de conseguir enviar dinheiro regularmente para a família (neste caso, são dólares americanos, uma moeda forte), de ser capaz de planejar a vinda de um parente ou uma visita ao Haiti, etc. Tanto essas representações como o sonho de se tornar uma diáspora abriram o caminho (*ouvè wout la*) para milhares de haitianos que vivem no Brasil. Enquanto publicam belas fotos nas redes sociais, aqueles que chegaram aos Estados Unidos esperam pela regularização a fim de abrir outros caminhos para seus parentes que permaneceram no Haiti ou no país de passagem ou residência.

---

11 “Moun Ayiti yo ap tann mwen.”

## Quando o *pran wout la* leva até Miami

Foi numa noite de dezembro de 2015, em um churrasco de aniversário, nas ruas do Merck, um bairro na Cidade de Deus, Rio de Janeiro, que ouvi pela primeira vez o planejamento de novas rotas saindo do Brasil em uma conversa na qual *de facto* eu me intrometi, em que Pipó explicava a Bob, meu marido, que ele partiria na manhã seguinte para *pran wout Miami*:

Bob, você sabe o quanto eu te respeito pela tua liderança entre os haitianos do Rio de Janeiro. Somos rastas, você nos ensinou muito, o nosso *baz*<sup>12</sup> já não existiria se não estivesses lá. Por isso, tenho a obrigação de te dizer uma coisa: amanhã de manhã, vamos para São Paulo para pegar a *wout Miami*. Vamos tentar a nossa sorte.<sup>13</sup>

A notícia me surpreendeu imediatamente, pois sabia que esse novo começo logo seria empreendido por milhares de outros haitianos (*vide sou wout la*). De fato, as consequências da presença haitiana no Brasil, considerada um “problema” do governo (Dias; Vieira, 2019), levaram à adoção de políticas públicas específicas para tornar essa nova população governável, reavivando os debates sobre a “governamentalidade” definida por Foucault (2004):

---

12 Embora polissêmica, a palavra se refere a um espaço de sociabilidade e pertencimento onde as pessoas se encontram. Pode ser associado a uma gangue, a um grupo de pessoas que se encontra para conversar, a um grupo de amigos, a um grupo musical ou a uma associação, entre outros.

13 “Baz mwen, ou konen m respekte-w anpil pou tèt lidè ou ye nan mitan nou isit Rio. Rasta nou ye, ou aprann nou anpil depi nou isit, baz la tap gentan kraze si ou pat la. Pou tèt respè sa, m oblije di-w li: demen maten, nap pran wout Miami, mwen mèm ak Etienne. Nou pral tante chans nou.”

Por governamentalidade, eu entendo o conjunto constituído pelas instituições, procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer esta forma muito específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política, por instrumento essencial os dispositivos de segurança. (Foucault, 2004, p. 111-112)

Algumas semanas antes de Pipo anunciar a notícia da sua partida, o governo brasileiro havia acabado de publicar uma decisão no Diário Oficial para regularizar a situação de quase 44 mil haitianos, a maior parte deles ingressantes pelas fronteiras da Amazônia.<sup>14</sup> Embora os efeitos da recessão econômica começassem no Brasil, no final de 2015 a maioria dos haitianos tinha emprego formal – uma situação revelada pelo Relatório Anual de 2016 do Observatório das Migrações Internacionais (Cavalcanti; Oliveira; Araujo, 2016), em parceria com o Ministério do Trabalho e Emprego e a Universidade de Brasília, que também mostra que a população haitiana liderava o *ranking* de nacionalidades no mercado de trabalho (considerando-se uma declaração de trabalho), à frente dos portugueses. Os haitianos passaram de 815 imigrantes, em 2011, para 33.154, em 2015.

Segundo esse relatório, verificou-se que em 2013 os portugueses já tinham sido ultrapassados pelos haitianos, que, dois anos depois, representavam 26,4% dos trabalhadores imigrantes. Ainda que, no final

---

14 O Brasil tem respondido ao “problema” dos fluxos migratórios dos haitianos com decisões do governo, tais como a Resolução Normativa nº 97, de 12 de janeiro de 2012, que “dispõe sobre a concessão do visto permanente previsto no art. 16 da Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, a nacionais do Haiti” (MTE, 2012), ou a portaria interministerial de 12 de novembro de 2015, dos Ministérios da Justiça e do Trabalho e Previdência Social, que trata da concessão de residência para quase 44 mil pessoas (Secretaria Nacional de Justiça, 2015). Ver também Vieira (2014, 2017).

de 2015, tenha sido feita uma avaliação positiva em relação a um certo desejo de integração dos cidadãos haitianos no Brasil, cujas políticas públicas e situação econômica responderam bastante favoravelmente a esse cenário, já estavam surgindo novas rotas dentro das redes haitianas em decorrência desse imaginário no qual *chache lavi* só era possível nas terras do Tio Sam.

Em sua conversa com Bob, Pipo revelou as estratégias individuais e coletivas que ele havia posto em prática para preparar sua partida. Embora tivesse acabado de trazer um de seus irmãos para o Rio de Janeiro, decidiu começar a *wout Miami* com dois amigos de infância: Etienne e Kenken. Após negociar sua demissão da empresa de construção civil para a qual trabalhavam, eles usaram a indenização na organização da sua partida e no financiamento da sua *wout* para o Equador. Deixando para trás o irmão, que tinha encontrado um emprego, Pipo foi para São Paulo com seus dois amigos para passar umas semanas e obter uma nova identidade africana, antes de voar para a cidade de Rio Branco, no Acre, em 7 de fevereiro de 2016.

De fato, desde os primeiros meses de *wout Miami* (entre o fim de 2015 e março/abril de 2016), era necessário comprar uma identidade falsa de um dos países da África (Costa do Marfim, República Democrática do Congo, Senegal, Camarões, Togo, entre outros) reconhecidos como aqueles cujos cidadãos poderiam obter o *status* de refugiados pelo Escritório do Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados, a fim de evitar o risco de deportação nos países atravessados durante a *wout*. Essa identidade lhes permitiria atravessar fronteiras e ganhar um *status* legal no país pelo qual transitavam, assim como havia sido possível no Brasil, depois de 2010, o que evitaria qualquer risco de deportação. Mas depois de março/abril de 2016, a *wout Miami* era conhecida por todos: pelos Estados onde as pessoas estavam em trânsito, pela mídia local e internacional.

A identidade africana tinha perdido todo o seu peso nas estratégias de cruzamento de fronteiras; alguns viajavam inclusive com o seu

passaporte haitiano e sua identidade brasileira. Os corredores paralelos – onde era possível comprar documentos falsos – revelam, portanto, as “rachaduras” ou estratégias a partir das quais a mobilidade é construída, mostrando a importância do papel das agências dentro das redes haitianas e de mobilidade.

Por outro lado, as histórias de Pipo mostram as dimensões físicas e simbólicas da *wout Miami*, nas quais se mobilizaram recursos pessoais e coletivos, estratégias, encontros, inclusive o acaso ou o destino, os *lwa* (espíritos) ou as esperanças em *Bondye* (Deus), quando surgiram obstáculos, tais como as montanhas, evidenciando que as fronteiras não eram mais apenas físicas, mas também simbólicas. Em uma das minhas viagens à Flórida, Pipo me revelou os detalhes de sua experiência da *route Miami*. A conversa começou num tom muito sério: “Cada um vivenciou a *wout* de maneira diferente. Para mim, foi uma *trip*, sabe? Eu sou um rasta, preciso ver cada etapa da vida de uma forma positiva e acreditar em mim mesmo, que vou conseguir.”<sup>15</sup>

Pipo costumava dizer que precisou proibir seu irmão, que ainda estava no Rio de Janeiro, de fazer a *wout Miami*, porque a experiência não era, segundo ele, “digna” para um ser humano. Havia decidido aderir às suas crenças rastafári, cuja positividade o acompanharia em cada etapa da *wout* e lhe daria força e coragem para enfrentar os obstáculos mais difíceis. Essa escolha lhe rendeu uma posição de liderança ao longo da *wout*, por exemplo, quando ele estava à frente de um grupo que tinha que atravessar águas bastante turbulentas em barcos improvisados (como *lanchas*) e atravessar montanhas para chegar ao Panamá.

Após viajar durante alguns dias em um ônibus de Quito, Pipo embarcou, como milhares de pessoas, na rota com destino a Medellín para

---

15 “Chak moun viv wout sa yon jan diferan. Ou konen, pou mwen wout sa te yon trip. Se yon rasta m ye, m dwe wè chak etap lavi a ak yon je pozitif. M dwe kwe nan tèt mwen pou m kapab rive kote m vle a.”

obter um visto de trinta dias das autoridades de imigração colombianas e assim continuar legalmente sua viagem em busca do “sonho americano”.

Chegando em Turbo – uma cidade na costa caribenha, no Golfo de Urabá, norte da Colômbia – a bordo da *lancha* para Capurganá, Pipo reparou em uma senhora cujo rosto lhe era familiar: era a dona da casa que sua mãe alugava no passado, no centro de Gonaïves-ville, uma cidade no norte do Haiti, onde ele nasceu. O inesperado encontro deu origem a um momento de volta ao Haiti, ao lugar das memórias. Pipo contou-me como essa senhora tinha ajudado sua mãe, seu irmãozinho e ele quando seu pai havia acabado de deixar o Haiti para os Estados Unidos por *canter*,<sup>16</sup> uma história que revelava os laços de solidariedade entre as duas famílias.

Durante o encontro, eles trocaram notícias uns dos outros e sobre aqueles que tinham permanecido no Haiti, que tinham morrido ou que tinham tomado a *rota* para o Brasil, Chile ou Estados Unidos, cada um tentando a sorte em busca de *lavi miyò*. Entretanto, a conversa retornou rapidamente aos detalhes da organização da *wout* e às estratégias para atravessar o Golfo de Urabá e as montanhas, rios e matas para se chegar ao Panamá; estratégias que giravam, principalmente, em torno da composição e escolha do grupo. Muitas vezes, contava Pipo, juntar-se a um grupo com crianças ou mulheres para uma travessia marítima ou para caminhadas em condições realmente difíceis era arriscado, porque elas iam mais devagar e reclamavam mais; no entanto, essa escolha era baseada também na necessidade de haver mulheres para cozinhar para o restante do grupo, uma vez que ele tinha de ser composto essencialmente por pessoas fortes, capazes de suportar as duras condições da travessia.

De fato, chegar ao Panamá vindo de Turbo teria sido a fase mais mortal da *wout Miami*, pois significava afundar no inferno verde da região

---

16 “*Li te pran dlo*”, disse Pipo, recorrendo a uma expressão usada para indicar que uma pessoa se aventura em uma *wout* perto do mar.

do Darién, nas mãos de paramilitares e traficantes. Vídeos ou fotos mostrando uma floresta tropical densa e amazônica, com sua fauna e flora desconhecidas pelos haitianos, e testemunhando as condições extremas da viagem, sempre alimentaram intensas discussões no Facebook ou nos grupos de WhatsApp dos quais eu fazia parte. É muito difícil atravessar essa fronteira, localizada em um ambiente tropical hostil conhecido como Tampão de Darién, e não há estradas para se cruzar de um país a outro. Na verdade, há um único trecho remanescente da rodovia Pan-Americana. De Turbo, a maioria dos migrantes cruza a fronteira panamenha clandestinamente por terra, caminhando pela selva de Darién durante dias, ou por mar, pegando um barco comercial através do Golfo de Urabá.

De acordo com algumas histórias recolhidas em redes sociais, muitos não resistiram às condições extremas e aos riscos de uma caminhada tão traiçoeira realizada por pessoas inexperientes e sem equipamento, onde encontraram os perigos mais terríveis (grupos criminosos, animais selvagens, doenças, fome ou desidratação). Os mais fracos morreram, abandonados na estrada aos gritos e lágrimas dos parentes indefesos, que tiveram que seguir seu caminho.

Entretanto, a reunião entre Pipo e a senhora sem dúvida influenciou a decisão de ambos de continuar a viagem juntos, “como se Deus tivesse enviado esta pessoa para me encontrar”,<sup>17</sup> disse o rapaz. Se a senhora viu em Pipo um jovem alegre com um espírito positivo, em quem confiava porque o conhecia desde criança, ele a viu como uma mulher forte e corajosa (*fanm vanyan*) que podia cuidar dele, cozinhar para ele, ajudá-lo ou tomar conta dele em caso de necessidade. Então, formou-se um grupo de doze pessoas, e a senhora ficou encarregada de comprar todas as coisas necessárias. Era essencial pensar no mais simples e mínimo para não sobrecarregar as mochilas e garantir a sobrevivência de todos:

---

17 “Se Bondye ki voye moun sa bay mwen.”

comprar sabão para lavar roupa, alimentos não perecíveis, copos e outros utensílios de cozinha para fazer comida, medicamentos em caso de doença ou acidente, alguns cobertores para as noites frias, etc.

Pipo e seus companheiros de viagem concordaram em liderar o grupo e planejaram a viagem de barco para atravessar o Golfo de Urabá, que custou 200 dólares por pessoa. Foi uma viagem perigosa que durou cerca de oito horas, o que finalmente os obrigou a terminar a *wout* a pé até o Panamá. Pipo sorriu quando me explicou que embarcar em *la lancha* provavelmente durou tanto quanto a travessia, que deveria levar duas horas e meia, já que era necessário pesar a bagagem – cada quilo extra teria que ser pago –, e pobres daqueles que não tinham protegido seus pertences com sacos de lixo.

Uma vez no mar, o motor da *lancha* parou e, em seguida, após alguns minutos, saiu como se nada tivesse acontecido – *la lancha* tinha três motores funcionando (um após o outro para o bem de economizar gasolina). Durante a viagem marítima foi preciso fazer uma parada noturna em uma ilha para reabastecer e descansar. A mais leve ondulação, em um mar relativamente calmo, fez com que o barco decolasse, batendo com força e sendo arremessado sobre a água como se fosse um casco de noz, o que fez com que os passageiros pulassem de medo, já que muitos deles não sabiam nadar e a maioria sentia enjoo no mar.

Chegando em Capurganá, o grupo partiu novamente para atravessar montanhas e arbustos, uma história que Pipo me contava com um nó na garganta, revelando que *chache lavi* também poderia estar associada ao significado e às práticas da *mistik* (magia, misticismo) quando a *wout* exigia enfrentar as condições extremas da viagem. Para chegar ao Panamá, tiveram que caminhar por cinco dias nas montanhas, atravessar rios inundados, caminhar na lama, dormir de olho nos arbustos, ficar atentos aos escorpiões, cobras ou outras espécies venenosas.

Em Capurganá, Pipo havia negociado a viagem de 250 dólares por pessoa com um indígena colombiano, que viria a ser seu guia. Ele me explicou que havia, nessa pequena cidade colombiana, um verdadeiro



mercado para a passagem de migrantes indocumentados: “É um mercado, eles sabem que você é um estrangeiro e se aproximam de você para falar o preço. Depois, você negocia. Tem um verdadeiro negócio na região”.<sup>18</sup> Por vezes tivemos que esperar dias, até semanas, porque era mais difícil negociar com os contrabandistas que se recusavam a caminhar nas montanhas quando havia operações militares do governo do Panamá para combater o narcotráfico, enfraquecendo ainda mais a região do Tampão de Darién. Eles costumavam dizer “la selva come” para indicar que a selva é capaz de engolir nos casos de chuvas fortes, operações militares ou na presença de grupos paramilitares e traficantes de drogas.

Concluída a negociação, o indígena havia pedido a Pipo que organizasse seu grupo: era preciso carregar água e ter botas para caminhar em caso de chuva. Começaram a caminhada atrás do indígena, que abria o caminho para o resto do grupo com seu facão. A descrição de Pipo revelou uma rota na qual era difícil respirar, devido ao calor e à umidade, embora o guia tivesse planejado paradas a cada trinta minutos para descansar. Era importante que os contrabandistas colombianos entendessem a composição do grupo que levariam até a fronteira panamenha, porque a sua reputação poderia ser questionada. Algumas vezes Pipo ria:

Quando paramos para descansar, o indígena nos pedia para tirar fotos ou vídeos e mostrar às nossas famílias que estávamos indo bem, que ele nos tratava bem. Mas o objetivo principal era enviar mensagens àqueles que tinham ficado para trás, para informá-los de que fulano de tal era um bom rapaz e que, quando chegassem a

---

18 “Se yon mache. Yo konen ou se etranje, yo rive sou ou epi yo tou bay ou pri pa yo. Apre sa, ou ka negosye. Se yon biznis nan zòn nan.”

Capurganá, deveriam procurá-lo para negociar a travessia da fronteira.<sup>19</sup>

Porém, Pipo me disse que o *raketè*<sup>20</sup> os abandonara após algumas horas de caminhada – provavelmente, na sua opinião, porque o grupo era muito lento devido à presença de crianças –, e eles se viram sozinhos, perdidos, sem um mapa ou bússola e sem saber para onde ir. Enquanto isso, o pânico e o medo invadiam os pensamentos de todos, as crianças choravam sem entender o que estava acontecendo, as mulheres gritavam, Bíblia na mão, implorando para que *Bondye* os salvasse daquela situação e não os abandonasse. Pipo não podia se render diante das emoções e da desmobilização do grupo, pois tinha que encontrar uma solução para sobreviver e chegar ao Panamá. Então, ele e Etienne rapidamente decidiram se separar em dois grupos, caminhando em paralelo, mas a uma certa distância, para que pudessem se comunicar através de gritos.

Antes de retomar a caminhada, Pipo me explicou que havia tido uma longa conversa com a senhora, na qual lhe pedia para convencer o resto do grupo a apoiá-lo naquela decisão, confessando-lhe que havia ouvido uma espécie de voz, um *ti zwazo* (passarinho), que cantara para ele o caminho a seguir. Foi então que Pipo me revelou que, como a senhora era uma *manbo* (sacerdotisa vodu), ela soube preparar, com as poucas

---

19 “Lè nou te konn fè yon ti pòz pou reprann souf nou, pou nou repoze, endyen an te konn mande nou fè foto oubyen fè vídeo ak telefòn nou pou nou voye bay fanmi nou pou di yo nou byen, yo trete nou byen. Men bagay la te plis pou di moun ki te dèyè sou wout la fè kontak ak nèg sa lè yo rive Capurgana epi negosye avè-l paske se yon bon nèg, lap fè-w pase fwontyè a.”

20 Os *raketè* ocupam um lugar de destaque nas narrativas da mobilidade, não tanto pela possibilidade de serem considerados “agentes ilegais”, e sim por serem atores e facilitadores da mobilidade das pessoas nas *wout*, podendo enfrentar restrições legais ou materiais que geram, assim, situações de imobilidade. É uma categoria nativa que definirei mais precisamente adiante.

coisas que tinham à mão, um ritual para implorar a proteção dos antepassados, os *lwa*, que os acompanhassem durante toda a viagem para que chegassem em segurança.

Pipo me disse que ela havia coletado algumas plantas (*fèy*) e as fervido em água sobre um fogo que havia feito com três pedras (*wòch*), ao pé de uma árvore (*pye bwa*) que ela mesma escolhera com muito cuidado. Não era apenas uma questão de *fè maji* (fazer mágica) ao trazer os elementos importantes do vodou, como *fèy*, *wòch* ou *pye bwa*, mas sim um ato para se aproximarem dos *lwa* e pedir-lhes proteção para *ouvè wout la* (abrir o caminho) e ajuda para superar os obstáculos que poderiam surgir. Nesse sentido, *maji* e *mistik* não se referem ao significado estrito da magia, tal como definido por Richman:

A palavra *maji* é frequentemente usada, no seu sentido estrito, para se referir à bruxaria e à classe de poderes conhecida como *pwen*. O símbolo dominante de uma opção moral e existencial, a magia evoca o que é transitório, contratual e individualista. (Richman, 2005, p. 151)

Durante cinco dias, a canção do *ti zwazo* guiou Pipo e o grupo até o Panamá, onde alguns ficaram três semanas, enquanto outros tiveram que ficar por três meses, dependendo da posição do governo na gestão dos migrantes irregulares. Ouvir o canto de um *ti zwazo* ou praticar um ritual adquiriu o significado de um pedido de proteção aos espíritos ou ancestrais para enfrentar os impasses da *wout*; recitar as orações do evangelho de uma Bíblia que alguns tinham colocado em suas mochilas, como um objeto que garantia sua proteção, significava implorar a *Bondye* para salvá-los. Portanto, o *pran wout la* estava acompanhado de elementos de uma dimensão coletiva espiritual e transcendental, em que rituais e objetos eram necessários para proteger as pessoas ao longo de sua viagem. Algumas delas, inclusive, consideraram necessário fazer um ritual semelhante antes de partir (Richman, 2005, p. 152).

Chegar ao Panamá não foi fácil, e a declaração do governo panamenho, em 9 de maio de 2016, de que haitianos e cubanos vindos da Colômbia estavam proibidos de entrar no país complicou a *wout* de milhares de pessoas que queriam atravessá-lo para, posteriormente, viajar até os Estados Unidos. Um novo obstáculo da *wout Miami* levou à invenção de novas estratégias para se atravessar a fronteira, além das negociações de preços.

Quando Pipo e Etienne chegaram ao Panamá, na pequena (e muito pobre) aldeia de Yaviza, foram acolhidos por uma comunidade indígena que tinha muito pouco a oferecer. Uma vez que a passagem da fronteira fora negociada com a polícia por 100 dólares para cada pessoa, Pipo e Étienne pegaram um ônibus para Paso Canoas – na fronteira com a Costa Rica –, onde se separaram, já que Pipo tinha pedido ao amigo para continuar a viagem e dado a ele o resto de suas economias (40 dólares) porque Étienne, ao contrário de Pipo que tinha família nos Estados Unidos, estava noivo de uma menina que morava em Porto Príncipe e contava apenas com ela para financiar a sua *wout*. Ao contrário de Pipo, Etienne não tinha família próxima nos Estados Unidos que pudesse ajudá-lo financeiramente, e ele sabia o quão difícil era para uma pessoa de classe média que vivia no Haiti enviar dinheiro para um parente que estava na *Miami wout*. Pipo esperou alguns dias para receber os 500 dólares que o seu pai lhe havia enviado por transferência, valor que possibilitou a negociação dos serviços de um *raketè* para chegar à fronteira nicaraguense, em Peñas Blancas – uma viagem conhecida como *la Ruta del Tráfico* (a rota do tráfico) devido à circulação de drogas, mercadorias ilegais e, até mesmo, tráfico humano. Localizada perto da costa do Pacífico, Peñas Blancas, por onde se pode entrar na Nicarágua através de uma estreita faixa de terra, é a única passagem terrestre entre os dois países cujos problemas diplomáticos fazem com que algumas pessoas reclamem seus direitos na mídia local. Em alguns casos, o tempo de espera pode variar de três a quatro meses, e em outros é possível escolher entre as diferentes possibilidades para se atravessar a

fronteira: a pé pelas montanhas (entre 1.000 e 1.200 dólares),<sup>21</sup> de caminhão ou ônibus (entre 1.500 e 1.800 dólares) ou de barco por Los Chiles (cerca de 900 dólares) – de todas as formas, arrisca-se a vida.

No Brasil, enquanto alguns tinham desistido de seus empregos e usavam o dinheiro da demissão ou o seguro-desemprego para comprar bilhetes de avião do Rio de Janeiro para Rio Branco a fim de financiar sua *wout* da fronteira peruana para Quito, outros compravam o bilhete de avião a crédito de sua conta bancária, e ainda outros pediam empréstimos de amigos que viviam aqui. Mas empreender a *wout*, na maioria dos casos, exigia alguma garantia de que a família da diáspora estivesse pronta para financiar cada passo; foi por esse motivo que, em seguida, o mercado de transferência de dinheiro decolou, especialmente em Quito (Equador), Peñas Blancas (Costa Rica) e Tijuana (México).

Além disso, o mercado ilegal do *raketè* impulsionava as negociações entre os *raketè* e as pessoas que se encontravam na *wout* e que recorriam a parentes que viviam na diáspora para solicitar grandes quantias, as quais variavam conforme a demanda por um documento ou a tentativa de atravessar a fronteira de um país para outro. Quanto mais solicitações para cruzar a fronteira, maior era o preço exigido pelos *raketè* – até 1.800 dólares por pessoa, de acordo com o meio de transporte utilizado: barco, veículo motorizado particular (carro, táxi, caminhão, etc.) ou público (ônibus), ou a pé por estradas sinuosas.

Em geral, a *wout Miami* dura entre três e seis meses e custa, em média, até 7.500 dólares por pessoa, de acordo com as informações coletadas nas longas conversas em grupos do WhatsApp, que marcaram fortemente a vida diária de haitianos no Brasil durante o primeiro semestre de 2016, assim como nos relatos pessoais a que tive acesso durante as

---

21 Viagem que dura cerca de três dias se o contrabandista cumprir honestamente a sua missão, pois muitos abandonam o grupo no meio do caminho e as pessoas são forçadas a retornar e pagar pelos serviços de outro *raketè*.

minhas estadias em Miami e no Haiti. A duração da viagem e o valor do financiamento – indicado por eles com a expressão *fanmi-m ap ede-m* (minha família vai me ajudar) – varia conforme a intensidade dos fluxos ao longo do tempo: quando a demanda aumenta, o preço exigido pelos *raketè* também aumenta e o tempo de viagem diminui.

Embora Pipo se referisse ao Peru como um *vye peyi, peyi lèd*, para dizer que o país não é belo, e sim pouco atraente, onde não seria bom viver, mesmo em trânsito, ele definiu Honduras e Guatemala como países onde era fácil transitar sem papéis, mesmo se lembrando das cenas marcadas pela violência. Apesar de contar a sua história com certa resignação (*rezinye*) e das tentativas das autoridades fronteiriças locais ou dos *raketè* de negociar dinheiro para um passe do Peru à Guatemala, ao chegar em solo mexicano, uma certa tranquilidade tomou conta dele antes de empreender uma nova *wout* de natureza administrativa, organizada pelas autoridades de imigração mexicanas e americanas.

Após o registro pela Polícia Federal mexicana e a concessão de um passe de vinte dias, Pipo iniciou uma nova viagem que durou alguns dias de ônibus até a fronteira de Tijuana/San Diego, onde serviços humanitários locais foram implantados, a pedido da Immigration and Customs Enforcement e do Serviço de Alfândegas e de Proteção das Fronteiras dos Estados Unidos, para receber e hospedar migrantes. Eles permanecem com uma tornozeleira eletrônica preta até o dia de sua audiência perante o tribunal de imigração, responsável pela decisão sobre a solicitação de asilo ou *status* de refugiado. Todos estavam esperando o formulário I-94, que permitiria a entrada de forma legal nos Estados Unidos, por um período fixo, até a decisão final do tribunal.

Ao pé da cerca de arame que marca a fronteira entre Tijuana e San Diego, muitas pessoas duvidaram se deveriam cruzar a fronteira quando o governo dos Estados Unidos declarou, em 22 de setembro de 2016, o reinício das deportações de haitianos indocumentados em seu território (Charles, 2016). As mensagens enviadas pelas autoridades americanas a esses migrantes e requerentes de asilo que foram admitidos sob

a promessa de deportação os colocaram numa situação de incerteza. Prestes a chegar ao final da sua *wout*, após uma épica travessia da metade do continente americano, do Brasil à baixa Califórnia, os migrantes estavam no posto fronteiro de San Ysidro, no lado americano, onde se candidataram a viver nos Estados Unidos, com o risco e a alta probabilidade de serem mandados de volta para o Haiti. Houve aqueles que desanimaram de tentar atravessar a fronteira e, vendo suas esperanças se desvanecerem, decidiram ficar em Tijuana, aos pés do muro, presos entre o mar e o deserto, porque nunca haviam pensado em ficar no México, longe de sua representação do sonho americano, o sonho de se tornar uma diáspora.

Assim como a maioria daqueles que percorreram a *wout Miami* e foram ouvidos por funcionários do Serviço de Imigração dos Estados Unidos em San Diego, Pipo passou quatro meses em um centro de detenção, antes de ser liberado em novembro de 2016. Quando saiu, ele se juntou a seu pai em Margate, Flórida, onde vive desde então. Aguardou quase seis meses até obter o documento de autorização de trabalho (Employment Authorization Document), período que aproveitou para fazer aulas de inglês. Ao longo desses poucos meses, passou por três entrevistas do tribunal, durante as quais lhe foi solicitado apresentar provas do seu pedido de asilo ou de seu pedido de reunificação familiar, encontros em que foi representado e acompanhado por um advogado contratado por seu pai por 500 dólares.

Em janeiro de 2018, por uma decisão judicial, obteve residência temporária (por um período de dois anos) com base na reunificação familiar. Desde então, Pipo gosta de postar vídeos ao vivo e fotos no Facebook com sua nova companheira haitiana-americana em algum iate de luxo, navegando na baía de Miami Beach, onde o *konpa*<sup>22</sup> e o *whisky*

---

22 Gênero musical haitiano popularizado pelo saxofonista e violinista Jean-Baptiste Nemours nos anos 1950.

se misturam, em festas ao ritmo de bandas famosas, como T-Vice, Nu Look ou Disip, entre outras, cujas músicas são compostas por haitianos residentes nos Estados Unidos e influentes na cena musical do Haiti, e no exterior.

Isso porque “ser uma diáspora” não se trata apenas de enviar dinheiro ou objetos para aqueles que ficaram no Haiti, nem de realizar um projeto social ou organizar a viagem de um parente, mas também de mostrar publicamente o sucesso da wout nas redes sociais, uma forma de evidenciar o comportamento, o valor moral, social e simbólico. Tais são as características que definem a pessoa na diáspora, de acordo com o imaginário dos haitianos, no qual a ideia de *gwo dyaspora* (grande diáspora) só seria possível em *gwo peyi* (países economicamente ricos), como os Estados Unidos. Portanto, *chache lavi* só seria possível além das fronteiras terrestres do Haiti, no exterior, tornando a mobilidade uma fonte cultivada para o progresso social, econômico e cultural do indivíduo.

## **De volta para o Brasil ou *tounen anwon***

Com base numa etnografia das experiências de mobilidade das pessoas na *wout Miami*, detalharei as diferentes estratégias utilizadas pelos haitianos para atravessar as fronteiras de forma cada vez mais regulamentada pelos diferentes Estados da América. As *wout* podem ser longas, fragmentadas, perigosas, inacabadas e redefinidas ao longo do processo; os locais de destino podem, inclusive, ser repensados. Os processos de mobilidade sofrem a interrupção dos regimes de imobilidade, que impedem os migrantes de se deslocarem nas direções desejadas, criando uma imobilidade involuntária *de facto* (Carling, 2001), a qual se apresenta como a realidade de várias pessoas que se aventuram pelas *wout*.

Essa incapacidade de continuar a viagem, somada à vergonha de voltar ao país de origem sem ter conseguido virar *dyaspora*, levou a um



processo de reconfiguração de cidades fronteiriças – como Tijuana, por exemplo (Montinard, 2019, p. 211-222; Lefebvre, 2017) – e a uma dinâmica de migração interna nas Américas. Nesse contexto, que apresenta muitos aspectos em comum com as realidades da migração e o refúgio de grupos e indivíduos em outras partes do mundo e na América Latina,<sup>23</sup> os intermediários e suas ações se tornam agentes fundamentais para a mobilidade.<sup>24</sup>

Quando chegam aos Estados Unidos, assim como Pipo, muitos partem em busca do primeiro emprego a fim de enviar dinheiro para o Haiti, ao passo que outros trabalham por alguns meses e tentam poupar dinheiro suficiente para financiar uma nova *wout* que os levará para o Canadá; porém, muitos são deportados para o Haiti antes de alcançarem seus objetivos. A deportação (ou a ameaça dela) tem desviado a *wout* de muitos migrantes: enquanto alguns preferem esperar na fronteira mexicana, em Tijuana, outros (na prisão ou sob fiança) esperam o dia da sua nomeação no *tribunal* (Tribunal dos Estados Unidos) para comparecer diante do juiz que irá decidir sobre o seu pedido de asilo ou refúgio.

Há outros que, sendo libertados provisoriamente em solo americano, estão constantemente com medo de serem deportados. Esses nem aguardam a decisão judicial e se jogam na *wout* até o norte de Nova

---

23 Ver Bálsamo (2009), sobre as histórias de jovens migrantes que embarcaram rumo a uma Europa imaginária e acabaram na América do Sul; ou assistir ao documentário *Casa en tierra ajena* (2017), de Carlos Sandoval García, que conta as histórias e os sonhos dos nicaraguenses forçados a emigrar para a América do Norte (Casa..., 2017).

24 Os intermediários, figuras centrais da literatura antropológica clássica sobre migração e mobilidade, particularmente dos estudos sobre relações políticas e econômicas em nível local, são geralmente definidos como *brokers*, um termo derivado do inglês. Ver os autores da Manchester School (Gluckman; Mitchell; Barnes, 1949; Fallers, 1955), Eric Wolf (1956) e Clifford Geertz (1960).

York a fim de entrar no Canadá – um país fronteiro que oferece uma política de acolhimento mais favorável e onde os riscos de deportação seriam menores.

Embora novas *wout* estejam surgindo do Haiti ou do Brasil, a deportação não é apenas um evento migratório infeliz para um indivíduo e sua família (que a encara como um fracasso), mas também traz sérias consequências para a economia nacional. É um grande problema para o Haiti, que depende principalmente das remessas da sua diáspora.

Esse é um aspecto importante, porque a diáspora haitiana integra mais de 1,2 milhão de pessoas em fluxos regulares,<sup>25</sup> ou 11% da população, de acordo com o relatório da OCDE/Inured publicado em 2017 sobre as interações entre as políticas públicas, a migração e o desenvolvimento no Haiti (OCDE/Inured, 2017). Além disso, de acordo com o relatório do Banco Mundial sobre migração e desenvolvimento (The World Bank, 2019), o Haiti é o sétimo maior destinatário de remessas da diáspora, as quais desempenham um papel importante na economia nacional. Em 2017, esse número foi de 2,5 milhões de dólares, ou 34% do PIB. Aproximadamente 60% do volume total dessas transferências provêm dos Estados Unidos (ou seja, 1,5 bilhão de dólares), enquanto 566 milhões de dólares vêm da República Dominicana, 149 milhões da França e 144 milhões do Canadá.

Cabe destacar que, em dez anos, entre 2007 e 2016, as transferências de dinheiro dos Estados Unidos aumentaram 85,6%, atingindo valores superiores, por exemplo, aos dos países da América Latina e do Caribe,

---

25 Contudo, esses números são subestimados devido à grande escala da imigração irregular: estima-se que cerca de 1 a 2 milhões de haitianos vivam nos Estados Unidos irregularmente (International Crisis Group, 2007). Dados do U.S. Census Bureau de 2010 indicam que 80% dessa população está concentrada em três estados principais: Flórida, Nova York e Massachusetts. A Flórida tem a maior porcentagem de haitianos (48,1%), em comparação com os 21,6% do estado de Nova York e 8,3% de Massachusetts.

como a República Dominicana (62,9%) e a Jamaica (14,9%). As remessas dos Estados Unidos se tornaram ainda mais importantes, se considerarmos que os valores enviados pela diáspora às suas famílias representaram um aumento de 51% no mesmo período. Além disso, há um impacto local das transferências de dinheiro da diáspora: o que importa para as pessoas que recebem essas remessas não é tanto o dinheiro enviado, mas o efeito que ele pode ter na vida diária, pois as transferências de dinheiro, em média 200 a 300 dólares por pessoa, enviadas por cada haitiano que vive no exterior para um parente no Haiti, representam 60% da renda familiar e reavivam as esperanças de um novo projeto migratório para realizar o sonho de tornar-se *dyaspora*.

Embora os Estados Unidos continuem sendo o destino favorito dos haitianos, o objetivo da *wout* pode mudar à medida que as pessoas embarcam na migração para novos horizontes, como o Chile, um país que oferece mais oportunidades para alguns indivíduos (Sant'Anna; Prado, 2016). Na verdade, depois do Brasil, o Chile tornou-se o projeto de milhares de jovens haitianos que, com seus passaportes, uma passagem e o dinheiro para a viagem, caminham com fé e determinação através do salão do aeroporto de Porto Príncipe.

No entanto, no contexto de escolha entre ir ao Chile ou voltar ao Brasil, a expressão *lage kò* (literalmente, “para deixar ir”), lançada num grupo de WhatsApp, revela os significados de se tornar uma diáspora no estrangeiro. Ali, o saber-fazer e as competências interpessoais entram em conflito, assim como o saber gerir os valores socioculturais acumulados da experiência como haitianos na diáspora e o saber gerir as emoções individuais e coletivas, o *sonje lakay* (sentir saudade do seu país) e as esperanças desencantadas, as expectativas e as frustrações (*fristrasyon*).

Foi o caso de Schiller, que, durante uma visita à associação Mawon, enquanto eu tentava explicar-lhe os passos a seguir para obter a residência no Brasil, interrompeu-me como se quisesse responder ao meu ar de interrogação quando, folheando seu passaporte, fixei o olhar no seu visto de residência chileno válido por um ano:

Madame Mélanie, você não consegue entender por que eu não fiquei no Chile, assim como eu não consigo entender por que você não vive na França com sua família. Muitos não entendem. Mas a decisão é minha. Lá não era *bon* para mim [*li te vinn pat bon pou mwen*]. É uma decisão que pode parecer egoísta porque tenho família no Haiti, aguardando pelo número de transferência de dinheiro, mas eu realmente não podia mais suportar as condições de vida de lá. E não posso pedir que entendam, eles não vivem lá! Trabalhei em uma plantação de limão com vários outros haitianos. Trabalhávamos ao ar livre na chuva, e havia dias em que estava realmente frio. Não é fácil trabalhar nas plantações, você trabalha em todos os tipos de clima, carrega cargas pesadas e, embora seu salário seja de 450 dólares, você não vive muito melhor do que isso. Não estava indo nada bem para mim. Vivía com um amigo e para ele também não corria bem. Meu pai mora no Rio de Janeiro, por isso decidi vir e me juntar a ele. Mesmo se eu soubesse que o Brasil não é melhor que o Chile, e se eu tiver que viver na miséria [*pass mizè*], pelo menos estarei perto dos meus parentes. Foi por isso que vim para o Brasil.<sup>26</sup>

---

26 “Madam Mélanie, ou ka pa konprann poukisa m pat rete viv Chili, mèm jan m pa ka konprann poukisa se pa Lafrans ou al viv ak fanmi-w. Anpil moun pap konprann. Men se desizyon pa-m. Li te vinn pat bon mwen mèm. Anpil moun ka konprann li tankou yon desizyon pou tèt pa-m sèlman, paske m gen fanmi Ayiti kap tann m voye nimewo transfè a bay yo. Men m pat ka sipòte kondsyon vi lòt bò yo mèm mèm mèm ankò. E m pa ka mande moun lakay mwen konprann, yo pa viv lòt bò a! M tap travay nan jaden sitron ak yon lòt 10 Ayisyen. Nou tap travay deyò, anba lapli. Gen dè jou li te konn fè anpil fredyè. Li pa dous travay latè non. Wap travay chak jou, anba soley cho oubyen anba lapli, wap pòte chay, epi mèm si salè 450 dola, ou pa viv pi byen pase sa. Bagay yo te komanse pat bon

Assim como Schiller, que acreditava que o melhor para uma pessoa (*li pi bon pou mwen*) somente ela poderia dimensionar e expressar, alguns deixaram o Chile e vieram para o Brasil. Aqueles que conservaram seu documento de residência brasileiro quando ele ainda era válido pegaram um voo direto para cá. Em setembro de 2016, Arold empreendeu a *wout Miami*, mas foi deportado para o Haiti pelos serviços de imigração dos Estados Unidos em maio de 2017. No entanto, como muitos dos que foram enviados de volta para sua terra natal, ficar no Haiti foi provavelmente a última opção que ele teria escolhido.

Na verdade, Arold tinha embarcado na *wout Miami* sem esperar a conclusão dos procedimentos de obtenção da sua residência brasileira; ele deixou o Brasil portando apenas seu certificado de pedido de asilo como único documento (provisório) de identidade no país. No entanto, a partir do dia 1º de janeiro de 2017, por decisão do governo de Michel Temer, qualquer pessoa que deixasse o território tendo esse único certificado em sua posse perderia automaticamente o direito de requerer o *status* de refugiado, bem como os direitos dele resultantes (como uma autorização de trabalho, por exemplo), e, portanto, não poderia mais retornar ao solo brasileiro sem visto – uma realidade vivida por muitos haitianos rejeitados pelos Estados Unidos e impedidos de *re pran wout la* (retomar a rota) para o Brasil. Por isso, é importante não reduzir a *wout Miami* a uma viagem de ida que começaria no Brasil e terminaria nos Estados Unidos; na verdade, a *chache lavi* é uma forma de *tounen anwon* (andar em círculos) até encontrar o refúgio de paz onde é bom viver (*ap byen viv*), onde é possível viver uma vida boa (*lavi miyò*).

Assim que Ti Bab soube que Arold, seu primo, havia sido deportado, ele se propôs a trazê-lo de volta ao Rio de Janeiro e entrou em contato

---

mwen. M te rete kay yon zanmi, li mèm tou te komanse gen pwoblèm. Papa-m viv Rio de Janeiro, m deside vinn jwenn li. Mèm si m tande Brezil pa miyò pase Chili, si se pou-m pase mizè, pito se bò kot fanmi-m. Se sak fè m vinn Brezil.”

comigo para que o ajudasse a obter um visto permanente na Embaixada do Brasil em Porto Príncipe, por meio das nossas ações e parcerias na associação Mawon. Mas o processo para conseguir um visto brasileiro é muito longo (dura, em média, seis meses ou mais). Na época, ainda era incerto que os haitianos que obtiveram residência no Brasil pudessem voltar sem a apresentação de um carimbo de saída do território no seu passaporte. Transcorrido mais de um ano, em julho de 2018, ao retornar ao Rio de Janeiro, enquanto o acompanhava à Polícia Federal para obter sua residência, Arold me disse que escolhera empreender o *chimen dekoupe* (literalmente, “caminho cortado”) através do Chile para retornar ao Brasil e (re)planejar uma nova *wout*. No entanto, Arold não era o único no Rio de Janeiro que planejava novas partidas. Era como se partir do Brasil para a *wout Miami* tivesse se tornado uma viagem legal (*vwayaj*) na qual muitos, inclusive grávidas e famílias com filhos jovens, haviam se engajado.

Além disso, novas partidas ou retornos ao Brasil vinham sendo preparados no Haiti, reavivando a dinâmica em torno da figura do *raketè*. Marlene pediu a minha ajuda na solicitação do visto para sua irmã, porque, mais uma vez, encontrava uma grande dificuldade: conseguir uma consulta no site da Organização Internacional para as Migrações (OIM).

Se a promulgação da Resolução Normativa nº 97, de 12 de janeiro de 2012, foi um precedente, a ordenança de 12 de novembro de 2015 de fornecer o visto de "acolhimento humanitário" aos haitianos foi além do direito de uma esposa ou filho, por exemplo, solicitar o reagrupamento familiar – o que criou um canal oficial de entrada no território através da Embaixada do Brasil em Porto Príncipe. Após a concessão desse visto (Vieira, 2017), uma resolução levou a embaixada a assinar um acordo com a OIM. Em 28 de setembro de 2015, o Centro de Recepção de Pedidos de Vistos para o Brasil (BVAC) começou a receber em Tabarre, no Haiti, os haitianos que desejavam solicitar o visto por razões humanitárias. Conforme as determinações da Resolução Normativa nº 97/2012 e

da Lei nº 13.445/2017, regulamentada pela Ordem Interministerial nº 10, de 6 de abril de 2018 (publicada em 9 de abril de 2018, modificada pela primeira vez por meio do Decreto de 19 de novembro de 2018 e pela segunda vez por meio da Ordem de 20 de dezembro de 2019), esse acordo entre as duas instituições é baseado na “concessão do visto temporário e da autorização de residência para fins de recepção humanitária para cidadãos haitianos e apátridas” e no direito de apresentarem um pedido de reagrupação familiar. O centro BVAC tornou-se, portanto, a passagem obrigatória, exclusiva e oficial para os pedidos de visto na seção consular da Embaixada do Brasil em Porto Príncipe.

A OIM recebeu até julho de 2018 cerca de cinquenta solicitações por dia nos seus escritórios; porém, para permitir o acesso de um público mais amplo e para garantir o direito de todas as pessoas solicitarem um visto, decidiu-se que as consultas seriam feitas pelo *site*. Para iniciar os procedimentos relativos ao pedido de visto para o Brasil, a pessoa deveria, primeiramente, agendar um encontro com os parentes na página virtual da organização.

Muitas pessoas no Brasil e no Haiti esperavam impacientemente pela abertura do *site* da OIM para marcar o encontro, pois alguns cliques permitiriam que Pauline e Paul, por exemplo, trouxessem seus dois filhos, que não viam havia quase três anos. Um dia, no entanto, ao sair da igreja, o casal pediu a minha ajuda, explicando que era quase impossível para eles agendar o encontro e que suas esperanças estavam depositadas na ajuda oferecida por mim através da associação Mawon em parceria com a OIM no Haiti:

Madame Mélanie, imagine como é difícil para nós, haitianos, marcar um encontro no *site*. Não temos computador em casa. E, mesmo que tivéssemos um, não saberíamos usá-lo. Os jovens de hoje sabem usar essas máquinas, mas nós somos da velha-guarda. Mesmo sabendo que hoje tudo é feito na internet, ela não é acessível a todos. Você precisa

nos ajudar. Fomos até um cibercafé, mas o *site* está em francês e o brasileiro não entende a língua. Você precisa nos ajudar. Já se passaram quase três anos desde que vimos os nossos filhos. Não é fácil, temos muitas saudades deles. Você precisa nos ajudar a agendar esse encontro. *Bondye* te dará mais.<sup>27</sup>

Mas nem todos tiveram a oportunidade de pedir ajuda a um contato (*kontak*) para marcar um encontro no *site*. Essa realidade reavivou a dinâmica em torno do *raketè*, elemento constituinte da mobilidade haitiana (Montinard, 2019, p. 206-224).

Embora muitos aguardassem a abertura do *site* da OIM para poder trazer um parente, surgiu uma barreira que impediu mais de uma pessoa de realizar a operação: o sistema ficara mais complicado, a fim de evitar tentativas de “hackeamento”, e agora exigia o registro do requerente com seu e-mail pessoal. Apesar de entender o processo, eu estava mais preocupada com a acessibilidade da comunidade haitiana, sobretudo aquela que vivia no Rio de Janeiro.

Difícilmente poderia imaginar de que forma um haitiano como Paul ou Pauline, que me confessaram suas dificuldades com a informática, conseguiria marcar uma consulta no *site* sem ajuda: primeiro ele teria que criar um e-mail, depois navegar durante longos minutos no *site* da

---

27 “Madam Mélanie, ou imagine-w jan sa difisil pou nou Ayisyen pou-n pran randevou sa sou sit entènèt la? Bon, deja nou pa gen odinatè lakay nou. Epi si nou te gen youn, nou pa konen kijan pou nou itilize-l. Sa se zafè jèn timoun jodia ki al lekòl ki kapab itilize machin sa yo. Men nou mèm, se granmoun nou ye. Epi mèm si nou konprann tout bagay yo fèt sou entènèt jounen jodia, se pa tout moun ki ka gen akse. Ou dwe ede nou. Nou te ale nan yon cyber café, men sit la anfranse li ye, Brezilyen pa pale franse non. Ou dwe ede nou. Sa pral fè twa zan nou poko wè timoun yo. Bagay yo pa fasil, nou sonje yo anpil. Fòk ou ede nou pran randevou sa yo. Bondye ap remèt ou li.”



OIM/BVAC, enfrentando um francês institucional; tudo isso para fazer uma consulta pelo *link* de acesso à página. Ele precisaria usar seus conhecimentos básicos de inglês para se registrar, e depois voltar até a sua caixa de e-mail para confirmar o registro – clicando em um *link* que lhe permitiria retornar ao *site* e fazer a consulta. Em seguida, deveria fornecer seu número de passaporte, data de nascimento (conforme o modelo americano: ano/mês/dia – ainda teria que pensar nisso!), e escolher uma data de agendamento disponível. Uma verdadeira corrida de obstáculos! Esse labirinto de cliques, no qual era necessário dominar vários idiomas, desanimou muitas pessoas, que tiveram que delegar a tarefa a um terceiro, na esperança de conseguirem realizar com sucesso a operação. Por isso, pediram ajuda aos *raketè*, que exigiam até 300 dólares pelos serviços.

Nos primeiros dias de abertura do *site*, houve poucas oportunidades para realizar agendamentos. A página sofreu tentativas de pirataria, e o grande número de acessos diminuiu a velocidade e dificultou as marcações. Isso provocou a raiva dos *raketè*, que logo começaram a divulgar mensagens e vídeos nas redes sociais – mecanismos de comunicação reconhecidos por eles – para denunciar a impossibilidade de acesso ao *site*. Um grupo ainda tomou a iniciativa de organizar uma pequena manifestação de alguns dias em frente aos escritórios da OIM às vezes dos *rara* – elemento constituinte da queixa e da violência no Haiti (Kivland, 2017a, 2017b) –, com o objetivo de exercer pressão (*fê presyon*) contra o fato de a organização não conseguir responder aos pedidos dos seus clientes, que já estavam aflitos por não receberem a confirmação do encontro com seus familiares esperados no Brasil, uma situação confusa (*konfizyon*) que provocou o fechamento dos escritórios por alguns dias. O movimento organizado pelos *raketè* se espalhou rapidamente, o que abriu espaço para que manifestações maiores ocorressem durante as primeiras semanas de fevereiro de 2019. No entanto, as demandas nas redes sociais continuam até hoje, revelando as frustrações (*fristrasyon*) que, como definido por Neiburg (2019, [s.p.]), são

sinônimos de vida sem perspectiva, de uma situação sem saída, mas também de uma ameaça, de um pedido de ajuda, de um sinal lançado à beira da explosão e da desordem (*dezòd*). Expressar frustração ou anunciar que outros estão ou podem estar frustrados são tentativas de estabilizar relacionamentos em contextos de interação incerta, relacionamentos escorregadios (*relasyon oubyen sityasyon glise*) [...]. Descrever os sentimentos de frustração refere-se tanto a um diagnóstico como a uma busca de reparação, uma declaração não passiva, a reivindicação de restauração de uma perspectiva futura, por *lavi miyò*.

As *wout*, tanto para deixar o Brasil quanto para retornar, mostram que as estratégias de passagem pelas fronteiras – sejam elas físicas, simbólicas ou tecnológicas – quase sempre se valem dos *raketè*, um elemento constituinte da mobilidade haitiana, profundamente enraizado nas redes e práticas culturais. Embora esses intermediários se relacionem, na opinião de alguns, aos empreendimentos criminosos (ou mesmo violentos), por vezes associados aos coiotes que facilitam a organização de viagens irregulares e, dessa forma, passam a fazer parte do discurso sobre tráfico e contrabando, as ambiguidades relativas às formas adotadas pelos *raketè* podem ser interpretadas também como uma alternativa aos procedimentos legais cada vez mais rígidos, com a possibilidade de acessar e abrir novas *wout*. A visão criminalista tem impedido uma percepção mais fina sobre a complexidade dos *raketè* na dinâmica da (i) mobilidade. Em alguns contextos, esses intermediários permitem a mobilidade das pessoas, a passagem de uma fronteira, a obtenção de um documento, de passagens aéreas ou de informações, quer atuem como indivíduos (*kontak, m konn moun, m gen moun*), quer atuem como instituições (*ajans* ou *ajans vwayaj*) (Montinard, 2019, p. 205-210). Portanto, trata-se de atores cruciais para uma melhor compreensão sobre a dinâmica das redes e da mobilidade haitiana, seja no Haiti ou no exterior.

As ambiguidades que envolvem a figura dos intermediários (e em particular dos *raketè*) também surgem nas complexas relações que indivíduos e famílias podem estabelecer com eles – independentemente de serem um amigo, um vizinho, um membro da família, um parente menos próximo indicado por alguém, um representante de uma autoridade pública ou da sociedade civil, entre outros. Assim, essa multiplicidade de relações entre intermediários e indivíduos expõe questões de lealdade, obrigação, reputação e sigilo, que vão muito além de uma simples relação de mercado, na qual as pessoas pagam por um serviço determinado.

## Conclusão

Com base em uma etnografia das experiências de pessoas em circulação, este capítulo descreveu e analisou a dinâmica da mobilidade que se articula em redes, a partir das histórias de indivíduos que deixaram o Haiti em busca de uma vida melhor. A mobilidade daqueles que partem pode contribuir para a imobilidade daqueles que ficam, e vice-versa, especialmente quando aqueles que empreendem a *wout* participam nas transferências de dinheiro para o sustento dos que permaneceram, ou mesmo quando aqueles que ficam ou vivem no exterior participam do financiamento daqueles que partem e empreendem novas *wout*.

“Explorar as *wout*” que as pessoas empreendem significa falar sobre a busca de uma vida plena, sobre os mecanismos e estratégias individuais e coletivas que são reinventados e desenvolvidos dentro das redes, e sobre os espaços permeados por criatividade, esperanças e incertezas, que criam, por vezes, fortes tensões e frustrações (*fristrasyon*). Essas estratégias e mecanismos definem a dinâmica da mobilidade e obrigam as pessoas a repensarem territórios, relacionamentos e outras pessoas.

Embora os Estados Unidos continuem sendo o destino preferido dos haitianos, a *wout* que alguém percorre nem sempre é reduzida a um lugar de passagem ou chegada, ou significa abandonar uma rota anterior.

O caso de haitianos que deixaram o Rio de Janeiro para começar a *wout Miami*, mas acabaram voltando ao Brasil, é um exemplo.

Da mesma forma, se entre 2010 e 2014 a chegada de haitianos ao Brasil foi articulada pela *wout* da Guiana Francesa (Joseph, 2015a), alguns anos mais tarde, os Estados Unidos e o Chile tornaram-se as principais *wout*, sem que isso significasse o fim da *wout* em direção à Guiana Francesa, apesar de esta última ter sido a menos utilizada. Como demonstrou Joseph (2017), a mobilidade é construída através das diferentes *wout* que os haitianos tomaram nos últimos dois séculos, enquanto outras surgiram nos últimos anos. Entretanto, o surgimento de novas *wout* não significa o desaparecimento das mais antigas, uma vez que são associadas à categoria de *diaspora*.

James Clifford (1992, 1997) usou a noção de *viagem (travelling)* em um sentido amplo para agrupar tanto a migração quanto o deslocamento forçado, as diásporas e áreas de fronteira, com ênfase na noção de *áreas de contato* ou *borderland* para definir fronteiras. Nesse sentido, é fundamental compreender as práticas e significados das diferentes *wout* – ou *rotas*? (Clifford, 1997) – que as pessoas têm tomado, uma vez que a expressão *pran wout la* não significa abandonar a *wout* anterior, mas sim a possibilidade de *chache* constantemente *lavi*, o que torna a *wout* uma categoria associada à *diaspora*, conforme Arold me lembrou no aeroporto do Rio de Janeiro, sentado no avião a caminho de Santo Domingo: “Mela, eu lhe disse, o haitiano é um buscador nato. Ele sempre estará em busca do seu caminho. Eu, eu voo! Tenho que continuar minha *wout* porque ainda não cheguei aonde acho que será o melhor lugar para viver”.<sup>28</sup>

Há uma hierarquia econômica e geopolítica (que pode ser física ou simbólica) entre as diferentes *wout*, tanto para as pessoas que vivem no

---

28 “Méla, sonje m te di-w sa déjà. Ayisyen se yon chèchè li ye. Lap toujou chache wout li. Mwen mèm, m ale papa! Map pran vol mwen! M dwe kontinue wout mwen paske m poko rive kote m vle rive a, kote kap bon mwen pou-m byen viv.”

Haiti, como para os haitianos que vivem no exterior. De um indivíduo para outro, a *wout* pode ter dimensões diferentes e pode ser modificada ao longo de seu processo, ou seja, não é uma categoria estática, associada a um território de forma dicotômica, como se houvesse uma separação evidente entre os lugares de origem e os de destino.

O retorno a um território conhecido ou a um território de origem é a história de muitos haitianos, que empreenderam a viagem pelas *wout* repletas de obstáculos (e que por vezes foram rejeitados), enquanto outros se tornaram diáspora. *Pran wout la* significa “tornar-se”. De acordo com o significado proposto por Biehl e Locke, tornar-se (*becoming*) é um processo

que organiza nossos esforços individuais e coletivos, [insistindo] no poder plástico das pessoas e no problema multirreal da coexistência, através e apesar dos efeitos profundamente restritivos das forças sociais, estruturais e materiais, que são por si só plásticas. (Biehl; Locke, 2017, p. 6)

Além disso, um problema que emerge das narrativas etnográficas é a constante relação dos haitianos com os mais diversos processos de gestão da migração nas Américas. Nas diversas *wout* físicas percorridas, são (re)inventadas rotas inesperadas e práticas inusitadas, como uma reação constante às tentativas de regulamentação estatal. Esse contato com as estruturas de controle aparece na escolha de rotas extremamente perigosas e caras, bem como no uso dos serviços de *raketè*, na função de agentes intermediários que estão cada vez mais enraizados na rotina migratória de diferentes grupos e indivíduos ao redor do mundo.

Nas histórias etnográficas, aparecem regimes de mobilidade, como, por exemplo: os centros de detenção para estrangeiros e os anúncios de deportação dos Estados Unidos (Montinard, 2019, p. 223-233); o papel das agências internacionais na modulação do controle populacional, como o da OIM no Haiti (p. 297-315); as consequências práticas

das diversas proibições sobre a mobilidade dos haitianos na América Central; a ação do governo brasileiro para restringir a mobilidade das pessoas que buscam refúgio – tais como as medidas adotadas em 1º de janeiro de 2017 pelo governo de Michel Temer (p. 300), para não mencionar uma série de estratégias dos haitianos para neutralizar as práticas de controle engendradas pelos mecanismos estatais.

A antropologia da migração transnacional tende a se concentrar nos lugares de partida ou destino, emigração e imigração (Sayad, 1977). Embora as redes sociais e as comunidades da diáspora tenham sido objeto de extensas pesquisas, os intermediários, como atores cruciais nas rotas migratórias, têm sido mais estigmatizados e denunciados do que compreendidos. No entanto, para retomar o conceito de E. Wolf (1956), o *raketè* seria uma forma de *broker*, de intermediário entre duas culturas (*cultural-broker*), entre legalidade e ilegalidade, entre mobilidade e imobilidade, entre o mundo dos controles estatais e as esperanças individuais de *chache lavi* nas *wout*. A imagem do *raketè* – cujos significados e práticas foram destacados em Montinard (2019, p. 194-210) – como intermediário integrado em projetos migratórios aparece em vários trabalhos históricos sobre imigração.

Apesar de a figura desse intermediário ter sido associada à de um “homem marginal”, a um tipo de personalidade que se desenvolveu através da migração e das relações interculturais (Park, 1928), a importância desses atores não é nova (Yannakakis, 2008, para o México), e seu papel nem sempre é limitado geograficamente, como mostra o trabalho de Madeline Hsu (2000) sobre transnacionalismo e a migração entre os Estados Unidos e o sul da China. Nele a autora analisa um processo de ritualização semelhante ao *raketè* entre 1882 e 1943, no qual imigrantes chineses recebem ajuda para memorizar os detalhes de “nomes falsos” com o objetivo de entrar nos Estados Unidos.

Finalmente, embora *sentiwon* possa ser traduzido literalmente por “cinto” em português, essa palavra crioula se refere sobretudo à imagem de *tounen anwon*. Diremos que uma pessoa *ap tounen anwon* (gira em

círculos) para dizer que ela faz um movimento circular de um ponto de partida até esse mesmo ponto – ou seja, ela gira sobre si mesma, fazendo um círculo, uma volta. Metaforicamente falando, o próprio movimento físico revela, dentro da mobilidade haitiana, as formas que *chache lavi* pode tomar, ao reproduzir a imagem de um *sentiwon*, de uma *wout* sem saída desenhada como um círculo onde a pessoa, vendo-se a si mesma *tounen anwon* (sem saída, incapaz de progredir), é forçada a voltar ao ponto de partida. Ela empreende a *wout*, tenta avançar, progredir, realizar seu sonho, só que em vão. *Chache lavi* também é bem viver (*byen viv*) no novo país de residência e, portanto, toma a forma de busca por uma vida melhor, de busca para realizar o sonho de um dia se tornar um *dyaspora*, na qual as estratégias individuais e coletivas são, constantemente, reinventadas e repensadas nas voltas das novas *wout*.

## REFERÊNCIAS

- ANGLADE, Georges. *Espace et liberté en Haïti*. Montréal: ERCE & CRC, 1982.
- BÁLSAMO, Pilar Uriate. *Perigoso é não correr perigo: experiências de viajantes clandestinos em navios de carga no Atlântico Sul*. 2009. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2009.
- BIEHL, João; LOCKE, Peter. *Unfinished: the anthropology of becoming*. Durham: Duke University Press, 2017.
- BOURDIEU, Pierre. Introduction à la socioanalyse. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 90, p. 3-5, 1991.
- BOURDIEU, Pierre. L'objectivation participante. *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, v. 150, n. 5, p. 43-58, 2003.
- CARLING, Jorgen. *Aspiration and ability in international migration: Cape Verdean experiences of mobility and immobility*. Tese submetida ao Department of Sociology and Human Geography, University of Oslo, 2001.
- CASA en tierra ajena. Produção de Carlos Sandoval García. Direção de Ivannia Villalobos Vindas. Costa Rica, 2017. Disponível em: <https://www.youtube.com/>

watch?v=AkrZlUmTRjI&fbclid=IwAR377JOnVTqIIRAdeT4yhbGgToljPplXwc5c  
bk7-E9wxv9ZlOwXhX3iMlHY. Acesso em: 17 jan. 2023.

CAVALCANTI, Leonardo; OLIVEIRA, Antônio Tadeu de; ARAUJO, Dina. *Relatório anual 2016: a inserção dos imigrantes no mercado de trabalho brasileiro*. Brasília: OBMigra/Ministério do Trabalho, 2016. Disponível em: <http://obmigra.mte.gov.br/index.php/relatorio-anual>. Acesso em: 13 jan. 2019.

CHARLES, Jacqueline. US shifts Haiti deportation policy and gives a warning. *Miami Herald*, Miami, 22 set. 2016. Disponível em: [http://www.virginislandsdailynews.com/ap/u-s-shifts-haiti-deportation-policy-and-gives-a-warning/article\\_f44f3852-a6e6-5b01-9ab7-df56351df14b.html](http://www.virginislandsdailynews.com/ap/u-s-shifts-haiti-deportation-policy-and-gives-a-warning/article_f44f3852-a6e6-5b01-9ab7-df56351df14b.html). Acesso em: 17 nov. 2018.

CLIFFORD, James. Travelling cultures. In: GROSSBERG, L.; NELSON, C.; TREICHLER, P. (ed.). *Cultural studies*. Nova York: Routledge, 1992. p. 96-116.

CLIFFORD, James. *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

COMERFORD, John. *Como uma família: sociabilidade, territórios de parentesco e sindicalismo rural*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

DIAS, Guilherme Mansur; VIEIRA, Rosa. Os limites da apropriação de um léxico migratório internacional no Brasil. *Dilemas – Rev. Estud. Conflito Controle Soc.*, n. 3, p. 151-172, 2019.

FALLERS, Lloyd. The predicament of the modern African chief: an instance from Uganda. *American Anthropologist*, n. 57, p. 290-305, 1955.

FOUCAULT, Michael. *Sécurité, territoire, population*. Paris: Seuil, 2004.

GEERTZ, Clifford. The Javanese kijaji: the changing role of a cultural broker. *Comparative Studies in Society and History*, n. 2, p. 228-249, 1960.

GLICK-SCHILLER, Nina. Locality, globality and the popularization of a diasporic consciousness: learning from the Haitian case. In: JACKSON, R. *Geographies of the Haitian diaspora*. Nova York: Routledge, 2011. p. xxi-xxix.

GLUCKMAN, Max; MITCHELL, J. Clyde; BARNES, J. A. The village headman in British Central Africa. *Africa*, n. 19, p. 89-106, 1949.

HSU, Madeline Y. *Dreaming of gold, dreaming of home: transnationalism and migration between the United States and South China, 1882-1943*. Stanford: Stanford University Press, 2000.



INTERNATIONAL CRISIS GROUP. Construire la paix en Haïti: inclure les Haïtiens de l'étrange. *Rapport Amérique Latine/Caraiïbes*, n. 24, 2007.

JOSEPH, Handerson. *Diáspora: as dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015a.

JOSEPH, Handerson. Diáspora: sentidos sociais e mobilidades haitianas. *Horizontes Antropológicos*, v. 21, n. 43, p. 51-78, 2015b.

JOSEPH, Handerson. A historicidade da (e)migração internacional haitiana: o Brasil como novo espaço migratório. *Périplos: Revista de Estudos sobre Migrações*, v. 1, n. 1, p. 7-26, 2017. Dossiê: imigração haitiana no Brasil: estado das artes.

JOSEPH, Handerson. Diáspora. In: NEIBURG, F. (org.). *Conversas etnográficas haitianas*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2019. p. 229-258.

KIVLAND, Chelsey. Street sovereignty: violence, power, and respect among the Haitian Baz. In: MAGUIRE, R.; FREEMAN, S. (ed.). *Who owns Haiti: people, power, and sovereignty*. Gainesville: University Press of Florida, 2017a. p. 140-165.

KIVLAND, Chelsey. Carnival bands, popular politics, and the craft of showing the people in Haiti. In: FREDERIK, L.; MARRA, K.; SCHULER, C. A. (ed.). *Showing off, showing up: studies of hype, heightened performance, and cultural power*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2017b. p. 174-200.

LEFEBVRE, Marie. *The journey stops here: treatment of Haitians in Mexico at the United States border in Tijuana*. Trabalho final apresentado em cumprimento parcial dos requisitos para a obtenção do título de Master of Arts in Latin American Studies – Center for Latin American Studies, Stanford University, Stanford, 2017.

MINISTÉRIO DO TRABALHO E EMPREGO (MTE). Resolução Normativa nº 97, de 12 de janeiro 2012. Dispõe sobre a concessão do visto permanente previsto no art. 16 da Lei nº 6.815, de 19 de agosto de 1980, a nacionais do Haiti. *Diário Oficial da União*, seção 1, p. 19, 13 jan. 2012.

MONTINARD, Mélanie V. L. *Pran wout la: dinâmicas da mobilidade e das redes haitianas*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

NEIBURG, Federico. *Vidas incertas: comentários etnográficos sobre a economia real*. Texto apresentado em conferência de 21 de junho de 2017 na Universidade de Brasília. Brasília, 2017. Mimeo.

NEIBURG, Federico. *Buscando a vida na economia e na etnografia*. Conferência apresentada para a promoção a professor titular. Departamento de Antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Mimeo.

NEIBURG, Federico. Buscando a vida na economia e na etnografia. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 28, n. 2, p. 1-32, 2022. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/nGphRd7np8kjWFfgRVqRc4P/?format=pdf>. Acesso em: 18 jan. 2023.

OCDE/INURED. *Interactions entre politiques publiques, migrations et développement en Haïti*. Paris: Éditions OCDE, 2017. Les Voies de Développement. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1787/9789264278844-fr>. Acesso em: 17 nov. 2018.

PARK, Robert E. Human migration and marginal man. *American Journal of Sociology*, n. 33, p. 881-893, 1928.

RICHMANN, Karen E. *Migration and voodoo*. Florida: University Press of Florida, 2005.

SANT'ANNA, Emilio; PRADO, Avenir. Para fugir da crise, haitianos trocam o Brasil pelo Chile. *Folha de S.Paulo*, São Paulo, 8 maio 2016. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/05/1768958-para-fugir-da-crise-haitianos-trocam-o-brasil-pelo-chile.shtml>. Acesso em: 17 nov. 2018.

SAYAD, Abdelmalek. Les trois «âges» de l'immigration algérienne en France. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 15, p. 59-79, jun. 1977.

SECRETARIA NACIONAL DE JUSTIÇA. Departamento de Estrangeiros. Despacho de 12 de novembro de 2015. *Diário Oficial da União*, seção 1, p. 48, 12 nov. 2015. Disponível em: <https://www.jusbrasil.com.br/diarios/104076812/dou-secao-1-12-11-2015-pg-48>. Acesso em: 17 nov. 2018.

THE WORLD BANK. *Leveraging economic migration for development: a briefing for The World Bank board*. Washington, D.C.: World Bank Group, 2019. Disponível em: <https://www.knomad.org/publication/leveraging-economic-migration-development-briefing-world-bank-board>. Acesso em: 10 jan. 2020.

VIEIRA, Rosa. *Itinerâncias e governo: a mobilidade haitiana no Brasil*. 2014. Dissertação (Mestrado em Sociologia e Antropologia) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

VIEIRA, Rosa. O governo da mobilidade haitiana no Brasil. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 23, n. 1, p. 229-254, jan.-abr. 2017.

WOLF, Eric. Aspects of group relations in a complex society: Mexico. *American Anthropologist*, v. 58, n. 6, p. 1.065-1.078, 1956.

YANNAKAKIS, Yanna. *The art of being in-between: native intermediaries, Indian identity, and local rule in colonial Oaxaca*. Durham: Duke University Press, 2008.

ZOLBERG, Aristide; SUHRKE, Astri; AGUAYO, Sergio. *Escape from violence: conflict and the refugee crisis in the developing world*. Oxford: Oxford University Press, 1989.

# **VIAJANTES DO CARIBE**

## **Mobilidades, rotas e espaços da diáspora haitiana para Brasília**

*Gustavo Dias*

*João Carlos Jarochinski Silva*

*Sidney Antonio da Silva*

Estou aqui, na frente dessa mesa bamba, debaixo dessa mangueira, tentando falar uma vez mais da minha relação com este incrível país, do que ele se tornou, do que eu me tornei, do que nós todos nos tornamos, desse movimento incessante que pode até nos enganar e dar a ilusão de uma inquietante imobilidade.

*Dany Laferrière*

### **Introdução**

Este capítulo examina como são produzidas as rotas que conectam Brasília à diáspora haitiana. Ele se insere no debate migratório, desenvolvido na academia brasileira, que explora como longos deslocamentos migratórios internacionais alcançam o Brasil. Argumentamos que essa literatura, centrada em projeções cartográficas oficiais, pouco nos revela sobre como as rotas migratórias são de fato negociadas através do espaço social por onde se constroem. Em outras palavras, essas análises tendem a se concentrar unicamente nos supostos pontos de início e fim de um determinado movimento migratório (Garelli; Sossi; Tazzioli, 2013; Basualdo; Domenech; Pérez, 2019; Dias, 2019). O espaço social, em si,

que pode nos demonstrar as negociações fronteiriças, é ofuscado por linhas imaginárias entre os dois pontos. Ao rastrear, neste estudo, itinerários individuais de haitianos até Brasília, chamamos a atenção para a construção de rotas migratórias de um grupo de pessoas cujas biografias são marcadas pelos diversos lugares, sujeitos e tipos de informações que ligam seus movimentos através do continente americano. Para examinar com precisão esses itinerários e revelar sua complexidade, este capítulo considera três questões empíricas: que pessoas e lugares estão envolvidos na migração haitiana para Brasília? Os diversos itinerários pela América Latina estabeleceram alguma rota migratória predominante que ligue o Haiti a Brasília? A capital federal pode ser entendida como um dos destinos finais da diáspora haitiana?

Para responder a essas perguntas e revelar como a rota haitiana foi elaborada, este capítulo está organizado em quatro seções principais. Primeiro, exploramos as características por trás da migração haitiana. Nosso foco aqui é, brevemente, mostrar como esses migrantes têm viajado historicamente do Haiti para diferentes lugares do mundo, até que ponto esses itinerários têm permitido uma constante circulação de pessoas, bens e informações dentro do país caribenho e qual é o papel desempenhado recentemente pelo Brasil na migração haitiana. A segunda seção examina os dados empíricos utilizados nesta pesquisa para apresentar a posição de Brasília na mobilidade haitiana. Nossos entrevistados revelam a produção de duas principais rotas migratórias haitianas – o Corredor Aéreo e o Corredor do Pacífico – através das quais os haitianos acessam a capital brasileira. A terceira seção explora nossas conclusões apoiadas por uma revisão crítica da literatura sobre mobilidade e cartografia crítica que se concentra nas negociações, conflitos e resistências migratórias desenvolvidos através do espaço social por onde a rota migratória se constrói. Argumentamos que as rotas migratórias haitianas aqui analisadas devem ser entendidas na perspectiva de uma malha de itinerários composta por uma dinâmica de lugares, pessoas e informações que se estende do Caribe à América do Sul e

que, historicamente, tem sido abarcada pela diáspora haitiana. Em vez de uma simples viagem do Haiti para Brasília, a migração envolve uma multiplicidade de potenciais itinerários, que são muitas vezes instáveis e podem ser acompanhados por mudanças de posição. Assim, ela forma uma concatenação complexa de incessante mobilidade. Nossas considerações finais afirmam que Brasília não pode ser considerada o destino final dessa mobilidade, mas um lugar temporário, como muitos outros na América Latina, para esses haitianos que se veem emaranhados em uma diáspora que retrocede e avança no tempo.

A análise empírica deste capítulo se baseia em dois estudos de campo; o primeiro foi realizado entre 2014 e 2015 em Brasília,<sup>1</sup> e o segundo entre 2013 e 2016 ao longo das fronteiras amazônicas do Brasil.<sup>2</sup> Portanto, ela nos oferece um fato social que, certamente, já sofreu alterações desde as transformações sociais, econômicas e políticas vividas pela sociedade brasileira após o golpe parlamentar de 2016 e, sobretudo, com a pandemia da Covid-19. Tanto Brasília quanto as fronteiras amazônicas desempenhavam, durante as pesquisas, papéis importantes na migração haitiana para o Brasil. Brasília é uma das cidades do país onde a presença de haitianos era grande e crescente, enquanto as cidades brasileiras na fronteira amazônica serviam como portos de entrada para esses migrantes, incluindo nossos entrevistados (Silva, 2013, 2015; Gomes de Castro; Fernandes, 2014; Contiguíba, 2013, 2019; Magalhães, 2016; Handerson, 2015a). Além de reconstruir os itinerários produzidos pelos haitianos, a pesquisa realizou entrevistas detalhadas com 34 adultos (20

---

1 Esse estudo é parte do projeto “A inserção de imigrantes haitianos na estrutura produtiva do Distrito Federal”, realizado na Universidade de Brasília (UnB) e apoiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq).

2 Utilizamos aqui os resultados do projeto “Entre o Haiti e o Brasil: trajetórias da imigração haitiana na Amazônia”, realizado na Universidade Federal do Amazonas (Ufam) e apoiado pelo Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia Brasil Plural (INCT Brasil Plural).

homens e 14 mulheres) que viviam em Brasília havia mais de cinco anos, e organizou duas discussões em grupo sobre temas sensíveis, como a travessia de fronteiras (Madriz, 2000; Fontana; Frey, 1994). A maioria de nossos entrevistados eram jovens adultos de 20 ou 30 anos que haviam deixado famílias e crianças no Haiti para encontrar uma vida melhor no Brasil ou em outro lugar. Alguns deles detinham diploma de ensino médio, enquanto outros possuíam diplomas de bacharelado. Na época de nossa pesquisa, eles estavam vivendo em lugares acessíveis na periferia de Brasília; alguns estavam à procura de emprego, enquanto outros trabalhavam com limpeza, construção ou restauração.

## **A posição do Brasil na mobilidade internacional haitiana**

A mobilidade haitiana é tema de numerosos estudos sobre migrações transnacionais, sobretudo entre aqueles voltados para a circulação através do Atlântico. Inicialmente e de forma breve, destacamos um importante conjunto de literatura que chama a atenção para o fato de que o Haiti tem sido, historicamente, um país que estabeleceu fortes conexões com diferentes destinos nas Américas e em outros continentes (Plummer, 1984; Davies, 2010; Casey, 2012). De acordo com Kassoum Dieme (2017) e Matthew Casey (2012), a sociedade haitiana tem sido marcada pela constante circulação de pessoas, através do Atlântico, especialmente desde a abolição da escravidão no século XIX. Dieme (2017), por exemplo, destaca que nesse período migrantes do Oriente Médio apareceram em busca de refúgio político, e houve um movimento constante de haitianos no exterior. As elites haitianas eram frequentemente educadas na França, por exemplo: “Os indivíduos também se deslocaram entre o Haiti e as primeiras comunidades de haitianos-americanos em cidades dos Estados Unidos, como Filadélfia, Baltimore, Nova York, Nova Orleans, Charleston, Savana e outras” (Casey, 2012, p. 39; tradução nossa). O Haiti também era um destino de migração da Europa e das

Américas. Casey argumenta que essa participação do Haiti na circulação de mercadorias, pessoas e ideias através do Atlântico criou vínculos especialmente fortes com outros lugares.

Nas primeiras décadas da independência do Haiti, os líderes haitianos Henry Christophe e Jean-Pierre Boyer apoiaram as tentativas de trazer afro-americanos dos Estados Unidos para o Haiti. Apesar de muitos projetos de colonização fracassados, aproximadamente “13 mil afro-americanos fizeram a viagem ao Haiti entre 1824 e 1827” (Pamphile, 2001, p. 44), embora a maioria tenha acabado voltando. Os movimentos também ocorreram independentemente desses conhecidos projetos de colonização. Antes da abolição da escravidão em Porto Rico, escravos fugitivos procuravam chegar ao Haiti “roubando pequenos barcos ou barcos de pesca ou contratando a si mesmos como marinheiros” (Andrews, 2004, p. 74). Indivíduos da Europa, do Oriente Médio e de outras partes das Américas chegaram também ao Haiti. (Casey, 2012, p. 40; tradução nossa)

Um outro bloco de pesquisas que merece destaque e que estabelece, dentro de uma perspectiva diacrônica, interessante diálogo com o bloco anterior, é aquele dedicado à compreensão da diáspora haitiana contemporânea. Destacamos aqui os estudos desenvolvidos, ao longo das décadas de 1980 e 1990, por Nina Glick-Schiller, Georges Fouron, Thomas Boswell, Stephen Fjellman e Hugh Gladwin, que propuseram interpretar a diáspora haitiana de forma bastante aprofundada.<sup>3</sup> São estudos que se valeram de uma dimensão histórica para compreender

---

3 Para maiores informações, ver: Boswell (1982), Fjellman e Gladwin (1985), Glick-Schiller *et al.* (1989), Glick-Schiller e Fouron (1999), Fouron e Glick-Schiller (1996) e Glick-Schiller (1992).



como essa diáspora guarda relações com as instabilidades políticas e econômicas sofridas pela sociedade haitiana. Junto com essas análises históricas, tais investigações nos oferecem, ainda, a chance de compreender como a diáspora haitiana, ao longo do tempo, foi incorporando distintas regiões caribenhas e, em seguida, adentrou os territórios estadunidenses e canadenses. Há uma ampla rede de conexões e circulação de pessoas, bens e informações através dessa ampla região inserida na diáspora. Esse fenômeno diásporico teve, também, o poder de abarcar as populações localizadas nos universos urbano e rural do Haiti. O que se presencia é um fenômeno migratório antigo, fruto de um profundo processo de expropriação sofrido pela população haitiana, sobretudo após a invasão estadunidense no início do século XX e o impacto que ela ocasionou no país.

Portanto, argumentamos que é na capacidade de reconstruir integralmente as trajetórias espaço-temporais envolvidas na diáspora haitiana que podemos nos dar conta do “sistema completo de determinações que, tendo atuado antes de sua emigração e que continua a agir, de forma modificada, levou os emigrantes, no processo de emigração, ao seu ponto atual de chegada” (Sayad; Arfaoui, 2002, p. 29; tradução nossa). Nessa ótica, a presença de haitianos em Brasília, bem como em outras localidades brasileiras, faz parte de um emaranhado espaço-temporal maior. Ela pode ser interpretada como resultante de um longo sistema colonial brutal que se perpetua modernidade adentro.

Estados Unidos, Canadá, França, Guiana, Bahamas e República Dominicana foram alguns dos principais países para os quais a diáspora haitiana se espalhou (Glick-Schiller; Fouron, 1999; Audebert, 2012).

Segundo os dados oficiais do Ministério dos Haitianos Residentes no Exterior (MHAVE, na sigla em francês), aproximadamente entre 4 e 5 milhões de haitianos estão espalhados pelo mundo, a maior parte nos países mencionados. Isso representa a metade dos habitantes do Haiti,

estimados em 10.413.211 em 2013 pelo Institut Haïtien de Statistique et d'Informatique (IHSI). Dentre aqueles no exterior, 300 mil visitam anualmente o Haiti, particularmente nos períodos festivos e de férias. (Handerson, 2015a, p. 52)

Tendo em vista a grande quantidade de dinheiro enviado anualmente por migrantes haitianos para familiares que seguem residindo no Haiti, a diáspora haitiana, ao longo do tempo, tornou-se parte da agenda política e econômica do próprio Estado haitiano. Ela possui um papel fundamental na vida social e econômica do Haiti. Uma espécie de relação de dependência é criada entre esse pequeno país caribenho e a sua diáspora através do mundo. De acordo com dados da Organização Internacional para as Migrações (OIM), em 2014, o Haiti recebeu cerca de 1,9 bilhões de dólares estadunidenses (OIM, 2018). Foi o terceiro a receber mais dinheiro de sua comunidade estrangeira dentre os países caribenhos, ficando atrás apenas da República Dominicana e da Jamaica. Ainda assim, no mesmo ano, aparece como o país do Caribe mais dependente do envio de remessas, segundo conclusão do Banco Mundial (2015). Dentre as razões, destacam-se interesse próprio (poupança), pagamento de dívidas e diversificação da renda e da segurança das famílias.

Nesse contexto podemos pensar o Brasil, que, na última década, ganhou um forte destaque na mobilidade internacional haitiana (Silva, 2013; Oliveira, 2015; Gomes de Castro; Fernandes, 2014; Neiburg, 2019; Handerson, 2015a, 2015b, 2019). Como Federico Neiburg destaca, Brasil e Haiti apresentam percursos históricos de longa duração que se entrecruzam, e, após o terremoto de 2010, a relação entre esses dois países ganha novos episódios: “[...] milhares de haitianos começaram a chegar ao Brasil, a América do Sul passou a fazer parte da diáspora haitiana” (Neiburg, 2019, p. 17). Em linhas gerais, destacamos três fatores, entre outros, que compreendemos como decisivos para a presença do Brasil nesse fenômeno migratório: 1) a partir de 2004, o Brasil, de

forma conturbada, adentra o território haitiano como líder da conhecida força de paz da ONU denominada Missão das Nações Unidas para a Estabilização do Haiti (Minustah, na sigla em francês); 2) no início da década de 2000, o governo brasileiro promove fortes campanhas internacionais, apresentando o Brasil como um país hospitaleiro, com grande crescimento econômico e melhorias sociais; 3) há um aumento da vigilância fronteiriça de países como França e Estados Unidos, além da histórica hostilidade sofrida por haitianos na República Dominicana. Esses três fatores principais têm impulsionado o interesse na busca por oportunidades de trabalho, documentação e, portanto, uma vida melhor no país sul-americano. Como resultado, estima-se que cerca de 94 mil haitianos, com diferentes tipos de visto – humanitário, temporário ou de longa duração –, entraram no Brasil entre 2010 e 2016 (OBMigra, 2018). Contudo, os dados devem ser problematizados, uma vez que informações oficiais não têm a capacidade de captar, por exemplo, a circulação realizada por itinerários que não perpassam pontos de fronteiras e que, assim, não podem ser listados.

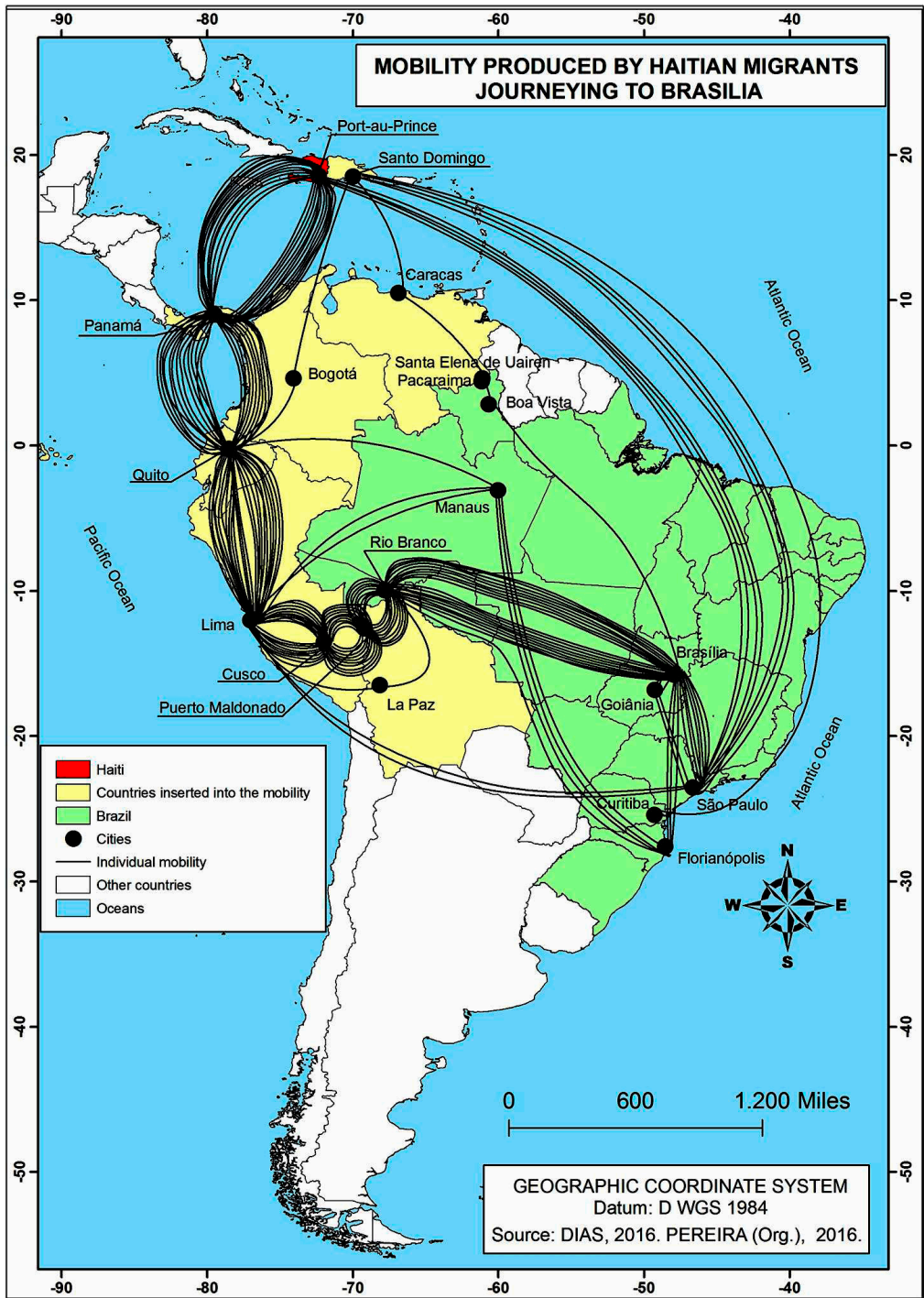
Estudos empíricos demonstram que migrantes haitianos não necessariamente migram direto do Haiti para o Brasil. Eles tendem a passar primeiro por outros países, onde podem, inclusive, viver temporariamente (Dias; Jarochinski Silva; Silva, 2020; Handerson, 2019). Sidney Silva, por exemplo, em seu estudo sobre haitianos no estado do Amazonas, constatou que muitos já haviam migrado para a República Dominicana, onde viveram brevemente, ou por alguns anos, o que “indica que alguns usaram este país como parada a caminho do Brasil. Desde 2013, os haitianos vindos da Venezuela também aumentaram, talvez devido ao incentivo de familiares ou compatriotas já no Brasil” (Silva, 2013, p. 8). No entanto, enfatizamos que a crise política em curso na Venezuela também impulsionou o movimento de haitianos que vivem ali. Para muitos desses migrantes, o ato de deixar suas casas pelo Brasil ou qualquer outro país não representa um abandono do Haiti,

mas uma tática para melhorar sua posição social e econômica lá. Isso se dá dentro de uma dinâmica de hierarquia estatal estabelecida pela diáspora, na qual países brancos – *peyi blan* –, como França, Estados Unidos e Canadá, assumem o topo da lista e países não brancos – *pa peyi blan* –, como Brasil, República Dominicana, entre outros, estariam abaixo (Handerson, 2015b).

Em seu trabalho etnográfico sobre migrantes haitianos no Brasil, Suriname e Guiana Francesa, Handerson (2015a, 2015b) chama a atenção para o termo “diáspora” utilizado entre seus entrevistados. Segundo o autor, nesses países e nos Estados Unidos, França, Canadá e outros Estados caribenhos, o termo é usado pelos haitianos para descrever os compatriotas que residem no exterior, mas que voltarão temporariamente ao Haiti e depois ao exterior novamente.

Não há diáspora sem a volta temporária. Do ponto de vista etnográfico, não é um retorno, é uma nova chegada. Essa última ideia deve ser explicada nas próprias categorias e expressões nativas. Os meus interlocutores não usavam a palavra *créoletounen*, significando “retorno”, para descrever a experiência da nova chegada da pessoa diáspora, mas, sim, a expressão *diaspora rive*: “diáspora chegou”, ou *diaspora vini*: “diáspora veio”, do ponto de vista dos que ficaram. Os viajantes utilizavam a expressão *Diaspora pral vizite Ayiti*, “Diáspora vai visitar o Haiti”, ou *Diaspora ap desann Ayiti*, literalmente: “Diáspora vai descer para o Haiti”. (Handerson, 2015b, p. 353)

Embora temporários, a literatura enfatiza que esses retornos são parte fundamental da circularidade haitiana em países tanto do Norte como do Sul Global. E isso também está presente neste capítulo, como demonstraremos a seguir.



6. Mapa das rotas migratórias produzidas por haitianos em direção ao Brasil.

Fonte: Elaborado por Luiz Andrei Gonçalves e Gustavo Dias, 2017.

## Posicionando Brasília nas rotas haitianas

Qualquer um que vem ao Brasil tem que contactar um coiote.

*Wesley, em entrevista*

Os itinerários apresentados pelos 34 entrevistados neste estudo e que compõem as rotas migratórias para Brasília revelam as cidades ou países da América Latina acessados pelos haitianos antes de chegarem à capital brasileira. No mapa da figura 6, baseado em uma cartografia oficial e em formato de fluxos, identificamos a configuração final das rotas que os haitianos utilizavam para chegar a Brasília (Dias, Jarochinski Silva, Silva, 2020). Cada linha imaginária indica a mobilidade produzida por cada entrevistado. Chamamos a primeira rota de migração de Corredor Aéreo, e a outra de Corredor do Pacífico.<sup>4</sup>

A primeira rota é constituída por um único itinerário e liga, por via aérea, Porto Príncipe ou Santo Domingo<sup>5</sup> à cidade de São Paulo, onde os haitianos que a utilizam pousam primeiro ao chegarem em território brasileiro. A segunda usa inicialmente conexões aéreas entre a Cidade do Panamá e os Andes, principalmente através de Quito, no Equador, e depois passa pelo Peru antes de cruzar a fronteira brasileira. Esta parecia ser a rota mais utilizada pelos haitianos em Brasília. O estudo sugere que ambas as rotas são forjadas com o serviço de coiotes,<sup>6</sup> um termo

---

4 Estamos conscientes de que essas duas rotas não são as únicas produzidas pelos haitianos no Brasil. No entanto, são as rotas apresentadas por nossos 34 entrevistados em Brasília. Assim, neste estudo, iremos nos concentrar nelas.

5 Nessas duas capitais caribenhas, a embaixada brasileira emitiu vistos humanitários que permitem a viagem de avião para o Brasil.

6 Essas formas de entrada sugerem que quanto mais os controles de fronteira aumentam, mais os postos fronteiriços se tornam as principais opções utilizadas para cruzá-las, especialmente quando existem questões urgentes na vida de um

definido pelos próprios entrevistados<sup>7</sup> e cujas ações de cruzamento de fronteiras têm início no próprio Haiti.<sup>8</sup> Daniel, um dos entrevistados, lembra que, embora parentes e amigos que moram no exterior aconselhem veementemente alguém que deseja migrar a não entrar em contato com os coiotes que trafegam pessoas através das fronteiras, os agentes de viagens ainda as obrigam a pagar pelos serviços. Ele comenta: “A agência de viagens avisa que a viagem não vai dar certo. Devo viajar com coiotes. O que você vai fazer? Você tem que entrar em contato e se ligar a um coiote”.

## O Corredor Aéreo

A primeira rota de migração identificada neste estudo é a de Porto Príncipe ou Santo Domingo para a cidade de São Paulo, que, como já mencionado, é essencialmente uma conexão aérea entre o Haiti ou a República Dominicana e o Brasil. Os resultados sugerem que essa rota

---

imigrante, tais como uma reunião familiar. Os migrantes não podem esperar pela dinâmica imposta pela burocracia dos países de “acolhimento”.

- 7 De acordo com Handerson (2015b), os haitianos distinguem no crioulo haitiano dois tipos de pessoas fronteiriças que planejam rotas de migração clandestina, e essa distinção parece basear-se na confiança. *Ajans* (agentes) são aqueles que trabalham em uma agência de viagens, sendo até mesmo reconhecidos pelo Estado haitiano. Portanto, eles são vistos como profissionais confiáveis entre aqueles que querem migrar. Os *raketés* (revendedores), por outro lado, não são confiáveis. Eles podem vender seus serviços e depois desaparecer ou deixar os migrantes a qualquer momento durante uma viagem.
- 8 Durante as entrevistas, conseguimos obter informações sobre os recursos econômicos que nossos entrevistados utilizavam para iniciar suas viagens. Alguns disseram que o dinheiro vinha da venda de propriedades – terras, casas ou mesmo gado. Outros disseram que parentes e amigos que viviam no exterior haviam lhes emprestado dinheiro.

foi considerada por nossos entrevistados como a “via oficial para partir”, pois aqueles que a utilizavam precisavam de um visto humanitário emitido pelo governo brasileiro em Porto Príncipe para embarcar em um avião. Nossos entrevistados consideraram, ainda, que essa era a melhor maneira de chegar ao território brasileiro e depois seguir para Brasília. Afinal, como explicou Bertha, uma de nossas entrevistadas, eles “chegam com o visto correto solicitado pelas autoridades brasileiras”. Portanto, deixar o Haiti e ir para São Paulo com um visto humanitário lhes permite obter um Registro Nacional de Estrangeiro (RNE), emitido pela Polícia Federal, e depois uma Carteira de Identidade Estrangeira (CIE). Esses documentos permitem aos haitianos solicitar uma autorização de trabalho.<sup>9</sup>

Entretanto, os entrevistados mencionaram que a burocracia e o baixo número de vistos emitidos diariamente pelo consulado brasileiro dificultam o acesso a essa rota aérea. É demorado requerer o visto do consulado brasileiro em Porto Príncipe. Além disso, as entrevistas sugerem que, devido ao alto custo, a maioria dos haitianos que deixam o país dessa forma tem bons recursos financeiros. De acordo com Roger, o “governo haitiano cobra um preço alto pela cópia dos documentos necessários para um pedido de visto. Também existe um mercado forte para esse documento. Não é fácil. Às vezes, o preço pode variar entre 200 e 2 mil dólares”. Com isso, Eltius e Wesley, dois jovens haitianos que migraram pelo Corredor Aéreo, explicam que quem faz a rota aérea

---

9 Chegar a São Paulo por aeroporto não é a única forma encontrada pelos haitianos para obterem esse tipo de visto, bem como o RNE e a CIE. De fato, a literatura enfatiza claramente que atravessar a fronteira brasileira por rotas terrestres – como exploramos a seguir – também permite o acesso ao RNE e à CIE (Gomes de Castro; Fernandes, 2014; Silva, 2015; Magalhães, 2016). No entanto, neste capítulo, focalizamos apenas a opção encontrada em nosso estudo de caso.



também se torna dependente de coiotes,<sup>10</sup> que conseguem agilizar a emissão de vistos para seus clientes. Wesley explica:

Os coiotes têm contato com pessoas dentro da embaixada [brasileira]. Deixe-me dizer o que eles fazem. Se você estiver sozinho, eles [funcionários da embaixada] não falarão com você porque o coiote já lhes deu dinheiro. Isso significa que o coiote deve intermediar a negociação.

Jocelyne acrescenta que alguns coiotes também têm contato com pessoas que trabalham em aeroportos para facilitar o embarque dos viajantes. Com isso, explica ela, a conexão fica mais cara e menos usada pela maioria dos haitianos para chegar ao Brasil. Eles preferem passar por travessias de fronteira menos controladas, localizadas ao longo da rota de migração apresentada aqui como Corredor do Pacífico. Segundo Eltius, os voos da Ilha Hispaniola para o Panamá constituem a melhor estratégia para os haitianos pouparem dinheiro e tempo. Ele lembra que

as pessoas tendem a ser detidas pela imigração em Porto Príncipe antes de partirem para o Brasil. Não podíamos deixar facilmente o país. Tivemos de encontrar uma rota alternativa. Isso significa que as pessoas começaram a explorar o Panamá. Era mais seguro. [...] Conheço muitos haitianos que vieram diretamente do Haiti, sem passar por esses países [localizados na América do Sul], mas, assim que puseram os pés na imigração [controle fronteiro] do aeroporto de Porto Príncipe, começaram a gastar dinheiro.

---

<sup>10</sup> Acreditamos que Eltius e Wesley se referem a *ajan*.

Nessa mobilidade realizada por haitianos, alguns lugares desempenharam papéis-chave. Os países mais frequentemente mencionados nessa rota são a República Dominicana, o Panamá, o Equador e o Peru.

## O Corredor do Pacífico

Como na rota de migração anterior, Eltius observa que nesta toda a viagem é organizada por coiotes no Haiti. De lá, eles podem entrar em contato com outras pessoas que facilitam as travessias de fronteira entre o Equador e o Peru para permitir a mobilidade através desses países do Pacífico. Segundo o entrevistado, os coiotes haitianos trabalham em parceria com agências de viagens: “Quando o coiote fala 1.500 reais, significa que ele vai comprar uma passagem por 1.000 dólares da agência. Você entende?”<sup>11</sup> Na mesma linha, Daniel explica que “é o coiote que deve levar a pessoa à agência de viagens. Caso contrário, o agente de viagens dirá que não há passagens aéreas”.

Então, de Porto Príncipe ou Santo Domingo, um voo os leva ao continente americano. Na verdade, essa rota do Pacífico (Cidade do Panamá – Quito – Peru) foi acessada por 25 dos 34 haitianos que entrevistamos em Brasília. Esses países latino-americanos funcionam como um corredor que conduz os migrantes pela América do Sul. Essa rota particular “passa por países da América Central e do Sul que não exigem visto para cruzar a fronteira brasileira nos estados do Amazonas ou Acre, onde seria mais fácil de entrar” (Silva, 2013, p. 5). Um fator comum que esses lugares compartilham é o fato de que suas porosidades fronteiriças facilitam a mobilidade dos haitianos (Dias, 2019; Dias; Jarochinski Silva; Silva, 2020). O Panamá oferece vistos de visitantes. Essa é uma condição importante para que haitianos possam deixar a Ilha Hispaniola e atingir a América do Sul. Também tem voos diretos para o Equador, onde um

---

11 Frisamos que esses são valores monetários apontados na época da pesquisa.

novo sistema de migração regional, conectando Equador, Peru e Brasil, facilita a viagem. “Essa rota de migração Sul-Sul emergente é parte de um sistema de migração haitiano maior que conecta a América Latina à América do Norte e ao Caribe” (Audebert, 2017, p. 56). A política de imigração equatoriana, na época, como veremos logo a seguir, permitia a entrada efetiva na América do Sul, enquanto no Peru nossos entrevistados usavam coiotes locais qualificados, contatados por coiotes haitianos,<sup>12</sup> para fazer a conexão final com o Brasil.<sup>13</sup>

### Cidade do Panamá – Quito – Peru

Acreditamos que a disponibilidade de voos do Aeroporto Internacional Tocumen, na Cidade do Panamá, para diferentes países da América do Sul foi o principal motivo da passagem dos haitianos por esse pequeno país centro-americano em sua longa migração. Ele serve como uma ponte entre a Ilha Hispaniola e muitas cidades da América do Sul, incluindo Quito. Nenhum dos entrevistados permaneceu na Cidade do Panamá; todos optaram por seguir voo para a capital equatoriana. Segundo nossos interlocutores, o aeroporto panamenho era a melhor opção para chegarem ao continente sem chamar a atenção, já que podiam viajar para a América do Sul com apenas um visto de visitante.

---

12 Entendemos que, no caso dessa rota terrestre, nossos interlocutores se referem a *raketès*.

13 A isenção de visto para cidadãos caribenhos e latino-americanos concedida pelo governo equatoriano em 2008 desencadeou um *boom* na migração haitiana. Desde então, “[a] regularização de imigrantes haitianos e seus cônjuges e filhos após o terremoto, via Decreto Executivo nº 248, de fevereiro de 2010 (visto de não imigrante 12-XI), levou a uma segunda onda de migração, mais substancial depois de 2010” (Audebert, 2017, p. 65). O Peru, na mesma linha, permitiu a entrada de quase 3 mil haitianos com visto de visitante entre 2010 e 2012. Como resultado, os dois países andinos se tornaram territórios de trânsito na rota para outros destinos mais ao sul, incluindo o Brasil.

O Equador se tornou um atrativo local de passagem e permanência na construção dos itinerários haitianos. Por meio da Constituição Cidadã de 2008, Rafael Correa propôs, por um curto tempo e sob várias contradições, a circulação de cidadãos sem passaporte (Álvarez Velasco, 2019, 2020). Assim, o Equador abriu suas portas para migrantes e requerentes de asilo estrangeiros, deixando de lado todos os requisitos de visto e facilitando a circulação de haitianos, através de seu território, pela América do Sul e Central. Cabe destacar que, desde a entrada em vigor da isenção de visto no Equador, em 2008, as turbulências geradas pela imigração de vários países asiáticos e africanos, bem como do Caribe, especialmente do Haiti e de Cuba, perturbaram os arranjos institucionais voltados ao controle da migração e das fronteiras da América Latina e Caribe. Como Eduardo Domenech e Gustavo Dias destacam,

[e]sses movimentos, rapidamente, tornaram-se uma questão de interesse regional quando as burocracias nacionais e internacionais começaram a perceber sua expansão e seu caráter “irregular”. Em 2010, precisamente, a Organização dos Estados Americanos (OEA) se organizou em sua sede em Washington para debater o tema, por meio do workshop “Migração extracontinental nas Américas”, com a participação de funcionários governamentais e organizações internacionais. A realização desse evento prenunciou a abertura de um novo ciclo de migração e controle de fronteiras em nível regional. A chegada desses migrantes, tanto por sua magnitude quanto por suas características, foi considerada um fenômeno migratório novo e recente na região. (Domenech; Dias, 2020, p. 47)

O Equador, por outro lado, como dito acima, não era considerado apenas um lugar de passagem; alguns poucos entrevistados disseram que viveram no país por algum tempo antes de continuar sua migração.

Trata-se de uma prática aparentemente recorrente na diáspora haitiana na América Latina. A esse respeito, Handerson (2019) destaca que a estimativa atual é de que cerca de 20 mil haitianos residam no pequeno país andino. Denolds, por exemplo, viveu e trabalhou na capital equatoriana por quatro meses. No entanto, após perceber que muitos compatriotas continuavam sua viagem para o Brasil, ele decidiu fazer o mesmo.

Havia muitos haitianos vivendo lá. A maioria deles está apenas se mudando, mas outros ficam; eu também fiquei por um tempo. Então eu disse a mim mesmo: “Eu também vou para o Brasil... toda a gente está indo. Deve haver algo de bom por lá”. Depois, trabalhei, economizei algum dinheiro e vim.

De acordo com os entrevistados, as oportunidades econômicas e as amizades encorajam os haitianos a continuarem suas viagens ao Brasil. A solução que eles encontraram foi fazer contato no Peru com coioetes, que estabelecem itinerários entre o Equador e o Brasil. Esses sujeitos utilizam seus conhecimentos práticos dos controles fronteiriços peruanos e brasileiros e exploram os serviços de táxi entre os países para enviar migrantes através das fronteiras.<sup>14</sup> Segundo Wesley, o preço da passagem da fronteira podia variar, na época, entre 1.000 e 2.500 reais, e isso incluía um visto falso para facilitar a mobilidade através do Peru: “Houve um coioete que me cobrou 1.000 reais por um visto de cinco anos. Ele o anexou ao meu passaporte. Quando vi, eu o retirei imediatamente. A página quase rasgou...”.

---

14 De acordo com Kassoum Dieme (2017), as rotas terrestres tendem a custar mais do que as viagens aéreas. Em outras palavras, elas são mais rentáveis para os coioetes. Com base em dados da Agência Brasileira de Inteligência (Abin), publicados pelo jornal brasileiro *O Estado de S. Paulo* em 2015, Dieme revela que os coioetes lucraram 60 milhões de dólares com a migração haitiana entre 2011 e 2015.

Conforme observado por Gilbert e outros entrevistados, a viagem do Equador ao Peru e de lá ao Brasil é feita de ônibus e pode levar entre nove e 22 dias. Gilbert lembra que, depois de pousar em Quito, pegou um ônibus em direção à fronteira com o Peru:

[...] depois peguei outro ônibus para Lima, depois para Puerto Maldonado... Em cada região que cheguei, tive que pegar um ônibus; finalmente peguei um táxi para entrar no Acre. Não tinha documentos, e sem visto não conseguia voar. Também não tinha dinheiro. Viajar de ônibus não é barato.

Ele também lembra que Puerto Maldonado era “um lugar pobre”, onde tiveram “que negociar a última etapa com os taxistas para entrar no Brasil”. Sua viagem do Equador ao Peru e depois ao Brasil durou cerca de treze dias.

As principais portas de entrada em território brasileiro nessa rota de migração são as cidades de Brasileia e depois Rio Branco, no estado do Acre, e Tabatinga e Manaus, no estado do Amazonas. Entre os entrevistados neste estudo, três haitianos vieram pela capital amazonense, enquanto dezessete fizeram os itinerários por Rio Branco e Brasileia. O estado do Acre, em particular, é o local por onde os haitianos atravessam com o intuito de solicitar o *status* de refugiado. Com a concessão, eles têm direito a uma autorização de trabalho e a um número de identificação de contribuinte (CPF), que lhes permite realizar transações econômicas formais. Sem esses documentos, suas chances de trabalhar no Brasil são muito reduzidas.<sup>15</sup> Do Acre, à época do estudo, o governo

---

15 No Acre, os haitianos, na época da pesquisa, recebiam documentos que atestavam seu pedido de condição de refugiados e registro no Ministério do Trabalho, e podiam ser vacinados contra doenças tropicais. Silva (2013, p. 5) revela que Brasileia é parada obrigatória, “porque a Polícia Federal tem seu escritório na

local fornecia ônibus que permitiam aos haitianos deixarem o estado e estabelecer itinerários território brasileiro adentro. Os entrevistados explicaram que pegaram ônibus para cidades nos estados de Goiás, São Paulo e Santa Catarina, enquanto outros faziam viagens mais simples.

## **Brasília é o fim da viagem?**

Há brasileiros que sempre perguntam: “Por que você vem ao Brasil?”, no sentido de “por que você escolheu o Brasil?”. Os haitianos vêm ao Brasil porque é difícil viajar do Haiti para outro país, e você percebe que há haitianos chegando aqui [Brasília] porque é fácil entrar. Não posso negligenciar meu país, você sabe, vim aqui para passar algum tempo e solicitar um visto para um país melhor do que o Brasil.

A resposta acima foi dada durante uma entrevista com Gilbert, que vivia em Brasília desde 2014. Na verdade, a declaração não foi muito diferente da de outras pessoas ouvidas entre o grupo entrevistado. Embora não possamos afirmar que Brasília serve como destino temporário para a maioria dos imigrantes haitianos, entendemos que a maior parte de nossos entrevistados a compreendia dessa maneira. Eles expressaram um sentimento comum de que Brasília seria um espaço de passagem. A maioria dos entrevistados chegou à capital brasileira entre 2012 e 2014 por meio das duas rotas de migração descritas anteriormente. Porém, eles não consideraram o Brasil como destino final. Dentre outros possíveis destinos, indicaram Chile, Estados Unidos, França e Holanda.

---

cidade vizinha de Epitaciolândia. Os haitianos devem ir àquele escritório e solicitar o protocolo de refugiado”.

Raoul, por exemplo, não planejava se estabelecer em Brasília. Os Estados Unidos eram seu principal objetivo. Na época, ele comparou o salário médio no Brasil com o que ele poderia ganhar em dólares e enfatizou que a diferença era considerável: “[No Brasil] eu ganho cerca de 250 dólares. Depois tenho o aluguel, as contas, e envio algum dinheiro para minha família. Você acha que isso é suficiente?”. Então, após morar na República Dominicana, Venezuela e Roraima, Brasília não foi a última parada para esse jovem haitiano cujo filho vivia em Porto Príncipe: “Eu tenho planos de me mudar para os Estados Unidos... e no futuro quero reunir minha família em qualquer lugar. Pode ser no Brasil, nos Estados Unidos, Venezuela, Haiti... em qualquer lugar”. Na mesma linha, Raymond conta que, três anos atrás, depois de viver em Manaus e em Santa Catarina, decidiu seguir um amigo que residia em Brasília. Mas Raymond não se via morando em terras brasileiras por muito tempo. Para ele, a chance de morar em um país de língua francesa poderia ser uma grande oportunidade: “Estou pensando em morar em outro país [...], mas ainda estou avaliando os desafios de se candidatar a um visto. [...] Estou considerando a França”. Raymond é um haitiano cuja família estava espalhada pela República Dominicana, Estados Unidos, Canadá e França.

Outros entrevistados também tinham parentes e amigos que viviam fora do Haiti. Para eles, isso criava a oportunidade de continuarem se mudando para outros lugares em busca de melhores condições de vida. Vanel comenta que, depois de morar nas Bahamas, voltou ao Haiti e de lá viajou para São Paulo e depois para Brasília. Durante a pesquisa, ele disse morar em Brasília havia quase três anos, mas a dificuldade em encontrar um emprego bem remunerado o obrigara a pensar em deixar a cidade: “Minha esposa e filha estão morando nos Estados Unidos. Lá é melhor, mas não consegui visto. [...] eu me mudaria de Brasília para Santa Catarina, onde tenho um amigo, e depois para o Paraná. [...] Meu filho está se mudando para cá, para o Brasil”. Os relatos de Raoul, Raymond e Vanel revelam como seus parentes e amigos estão



amplamente difundidos por diferentes países e cidades brasileiras. No entanto, também mostram a força e a profundidade do contato e da troca de informações entre eles e como isso favorece sua contínua mobilidade.

### **Rotas e espaços haitianos: um diálogo teórico**

Em geral, como Schrooten, Salazar e Dias (2015) e Dias (2019) argumentam com maior detalhe, estudos focados na mobilidade migratória dedicam uma grande atenção aos supostos pontos de saída e de chegada dos deslocamentos de grupos migrantes, com ênfase específica no processo de tomada de decisão antes da partida, na integração nos países de destino e na manutenção de contatos transnacionais. Com exceção de algumas contribuições iniciais à migração circular (Hugo, 1982; Prothero; Chapman, 1985), à migração por etapas (Conway, 1980; Riddell; Harvey, 1972) e, mais recentemente, a uma abordagem transnacional à migração (Glick-Schiller; Salazar, 2013; Faist, 2000), a maioria dos pesquisadores do tema tem adotado uma noção de migração bastante “enraizada” e estática, vendo-a como um movimento unidirecional pelo qual os migrantes “desarraigam-se, saem de casa e do país e enfrentam o doloroso processo de incorporação em uma sociedade e cultura diferentes” (Glick-Schiller; Basch, 1992, p. 48).

Nos anos 1990, os discursos sobre globalização e cosmopolitismo começaram a questionar a negligência anterior dos movimentos de travessia de fronteiras. A “mobilidade” tornou-se uma palavra-chave das ciências sociais, delineando um novo domínio de debates, abordagens e metodologias que buscavam entender os processos contemporâneos do movimento (Adey, 2014; Cresswell, 2006; Glick-Schiller; Salazar, 2013; Urry, 2007). Presenciamos a incorporação do conceito teórico de David Harvey (1990) de “compressão tempo-espço”, o qual sugere que as distâncias espaciais e temporais foram condensadas pelas tecnologias de comunicação, pelas viagens e pela economia. Estudos sobre mobilidade

aceitaram a ideia de que as mudanças estruturais da economia global haviam produzido uma nova mobilidade dinâmica no mundo. Novos sistemas de comunicação, incluindo sistemas de mobilidade, intensificaram as relações sociais em escala global de modo que “as distâncias entre lugares e povos parec[iam] estar de novo se reduzindo drasticamente” (Urry, 2003, p. 2; tradução nossa), superando as barreiras espaciais. Dentro dessa proposta interpretativa, a globalização foi promovida como normalidade, na medida em que metáforas hidráulicas de *ondas*, *fluxos*, *fluides* e referências a *escapes* quase monopolizaram as discussões sobre as mais distintas formas de mobilidade global (Rockefeller, 2011; Salazar, 2013; Dias, 2019). Esses discursos levaram a uma celebração da mobilidade como característica do mundo moderno globalizado (Appadurai, 1990; Ong, 1999).

No entanto, durante a última década, diversos estudos questionaram o domínio exacerbado de metáforas hidráulicas para explicar a mobilidade migratória e, sobretudo, a mobilidade através de regimes de fronteiras. Em outras palavras, “existem ‘regimes de mobilidade’ distintos e interconectados nos quais os deslocamentos ocorrem não apenas entre barreiras geográficas, mas também dentro de relações sociais e econômicas assimétricas” (Gerbaudo Suárez, 2018, p. 217; tradução nossa). É o surgimento de uma literatura focada na prática da mobilidade. Essa literatura demonstra que, na perspectiva da globalização, a mobilidade é erroneamente resumida em um movimento genérico, e que as experiências individuais e os significados apegados dos viajantes através desse movimento são descartados (Cresswell, 2006; Knowles, 2011; Lindquist, 2008; Dias, 2016). Ademais, afirma que o conceito abstrato de *fluxos* não aborda as particularidades de diferentes mobilidades. O “conteúdo da linha entre eles permaneceria inexplorado. Os efeitos cumulativos desses movimentos são também os que permanecem como garantidos na teoria social mais recente, em que o movimento é codificado como *viagem*, *nomadismo*, *rotas* ou *linhas de voo*” (Cresswell, 2006, p. 2; tradução nossa; grifos do original).

Em uma tentativa de superar o uso de metáforas hidráulicas para definir a mobilidade contemporânea, uma série de estudos tem dedicado mais atenção às práticas de mobilidade tais como experimentadas e descritas pelos próprios viajantes (Ingold, 2007, 2011a, 2011b; Cresswell, 2006; Knowles, 2011; Rivero Sierra, 2018; Dias, 2016, 2019). Dentro dessa abordagem, o movimento raramente é apenas movimento; ele carrega consigo a carga de significado e experiência vivida e produzida nos espaços. “Aqui, o movimento se torna mobilidade” (Cresswell, 2006, p. 6; tradução nossa). Assim, essa literatura argumenta que a mobilidade é uma prática subjetiva que envolve espaço e negociação. “Mover-se é fazer algo” (p. 6). “Mudança envolve fazer uma escolha dentro, ou apesar, das restrições da sociedade e da geografia” (Cresswell; Merriman, 2011, p. 5). Como resultado, termos como *viajar-e-habitar* (Knowles, 2011), *viajante* (Ingold, 2011b) e *coreógrafos de fronteira* (Dias, 2016, 2019) apareceram em estudos recentes sobre mobilidade. Eles compartilham da ideia de que a mobilidade é uma prática atrelada à forma como vivemos o mundo.

A estrutura conceitual desenvolvida nos estudos sobre mobilidade pode enriquecer nossa compreensão das dinâmicas não lineares que constituem a mobilidade haitiana através do Caribe e América Latina, bem como das experiências desses viajantes e de sua hipermobilidade. Em outras palavras, trata-se de uma série de ferramentas conceituais capazes de ampliar nosso entendimento sobre a construção das rotas apontadas aqui, sobre a sua composição através de itinerários e sobre a íntima relação que se estabelece com o espaço social por onde se constrói/negocia. Isso nos possibilita pensar que não há diferença entre lugar e espaço. Existem apenas espaços sociais onde os habitantes se cruzam por caminhos que levam de um lugar para o outro. “Os espaços, então, são delineados pelo movimento, não pelos limites exteriores ao movimento” (Ingold, 2011a, p. 34; tradução nossa). Nesse sentido, as vidas são conduzidas *através* do espaço e não *sobre* ele. Espaços ocupados por esses migrantes haitianos não são apenas pontos de localização por onde corre, fluidamente, uma linha – como o primeiro mapa, centrado em

uma cartografia oficial, aponta –, mas são também espaços de negociação intimamente construídos em condições de fronteira. A mobilidade de migrantes, *ajans*, coiotes, informações, diferentes tipos de transportes e agentes fronteiriços constrói itinerários emaranhados e complexos em muitos níveis diferentes de conexão social.

A definição de *malha* de Henri Lefebvre, utilizada por Tim Ingold (2011a), joga importante luz nesse debate:

[não como] uma rede de conexões ponto a ponto, mas uma malha emaranhada de fios entrelaçados e fios com nós complexos. Cada fio é um modo de vida, e cada nó é um lugar. De fato, a malha é algo como uma rede em seu sentido original, um tecido aberto de cordas entrelaçadas ou atadas. (Ingold, 2011a, p. 37; tradução nossa)

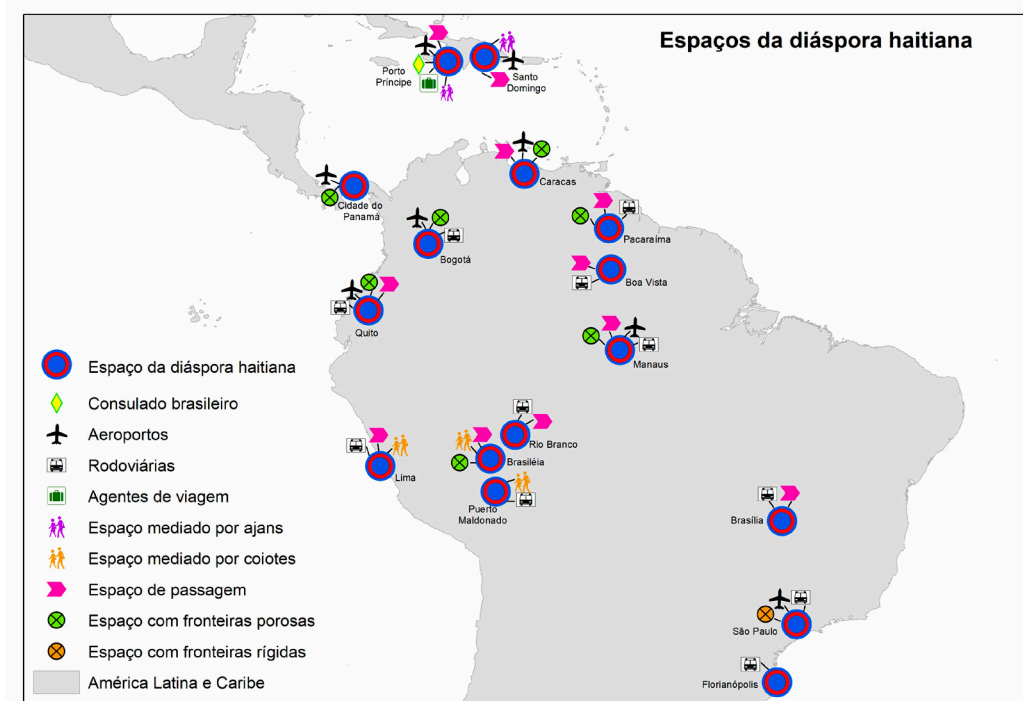
O conceito de *malha* torna-se, portanto, uma ferramenta eficaz para analisar essa relação entre as pessoas e o espaço através da mobilidade migratória. Ingold (2007) argumenta que um viajante é a sua própria mobilidade existencial; ele está ligado à malha social, registrando sua biografia ao longo dos caminhos que ligam os espaços. Sua abordagem afirma que essa mobilidade de habitantes conecta espaços, trazendo-os para uma rede de linhas através das quais as pessoas continuam sua vida cotidiana. Ligados pelos caminhos dos viajantes, os lugares existem como espécies de *nós relacionais* em uma matriz de movimento.

Seguindo o itinerário teórico de Tim Ingold e dessa literatura focada em mobilidade, buscamos em Henri Lefebvre (1991) o conceito de *espaço vivido* para oferecer um suporte no entendimento da elaboração de rotas e espaços haitianos. O *espaço vivido* emerge de dois elementos que interagem e se cruzam para produzir o espaço social: os *espaços de representação* e as *práticas espaciais* (ou espaço percebido). Espaços de representação são produzidos socialmente com simbolismo e sentido, enquanto as práticas espaciais são os espaços onde acontece o cotidiano do

mundo contemporâneo (definido por Lefebvre como neocapitalismo): “Tais práticas incorporam uma associação próxima, dentro do espaço percebido, entre a realidade diária (rotina diária) e a realidade urbana (as rotas e redes que ligam os locais reservados ao trabalho, vida ‘privada’ e lazer)” (Lefebvre, 1991, p. 38; tradução nossa). Assim, ao considerar espaços de representação e práticas espaciais, entendemos que os espaços pelos quais as rotas haitianas são produzidas vão além do meio geográfico passivo e fixo. São espaços que compõem a diáspora haitiana. Em outras palavras, sujeitos, saberes, informações e bens materiais tornam o território brasileiro um espaço historicamente vivido por esse grupo migratório e que ajuda a modelar e atualizar a própria dinâmica de sua diáspora. Como os trechos de entrevistas apresentados aqui sugerem, os espaços sociais atravessados por haitianos também produzem transformações sociais neles próprios. Nesse sentido, em vez de ver a mobilidade dos haitianos para Brasília como um fluxo retilíneo de pessoas, argumentamos que esses migrantes “se chocam desajeitadamente, criando caminhos à medida que vão; eles rivalizam uns com os outros, esquivam-se, param e vão, negociam obstáculos, recuam e se movem em novas direções, impulsionados por diferentes lógicas de interseção” (Knowles, 2011, p. 174; tradução nossa).

Esses espaços sociais conectados e conectantes dos itinerários e que geram rotas migratórias produzem o que Suvendrini Perera (2009) define como *geografias de ação*. Ao contrário da cartografia oficial, que desenraíza lentamente os itinerários da dimensão espacial, argumentamos que explorar os espaços escolhidos pelos migrantes é um exercício que permite entender as diferentes negociações ocorridas no deslocamento migratório. Nossos entrevistados, juntamente com os atravessadores de fronteira e outros haitianos que compõem sua malha migratória, são capazes de estabelecer itinerários através de espaços que fazem parte da diáspora haitiana e assim constroem amplas rotas migratórias que, através da América do Sul, se conectam a Brasília. Essas rotas buscam escapar dos controles fronteiriços, evitando os caminhos

oficiais que ligam os países (Khosravi, 2010; Dias, 2016). Os viajantes, portanto, têm o poder de decidir como alinhar as particularidades do trajeto e quais espaços podem ser escolhidos. Assim, o percurso pode ser criado e rapidamente apagado, confundindo a racionalidade por trás do mapa e seus caminhos oficiais monitorados. Essas mobilidades não lineares, portanto, moldam rotas que desafiam novas práticas de fronteiras, contestam soberanias e fazem aparecer novas compreensões sobre os itinerários que as compõem. Nesse sentido, apresentamos o mapa abaixo (figura 7) com o claro intuito de aprofundar os tipos de relações estabelecidas em cada um desses espaços sociais que compõem a diáspora haitiana e que a levam até Brasília.



7. Mapa dos espaços da diáspora haitiana na América Latina.

Fonte: Elaborado por Carla Milena Laurentino e Gustavo Dias, 2021.

Como primeiro aspecto a se observar, esse mapa toma como referência o debate desenvolvido pela literatura de *counter mapping* (Garelli; Sossi; Tazzioli, 2013; Tazzioli; Garelli; 2019; Basualdo; Domenech; Pérez, 2019). Nosso objetivo é revelar aqui como essa miríade de lugares envolvidos na construção das rotas haitianas é pluridimensional. Fronteiras, atores sociais, tempo de permanência e forma de trânsito em cada um desses locais seguem uma dinâmica particular – claro, de acordo com o que nossos entrevistados experienciaram. Entendemos que, dentro da ideia de *geografia de ação* proposta por Suvendrini Perera (2009), as relações mudam constantemente. E isso deve ser considerado, sobretudo, quando pensamos em um mapa que objetiva apresentar determinadas rotas migratórias. “Mapas de migração são cartografias vivas, que precisam ser constantemente atualizadas com estatísticas e números que mostrem as mudanças geográficas nas rotas migratórias e as variações quantitativas na composição dos migrantes” (Tazzioli; Garelli, 2019, p. 397; tradução nossa).

O segundo aspecto importante de nossa análise, extraída da literatura sobre mobilidade para a projeção do mapa acima, é o fato de que os migrantes projetam itinerários através de determinados espaços circunscritos nos territórios circulatorios para encontrar porosidades nas fronteiras. Como resultado, a migração nem sempre segue uma rota direta da sociedade de origem para a sociedade de “acolhimento”. As duas rotas haitianas apresentadas na figura 6 nos demonstram como, em muitos casos, os migrantes utilizam trajetos que conectam vários lugares para contornar os controles de fronteira e chegar ao seu destino final. Portanto, é essencial examinar o percurso e as negociações envolvendo controles de fronteira, pessoas, conhecimentos, habilidades e lutas presentes nas rotas. Nesse contexto, as fronteiras como locais desempenham um papel importante na mobilidade migratória de nossos respondentes. Uma fronteira “é uma parte dimensional da mobilidade que revela tanto as viagens como as ações humanas. Com isso,

dá sentido aos itinerários que ligam a mobilidade ao corpo, significado derivado de uma determinada perspectiva espacial de viver naquele espaço” (Dias, 2016, p. 36).

Ao analisar cada jornada migratória individual dos respondentes da pesquisa, chamamos a atenção para o fato de que a mobilidade haitiana inclui vários espaços antes de conectar Brasília. O que constatamos e que é apontado no mapa acima é que esses espaços não são aleatórios. Todos eles compõem o que entendemos como *espaços sociais da diáspora haitiana* através do Caribe e da América Latina. Enquanto em algumas entrevistas pudemos identificar com mais detalhes os nomes das cidades e o papel das redes migratórias nesses lugares, em outras, os respondentes não forneceram muitas informações sobre os lugares onde moravam e por que estavam lá. Em vez disso, eles mencionaram apenas os nomes dos países por onde passaram. Assim, tivemos que trabalhar com diferentes camadas – cidades e países – para compor a mobilidade produzida por esses migrantes, mesmo que as entrevistas tenham proporcionado bons resultados. A maioria de nossos entrevistados não migrou diretamente do Haiti para a capital brasileira. Eles passaram pela primeira vez por diferentes países da América Latina. Podemos supor, portanto, que

a [m]igração como um todo é uma mobilidade tática através de um conjunto de relações sociais em um ambiente onde camadas distintas interagem em diferentes níveis de conexões. Os migrantes, portanto, estão conectados a um tecido social, registrando sua biografia através das rotas envolvidas em sua mobilidade. (Dias, 2019, p. 75)

Jocelyne, uma imigrante de 52 anos de idade, salienta que o número considerável de espaços que ela acessou somente na América do Sul está relacionado ao fato de que “os haitianos estão acostumados a viajar”.



Ela diz que eles estão acostumados a se deslocar de país para país ou de cidade para cidade em busca de boas condições de vida: “Deixamos o Haiti em busca de melhores condições que podem ser encontradas em outros lugares. Caso contrário, nos mudamos novamente. Mas sempre voltamos ao Haiti”. E essa busca inclui não apenas empregos, mas também o clima e até mesmo um ambiente melhor para criar os filhos.

Além disso, os entrevistados também revelaram que um número considerável de familiares e de conhecidos em geral já está realmente vivendo no exterior. A República Dominicana foi citada como o país mais explorado entre nossos interlocutores. Dos 34 entrevistados, 23 haviam vivido na capital dominicana antes de chegar a Brasília. Frantz, por exemplo, diz que viveu lá “durante seis anos, mas sempre entre idas e vindas”: “Eu fiquei [em Santo Domingo] entre seis meses e um ano, depois voltei para o Haiti. Após um tempo, voltei para a República Dominicana”. Como ele informou, o país vizinho foi escolhido porque poderia proporcionar “melhores condições de vida” para sua família de volta ao Haiti. Assim, a mobilidade temporária entre esses espaços deu a Frantz a oportunidade de manter contato com sua pátria. Na mesma linha, Roger diz que a distância entre sua cidade no Haiti e Santo Domingo poderia ser facilmente coberta por ônibus: “Eu estava acostumado a fazer isso... entrando e saindo do Haiti... cheguei na República Dominicana, depois voltei para o Haiti [...]. De ônibus, [da] capital da República Dominicana para o Haiti leva apenas quatro ou cinco horas”. Após seis anos vivendo essa mobilidade temporária através da Ilha Hispaniola, Frantz decidiu se mudar da República Dominicana para a América do Sul, em busca de melhores condições de vida. Vivendo sob “alerta constante”, ele lembra que, por não ter muito dinheiro, viajar de ônibus era a melhor opção para cobrir a maior parte de sua viagem: “Voei para o Panamá, Equador e depois para o Peru. Em seguida, para outro país... Vivi por um curto período em cada estado em que cheguei. Depois de um tempo, entrei em um ônibus e me mudei para o próximo. No momento, estou aqui [em Brasília]”.

Frantz não foi o único haitiano cuja jornada migratória incluiu estadias temporárias em diferentes países da América Latina por onde a diáspora haitiana se faz presente. Outros entrevistados também haviam vivido brevemente em outras cidades antes de Brasília, localizadas na Colômbia, Venezuela, Bolívia, Bahamas, Panamá e Equador. Uma vez no Brasil, alguns mencionaram que permaneceram em São Paulo, Manaus e Rio Branco antes de seguirem para Brasília. Assim, os resultados indicam que a mobilidade de nenhum dos entrevistados foi caracterizada por um movimento linear com locais claros de partida ou chegada. Além disso, as cidades onde esses viajantes moravam temporariamente encorajavam sua mobilidade para outro lugar. Trabalhar provisoriamente, economizar dinheiro e estabelecer ou reforçar as redes de migração permitiram a esses viajantes continuar suas viagens pela América Latina. Esse foi o caso de Raoul, 34 anos, que explicou como havia chegado ao Brasil através da fronteira venezuelana. Raul disse que os haitianos que vivem na Venezuela aproveitam para cruzar a fronteira e obter um visto de refugiado em território brasileiro.

De acordo com Silva (2013, p. 5), os haitianos “acreditam que o pedido de *status* de refugiado seria uma justificação indiscutível para permanecer no país. Como o Brasil é signatário de convenções sobre refugiados e é conhecido por sua tradição de dar-lhes abrigo, este pedido não poderia ser negado”.<sup>16</sup> No entanto, no caso de Raoul, a opção foi por

---

<sup>16</sup> Acreditamos que há aqui um mal-entendido. Aparentemente ele é causado pelo fato de que, quando os haitianos começaram a chegar ao Brasil (após o terremoto de 2010), a entrada no país nos termos do Estatuto do Estrangeiro (Lei nº 6.815/1980) era limitada e não aplicável ao seu caso. Isso os obrigou a solicitar vistos de refugiados com base na Lei nº 9.474/1997, o que se tornou a melhor possibilidade de regularizar sua permanência no Brasil. Em 2012, esse cenário mudou com as Resoluções nº 97 e 102 do Conselho Nacional de Imigração (CNIg), que criaram uma regularização específica para os haitianos. Entretanto, devido ao caráter casuístico das resoluções, não havia uma

um visto de turista. Caso contrário, “a polícia federal não [o] permitiria circular entre os dois países”. Assim, ele explica que procurou a embaixada brasileira na Venezuela e solicitou um visto de visitante para entrar em território brasileiro: “Isso foi em abril de 2014. Depois de obtê-lo, eu fui para Boa Vista, Roraima, e fiquei por vinte dias”. Raoul afirma que viveu entre a Venezuela e Roraima por alguns meses devido a seus “negócios transnacionais”, que não foram revelados na entrevista. Após esse período, decidiu continuar sua viagem para o território brasileiro. Assim, ao invés de se instalarem, os haitianos são encorajados pelas oportunidades encontradas no local de chegada a continuar se mudando para outros destinos. Se o movimento não funcionar como planejado, eles retornam e avaliam novas alternativas.

Nesse sentido, este capítulo demonstrou como a migração haitiana para Brasília representa um movimento dentro de uma complexa malha, envolvendo espaços encampados pela diáspora haitiana ao longo da América Latina e do Caribe. Ao invés de seguir uma trajetória linear de seu país de origem até um destino desejado, a maioria dos haitianos passou por certos lugares antes de chegar a Brasília. Sua permanência em outros países da América Latina variou de algumas semanas ou meses a anos. Havia várias razões para essa prática. Embora alguns respondentes tenham sugerido que haitianos são verdadeiros viajantes, as narrativas coletadas no trabalho de campo mostraram que essa mobilidade contínua muitas vezes não é intencional e configura uma fase, que pode terminar, dependendo das circunstâncias, e estar relacionada ao trabalho, mas também a questões financeiras ou matrimoniais.

---

estrutura documental relacionada às suas regras. Assim, as autoridades brasileiras concederam aos haitianos os documentos que eram utilizados em caso de refúgio. Portanto, presumimos que essa prática provavelmente levou os haitianos a se definirem como refugiados. Vale mencionar que o conteúdo das resoluções tem sido constantemente renovado, e hoje a Portaria Ministerial as cobre (Jarochinski Silva, 2016).

## Considerações finais

A prática histórica de viver em movimento tem permitido aos haitianos lidar com os controles fronteiriços e circular por vários países ao redor do globo, incluindo os da América Latina. Nesse contexto, desde os anos 2010, o Brasil se tornou um destino importante. São Paulo, Florianópolis, Curitiba e, mais recentemente, Brasília estão entre as cidades mais procuradas pelos haitianos. Para explorar como ocorre a mobilidade haitiana que conecta o Haiti a Brasília, este capítulo analisou 34 itinerários diferentes percorridos por haitianos que vivem na capital brasileira. Três questões empíricas ajudaram no exame. Ao responder à primeira pergunta empírica, argumentamos que a mobilidade haitiana para Brasília não é uma viagem direta. É antes um movimento aberto, improvisado por escolhas, fontes financeiras, barreiras fronteiriças e negociações constantes com coiootes, agentes de fronteira do governo e outros migrantes. Diversos espaços estão, portanto, envolvidos na migração não como arenas de enraizamento fixo, mas como espaços flexíveis que também foram transformados e moldados através dos intrincados, repetidos e habituais movimentos de migrantes. Definimos essa atuação como uma interação tática entre migrantes e *espaços vividos* inseridos na diáspora haitiana – uma interação que revela um conjunto de relações sociais na vida das pessoas através de lugares que, ao invés de serem inertes e passivos, são constantemente transformados por ações sociais e, portanto, capazes de se conectar e desconectar em ritmos autosselccionados com localidades distintas numa lógica espacial não linear.

Os espaços sociais que permitem conexões seguras ao longo de uma viagem tendem a ser utilizados por esses haitianos com o claro propósito de elaborar rotas eficazes. Duas rotas de migração particulares que levam os haitianos a Brasília ganharam destaque: o Corredor Aéreo e o Corredor do Pacífico. Ao longo desses percursos, haitianos transitam de cidade em cidade na América Latina antes de alcançar Brasília. O Corredor do Pacífico, a rota mais comum, é um movimento tático que

explora as conexões entre determinadas localidades e aproveita diferentes sistemas de transporte que podem entrar no Brasil através de itinerários mais acessíveis no Acre e no Amazonas.

Neste capítulo também argumentamos que Brasília não é vista como a última parada pela maioria de nossos entrevistados. Ela atua antes como um nó em uma malha migratória em constante mudança que envolve cidades e países latino-americanos, postos de fronteira e conhecidos que permitem a esses viajantes estarem em constante movimento e abrirem novas fronteiras. Essas descobertas são apoiadas por evidências de que, em 2016, os haitianos estavam se voltando para o Chile como uma melhor opção de migração (Sant’Anna; Prado, 2016). Como o Brasil passou por uma forte recessão econômica, instabilidade política e crise pandêmica, estamos agora testemunhando outra mudança geográfica na trajetória desses migrantes. Novos lugares estão sendo inseridos na mobilidade migratória haitiana, revelando como ela é dinâmica e aberta para o envolvimento de diferentes lugares.

Finalmente, pode-se afirmar que o Haiti é o núcleo da diáspora haitiana em torno do qual todos esses movimentos circulam. Apesar de haver fatores que fazem do Haiti um local difícil de se viver e de esses migrantes terem ambições de permanecer em movimento, eles ainda reconhecem suas conexões afetivas com o país. Rose, uma respondente que faz visitas esporádicas a seu lugar de origem, enfatizou: “O Haiti é minha casa”. Viver com mobilidade temporária, para os haitianos, significa que os viajantes não podem cortar seus vínculos com o Haiti. Embora eles tenham reconhecido nas entrevistas que poderiam não voltar definitivamente, em algum momento eles iriam visitar sua terra natal. “Perdi meu interesse na República Dominicana, mas não no Haiti. Quero ir para lá. Não para viver, para passar minha vida lá; quero ir visitar minha família e depois voltar aqui», diz David, um haitiano que viveu na República Dominicana por quase toda sua vida e estava em Brasília desde 2012. Não existe esse movimento contínuo sem um retorno temporário.

## REFERÊNCIAS

- ADEY, Peter. Secured and sorted mobilities: examples from the airport. *Surveillance & Society*, v. 4, n. 1, p. 500-519, 2014.
- ÁLVAREZ VELASCO, Soledad. Ecuador-México-EE.UU.: la producción de una zona de tránsito entre políticas de control y la autonomía de la migración. In: CORDERO, Blanca; MEZZADRA, Sandro; VARELA HUERTA, Amarela (org.). *América Latina en movimiento: migraciones, límites a la movilidad y sus desbordamientos*. Madri: Traficantes de Sueños; Tinta Limón; UACM, 2019. p. 63-97.
- ÁLVAREZ VELASCO, Soledad. From Ecuador to elsewhere: the (re)configuration of a transit country. *Migration and Society*, v. 3, n. 1, p. 34-49, 2020.
- APPADURAI, Arjun. Disjuncture and difference in the global cultural economy. *Theory, Culture & Society*, v. 1, n. 2, p. 295-310, 1990.
- AUDEBERT, Cedric. *La diaspora haïtienne: territoires migratoires et réseaux transnationaux*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012.
- AUDEBERT, Cedric. The recent geodynamics of Haitian migration in the Americas: refugees or economic migrants? *Revista Brasileira de Estudos de População*, v. 3, n. 1, p. 55-71, 2017.
- BANCO MUNDIAL. Migration and remittances publications. 2015. Disponível em: <https://www.worldbank.org/en/topic/migrationremittancesdiasporaissues/brief/migration-and-remittances-publications>. Acesso em: 13 mar. 2023.
- BASUALDO, Lourdes; DOMENECH, Eduardo; PÉREZ, Evangelina. Territorios de la movilidad en disputa: cartografías críticas para el análisis de las migraciones y las fronteras en el espacio sudamericano. *REMHU – Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, v. 27, n. 57, p. 43-60, 2019.
- BOSWELL, Thomas. The new Haitian diaspora: Florida's most recent residents. *Caribbean Review*, v. 11, n. 1, p. 18-21, 1982.
- CASEY, Mathew. *From Haiti to Cuba and back: Haitians' experiences of migration, labor, and return, 1900-1940*. 2012. Tese (Doutorado em História) – Universidade de Pittsburgh, Pittsburgh, 2012.
- CONWAY, Dennis. Step-wise migration: toward a clarification of the mechanism. *International Migration Review*, v. 14, n. 1, p. 3-14, 1980.

COTINGUIBA, Geraldo Castro. *A imigração haitiana para o Brasil: a relação entre trabalho e processos migratórios*. 2013. Dissertação (Mestrado em História e Estudos Culturais) – Programa de Pós-graduação em História e Estudos Culturais, Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2013.

COTINGUIBA, Geraldo Castro. *Aletranje: a pertinência da família na ampliação do espaço social transnacional haitiano – o Brasil como uma nova baz*. 2019. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente) – Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho, 2019.

CRESSWELL, Tim. *On the move: mobility in the modern western world*. Nova York: Routledge Press, 2006.

CRESSWELL, Tim; MERRIMAN, Peter. *Geographies of mobilities: practices, spaces, subjects*. Surrey: Ashgate Publishing, 2011.

DAVIES, John. Saint-Dominguan refugees of African descent and the forging of ethnic identity in Early National Philadelphia. *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, v. 134, n. 2, p. 1-38, 2010.

DIAS, Gustavo. *Brazilian migration in London: mobility and contemporary borders*. 2016. Tese (Doutorado em Sociologia) – Programa de Sociologia, University of London/Goldsmiths, Londres, 2016.

DIAS, Gustavo. Mobilidade migratória: uma leitura crítica para além de metáforas hidráulicas. *REMHU – Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, v. 27, n. 57, p. 61-78, 2019.

DIAS, Gustavo; JAROCHINSKI SILVA, João Carlos; SILVA, Sidney. Travellers of the Caribbean: positioning Brasília in Haitian migration routes through Latin America. *Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology*, v. 17, p. 1-19, 2020.

DIEME, Kassoum. O Haiti e suas migrações. *Temáticas*, v. 25, n. 49/50, p. 17-48, 2017.

DOMENECH, Eduardo; DIAS, Gustavo. Regimes de fronteira e “ilegalidade” migrante na América Latina e no Caribe. *Sociologias*, v. 22, n. 3, p. 40-73, 2020.

FAIST, Thomas. *The volume and dynamics of international migration and transnational social spaces*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

FERNANDES, Duval; FARIA, Andressa Virgínia de. O visto humanitário como resposta ao pedido de refúgio dos haitianos. *Rev. Bras. Estud. Popul.*, v. 34, n. 1, p. 145-161, 2017.

- FITZGERALD, David. *A nation of emigrants: how Mexico manages its migration*. Berkeley: University of California Press, 2009.
- FJELLMAN, Stephen M.; GLADWIN, Hugh. Haitian family patterns of migration to south Florida. *Human Organization*, v. 44, p. 301-312, 1985.
- FONTANA, Andrea; FREY, James. The art of science. In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (org.). *The handbook of qualitative research*. Thousand Oaks: Sage Publications, 1994. p. 361-376.
- FOURON, Georges; GLICK-SCHILLER, Nina. Haitian identities at the juncture between diaspora and homeland. *Center for Migration Studies*, v. 13, n. 4, p. 127-160, 1996.
- GARELLI, Glenda; SOSSI, Federica; TAZZIOLI, Martina. Cartographic games: in-between the folds of an upheaval. *AntiAtlas of Borders*, 2013. Disponível em: [https://www.antiatlas.net/cartographic-games-in-between-the-folds-of-an-upheaval-en/?fbclid=IwAR3Z64a3ymoQI7PpUvIvXQYRg7NZBm7NZgXesLvDDsGBTLUxriho\\_iPoQGYM](https://www.antiatlas.net/cartographic-games-in-between-the-folds-of-an-upheaval-en/?fbclid=IwAR3Z64a3ymoQI7PpUvIvXQYRg7NZBm7NZgXesLvDDsGBTLUxriho_iPoQGYM). Acesso em: 24 jan. 2023.
- GERBAUDO SUÁREZ, Débora. Juventudes latinoamericanas en Buenos Aires: luchas migrantes y configuraciones transnacionales de lo local. *Argumentos – Revista do Departamento de Ciências Sociais da Unimontes*, v. 15, n. 1, p. 213-235, 2018.
- GLICK-SCHILLER, Nina. Haitian transnational practice and national discourse. *Center for Migration Studies special issues*, v. 7, n. 1, p. 184-189, 1992.
- GLICK-SCHILLER, Nina; BASCH, Linda. *Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity, and nationalism reconsidered*. Nova York: New York Academy of Sciences, 1992.
- GLICK-SCHILLER, Nina; DEWIND, Josh; BRUTUS, Marie Lucie; CHARLES, Carolle; FOURON, Georges; THOMAS, Antoine. All in the same boat? Unity and diversity in Haitian organizing in New York. *Center for Migration Studies special issues*, v. 7, n. 1, p. 167-184, 1989.
- GLICK-SCHILLER, Nina; FOURON, Georges. Terrains of blood and nation: Haitian transnational social fields. *Ethnic and Racial Studies*, v. 22, n. 2, p. 340-366, 1999.
- GLICK-SCHILLER, Nina; SALAZAR, Noel. Regimes of mobility across the globe. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, v. 39, n. 2, p. 183-200, 2013.



- GOMES DE CASTRO, Maria; FERNANDES, Duval. A emigração dos haitianos para cidades brasileiras: desafios para políticas públicas de integração. In: SIMPÓSIO DE CIÊNCIAS SOCIAIS: CIDADE E DEMOCRACIA, 3., 2014, Belo Horizonte. *Anais* [...]. Belo Horizonte: PUC Minas, 2014.
- HANDERSON, Joseph. Diáspora, sentidos sociais e mobilidades haitianas. *Horizontes Antropológicos*, v. 21, n. 43, p. 51-78, 2015a.
- HANDERSON, Joseph. *Diáspora: as dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) –Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015b.
- HANDERSON, Joseph. Diáspora. In: NEIBURG, Federico (org.). *Conversas etnográficas haitianas*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2019.
- HARVEY, David. *The condition of postmodernity: an enquiry into the origins of cultural change*. Cambridge: Blackwell, 1990.
- HUGO, Graeme. Circular migration in Indonesia. *Population and Development Review*, v. 8, n. 1, p. 59-83, 1982.
- INGOLD, Tim. *Lines: a brief history*. Londres: Routledge Press, 2007.
- INGOLD, Tim. Against space: place, movement, knowledge. In: KIRBY, Peter W. (ed.). *Boundless worlds*. Oxford: Berghan Books, 2011a. p. 29-44.
- INGOLD, Tim. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. Londres: Routledge Press, 2011b.
- JAROCHINSKI SILVA, João Carlos. Impactos políticos, jurídicos e sociais da migração haitiana para o Brasil. In: BAENINGER, Rosana (org.). *Imigração haitiana no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016. p. 399-408.
- KHOSRAVI, Shahram. *The 'illegal' traveller: an auto-ethnography of borders*. Londres: Palgrave Macmillan, 2010.
- KNOWLES, Caroline. Cities on the move: navigating urban life. *City*, v. 15, n. 2, p. 135-153, 2011.
- LEFEBVRE, Henri. *The production of space*. Cornwall: T.J. Press, 1991.
- LINDQUIST, Johan. *The anxieties of mobility: migration and tourism in the Indonesian borderlands*. Honolulu: University of Hawaii Press, 2008.
- MADRIZ, Esther. Focus groups in feminist research. In: DENZIN, Norman K.; LINCOLN, Yvonna S. (org.). *Handbook of qualitative research*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2000. p. 835-850.

- MAGALHÃES, Luis Felipe. A imigração haitiana no estado de Santa Catarina: contradições da inserção laboral. In: BAENINGER, Rosana (org.). *Imigração haitiana no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2016. p. 368-382.
- MINISTÉRIO DA JUSTIÇA E SEGURANÇA PÚBLICA. Portal de Imigração. Sismigra. Homepage, 2020. Disponível em: <https://portaldeimigracao.mj.gov.br/pt/dados/microdados/1733-obmigra/dados/microdados/401205-sismigra>. Acesso em: 28 jan. 2020.
- NEIBURG, Federico (org.). *Conversas etnográficas haitianas*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2019.
- OBMIGRA. *Relatório anual do Observatório das Migrações Internacionais (OBMigra) 2018*. Brasília: Editora UnB, 2018.
- OLIVEIRA, Tadeu. Os invasores: as ameaças que representam as migrações subsaariana na Espanha e haitiana no Brasil. *REMHU – Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, v. 23, n. 44, p. 135-155, 2015.
- ONG, Aihwa. *Flexible citizenship: the cultural logics of transnationality*. Durham: Duke University Press, 1999.
- ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES (OIM). *Remittances in the Caribbean: “More than just money”*. 2018. Disponível em: <https://rosanjose.iom.int/en/blogs/remittances-caribbean-more-just-money>. Acesso em: 13 mar. 2023.
- PERERA, Suvendrini. *Australia and the insular imagination: beaches, borders, boats, and bodies*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2009.
- PIORE, Michael. *Birds of passage*. Cambridge: Cambridge University Press, 1980.
- PLUMMER, Brenda. The metropolitan connection: foreign and semi-foreign elites in Haiti, 1900-1915. *Latin American Research Review*, v. 19, n. 2, p. 119-142, 1984.
- PROTHERO, R. Mansell; CHAPMAN, Murray. *Circulation in Third World countries*. Londres: Routledge and K. Paul, 1985.
- RIDDELL, J. Barry; HARVEY, Milton. The urban system in the migration process: an evaluation of step-wise migration in Sierra Leone. *Economic Geography*, v. 48, n. 3, p. 270-283, 1972.
- RIOSMENA, Fernando; MASSEY, Douglas S. Pathways to El Norte: origins, destinations, and characteristics of Mexican migrants to the United States. *International Migration Review*, v. 46, n. 1, p. 3-36, 2012.

RIVERO SIERRA, Fulvio. Pensar el espacio, pensar los sujetos migrantes. Para una teoría de la apropiación subjetiva del espacio. *Argumentos – Revista do Departamento de Ciências Sociais da Unimontes*, v. 15, n. 1, p. 37-67, 2018.

ROCKEFELLER, Stuart. Flow. *Current Anthropology*, v. 52, n. 4, p. 557-578, 2011.

SALAZAR, Noel. Scapes. In: MCGEE, Jon R.; WARMS, Richard L. (ed.). *Theory in social and cultural anthropology: an encyclopedia*. Thousand Oaks: Sage Publications, 2013. p. 753-754.

SANT'ANNA, Emilio; PRADO, Avenner. Para fugir da crise, haitianos trocam o Brasil pelo Chile. *Folha de S.Paulo*, 8 maio 2016. Disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/cotidiano/2016/05/1768958-para-fugir-da-crise-haitianos-trocam-o-brasil-pelo-chile.shtml>. Acesso em: 6 set. 2019.

SAYAD, Abdelmalek; ARFAOUI, Hassan. *Histoire etre cherche identitaire: suivid'entretien avec Hassan Arfaoui*. Saint-Denis: Bouchène, 2002.

SCHROOTEN, Mieke; SALAZAR, Noel; DIAS, Gustavo. Living in mobility: trajectories of Brazilians in Belgium and the UK. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, v. 42, n. 7, p. 1.199-1.215, 2015.

SILVA, Sidney. Brazil, a new Eldorado for immigrants? The case of Haitians and the immigration policy. *Urbanities*, v. 3, n. 2, p. 3-18, 2013.

SILVA, Sidney. Fronteira Amazônica: passagem obrigatória para haitianos? *REMHU – Rev. Interdiscip. Mobil. Hum.*, v. 23, n. 44, p. 119-134, 2015.

TAZZIOLI, Martina; GARELLI, Glenda. Counter-mapping refugees and asylum borders. In: MITCHELL, Katharyne; JONES, Reece; FLURI, Jennifer L. (ed.). *Handbook of critical geographies of migration*. Cheltenham: Edward Elgar, 2019. p. 397-409.

URRY, John. *Global complexity*. Londres: Polity Press, 2003.

URRY, John. *Mobilities*. Cambridge: Polity Press, 2007.

# **MATERIALIDADE, AFETAÇÃO E PESSOALIDADE**

## **Sobre o sacrifício no culto a Kali na Guiana<sup>1</sup>**

*Marcelo Moura Mello*

Neste capítulo, dedico-me à análise de atos sacrificiais no culto à deusa hindu Kali na Guiana (Guyana), antiga Guiana Britânica (British Guiana). Ao descrever os atos envolvidos com a consumação do sacrifício de animais e reconstituir um caso em específico, busco destacar os elementos não materiais envolvidos na manipulação de artefatos rituais, os quais podem ser afetados pela transmissão de disposições de entes espirituais, substâncias corporais e afetos de pessoas humanas e não humanas. Longe de tomar o sacrifício como um ato contido em si mesmo ou de categorizá-lo, meramente, como uma modalidade de relações de reciprocidade entre humanos e divindades, busco demonstrar como divindades, humanos, animais e artefatos rituais são permeáveis uns aos outros.

Este texto consiste em uma tentativa preliminar de integrar abordagens antropológicas diversas a discussões centrais da antropologia

---

<sup>1</sup> Agradeço a Julia Goyatá, Rodrigo Bulamah e Rodrigo Ramassote pelos comentários a uma versão prévia deste texto e a Cauê Fraga Machado, por suas sugestões. O material aqui apresentado foi obtido graças a financiamentos concedidos pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, e pela Universidade Federal da Bahia, por meio do edital do Programa de Apoio a Jovens Doutores.

caribbeanista, em especial no que concerne às práticas religiosas de populações indo-caribenhas. Em um primeiro momento, apresento elementos básicos do culto a Kali na Guiana. Em seguida, descrevo em pormenor eventos ocorridos em um festival religioso com o objetivo de estabelecer temáticas relativas à materialidade, à substância e à pessoalidade.

## O culto a Kali e o sacrifício de animais

Transplantado para a Guiana por indianos e indianas que se deslocaram para o país na condição de trabalhadores sob contrato (*indentured labourers*) entre 1838 e 1917, após a abolição da escravidão negra no Caribe Britânico em 1834,<sup>2</sup> o culto a Kali (*Kali worship*<sup>3</sup> ou *Kali puja*) caracteriza-se por práticas de cura de doenças de origem física e espiritual. Semanalmente, divindades (*deotas*) hindus se *manifestam* nos corpos de especialistas religiosos para conduzir tratamentos terapêuticos em *devotos(as)*, para *revelar*, por meio de atos verbais e mensagens oraculares, as causas dos *problemas* que os afligem e para prescrever atos de *devoção* a serem performados com o fim de solucionar tais problemas.

Por meio de distintas práticas de devoção às divindades, homens e mulheres buscam se curar de doenças e infortúnios, progredir em suas vidas, inclusive materialmente, e obter bênçãos, como gerar um(a)

---

2 O deslocamento de trabalhadores indianos para o Caribe fez parte de uma ampla dispersão global de trabalhadores da Índia no século XIX. Quase 240 mil trabalhadores e trabalhadoras do país imigraram para a Guiana, então Guiana Britânica, entre 1838 e 1917, data na qual o sistema de trabalho sob contrato foi proibido pelo governo indiano. Para mais detalhes, consultar, dentre outros: Bahadur (2014), Connolly (2019), Laurence (1994), Look Lai (1993), Smith (1959) e Tinker (1993 [1974]).

3 Neste capítulo, itálicos marcam categorias e expressões nativas, bem como termos em língua estrangeira.

filho(a). Os ritos do culto a Kali são denominados *pujas*, ou seja, as manifestações de crença e submissão às divindades hindus por meio de preces, reverências e oferendas. Eventualmente, *trabalhos* (*works*) são realizados por sacerdotes e demais membros do templo nas residências de devotos, normalmente para contrabalançar os efeitos nocivos das ações de espíritos e outros seres malignos, ou da feitiçaria.

No templo onde conduzi a maior parte de minhas observações, Blairmont,<sup>4</sup> dezessete *deotas* hindus são cultuadas, das quais seis se manifestam em seus veículos humanos com mais frequência. O ponto culminante dos ritos semanais do culto a Kali consiste, justamente, na invocação de deuses e deusas nos corpos de certos especialistas religiosos, os *marlos*. *Marlos* são homens e mulheres cujos corpos servem de veículos das revelações oraculares e dos tratamentos terapêuticos conduzidos pelas divindades. As manifestações de deuses e deusas não são homogêneas, pois sempre se realizam em determinados *níveis*: mais ou menos *plenas*, *profundas* ou *puras*. Em realidade, o *shakti* (poder) das *deotas* nunca se propaga por completo, pois os corpos dos humanos são capazes de *suportar* apenas uma pequena parcela desse poder. Mas há gradações: alguém *impuro* é incapaz de suportar uma manifestação, e somente através de *treinamento* é possível *desenvolvê-la* (Mello, 2020a; 2020b).

O culto a Kali é composto, majoritariamente, por descendentes de indianos residentes em áreas rurais empobrecidas da região costeira

---

4 Realizei dez meses de pesquisa de campo na Guiana, entre 2010 e 2012, como requisito para a obtenção de meu título de doutorado (Mello, 2014). Em 2018, fiz breves visitas ao país, que totalizaram cerca de cinquenta dias. Minhas observações sobre o culto a Kali se concentraram em um templo específico e em um conjunto de seus frequentadores – em especial, mas não exclusivamente, homens jovens e de meia-idade. Os fatos reportados neste capítulo baseiam-se em observações realizadas entre setembro de 2011 e fevereiro de 2012, período no qual realizei trabalho de campo intensivo no templo de Blairmont, acompanhando, dentre outras coisas, os preparativos de um festival religioso, o Big Puja.

da Guiana, que em sua maioria se declaram hindus. A participação nos ritos semanais não se circunscreve, entretanto, a hindus. Muçulmanos, cristãos e afro-guianenses tomam parte nos ritos frequentemente, bem como *sanatanistas*, isto é, membros do Sanatan Dharma, vertente hindu autodeclarada ortodoxa, bramânica e de origem norte-indiana.<sup>5</sup> Esse aspecto é importante, pois o culto a Kali tende a ser associado exclusivamente aos chamados *Madrasi*, ou seja, descendentes de sul-indianos.<sup>6</sup> As razões para a associação entre o culto a Kali e os Madrasi são complexas e não há espaço para detalhá-las aqui. Basta dizer que, em seus esforços para legitimar o hinduísmo em um cenário colonial<sup>7</sup> assimétrico calcado em valores cristãos, membros do Sanatan Dharma buscaram legitimar sua religião dissociando-se de práticas consideradas moralmente suspeitas, como a possessão e o sacrifício de animais, e atribuindo-as aos Madrasi.<sup>8</sup>

De todo modo, qualquer pessoa, independentemente de origem ou filiação religiosa, pode visitar templos de Kali, embora a realização de consultas com as divindades e a própria presença nas *pujas* dependam sobremaneira da observância à *abstinência* (*fasting*). Isto é, para

---

5 Durante o sistema de trabalho sob contrato, o embarque de trabalhadores e trabalhadoras da Índia era feito nos portos de Calcutá (Kolkatta), no norte do país, e de Madras (hoje, Chennai), no sul. Mais de 85% dos trabalhadores desembarcados na Guiana provinham do norte do subcontinente (Look Lai, 1993; Smith, 1959).

6 Tradições hindus originárias no sul da Índia foram continuamente reelaboradas no contexto caribenho por meio de trocas e intercâmbios com outras práticas hindus do norte do país. Além da Guiana, vertentes hindus de origem sul-indiana ainda são vibrantes na Martinica, em Guadalupe, em Trinidad e Tobago e no Suriname – nesses dois últimos países, a influência de guianenses na reelaboração de dinâmicas rituais é notável.

7 A Guiana tornou-se independente apenas em 1966.

8 Ver, dentre outros, Khan (2011), McNeal (2011), Stephanides e Singh (2000), Vertovec (1996) e Younger (2010).

comparecer a um templo, é preciso evitar, por três dias, relações sexuais, a ingestão de alimentos de origem animal, inclusive ovos, e o consumo de entorpecentes e bebidas alcoólicas. Mulheres menstruadas<sup>9</sup> não podem acompanhar os ritos, tampouco quem teve contato com pessoas recém-nascidas ou recém-falecidas. Em seu dia a dia, humanos estão à mercê das substâncias e impurezas de pessoas (humanas e não humanas); daí ser necessário seguir certas prescrições, indispensáveis para entrar em contato com as divindades e manter-se imune às *afetações* decorrentes de diversas ordens de *impureza* (voltarei a isso a seguir). O poder divino, igualmente, produz efeitos nas pessoas, embora nem sempre tais efeitos sejam positivos, sobretudo em momentos considerados críticos e perigosos, como no sacrifício de animais.

Diálogos em torno de sacrifícios são extremamente comuns entre devotos de Kali por uma série de razões, dentre as quais a preocupação, sobretudo entre sacerdotes, de se enfatizar a correção (*correctness and proper*) da própria ocorrência dos sacrifícios. Dito em outras palavras, trata-se de apontar a adequação das práticas sacrificiais às escrituras sagradas hindus. Tal ênfase é, em parte, uma resposta à estigmatização do culto a Kali na Guiana, que normalmente é associado à feitiçaria, ao diabo e ao maléfico. Noto que tais estigmas não se restringem a cristãos. Muitos *sanatanistas* consideram os templos de Kali como antros de pessoas supersticiosas e/ou interessadas em lucrar às custas do sofrimento alheio, além de definirem o culto a Kali como uma deturpação do hinduísmo, justamente pela incidência de práticas como o sacrifício de animais, que iria na contramão do princípio hindu de não violência.

Meus interlocutores não só citam diversos livros sagrados hindus nos quais se faz referência aos sacrifícios de animais como salientam que

---

9 A menstruação não impede totalmente a permanência de mulheres no templo, desde que elas não tenham contato com altares, objetos rituais e utensílios da cozinha. Ainda assim, a presença de mulheres nesse estado é potencialmente perigosa, sobretudo em momentos considerados críticos, como o sacrifício.



algumas *formas* divinas, dentre as quais algumas das divindades cultuadas em templos de Kali, precisam ser nutridas com *vida* e *sangue* para realizar seu *trabalho*. *Forma* é um conceito central no hinduísmo como um todo (Brubaker, 1978; Eck, 1998 [1981]) e para hindus de distintas vertentes na Guiana. Basicamente, forma remete ao fato de existir apenas um Deus, um Ser Primordial que se manifesta de diferentes formas. Para meus interlocutores, conforme as necessidades específicas dos humanos e dos deuses ao longo da história, esse Ser, Kali, assumiu diferentes formas, isto é, distintas divindades, que são, ao mesmo tempo, diferentes e iguais a esse Ser Supremo – daí a recorrente sentença expressa por hindus na Guiana: “Todas as divindades são o mesmo”.<sup>10</sup>

Esse princípio geral é atualizado de modo diferente em se tratando desta ou daquela divindade. Por exemplo, o deus Khal Bhairo é definido como uma *forma sombria* (*dark form*) do deus Shiva. Khal Bhairo não é singular, podendo assumir distintas formas: sombrias, ferozes, vorazes, terríveis, perversas ou, no extremo oposto, amenas. Todas as divindades possuem formas terríveis e benignas, mas algumas delas, como Khal Bhairo, são pensadas como mais próximas a um desses polos, caracterizando-se pelo comportamento disruptivo, implacável e feroz, ou, ao contrário, pela docilidade de temperamento, como é o caso da deusa

---

10 Como notou Eck (1998 [1981], p. 24-25), a crença na existência de um Deus não equivale ao monoteísmo judaico ou cristão. Ela se sustenta em uma concepção baseada menos na pressuposição de que existe uma unidade e uma uniformidade do divino e mais no princípio filosófico e teológico segundo o qual essa unidade se atualiza através de diferenças e de heterogeneidades, expressas contextualmente por meio das relações estabelecidas pelos humanos com distintos aspectos desse Deus, que, justamente por abranger tudo, é múltiplo. Em resumo, e para citar diretamente Eck (1998 [1981], p. 28; tradução nossa), “o pensamento hindu caracteriza-se por sua recusa em tornar opostos o um e o múltiplo. Para muitos, a variabilidade do divino não é sobreposta por sua unicidade. Em vez disso, ambos [unicidade e multiplicidade] são simultânea e inextricavelmente relacionados”.

Lakshmi. Khal Bhairo pode, porventura, assumir uma forma benigna, e Lakshmi, uma maligna, conquanto determinadas divindades tendam a se manifestar de formas específicas, nas quais certos atributos englobam outros.

No âmbito ritual, isso significa que os atributos mais gerais de cada *deota* determinam quais itens devem ser ofertados, quais problemas um deus ou uma deusa é capaz de resolver e com quais seres cada divindade se relaciona. Por exemplo, Mariamma, embora feroz e vingativa, é uma deusa considerada benigna, sendo associada à cura, inclusive de doenças pestilentas e contagiosas. Por essa e outras razões, sacrifícios de bodes devem ser feitos à Mariamma, tanto para homenagear seus feitos como pela necessidade de a deusa ser nutrida para *suportar* as impurezas de corpos adoecidos e enfraquecidos. Por outro lado, Mariamma não *lida* (*deal*) com tudo. Doenças causadas por feitiços e espíritos são curadas por Kateri, uma forma sombria de Mariamma capaz de subjugar seres malignos e remover as impurezas mais sórdidas (*nasty*) dos corpos humanos. Justamente por isso, Kateri consome álcool e fuma cigarros durante as *pujas*, pois, ao estar em contato permanente com impurezas, consome substâncias *intoxicantes* para se tornar menos imune a elas. Khal Bhairo, por sua vez, é personagem central em batalhas míticas contra demônios e é o guardião de Mariamma, repelindo qualquer ameaça à sua integridade. Por ser um deus essencialmente guerreiro, Khal Bhairo deve ser constantemente *alimentado* com bodes e galos.<sup>11</sup>

Outra personagem central no culto a Kali, inclusive em sua mitologia, é Bhadra Kali. Conta-se que, há milhares de anos, o demônio Raktabija foi agraciado com uma dádiva pelo Deus Shiva: toda vez que uma gota de sangue sua atingia o solo, outro Raktabija surgia. Dotado desse poder, o demônio se rebelou contra os deuses e tentou subjugá-los.

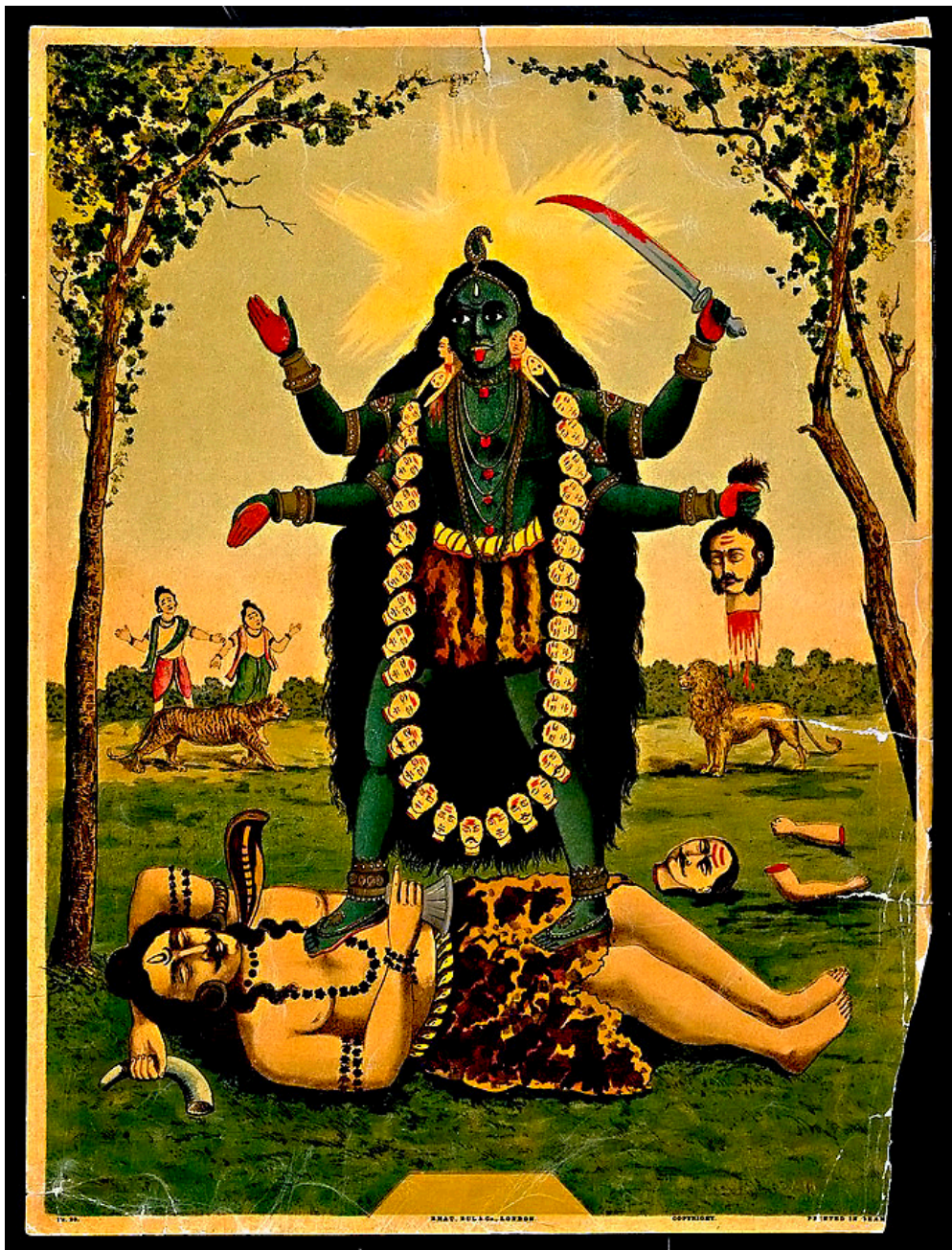
---

11 O altar de Khal Bhairo é o único no qual se depositam os rins, cozidos, de galos sacrificados.

Estes, então, passaram a combatê-lo, mas cada ferimento infligido no demônio gerava outros demônios, a ponto de um número incontável de Raktabijas surgir. Alarmados, os deuses primeiramente recorreram à deusa guerreira Durga. O ímpeto feroz de Durga piorou ainda mais a situação, pois a matança que promoveu gerou outros milhares de demônios. Enfurecida, de si surgiu Bhadra Kali, uma forma terrível da (já) feroz Durga. Bhadra Kali, de posse de várias armas, tinha outro talento: era capaz de prevenir que o sangue de Raktabija atingisse o solo, sorvendo cada gota produzida por ferimentos mortais. Com o decorrer da batalha, a deusa suplantou incontáveis demônios. Entretanto, Bhadra Kali tomou gosto por sangue e passou a destruir outras coisas e seres, inclusive benignos. O universo novamente ficou em perigo, dessa vez graças à Bhadra Kali. Ensandecida, a deusa destruía tudo e todos. Somente após Shiva, seu consorte, postar-se sob seus pés, como se fosse uma de suas vítimas, Bhadra Kali tornou a si e cessou a destruição.

Devido aos limites de extensão do capítulo, não tenho condições de analisar em minúcias esse mito. Destaco, entretanto, que o efeito potencialmente intoxicador do sangue é evidente. O sangue é dotado de qualidades que apontam para aquilo que Carsten (2013) denominou de “excesso de potencialidade”, sendo associado, em Blairmont, tanto à impureza e à vitalidade, quanto à instabilidade e ao perigo. Raktabija, o demônio que colocou a própria existência do universo em xeque, reproduz-se com as gotas de sangue que pingam no chão. O surgimento de mais e mais Raktabijas leva, igualmente, à engendração de uma forma divina terrível, Bhadra Kali, que subjuga seus inimigos e se torna incontrolável, implacável, sedenta por sangue, afeiçoada pela morte. Em suma, a concessão original de uma dádiva, por Shiva, gera uma cadeia de transformações que desestabiliza a própria ordem cósmica.

Não à toa, em Blairmont, Bhadra Kali não recebe *pujas*, não tem altar e não é invocada, embora se manifeste eventualmente nas pessoas durante os ritos. Seu temperamento, tão potente quanto instável, é essencialmente perigoso. Invocá-la implicaria ofertas contínuas e



8. Imagem popular de Kali (ou Bhadra Kali).

Fonte: Acervo da internet (licenciado para uso livre no Wikipedia Commons).

demandaria o treinamento da manifestação nos corpos das pessoas – exercício não só arriscado, como fútil, pois nenhum humano é capaz de sustentar a potência de Bhadra Kali por muito tempo em seu corpo.

Se, em parte, reflexões e comentários em torno dos sacrifícios são suscitados em resposta a estigmas e a criticismos de terceiros, nem tudo se resume à mobilização de discursos e conhecimentos para legitimar práticas religiosas consideradas moralmente suspeitas. Em cenários nos quais noções de pureza, ortodoxia, correção e autenticidade são mobilizadas e fundamentam a legitimação de práticas religiosas (Khan, 2004), temas míticos são fundamentais porque abordam e oferecem reflexões sobre potenciais efeitos decorrentes da ingestão, da troca e da circulação de substâncias.

A incidência de sacrifícios remete a temas míticos, aos possíveis efeitos das torrentes de sangue. Algumas divindades, inclusive, bebem o sangue de animais sacrificados por meio de seus veículos humanos. Em vídeos disponíveis em plataformas como o YouTube, não é incomum visualizar cenas nas quais membros do culto a Kali na Guiana, manifestando uma divindade, tomam de assalto as cabeças, ou mesmo os corpos desmembrados, de bodes, para sorver o sangue dos animais sacrificados. Sinais emitidos pelas divindades durante a manifestação dão mostras disso – Bhadra Kali, especificamente, põe a língua para fora enquanto manifesta, algo que remete a seu ímpeto por sangue. Dito em outros termos, algumas divindades têm o sangue como nutriente; elas extraem e renovam parte de seu poder pela ingestão dessa substância.

Durante minha pesquisa de campo, não presenciei nenhuma cena dessas, pois assistentes do templo não franqueiam às manifestações acesso aos animais recém-sacrificados. Essa vigilância é contínua, em especial em festivais religiosos, ocasiões nas quais o *shakti* dissemina-se com maior intensidade. Por isso, nos dois grandes festivais religiosos anuais, o Small e o Big Puja, dezenas de homens juntam as mãos e fazem um círculo entre os oficiantes dos sacrifícios e os devotos, impedindo qualquer arroubo divino. Normalmente, recorre-se a um comentário

padronizado sobre o círculo: o objetivo é proteger a audiência, afinal de contas sempre existe o risco de alguém se ferir com machetes. Tal círculo certamente visa resguardar a integridade física da audiência, ao mesmo tempo que previne a incidência de atos e gestos adjetivados como selvagens e primitivos por *sanatanistas* – com efeito, a cena de hindus sorvendo sangue fresco de cabeças decapitadas de bodes não corresponde exatamente às imagens do hinduísmo propagadas por *sanatanistas*, muito menos àquelas replicadas por filmes de Bollywood.<sup>12</sup> De qualquer modo, para os membros de Blairmont, os sacrifícios exigem precauções e cuidados. Afinal de contas, com a sua consumação, as manifestações divinas rebentam com mais força, impelem seus veículos humanos em direção aos animais, e, no meio disso tudo, objetos afiadíssimos e cortantes são manejados com força.

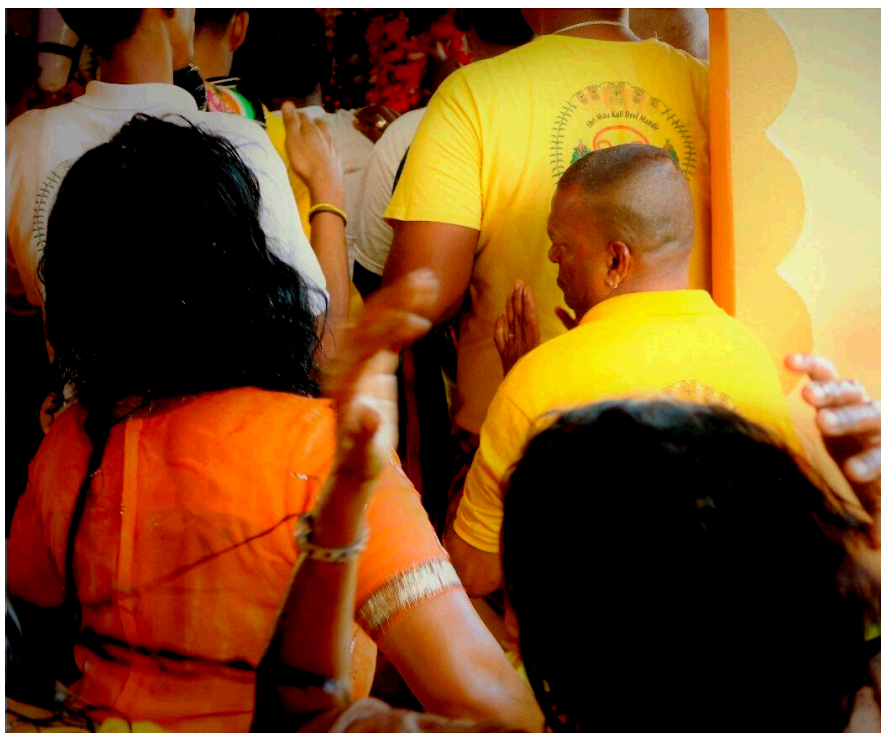
O sacrifício é um momento crítico, dando margem a efeitos imprevisíveis e potencialmente nocivos. Não à toa, nas conversas com meus interlocutores ou nos diálogos entre pares, a noção de *afetação* (*affection*) é enunciada com muita frequência. Como será visto a seguir, e posteriormente ilustrado por meio da reconstituição de um caso específico, o sacrifício de animais é apenas uma das modalidades de transações entre humanos e divindades, embora canalize forças e energias extremamente potentes. Passo agora à descrição mais pormenorizada das práticas que precedem, e envolvem, os atos sacrificiais, destacando a manipulação de objetos rituais.

---

<sup>12</sup> Logo que conheci Penny, um dos *killer-man* de Blairmont, no início de minha pesquisa de campo, em 2010, ele me disse que Blairmont não era um *sweet temple*, isto é, um templo no qual se ofertam apenas frutas e doces às divindades. Blairmont era um templo de *raiz*, que seguia os ensinamentos dos antigos (*Old Indians*). Ao mesmo tempo, o local era puro, dentre outras razões, porque ali não se faziam coisas *nojentas* com o sangue, como permitir às manifestações sua ingestão ou despejá-lo diretamente nos altares.

## Cuidando de animais, manipulando objetos e forças

No culto a Kali, o sacrifício de animais se faz necessário, basicamente, em cinco circunstâncias: para aumentar a eficácia de um tratamento terapêutico e/ou como parte da devoção de alguma pessoa; em agradecimento a alguma bênção; para seguir, ou reavivar, alguma tradição familiar (*home* ou *family puja*); em festivais religiosos; e para propiciar os *senhores da terra*, isto é, espíritos dos primeiros colonizadores do país, os holandeses.<sup>13</sup> Não detalharei todas essas modalidades



9. O *shakti* ressoa com força. Fonte: Acervo do autor, jun. 2018.

13 Definidos como vingativos, mentirosos, interesseiros, falsos e perigosos, esses espíritos são considerados, do ponto de vista dos moradores da região costeira do país, como os verdadeiros senhores da terra (*masters of the land*, ou *boundary*

aqui. Chamo a atenção, apenas, para o fato de que sacrifícios conduzidos fora do templo são considerados qualitativamente diferentes daqueles realizados em seu interior, tanto em termos de propósitos – não se sacrificam animais para espíritos no templo, por exemplo – como em termos de seus potenciais efeitos. Em relação a esse último ponto, cumpre destacar: templos são espaços puros, onde, idealmente, todos os frequentadores observam a abstinência, ao passo que espaços privados são necessariamente *contaminados*, dada a circulação de substâncias de diversas pessoas, objetos e alimentos. As casas são espaços permanentemente impuros, em especial aquelas habitadas por seres malignos – algo bastante comum no país, aliás.

Os sacrifícios são consumados no interior do templo, durante os ritos semanais dominicais, e em festivais, para as seguintes divindades: Sangani, Munispren, Mariamma e Khal Bhairo; à deusa Kateri se ofertam galinhas que não são mortas, apenas soltas após os rituais.<sup>14</sup> Pessoas cuja devoção demanda a oferta de *vida*, como se diz, definem a data do sacrifício com o sacerdote. À exceção de ocasiões específicas, notadamente festivais de divindades *vegetarianas* e a celebração anual dos ancestrais (*Pitri-Paksha*), em princípio podem-se consumir sacrifícios em qualquer dia do *culto religioso* (*function* ou *service*). Sacrifícios não são feitos por motivo fútil, ressaltam meus interlocutores, mas em vista de prescrições divinas e em benefício de uma pessoa que enfrenta problemas e/ou que busca agradecer às bênçãos concedidas pelas divindades no passado.

---

*masters*). Essa condição lhes confere prerrogativas sobre os lugares onde viveram no passado, sobretudo em locais onde existiram, ou ainda existem, plantações de açúcar (Mello, 2020b, 2021, 2022a; Williams, 2020 [1990]).

14 Entretanto, nos chamados *night works*, realizados nas áreas externas ao templo, junto a um riacho, galos pretos são sacrificados para Kateri, que, tal como Sangani, lida com seres malignos. Os *night works* destinam-se a formas (ainda) mais sombrias de Kateri e Sangani.





10. Altar do deus Khal Bhairo preenchido com ofertas.

Fonte: Acervo do autor, nov. 2010.

Os sacrifícios não são uma via de mão única. As divindades, por meio das *murtis*,<sup>15</sup> formas esculpidas de deuses e deusas, consomem a matéria espiritual de todas as ofertas dispostas nos altares – frutas, doces cozidos, vegetais, guirlandas de flores, cigarros, bebidas alcoólicas. As *sobras* dos alimentos tornam-se sagradas, infundidas com o poder divino, *shakti*. Ao término dos rituais semanais, o *prasad*, alimento

---

15 *Murtis* não são meras representações de divindades ou objetos inertes, mas instâncias de distribuição da personalidade das divindades. A primeira etapa do rito semanal em templos de Kali consiste justamente na chamada *abertura dos olhos*, isto é, a invocação de divindades para que suas formas espirituais se *instalem* nas *murtis* durante as *pujas*. *Murtis* são repositórios e irradiações do poder divino (Mello, 2018, 2022b).

abençoado, é ingerido pelas pessoas, que incorporam parte do poder divino em si mesmas, *energizando*, *fortalecendo* e *purificando* seus corpos e suas disposições internas. Uma vez que o *prasad* sempre é consumido, os devotos e as devotas absorvem a própria essência divina em suas pessoas corporais (Nabokov, 2000, p. 9). Em suma, compartilhar alimentos e ser alimentado pelas *murtis* constitui uma espécie de combinação entre devoção e alimentação mútua (Carsten, 2000, p. 22).

Animais sacrificados também têm a matéria espiritual consumida por divindades, por meio das *murtis*. As sobras, igualmente energizadas e abençoadas, devem necessariamente ser ingeridas por quem oferta animais aos deuses. No *Small Puja* e no *Big Puja*, todas as pessoas que participam dos ritos devem consumir, no dia seguinte ao término dos festivais, os galos e bodes sacrificados, pois nessas ocasiões as ofertas são feitas pelo templo em benefício, e em nome, de todos os participantes dos ritos.<sup>16</sup>

Os animais sacrificados são cuidadosamente escolhidos. Devem ser vistosos, não podem apresentar qualquer defeito físico e devem ter coloração específica – pretos para Sangani, brancos para Munispren, e assim por diante. Bodes e galos devem pernoitar no templo por pelo menos uma noite, ingerindo a grama do templo, que é mais pura. Durante o Big Puja, cujos preparativos se estendem por vários dias, os cuidados são redobrados. Os animais, em especial bodes, não só são selecionados

---

16 Após a consumação dos sacrifícios, as cabeças dos animais permanecem por alguns minutos em frente aos templos das divindades para as quais foram consagradas. A seguir, são dispensadas em um córrego. As carcaças são levadas até o *tapoo shed*, construção de madeira localizada na extremidade do terreno onde se localiza o templo, para se retirar a pele (ou as penas) dos animais. A pessoa responsável por isso não é o sacrificador e não deve ter contato com nenhuma etapa do ritual. O cozimento das carnes deve necessariamente ser feito em outro local por um cozinheiro cujo acesso a certas etapas do ritual também é restrito – não é recomendável que o esfolador e o cozinheiro tenham contato com os altares, a não ser com o de Khal Bhairo, deus do sacrifício.

pessoalmente por sacerdotes como devem permanecer o maior tempo possível no interior do templo. Atados a hastes de madeira durante boa parte do dia, quando perambulam, bodes são supervisionados, para evitar que se embrenhem em matagais e se firam.<sup>17</sup> Nos interstícios de relações marcadas por hierarquias há, também, espaço para relações emaranhadas de cuidado e atenção entre animais e humanos.<sup>18</sup>

O cuidado com os animais cultiva o zelo pelas divindades. Assim como ofertas de guirlandas, cujas flores devem ser resplandcentes, ou de frutos, que não devem apresentar sinais de apodrecimento, caprinos e galináceos devem ter uma condição adequada, conveniente, respeitável – em suma, *proper*. As divindades devem *aceitar* a oferta, reconhecendo tanto a adequação daquilo ofertado quanto a *sinceridade* da devoção do ofertante ou do oficiante do sacrifício. E é o próprio animal quem dá sinais a esse respeito, no momento imediatamente anterior à consumação do sacrifício. Isto é, o sacrifício só é efetivamente consumado após a aceitação das *deotas*, expressa pelo tiritar, por três vezes, do animal, depois de se derramar, abundantemente, água em sua cabeça e em seu corpo. O tiritar não garante, entretanto, a *aceitação*, pois o sacrificador deve decapitar o animal com apenas um golpe.<sup>19</sup> Apresentarei, logo a seguir, um caso no qual esses fatores têm relevo. Antes, trato

---

17 Um simples corte, como sucedeu certa vez a um bode matreiro, que arranhou uma de suas orelhas ao tentar atravessar uma cerca, implica que o animal não será mais sacrificado.

18 Ver Govindrajan (2015), que aborda o sacrifício de animais à luz de desdobramentos recentes em torno das etnografias multiespécies e da antropologia da vida. Foge às minhas capacidades e aos meus objetivos detalhar as relações de hindus com animais – inclusive aqueles sacrificados – em termos mais amplos. Ressalto, entretanto, que Godfrey Lienhardt (1961) já havia notado, com brilhantismo, as complexas associações, identificações e relações entre seres sobrenaturais, gado, humanos e sacrifícios de animais.

19 Na Martinica, igualmente, o sucesso da cerimônia depende sobremaneira da execução certa, em um único golpe, da decapitação (Desroches, 1996, p. 66).

rapidamente do cuidado, uso e manejo de um dos mais importantes objetos sacrificais: o machete (*cutlass*).

Esse tipo de facão, um dos instrumentos de trabalho mais comuns na Guiana, é usado tanto em tarefas simples, como remover ervas daninhas e partir cocos, quanto na colheita de cana-de-açúcar e nas lidas em arrozais. Assim, é comum ver guianenses portando esse utensílio em todos os cantos do país, do interior à capital. Em Blairmont, há cinco machetes à disposição, utilizados para vários fins: aparar a grama; cortar, descascar e partir frutos; derrubar bambus; abrir latas; picotar alimentos; rasgar tecidos, etc. Dois deles são usados exclusivamente para consumir os sacrifícios, sendo dispostos, aos domingos, nos altares dos deuses Khal Bhairo e Sangani.

Antes de sua utilização, ao menos três linhas diagonais de vermelhão (*sindoor*) e açafão-da-terra (*dye*), pós medicinais utilizados para afastar males e impurezas, são polvilhadas nas lâminas. No momento do sacrifício, esse objeto é manuseado por distintos seres. Primeiramente, um sacerdote-assistente retira o machete do altar e polvilha *sindoor* e *dye* na lâmina, circulando-o três vezes em uma panela com brasas, que foi avivada com resina vegetal instantes antes. O machete é alcançado à manifestação divina, que asperge água e todos os pós no objeto. Em seguida, a divindade polvilha o próprio sacrificador – que se posta de joelhos para manifestar submissão e ser abençoado – e esfrega os pós nos braços dele, além de fazer uma marca com *baboot* (resina feita à base de esterco) em sua testa. O machete é alcançado pela divindade ao sacrificador, que o circula três vezes em volta da panela. Um limão, previamente espetado na ponta do machete, é partido em quatro pedaços e seu caldo é espremido nas quatro direções cardinais pelo sacrificador, também para repelir males – às vezes, rodela de cebola são cravadas na lâmina, com fim semelhante.

Enquanto isso, os animais também recebem atenção. Galos são circulados três vezes em torno da panela que exala resina vegetal, ao passo que esta é girada em volta de bodes. Feito isso, um sacerdote joga os

pós no animal e derrama água em sua face, esperando pela aceitação da divindade – que, como dito, não é expressa verbalmente pela manifestação, mas sim pelo tiritar do animal. Por fim, sucede a decapitação. Galos são segurados por um assistente, hábil o suficiente para evitar esguichos de sangue. Os bodes, por sua vez, não são imobilizados por ninguém, a não ser que estejam muito irrequietos e seja necessário agarrar suas patas traseiras. Cabe ao sacrificador esperar pelo momento certo e, com um único e certo golpe, decapitá-los. A carcaça dos animais é retirada dali por um assistente, enquanto suas cabeças são colocadas na parte externa dos templos, voltadas para as *murtis*. Uma vela é acesa e uma oferta de fogo é feita em volta das cabeças, que permanecem ali por alguns minutos. Adicionalmente, o sacerdote despeja água, com flores, folhas da árvore *neem* (considerada sagrada e com propriedades medicinais) e os pós, na boca dos animais. Na concepção dos membros de Blairmont, é o sacrificador quem executa o golpe, mas o seu braço é guiado (*guided*) pela *deota* para quem os animais estão sendo dados. Esse é outro sinal de aceitação, pois qualquer falha na execução do sacrifício, isto é, a não decapitação do bode com só um golpe, é vista como consequência de emanções negativas e desestabilizadoras de alguém impuro.

Em suma, não é apenas o animal sacrificado que deve ser adequado, ou *proper*. Manipulações rituais de objetos como o machete visam repe- lir males e influências negativas que podem emanar dos corpos e dos pensamentos de pessoas. Assim, ofertantes, oficiantes e sacrificadores devem se manter puros. Daí a importância de se seguir a abstinência, de dedicar-se às divindades e de manter os pensamentos *focados* nelas. Em Blairmont, abundam narrativas sobre eventos causados por indivíduos impuros que resultaram em *desgraças* – como a da mulher menstruada que, ignorando os preceitos da religião, colheu flores de uma árvore que, desde então, nunca mais floresceu, ou do homem bêbado que se envolveu com um malfadado sacrifício, no qual uma criança foi atingida severamente pelo machete. A simples presença de alguém impuro é capaz de *afetar* a todos.

Em comentário à obra de Godfrey Lienhardt, Bloch (1992, p. 35) notou que, mesmo quando focados em um ator central (um oficiante, por exemplo), atos rituais tornam os demais participantes não apenas espectadores, mas coparticipantes dos eventos – portanto, sujeitos aos efeitos (e transformações) deles decorrentes. Seguindo essa linha de argumentação, desejo destacar que as fronteiras entre divindades, pessoas, corpos, objetos e animais não estão dadas. Constituídas – e afetadas – mutuamente, tais fronteiras são instáveis e apresentam a possibilidade de se pensarem temáticas, à luz de concepções nativas, relativas aos efeitos da circulação de substâncias e disposições internas entre distintos seres. Para sustentar essa sugestão, apresento uma breve vinheta etnográfica.



Figura 11 – Consagração de um bode antes da consumação do sacrifício.

Fonte: Acervo do autor, jun. 2018.

## A impregnação do machete

Durante minha pesquisa de campo, quatro homens se encarregavam, alternadamente, da realização de sacrifícios em Blairmont. Dentre eles, Stumpie frequentava o local todas as semanas, conduzindo a maior parte das matanças (*killing*) nos ritos dominicais. Já Eon, de quem me ocuparei a seguir, comparecia ao templo esporadicamente, em geral nos dois grandes festivais anuais de culto a Kali, o Small e o Big Puja, o que não o prevenia de exercer seu ofício de sacrificador. Eon era de uma família madrasi, de compleição física robusta e tinha cerca de 50 anos de idade, além de ser primo do sacerdote, Bayo. Residente na região de Corentyne, a mais de 100 quilômetros de Blairmont, Eon citava as dificuldades de deslocamento e os custos associados como a única causa de suas ausências no templo. Embora os membros de Blairmont reconhecessem esses empecilhos, consideravam as faltas excessivas; Eon poderia ter assiduidade mensal, ao menos. Em vista disso, os demais sacrificadores consideravam injusto que Eon se encarregasse dos sacrifícios justamente nas datas mais importantes do calendário religioso anual. Por outro lado, ninguém negava sua experiência e destreza na matança.

Tal como sucedeu no Big Puja de 2011, no festival de 2012, Eon chegou a Blairmont na terça-feira, três dias antes do início do cerimonial, que ocorre entre sexta-feira e domingo. Tão logo adentrou o local, Eon espalhou seu colchonete, seu mosquiteiro e suas roupas de cama no templo do deus do sacrifício e guardião da deusa Mariamma, Khal Bhairo, dormindo ali todas as noites, para ficar mais próximo deste.<sup>20</sup> No decorrer da semana, Eon tomou parte em diversos preparativos, mas,

---

20 Os sacrificadores não adentram os templos durante os ritos dominicais, embora circulem livremente por ali em uma ocasião e outra. O exercício desse cargo não implica total reclusão em relação às pessoas e às *deotas*. Em alguns casos, aliás, o contato é obrigatório. Sacrificadores devem nutrir relações de proximidade com Khal Bhairo, zelando pelo seu templo.

como não tinha intimidade com os membros mais assíduos do templo, suas conversas se davam com jovens, comigo e com guianenses vindos de Nova York especialmente para a ocasião. À noite, quando o ritmo de trabalho era menos intenso, Eon vestia, após se banhar, uma camiseta nova, com o símbolo do super-homem, e passava a perambular pelo templo, contando piadas (pouco apreciadas) e tentando entabular conversações (normalmente sem muito sucesso). Antes de dormir, afiava meticulosamente um machete novo, adquirido por ele, especialmente encomendado para o festival.

Os três dias do Big Puja<sup>21</sup> de 2012 foram pouco auspiciosos para Eon. No sábado, ele não conseguiu decapitar um dos bodes com um único golpe. No domingo, falhou duas vezes, consecutivamente, nos sacrifícios para os deuses Sangani e Munispren – em uma das ocasiões, ele teve que dar três golpes até conseguir separar a cabeça do corpo do animal. Quando o próximo bode estava para ser sacrificado, três ou quatro homens tomaram a iniciativa de agarrar o animal pelas patas para diminuir as chances de erro, gesto que implica riscos considerados desnecessários, afinal o machete pode machucar alguém. Diante dessa cena, a própria deusa Mariamma, manifestada em Bayo, primo de Eon, adiantou-se aos homens, ordenando-lhes que se afastassem. Dançando em volta do bode, acalmou o bichano, muito arredio até então, e o segurou com uma corda para Eon executar o golpe, certo dessa vez.

Como dito, sacrifícios não consumados com apenas um golpe são pouco auspiciosos, sinalizando descontentamento das divindades. Já no sábado à noite, ouvi especulações sobre as causas dos sacrifícios mal-sucedidos: os erros do próprio Eon. Para muitos, Eon era o problema,

---

21 O Big Puja é também conhecido como *Karagam Puja*, em referência aos vasos sagrados construídos especialmente para a ocasião, os quais são transportados, em uma procissão, pelo vilarejo onde se localiza um templo, para absorver, incorporar e remover impurezas de pessoas, famílias, casas e terrenos de toda a região (Mello, 2022b).



embora frases genéricas, como “alguém deve ter feito algo errado” e “alguém, ou algo, está afetando a *puja*”, preponderassem. No domingo, com as duas falhas seguidas de Eon, vereditos assertivos ganharam força. Ele foi criticado abertamente por dezenas de pessoas. Seus comportamentos foram escrutinados, acontecimentos repassados e razões para as falhas aventadas, sempre em tom acusatório, explícita ou implicitamente. Dentre as razões mencionadas para o insucesso dos sacrifícios, destaco: a) Eon não teria cumprido à risca a abstinência de 21 dias requerida para o grande festival; b) os pensamentos e a mente de Eon não estavam suficientemente *enfocados* na *Mother* e em suas tarefas. Seu temperamento e suas características pessoais, como o pendor para piadas, indicavam desinteresse, descompromisso e desleixo; c) Eon não era um devoto verdadeiro e sincero da *Mother*. Sua baixa assiduidade no templo, longe de ser fortuita, era correlata da sua falta de devoção; d) em vez de se utilizar dos machetes do templo, Eon optou por manejar um novo, que, além de mal afiado (por culpa dele, evidentemente), foi trazido de um lugar impuro, sua casa.

Para ser preciso, Eon foi alvo de uma enxurrada de críticas e de comentários pouco sutis e simpáticos, por assim dizer. O resumo acima capta pequena parte das censuras e acusações dirigidas à sua pessoa, embora certos elementos desses comentários tenham sido recorrentes. Houve quem atribuísse o insucesso de Eon à sua idade, às falhas de caráter, ao seu exibicionismo (lembrou-se com frequência da camiseta de super-homem utilizada durante a semana), à sua vida supostamente desregrada, ao fato de não ser um homem verdadeiramente religioso, às suas *conexões* (isto é, o parentesco com o sacerdote), à leniência deste último em não o demover de seu cargo ritual, etc. O golpe de misericórdia proveio da própria Mariamma, manifestada em Bayo, sacerdote e seu primo. Como de praxe, ao término do festival, a deusa convocou a multidão para compartilhar sua opinião sobre o evento. Abaixo, reconstruo, com base em notas esparsas tomadas em meu telefone celular, o monólogo da deusa com Eon:

*Pujarie* [termo de tratamento honorífico], você certamente sabe o porquê de eu chamá-lo. Você não fez a coisa certa e falhou, não só comigo, mas com seus irmãos. Você sabe como o sacrifício é importante no meu Big Puja? Eu não pude aceitar todos os bodes. Você nunca vem ao meu templo e não dá ouvidos a meu *Pujarie* [ou seja, o próprio Bayo, que manifestava a deusa]. Ele disse a você para vir mais assiduamente ao meu templo. Mas você não fez isso. Eu entendo que você não possa vir aqui sempre, mas, se você fosse um verdadeiro devoto, essas coisas nunca teriam acontecido. Muitos dos meus filhos não vêm aqui todos os finais de semana. Mas ainda assim eles estão comigo, em seus pensamentos e sentimentos. Você é um verdadeiro devoto? Eu não acho. Eu sou parte da sua vida? Eu não o abençoei várias vezes, inclusive dando-lhe a honra de ser meu sacrificador? Se você estivesse pensando em mim sempre, eu estaria ao seu lado, eu iria guiá-lo. Mas como eu poderia fazer isso se você não se concentra em mim, se você não leva uma vida correta? Você afetou todo o meu Big Puja. Isso é única e exclusivamente culpa sua. Você sabe disso. Eu não o estou deixando, eu posso lhe dar novas chances, mas você precisa ganhar minha confiança. Vá em paz agora. Pense nos seus atos.

O ponto de vista da deusa, veiculado por meio do primo de Eon, validou e deu solidez às críticas já formuladas, previamente, por diversas outras pessoas.<sup>22</sup> Eon limitou-se a escutar tudo resignado – uma confis-

---

22 Idealmente, quando uma pessoa manifesta uma divindade, ela perde sua consciência, não retendo qualquer lembrança das ações performadas (e das palavras pronunciadas) pelas divindades durante a manifestação. É nesse sentido que as divindades atuam como oráculos, pois expressam verbalmente *revelações* por

são de culpa, na visão geral. Das várias críticas, um elemento foi destacado por inúmeras pessoas: Eon *afetou* o andamento do festival. E mais, o próprio machete. Dentre outras opiniões, apresento três, suficientemente ilustrativas para os propósitos deste capítulo:

Eon não se absteve apropriadamente. Ele afetou o machete. Em vez de usar o machete do templo, ele trouxe o seu próprio de casa. Ele é o responsável por todas as desgraças que nos atingiram. (Comentário de um sacerdote-assistente, reagindo ao comentário de outro devoto sobre o andamento das coisas)

Eon causou essas desgraças. Ele afetou o machete, o sacrifício, tudo, e ofendeu a *Mother*. É por isso que Ela não aceitou os bodes. (Reação de um amigo quando falei das falhas nos sacrifícios)

Ele pôs seus sentimentos nas coisas. Seus pensamentos e seus comportamentos afetaram as coisas que ele tocou. (Comentário de uma frequentadora de Blairmont, durante uma roda de conversas de mulheres na cozinha)

No decorrer do grande festival, Eon não teve dificuldades em decapitar mais de quinze galos, nem cinco bodes, mas seus golpes não foram certos em três ocasiões. Retrospectivamente, suas condutas e o contato com os altares e o machete tornaram-se a causa de seus erros. Os golpes não seguiram o trajeto esperado porque foram afetados, impregnando-se com os efeitos de condutas, gestos, sentimentos, afetos e pensamentos. E mais: precisamente por causa de Eon, as *deotas*

---

meio de seus veículos humanos. Em outro estudo (Mello, 2020b), analiso com maior pormenor as relações entre revelações divinas, manifestação e eventuais dúvidas que surgem entre devotos e devotas.

desviaram a trajetória do corte, manifestando seu descontentamento. Se, ao cabo, a responsabilidade pelos fracassos nos sacrifícios recaiu sobre um indivíduo singular, isso se deveu justamente ao fato de as fronteiras entre objetos materiais, humanos e divindades serem porosas. Na próxima seção, analiso com maior vagar esse ponto, conferindo destaque justamente à materialidade.

### Materialidade, afetação e pessoalidade

“A ação irradiante do sacrifício é particularmente sensível”, ressaltaram Mauss e Hubert (2005 [1899], p. 16-17) em seu clássico e seminal ensaio, produzindo um “duplo efeito: um sobre o objeto pelo qual é oferecido e sobre o qual se quer agir, outro sobre a pessoa moral que



12. Partes da guirlanda que adornava o bode sacrificado.

Fonte: Acervo do autor, jun. 2018.

deseja e provoca esse efeito”. Embora esses autores tenham reduzido a unidade do sacrifício a um procedimento por meio do qual se estabelece uma comunicação entre os mundos sagrado e profano (Mauss; Hubert, 2005 [1899], p. 103), avançando por um universalismo passível de contestação (De Heusch, 1985; Panagiotopoulos, 2018),<sup>23</sup> a ênfase de ambos nas irradiações, ou melhor, nos efeitos, dos atos sacrificiais deve ser retida. Como sugeriu Robbins (2017), o ensaio de Mauss e Hubert antecipa debates antropológicos recentes relativos às práticas de mediação religiosa. Uma vez que, em diversos contextos, divindades se tornam presentes por meio de mediadores de distintos tipos (atos verbais, objetos materiais, *performances* musicais e corporais, etc.), a mediação estabelece tanto aproximações quanto distanciamentos entre o divino e o mundano, sendo algo essencial na vida religiosa e na vida social como um todo – afinal, relações de prestação e contraprestação estão envoltas com o problema da presença.

No culto a Kali, divindades estão presentes em *murtis* (formas esculpidas) e em outros artefatos (como o ramo de folhas da árvore sagrada *neem*, utilizada para a cura), em altares e nos corpos de especialistas religiosos, distribuindo seu poder (*shakti*) em uma ambiência. A manipulação e a consagração de objetos como o machete dão mostras da importância de se conferir atenção à materialidade nas práticas de mediação entre humanos e divindades. Daniel Miller (2002, p. 400) chamou atenção para o fato de que, em muitos contextos, os objetos materiais são concebidos menos em função de seus atributos e mais à luz do local que ocupam em uma troca ou em um ritual. Consequentemente, as “implicações dos artefatos” podem se alterar simplesmente pela introdução destes em uma nova ordem. O machete trazido por Eon de sua casa

---

23 Outros pontos críticos na obra de Mauss e Hubert são a proeminência do sacrifício védico, entendido a partir dos cânones judaico-cristãos, em seu esquema conceitual (Bloch, 1992, p. 28-29), e a presença de primados evolucionistas em seu esquema analítico (De Heusch, 1985, p. 15).

pode ser pensado justamente nesses termos, pois, comparativamente a outros, estabelecia uma relação temporal efêmera com o templo, com o altar de Khal Bhairo e com os próprios propósitos de seu uso. Embora as lâminas dos machetes do templo apresentassem evidentes sinais de desgaste, o uso contínuo desses objetos ali tornava-os mais eficazes – dotados, por assim dizer, de maior força.

Muito antes da chamada “virada material” na antropologia, e na antropologia da religião em particular (Hazard, 2013), Evans-Pritchard já chamava atenção para o fato de que, entre os Nuer, as lanças, tanto as de guerra quanto as de pesca, eram muito mais do que um instrumento, consistindo verdadeiramente em partes e extensões das pessoas (Evans-Pritchard, 1956, p. 238-240).<sup>24</sup> Seguindo a pista lançada por Evans-Pritchard, no caso aqui em pauta pode-se indagar: machetes são extensões de quem exatamente? De divindades, do oficiante do sacrifício, ou de ambos? Uma vez que os deuses e deusas guiam o curso dos golpes desferidos pelo sacrificador e que este se utiliza de um objeto resguardado no altar de um deus associado ao sacrifício, o machete pode ser concebido também como uma extensão das divindades, de suas manifestações e das *murtis*, pois os corpos artefatuais das divindades se distribuem durante os ritos, permeando as pessoas.

Em sua já clássica formulação segundo a qual objetos de arte, imagens, ícones e congêneres devem ser tratados, no contexto de uma teoria antropológica da arte, como pessoas, isto é, como fontes e alvos de agência social, Alfred Gell (1998) se contrapôs tanto à estética quanto às abordagens interessadas em decifrar os significados de obras de arte. Ao propor uma nova teoria antropológica da arte à luz de outras teorias antropológicas existentes, Gell se serve, em diversas passagens de

---

24 De Heusch (1985, p. 6-15) argumenta convincentemente que, em *Nuer religion*, Evans-Pritchard insere uma série de alterações semânticas na tradução do vocabulário nativo, a ponto de distorcer os elementos da sua pesquisa, de modo a adequá-los às problemáticas características da teologia judaico-cristã.

*Arte e agência*, de reflexões em torno da noção de pessoa – algo evidenciado pelas diversas referências a Marcel Mauss, Roy Wagner e Marilyn Strathern –, de monografias sobre sistemas de troca como o *kula* e de estudos sobre o hinduísmo, em especial aqueles relativos à idolatria. Com efeito, as diversas fórmulas e os esquemas expostos nos capítulos iniciais da obra – diagramas das diversas relações possíveis entre índices, protótipos, recipientes e artistas – são redimensionados pela análise de farto material etnográfico (Cesarino, 2017; Mello, 2018), inclusive sobre temáticas relativas à “religião”.

A atenção conferida à idolatria e à feitiçaria, por exemplo, objetiva dessacralizar a atitude de veneração estética, quase religiosa, ironiza Gell, das obras de arte – não restrita a estetas e críticos especializados, cumpre notar –, além de promover uma dessacralização do conceito de indivíduo. Os implícitos do conceito de indivíduo não só resultam em dicotomias, como permeiam proposições teóricas relativas à arte – vide a suposição de que a criação artística depende sobremaneira de um gênio individual. Assim, é indispensável retomar debates relativos à pessoa e prestar suficiente atenção, seguindo-se Mauss, aos limites e às fronteiras das pessoas, questionando o primado de que indivíduos são claramente identificáveis, autocontidos e bem delimitados. Para Gell, diversas instâncias etnográficas sugerem que as pessoas não se confinam a determinadas coordenadas sociotemporais, mas estão distribuídas em ambiências, objetos, mentes, corpos, vestígios e rastros materiais.

As indagações de Gell em torno da agência suscitaram, não sem razão, críticas à sua ênfase em objetos materiais, em detrimento da análise dos fluxos de materiais (Ingold, 2011), e à sua suposta incapacidade de revisar mais profundamente os entendimentos ocidentais sobre pessoas e coisas, ao considerar objetos materiais como agentes secundários (Henare; Holbraad; Wastell, 2007; Leach, 2007). Em parte, isso se deve às próprias limitações da obra póstuma de Gell, dentre as quais a ausência de um debate mais explícito sobre a noção de pessoa na Índia, o que não deixa de surpreender, pois o autor realizou pesquisa de campo no subcontinente.

De outra parte, o material etnográfico analisado e apresentado por Gell acerca dos fragmentos físicos desacoplados de pessoas distribuídas, como no caso da feitiçaria indial ( *volt sorcery* ), e das formas de contato tátil estabelecidas pela troca de olhares entre ídolos e devotos hindus (Babb, 1981; Eck, 1998 [1981]; Mello, 2018) oferecem pistas interessantes para se pensar um tópico pouco tangenciado não só por Gell como por diversos estudos sobre objetos materiais, materialidades e materiais: a circulação e a distribuição de substâncias entre agentes que transacionam.

Nessa direção, a importante, mas pouco estudada, contribuição de McKim Marriott (1976) acerca dos processos de transferência de essências e substâncias corporais entre pessoas humanas e não humanas me parece fundamental. Em “Hindu transactions: diversity without dualism”, Marriott propõe que a sociedade hindu (e indiana como um todo) desenvolveu um pensamento transacional caracterizado por preocupações explícitas e institucionais com o dado e o recebido nos universos do parentesco, do trabalho e da religião. Do ponto de vista ocidental, o pensamento hindu seria especialmente orientado para o substancialismo biológico e para a classificação hierárquica. No entanto, o sistemático particularismo e o monismo hindu deveriam ser tratados para além dos fardos filosóficos ocidentais do universalismo, do dualismo e do individualismo, pois as noções indianas apontavam para concepções acerca da divisibilidade das pessoas.

O pensamento hindu sobre as transações diferiria do pensamento sociológico e psicológico ocidental por não presumir a separabilidade dos atores de suas ações. Nos modos de pensamento indiano, o que se passa entre atores conecta-se ao processo de mistura e separação que se passa dentro de atores, de modo que as naturezas particulares destes são pensadas como resultados e causas de suas ações particulares. Códigos de ação ou de condutas, por sua vez, são pensados como naturalmente incorporados nos atores e substancializados nas coisas que fluem e passam entre si. A separabilidade entre ações e agentes, código e substância, tipicamente ocidental, está ausente do pensamento



hindu. Código e substância são inseparáveis nesse caso; daí o emprego da noção, pelo autor, de código-substância ou substância-código. Cito-o:

As pessoas – atores individuais – não são pensadas, no Sul da Ásia, como sendo “individuais”, isto é, unidades indivisíveis e delimitadas, como sucede na maior parte da teoria social e psicológica ocidental, assim como no senso comum. Ao invés disso, aparentemente as pessoas são normalmente pensadas, por sul-asiáticos, como sendo “dividuais”, ou divisíveis. Para existir, as pessoas dividuais absorvem influências materiais heterogêneas. Elas também devem distribuir, de si próprias, partículas de suas próprias substâncias-código – essências, resíduos ou outras influências ativas – que possam, então, reproduzir em outras parte da natureza das pessoas das quais se originaram. As pessoas se envolvem em transferências de códigos-substância corporais por meio do parentesco, casamento, prestação de serviços e outros tipos de contatos interpessoais. Elas transferem substâncias-código de alimentos por meio do comércio, pagamentos, esmolas, banquetes, prestações [...]. Pessoas dividuais, que devem realizar trocas de tais maneiras, são sempre, portanto, compósitos de códigos-substância dos quais tomam parte. (Marriott, 1976, p. 111; tradução nossa)

É fundamental destacar que Marriott faz referência, nesse trecho, a pessoas, mas o autor sugere que quase o mesmo se passa com seres de outras categorias, como divindades. Marriott também recupera etnografias que documentaram, em áreas rurais do subcontinente, a constituição mútua de humanos e divindades, bem como a insuficiência analítica de partições rígidas entre sagrado e profano, espírito e matéria. Transformações e transações fazem parte de um processo único. Nas

transações, atores e suas ações mudam constantemente por meio de recombinações de suas partes. Suas interações nunca estão separadas umas das outras; elas mudam juntas, inclusive porque as circulações e combinações de partículas dos códigos-substâncias ocorrem continuamente.

A análise de Marriott tem uma série de problemas, sendo um tanto formalista e pressupondo uma dicotomia, como se no Ocidente as substâncias fossem imutáveis e permanentes, e na Índia, ou no sul da Ásia, elas fossem inerentemente fluidas e transformativas (Busby, 1997; Carsten, 2000; Nabokov, 2000). Não obstante, e para além de qualquer pretensão de endossar o modelo geral (e generalizante) de Marriott, considero que sua conceituação abre espaço para se pensar a permeabilidade das pessoas às substâncias corporais provenientes de outras pessoas (Daniel, 1984). Como notou Pina-Cabral (2018, 2019), diferentemente de modelos teóricos centrados nos modos pelos quais entes individuais fazem parte de algo sem perder sua essência e individualidade, o conceito de *divíduo* aponta para o caráter constitutivo de participações mútuas, nas quais coisas e seres podem se relacionar sem necessariamente deter limites claramente determinados, mesmo quando compartilham alguma essência. Em resumo, “a *dividualidade*, e o conceito análogo de *partibilidade*, envolvem um questionamento sobre o próprio processo de geração dos entes que entram em relação. Portanto, uma pessoa é concebida nos termos de uma dinâmica de emergência contínua, não como um ente naturalmente dado que existe de uma vez por todas” (Pina-Cabral, 2018, p. 438; tradução nossa).

Pina-Cabral faz referência à *dividualidade* e à *partibilidade* levando em conta as transposições analíticas do conceito formulado por Marriott (1976) para o contexto da Melanésia, região etnográfica à qual normalmente se vincula esse conceito, graças ao impacto do trabalho de Marilyn Strathern (1988).<sup>25</sup> Minha intenção ao recuperar Marriott para

---

25 Strathern não deixa de reconhecer a originalidade e seu débito para com Marriott, é bom notar. O conceito de *divíduo*, em Strathern, ganhou outras dimensões,

pensar certas dimensões do culto a Kali na Guiana não avança nessa direção, tampouco visa estabelecer elos de continuidade entre a Índia e a Guiana, tomando a esfera religiosa hindu como metonímia da “cultura indo-caribenha”.<sup>26</sup> Não se trata, portanto, de postular essências, mas de testar possibilidades de se incorporarem à produção caribeanista perspectivas produzidas alhures e, principalmente, redimensionar grandes temas dessa produção à luz de categorias nativas.

Caberia investigar mais detidamente as razões pelas quais algumas pistas oferecidas por estudos etnográficos conduzidos na Índia não atraíram tanto interesse entre caribeanistas,<sup>27</sup> inclusive entre aqueles que realizaram pesquisas com populações indo-caribenhas. Em parte, arrisco dizer, isso tem a ver com o fato de a heterogeneidade, a complexidade e a historicidade do Caribe prevenirem, desde muito cedo, o próprio emprego de dispositivos conceituais de compartimentalização, encompassoamento e enquadramento das realidades de coletivos caribenhos. Assim, nenhum conceito guarda-cancelas (*gatekeeping concepts*), como honra e vergonha, no Mediterrâneo, e hierarquia, na Índia, logrou sucesso no Caribe (Trouillot, 2018 [1992]).<sup>28</sup>

---

inclusive por seu alentado debate com a noção de fractalidade de Wagner (1991). Para uma interessante análise sobre as noções de pessoa no sul da Índia e na Melanésia, ver Busby (1997).

26 Não à toa, as primeiras levas de publicações baseadas em estudos etnográficos com populações indo-caribenhas, nas décadas de 1960 e 1970 (Horowitz, 1963; Klass, 1961; Schwartz, 1965; Singer; Araneta, 1967), preocuparam-se sobremaneira em demonstrar como práticas e identidades religiosas indo-caribenhas, em especial hindus, foram, e continuavam a ser, fundamentais para a perpetuação da distintividade cultural desses grupos (Mello, 2018; Vertovec, 1991).

27 Ver, entretanto, Khan (1994).

28 Para citar o autor: “Conceitos guarda-cancelas são traços ditos ‘nativos’, mistificados pela teoria de modo a aprisionar o objeto de estudo. Eles agem como simplificadores teóricos que restabelecem o presente etnográfico e protegem

Nesse sentido, e seguindo a argumentação de Trouillot, os processos de deslocamento, de integração às sociedades acolhedoras e de assimetria de poder durante e após o trabalho sob contrato, além do contato interétnico, sobretudo com populações afro-caribenhas, impactaram sobremaneira instituições centrais oriundas da Índia, como o sistema de castas.<sup>29</sup> Isto é, o deslocamento da Índia para o Caribe e as condições de vida nas *plantations* fizeram com que as noções relativas à pureza ritual, aos tabus e às evitações perdessem força, pois membros de castas distintas e grupos de diversas origens conviveram lado a lado.<sup>30</sup> Com o passar dos anos, a identificação de indo-guianenses com castas específicas perdeu força, além de ser constantemente condenada por promover distinções que não estão dadas pelo nascimento. Entre meus interlocutores, a qualidade moral de uma pessoa é avaliada em vista de seus atos, inclusive pela disposição de conviver de modo igualitário com outros, e não tanto por atributos herdados do passado.

---

a atemporalidade da cultura. A prática de guardar cancelas nunca teve sucesso no Caribe. Aqui, os temas da heterogeneidade e da historicidade abriram novos panoramas, desviando energias para longe da simplificação teórica” (Trouillot, 2018 [1992], p. 203).

29 Como notou Jayaram (2006, p. 144) para o caso de Trinidad e Tobago, as investigações acerca da casta entre comunidades hindus diaspóricas são frequentemente fraseadas em termos de retenção e mudança. Em geral, os autores que se debruçaram sobre o tema postularam a existência de um tipo ideal de sistema de castas e procuraram uma resposta categórica acerca da manutenção, ou não, desse sistema fora da Índia. Khan (1994, p. 246) já havia alertado para isso, além de ter demonstrado que, embora a casta, enquanto elemento estruturante de hierarquias, não esteja presente em Trinidad, a noção de *jhutta* – comida ou bebida poluída consumida parcialmente por uma pessoa – é uma dimensão importante do repertório cultural indo-trinidadiano, derivando seus diversos significados de noções de poluição associadas às identidades de casta.

30 Ver Bisnauth (2000), Jayawardena (1966), Look Lai (1993), Laurence (1994), Moore (1977), Munasinghe (2001) e Smith e Jayawardena (1996 [1967]).

Se a ênfase nos processos de mudança de instituições centrais no subcontinente parece-me acertada, ao se enfatizarem apenas os processos de transformação em escala macroanalítica, isto é, como resultados de processos históricos mais amplos, pode-se perder de vista percepções locais acerca de misturas e heterogeneidades. Aisha Khan (2004) parece particularmente interessada nisso ao se debruçar sobre o que chamou, em seu estudo sobre Trinidad e Tobago, de “metáforas da mistura”, ou seja, práticas, discursos e eventos nos quais o tema fundacional da mistura, sobretudo interétnica, é comunicado por meio de analogias, metonímias, imagens e reivindicações articuladas por termos como pureza, impureza, ortodoxia, heterodoxia e autenticidade.

Khan se dedica em especial às disputas por legitimação de práticas e conhecimentos religiosos em contextos assimétricos de poder. Por essa razão, a autora não define, de antemão, o que é a religião, mas antes perscruta os entendimentos, as concepções e as categorias nativas de religião. No caso aqui em pauta, a estigmatização do culto a Kali na Guiana é o pano de fundo de uma série de discursos sobre o sacrifício. No entanto, dois pontos devem ser destacados. Em primeiro lugar, mitos fundacionais do culto a Kali não são meras respostas a disputas de poder, nem matéria-prima bruta para esforços de legitimação de práticas consideradas moralmente suspeitas. Em nível microscópico, e esse é o segundo ponto que gostaria de destacar, a circulação de substâncias, como o sangue – vetor fundamental de conexões entre pessoas com estatuto ontológico distinto (Carsten, 2013) –, a distribuição de forças e poderes divinos nos rituais e a permeabilidade de pessoas humanas e não humanas são de fundamental importância para devotos de Kali, pois geram efeitos diversos.

Ao responsabilizarem Eon pelos insucessos nos sacrifícios, membros do templo de Blairmont fizeram muito mais do que procurar um bode expiatório, com o perdão do trocadilho. Acusações iniciais, que logo se tornaram vereditos chancelados inclusive pelo ponto de vista da manifestação da deusa Mariamma, são consistentes com o primado

de que, a rigor, nenhum ser, ou objeto, está apartado de outras coisas e de outros seres. Longe de ser algo unitário, o sacrifício de animais faz parte de um conjunto heteróclito de práticas. O sacrifício, portanto, merece atenção etnográfica porque sua mera ocorrência é um tropo central para se tratar de um conjunto muito diversificado de práticas (Mayblin; Course, 2014).<sup>31</sup>

Assim, no caso do culto a Kali, é indispensável situar o sacrifício no interior de práticas de cuidado de animais, de manipulação de artefatos rituais e de diversas outras relações entre divindades e humanos. É notável que o machete utilizado por Eon absorveu substâncias, sentimentos e estados emocionais do sacrificador. Nos comentários sobre o insucesso de três sacrifícios, a qualidade da devoção e a pureza de intenção de Eon motivaram diversas considerações. O ato sacrificial envolveu a intencionalidade, o *self* do sacrificador. Semelhantemente ao caso estudado por Samanta (1994), seu corpo – e, por consequência, o corpo dos bodes – pode ser concebido como um sítio de transformações de perspectivas, de estados de consciência, de atitudes e essências morais. O sacrifício, então, assume uma configuração específica em cada situação, em nada redutível à pressuposição segundo a qual dois, ou mais, entes separados e autocontidos transacionam. Ao contrário,

---

31 Mayblin e Course (2014, p. 313-314) sugerem, acertadamente, que análises sobre o sacrifício não necessitam se restringir ao domínio do ritual, podendo abranger estudos acerca de narrativas autobiográficas sobre sofrimento pessoal ou enquanto qualidade de comprometimento político. Estou ciente de que a ênfase em rituais pode implicar separações artificiais entre o “ritual” e o “mundano”, o “secular” e o “religioso”. Ressalto, porém, que minha pesquisa se concentrou em um templo específico, desdobrando-se em outras esferas da vida das pessoas com as quais convivi mais intensamente. Embora não tenha realizado, deliberadamente, uma pesquisa centrada em vilarejos, como sói acontecer com frequência nos estudos etnográficos sobre a Guiana, considero que questões relativas à troca de substâncias, à poluição e à comensalidade são fundamentais no dia a dia de indo-guianenses.

as fronteiras entre diferentes seres não estão dadas e são capazes de produzir transformações por meio da canalização, e do fluxo, de forças vitais. Humanos, divindades, animais e objetos materiais participam uns dos outros de modos variados, por meio de cadeias mútuas e complexas de permeabilidade.

## REFERÊNCIAS

- BABB, Lawrence. Glancing: visual interaction in Hinduism. *Journal of Anthropological Research*, v. 37, n. 4, p. 387-401, 1981.
- BAHADUR, Gaiutra. *Coolie woman: the odyssey of indenture*. Chicago: The University of Chicago Press, 2014.
- BISNAUTH, Dale. *The settlement of Indians in Guyana, 1890-1930*. Leeds: Peepal Tree Press, 2000.
- BLOCH, Maurice. *Prey into hunter: the politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- BRUBAKER, Richard L. *The ambivalent mistress: a study of South Indian village goddesses and their religious meaning*. Tese (Doutorado) – Faculty of the Divinity School, University of Chicago, 1978.
- BUSBY, Cecilia. Permeable and partible persons: a comparative analysis of gender and body in South India and Melanesia. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 3, n. 2, p. 261-278, 1997.
- CARSTEN, Janet. *Culture of relatedness: new approaches on the study of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- CARSTEN, Janet. Introduction: blood will out. In: CARSTEN, Janet (ed.). *Blood will out: essays on liquid transfers and flows*. Londres: Willey Blackwell; Royal Anthropological Institute, 2013. p. 1-23.
- CESARINO, Pedro. Conflitos e pressupostos na antropologia da arte: relações entre pessoas, coisas e imagens. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 3, p. 1-17, 2017.
- CONNOLLY, Jonathan. Indenture as compensation: state financing for indentured labour migration in the era of emancipation. *Slavery & Abolition*, v. 40, n. 3, p. 448-471, 2019.

- DANIEL, E. Valentine. *Fluid signs: being a person in the Tamil way*. Berkeley: University of California Press, 1984.
- DESROCHES, Monique. *Tambours des dieux: musique et sacrifice d'origine tamoule en Martinique*. Montreal: L'Harmattan Inc., 1996.
- ECK, Diana L. *Darsan: seeing the divine image in India*. Nova York: Columbia University Press, 1998. [1981].
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Nuer religion*. Oxford: Oxford University Press, 1956.
- GELL, Alfred. *Art and agency*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- GOVINDRAJAN, Radhika. "The goat that died for the family": animal sacrifice and interspecies kinship in India's Central Himalayas. *American Ethnologist*, v. 42, n. 3, p. 504-519, 2015.
- HAZARD, Sonia. The material turn in the study off religion. *Religion and Society*, v. 4, n. 1, p. 58-78, 2013.
- HENARE, Amiria; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari. *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. Londres: Routledge, 2007.
- DE HEUSCH, Luc. *Sacrifice in Africa: a structuralist approach*. Manchester: Manchester University Press, 1985.
- HOROWITZ, Michael M. The worship of South Indian deities in Martinique. *Ethnology*, v. 2, n. 3, p. 339-346, 1963.
- HOROWITZ, Michael M.; KLASS, Morton. The Martiniquian East Indian cult of Maldevidan. *Social and Economic Studies*, v. 10, n. 1, p. 91-100, 1961.
- INGOLD, Tim. Materials against materiality. In: INGOLD, Ingold. *Being alive: essays on movement, knowledge, and description*. Londres: Routledge, 2011. p. 19-32.
- JAYARAM, N. The metamorphosis of caste among Trinidad Hindus. *Contributions to Indian Sociology*, v. 40, n. 2, p. 143-173, 2006.
- JAYAWARDENA, Chandra. Religious belief and social change: aspects of the development of Hinduism in British Guiana. *Comparative Studies in Society and History*, v. 8, p. 211-240, 1966.
- KHAN, Aisha. Juthaa in Trinidad: food, pollution, and hierarchy in a Caribbean diasporic community. *American Ethnologist*, v. 21, n. 2, p. 245-269, 1994.



- KHAN, Aisha. *Calallo nation: metaphors of race and religious identity among South Asians in Trinidad*. Durham: Duke University Press, 2004.
- KHAN, Aisha. Africa, Europe, and Asia in the making of 20<sup>th</sup> century Caribbean. In: PALMIÉ, S.; SCARANO, F. (ed.). *The Caribbean: a history of the region and its people*. Chicago: The University of Chicago Press, 2011. p. 399-413.
- KLASS, Morton. *East Indians in Trinidad: a study of cultural persistence*. Nova York: Columbia University Press, 1961.
- LAURENCE, K. O. *A question of labour: indentured immigration into Trinidad and British Guiana, 1875-1917*. Kingston: Ian Randle Publishers, 1994.
- LEACH, James. Differentiation and encompassment: a critique of Alfred Gell's theory of the abduction of creativity. In: HENARE, Amira; HOLBRAAD, Martin; WASTELL, Sari (ed.). *Thinking through things: theorising artefacts ethnographically*. Londres: Routledge, 2007. p. 167-188.
- LIENHARDT, Godfrey. *Divinity and experience: the religion of the Dinka*. Cambridge: Clarendon Press, 1961.
- LOOK LAI, Walter. *Indentured labor, Caribbean sugar: Chinese and Indian migrants to the British West Indies, 1838-1918*. Baltimore: John Hopkins University Press, 1993.
- MARRIOT, McKim. Hindu transactions: diversity without dualism. In: KAPFERER, B. (ed.). *Transaction and meaning: directions in the anthropology of exchanging and symbolic behavior*. Filadélfia: Institute for the Study of Human Issues, 1976. p. 109-142.
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac & Naify, 2005. [1899].
- MAYBLIN, Maya; COURSE, Magnus. The other side of sacrifice: introduction. *Ethnos: Journal of Anthropology*, v. 79, n. 3, p. 307-319, 2014.
- MCNEAL, Keith. *Trance and modernity in the Southern Caribbean: African and Hindu popular religions in Trinidad and Tobago*. Gainesville: University Press of Florida, 2011.
- MELLO, Marcelo Moura. *Devoções manifestas: religião, pureza e cura em um templo da deusa hindu Kali na Guiana*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

MELLO, Marcelo Moura. Murtis em movimento: relações entre pessoas, coisas e divindades em um templo hindu na Guiana. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v. 24, n. 3, p. 103-130, 2018.

MELLO, Marcelo Moura. Articulação oracular e pesquisa de campo. *Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, v. 7, n. 13, p. 35-52, 2020a.

MELLO, Marcelo Moura. Mimesis, poder e dúvida: divindades hindus e espíritos de colonizadores na Guiana. *Horizontes Antropológicos*, v. 26, n. 56, p. 57-86, 2020b.

MELLO, Marcelo Moura. Materiality, affection, and personhood: on sacrifice in the worship of the goddess Kali in Guyana. *Vibrant*, v. 17, p. 1-20, 2020c.

MELLO, Marcelo Moura. Espíritos, história e colonialismo na Guiana. *Revista de Antropologia*, v. 64, n. 2, p. 1-22, 2021.

MELLO, Marcelo Moura. Dutch spirits, Hindu deities in Guyana: contests over land. *American Anthropologist*, v. 124, n. 2, p. 370-382, 2022a.

MELLO, Marcelo Moura. Dançando com os *karagam*: corpo, materialidade e possessão espiritual em uma tradição hindu na Guiana. In: CUNHA, Olívia Maria Gomes da; CASTRO, Carlos Gomes de (org.). *Espírito das coisas: etnografias da materialidade e da transformação*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2022b. p. 53-79.

MILLER, Daniel. Artifacts and the meaning of things. In: INGOLD, T. (ed.). *Companion Encyclopaedia of Anthropology*. Londres: Routledge, 2002. p. 400-419.

MOORE, Brian L. The retention of caste notions among the Indian immigrants in British Guiana during the nineteenth century. *Comparative Studies in Society and History*, v. 19, n. 1, p. 96-107, 1977.

MUNASINGHE, Viranjini. *Callaloo or tossed salad? East Indians and the cultural politics of identity in Trinidad*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.

NABOKOV, Isabelle. *Religion against the self: an ethnography of Tamil rituals*. Oxford: Oxford University Press, 2000.

PANAGIOTOPOULOS, Anastasios. Food-for-words: sacrificial counterpoint and oracular intimacy in Cuba. *Hau – Journal of Ethnographic Theory*, v. 8, n. 3, p. 474-487, 2018.

PINA-CABRAL, João de. Modes of participation. *Anthropological Theory*, v. 18, n. 4, p. 435-455, 2018.

- PINA-CABRAL, João de. My mother or father: person, metaperson, and transcendence in ethnographic theory. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 25, p. 303-323, 2019.
- RAUF, Mohammad A. *Indian village in Guyana: a study of cultural change and ethnic identity*. Leiden: E. J. Brill, 1974.
- ROBBINS, Joel. Keeping god's distance: sacrifice, possession, and the problem of religious mediation. *American Ethnologist*, v. 44, n. 3, p. 464-475, 2017.
- SAMANTA, Suchitra. The "self-animal" and divine digestion: goat sacrifice to the goddess Kali in Bengal. *The Journal of Asian Studies*, v. 53, n. 3, p. 779-803, 1994.
- SCHWARTZ, Barton. Extra-legal activities of the village Pandit in Trinidad. *Anthropological Quarterly*, v. 38, n. 2, p. 62-71, 1965.
- SINGER, Philip; ARANETA, Enrique. Hinduization and creolization in Guyana: the plural society and basic personality. *Social and Economic Studies*, v. 16, n. 3, p. 221-236, 1967.
- SMITH, Raymond. Some social characteristics of Indian immigrants to British Guiana. *Population Studies*, v. 13, p. 34-39, 1959.
- SMITH, Raymond; JAYAWARDENA, Chandra. Caste and social status among the Indians of Guyana. In: SMITH, R. *The matrifocal family: power, pluralism, and politics*. Routledge: Nova York, 1996. [1967]. p. 111-142.
- STEPHANIDES, Stephanos; SINGH, Karna. *Translating Kali's feast: the goddess in Indo-Caribbean ritual and fiction*. Amsterdã: Rodopi, 2000.
- STRATHERN, Marilyn. *The gender of the gift: problems of women and problems with society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- TINKER, Hugh. *A new system of slavery: the export of Indians overseas, 1830-1920*. Londres: Hansib, 1993. [1974].
- TROUILLOT, Michel-Rolph. A região do Caribe: uma fronteira aberta na teoria antropológica. *Afro-Ásia*, v. 58, p. 189-232, 2018. [1992].
- VERTOVEC, Steven. East Indians and anthropologists: a critical review. *Social and Economic Studies*, v. 40, n. 1, p. 133-169, 1991.
- VERTOVEC, Steven. "Official" and "popular" Hinduism in the Caribbean: historical and contemporary trends in Suriname, Trinidad, and Guyana. In:

DABYDEEN, D.; SAMAROO, Brinsley (ed.). *Across the dark waters*. Londres: MacMillan, 1996. p. 108-130.

WAGNER, Roy. The fractal person. In: STRATHERN, Marilyn; GODELIER, Maurice (ed.). *Big men and great men: personifications of power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. p. 159-173.

WILLIAMS, Brackette. Fantasmas holandeses e o mistério da história: ritual e interpretações de colonizados e colonizadores sobre a rebelião de escravo de Berbice de 1763. *Ilha – Revista de Antropologia*, v. 22, n. 1, p. 187-233, 2020. [1990].

YOUNGER, Paul. *New homelands: Hindu communities in Mauritius, Guyana, Trinidad, South Africa, Fiji and East Africa*. Oxford: Oxford University Press, 2010.



# COMO OUVIR UMA PAISAGEM AFRO-CARIBENHA

*Claudia Bongianino*

Gaia estava na Cidade do Panamá, visitando a filha e fazendo consultas médicas, quando seu filho Arny falava-me sobre o pequeno apartamento de um quarto construído abaixo da casa dela e alugado para “pessoas como eu” (*pipl láik iú*, no idioma local).<sup>1</sup>

Ele é bem central, com este alpendre, onde você pode se sentar e conversar com as pessoas que passam na rua principal. Se quiser alugar o apartamento, você poderá se mudar já na semana que vem, quando minha mãe voltará de viagem, Deus primeiro!

Decidi alugar o apartamento naquele mesmo dia, sem saber que nele moraria durante os quatorze meses de pesquisa na vila de Old Bank, tampouco o que aprenderia ao longo da jornada. Neste capítulo, parto de minha interação com Gaia para mapear os modos pelos quais as pessoas da vila falavam sobre dimensões espaciais e temporais, construindo relações em que Deus era sempre evocado como partícipe. Na primeira seção, enfoco a fórmula “pessoas como eu” e descrevo a maneira como

---

<sup>1</sup> O idioma local é chamado de guari-guari e não apresenta uma forma padrão oral ou escrita, levando-me a adotar uma abordagem fonética informal ao transcrevê-lo. Para detalhes de linguística, ver: Snow (2007), H. Reid (2013), Spragg (1973), Justavino (1975), Brereton (1992) e Aceto (1995).

Gaia, seus parentes próximos e eu éramos vistos em Old Bank, bem como aquilo que víamos e ouvíamos de sua casa. Mais que isso, procuro evidenciar como os domínios que conheci em Old Bank foram moldados pelas relações multissensoriais que estabeleci com meus interlocutores, com os espaços em que eles viviam, circulavam e projetavam seus gritos (*sháut*). Na segunda seção, dedico-me às primeiras conversas que mantive com Gaia, sublinhando as respostas inesperadas para questões sobre a história da vila e das famílias.

Essas respostas são exploradas nas demais seções do texto. Em diálogo com as reflexões de Edith Clarke (1999 [1957]) e Jean Besson (2002) sobre terra e família, mostro como a existência dos distintos bairros da vila era uma expressão do processo histórico de ocupação da terra, fundado no uso, herança e posse coletiva da “terra familiar” (*fámili lánd*). Em seguida, analiso os contrastes localmente estabelecidos entre “antigamente e hoje” (*fârst táim an tudíe*), os quais se manifestavam na espacialidade da vila, em especial na localização diametralmente oposta da Igreja Metodista em relação ao cemitério. Por fim, na última seção vinculo a argumentação de Tim Ingold (1993) sobre paisagem à formação dos tempos e espaços de Old Bank a partir das relações dos seres humanos entre si e também com Deus.

## A vila, a casa e os gritos

Quando Arny me falou sobre o quarto que Gaia alugava embaixo de sua casa para “pessoas como eu”, ele acrescentou que se tratava de uma das edificações locais alugadas por quem pretendia residir alguns meses ali, “em Old Bank” (*pan Uôl Bánk*). Desde então, aprendi que aquele era o nome local da vila panamenha onde estava, a qual era chamada pelas autoridades nacionais – em espanhol, idioma oficial do país – de Bastimentos, e descrita como uma localidade de 1,3 quilômetros quadrados, 738 habitantes e 193 casas (Inec, 2009-2010). Localizada na costa

atlântica do Panamá, a cerca de 30 quilômetros da fronteira com a Costa Rica, e incrustada na ponta noroeste da ilha de Bastimentos, Old Bank se voltava, a oeste, para as fortes ondas do oceano Atlântico e, ao sul, para as águas tranquilas da baía de Almirante, que banhava o arquipélago de Bocas del Toro e a área continental da região panamenha homônima.

À Old Bank se chegava apenas de barco, após o percurso de avião para a capital da região, que era chamada por meus interlocutores de Bocas Town (na vizinha Ilha Colón, sendo a vila oficialmente chamada de Pueblo de Isla Colón), ou de ônibus para o porto de Almirante, no continente. Foi essa segunda opção que me levou até lá, em novembro de 2013. E durante o percurso de barco, segundo exatamente a descrição feita por algumas pessoas acerca do que me aconteceria, meu olhar foi atraído pela exuberância da paisagem, que apresentava todas as características esperadas do famoso destino turístico chamado de “Caribe panamenho” (Guerrón-Montero, 2006, p. 633): água esverdeada; praias de areia branca e água cristalina; florestas estonteantes, repletas de palmeiras, bananeiras e outras árvores tropicais. Em meio a isso tudo, havia sequências irregulares de casas, construídas sobre palafitas no mar ou na terra, amontoadas no aclive do relevo.

Acompanhando o estilo da maioria das habitações locais, a residência da minha anfitriã havia sido construída sobre uma palafita na terra, isto é, uma estrutura de colunas de madeira que formava um alicerce para a casa propriamente dita, edificada com paredes em madeira e teto de zinco – materiais que permitiam ao som se propagar facilmente entre os cômodos e os lares. Erigida no segundo piso, a habitação era acessível por uma escada lateral, a qual levava para a varanda, que ocupava toda a fachada e conduzia para a porta de entrada. Por sua vez, o espaço inferior permanecia, a princípio, vazio, podendo, posteriormente, ser fechado com paredes de cimento, como aquelas que formavam o apartamento alugado por mim.



Segundo Arny, o pedaço de “terra” (*lánd/tierra*)<sup>2</sup> específico no qual eu morava media cerca de 480 metros quadrados no total (20m x 24m), mas incluía a casa da mãe (com 128 metros quadrados, isto é, 8m x 16m), o quintal em volta (52 metros quadrados) e os dois hotéis simples construídos sobre palafitas na água, para aproveitar ao máximo a bela vista da baía (cada um com 150 metros quadrados, ou seja, 6m x 25m). Essa era a dimensão média dos terrenos da vila ocupados por mais casas da mesma família, as quais também tinham medidas similares àquelas de Gaia e, frequentemente, contavam com apartamentos construídos na parte de baixo. Entretanto, todas as edificações construídas no terreno costumavam ser ocupadas por parentes, não por empreendimentos turísticos. Ademais, os quintais geralmente eram desprovidos dos dois tanques para armazenamento da água da vila que ocupavam o quintal de Gaia e que não apenas eram caros por si só, mas também demandavam um alto investimento em tubulação (cerca de 1.000 dólares, no total).

Em sua maioria, os quintais eram preenchidos por árvores frutíferas ou por pequenas plantações voltadas para o consumo doméstico, e algumas famílias possuíam também sítios no mato (*fárm pán di bush* ou *finca en el monte*), que mediam entre 1 e 5 hectares. Como será descrito a seguir, Gaia dispunha desses terrenos no passado, não mais no presente. Com o tempo, percebi que essas diferenças entre a casa de Gaia e as da maioria dos habitantes da vila eram sintoma e causa da relação que minha anfitriã e eles mantinham. Gaia e seus parentes estavam entre os habitantes com maior poder aquisitivo, com o maior número de investimentos turísticos na vila e com algumas das maiores casas, as

---

2 Meus interlocutores usam o termo “terra” (*lánd/tierra*), e não “pedaço de terra” ou “terreno”. Isso me parece relacionado ao fato de que, para eles, a terra não é, de antemão, algo quantificável ou demarcado por limites e fronteiras, titulado juridicamente ou passível de compra e venda. Contudo, para tornar a leitura mais fluida, optei por traduzir o termo como “pedaço de terra” ou “terreno”. A diferença entre essas concepções sobre a terra será explorada ao longo do capítulo.

quais eram decoradas com mais mobílias do que a média. Como outros moradores que também se diferenciavam em termos socioeconômicos, eles adotavam uma postura crítica em relação a hábitos locais, e os netos de Gaia não conviviam com as crianças e adolescentes da vizinhança, pois estudavam em Bocas Town. Tudo isso era visto por inúmeros residentes como atitudes intencionais de diferenciação por parte da família, a qual supostamente se considerava superior às demais. Assim, vários preferiam se afastar de Gaia e seus familiares.

Simultaneamente, porém, muitas dessas diferenças facilitaram a nossa aproximação. Gaia dispunha de um apartamento para alugar a “pessoas como eu”: estrangeira, branca, dotada de maior poder aquisitivo que a maioria da população, interessada em residir na vila, mas acostumada a comodidades que eram raras na maioria das residências locais, como tanque, encanamento e água corrente o dia todo. Ademais, o apartamento de Gaia era perfeito para “pessoas como eu”, fórmula que incluía outro importante aspecto. Em Old Bank, eu era vista como uma mulher solteira, pois vivia sozinha, ainda que usasse aliança e afirmasse ser casada. Também era vista como uma mulher jovem, não exatamente por causa da minha idade, e sim porque eu não tinha filhos, evento descrito como o principal divisor de águas feminino entre a juventude e o ingresso na idade adulta. Por essa razão, queria alugar um quarto dentro ou próximo da casa de uma mulher, com quem poderia interagir de maneira mais livre, sem me preocupar com eventuais investidas, abusos ou fofocas.

Uma vez que Gaia e eu vivíamos na mesma edificação, ainda que em duas casas diferentes, era inevitável não acompanhar as atividades que cada uma de nós exercia, algo que fazíamos por meio da visão e, principalmente, da audição – sentido que, em Old Bank, parecia ter preponderância sobre os demais. Diariamente, ouvia a voz e os passos dela, assim como das pessoas que estavam em sua casa – tal como ela, é certo, ouvia o que se passava na minha residência. Também escutávamos os gritos dos vizinhos, chamando uns aos outros de dentro ou de fora de

suas casas. Analogamente, ouvíamos aqueles que passavam e, da rua, gritavam “Gaia!” para chamá-la, ou que diziam apenas “Bom dia, Gaia!”, ao ver a porta aberta, enquanto seguiam seu caminho.

Com o passar do tempo, gritos semelhantes passaram a caracterizar minha interação com minha anfitriã e com as demais pessoas que frequentavam a casa dela. Antes de conhecê-las, porém, conheci suas vozes ao gritarem por Gaia e ao conversarem com ela. Atravessando as tênues separações entre meu apartamento, a casa da minha anfitriã, o quintal ou a rua, suas vozes chegavam a mim.

O contato auditivo não terminou nesse ponto: lentamente, essas e outras pessoas começaram a direcionar suas vozes diretamente para mim. Cumprimentavam-me quando passavam nas proximidades do meu apartamento e viam a porta aberta ou quando me encontravam no alpendre, parando para conversas rápidas. Timidamente, comecei a fazer a mesma coisa quando passava próximo de suas casas e também de outras pessoas que, aos poucos, fui conhecendo em Old Bank.

Assim, fui notando que um dos aspectos essenciais das casas de Old Bank era a preeminência do espaço externo, isto é, das varandas, dos alpendres, dos quintais e das ruas adjacentes. Todos esses espaços externos pareciam estar inseridos no conceito local de casa, o que se tornava particularmente evidente quando um adulto pedia às crianças, antes de partir e deixá-las sozinhas, que “não saíssem da casa”, ordem que lhes permitia, porém, ficar nos ambientes adjacentes à residência, inclusive nos quintais das casas vizinhas e na rua. Além disso, esses espaços eram justamente os locais em que ocorria a maior parte da socialização, sobretudo com as pessoas que viviam em outras casas, o que não quer dizer que isso não fosse válido para aquelas que viviam na mesma casa.

Nesse contexto, o ato de gritar para chamar alguém à distância (*sháut*) era digno de nota não apenas por ser corriqueiro, mas também porque era um dos elementos centrais da socialização local. De fato, era gritando o nome da pessoa de fora de sua casa, e recebendo uma resposta em seguida, que se começava uma visita – e não batendo na porta

ou aproximando-se dela sem avisar. Devo destacar que o ato de gritar correspondia, acima de tudo, a uma maneira cotidiana de se relacionar com as pessoas, de cumprimentá-las ao passar por sua casa e de manter rápidas, mas importantes, interações sociais.

Os gritos se impunham sobre o espaço sonoro da vila, que também não era, de todo modo, silencioso. Com exceção de alguns momentos das tardes de muito calor e durante a madrugada, o ambiente era dominado ou pelos gritos das pessoas ou pela música que saía dos alto-falantes da vila. Assim, a presença das pessoas ao redor se fazia sentir constantemente pela audição, antes mesmo de ser possível, por exemplo, por meio do olfato, sentir o cheiro da comida por elas preparada ou captar a imagem do corpo delas pela visão. Em especial, essa preponderância da audição me fazia refletir sobre o fato de que parecia ser o som (da voz e da música) aquilo que aproximava fisicamente as pessoas umas às outras por via de uma copresença auditiva, em vez de tal aproximação ser feita diretamente a partir de seus corpos. De fato, enquanto a audição aparecia como um sentido central, o tato parecia ser marginal, sendo raros os momentos de contato direto entre corpos. Felizmente, não demorei para me deixar levar pelos gritos que, aos poucos, me aproximaram das pessoas com as quais interagía periodicamente nos momentos em que passavam por minha casa, ou em que eu passava por suas casas, ou quando simplesmente nos encontrávamos por acaso na vila e exclamávamos os nomes umas das outras antes de nos cumprimentarmos. E o interessante é que a primeira pessoa para a qual fui aproximada por meio desses encontros intermediados por gritos foi Gaia – e não seu filho, por exemplo, que conheci primeiro, mas cujos gritos não me encontraram com a mesma frequência que os dela.

### **Conversas sobre famílias, histórias e lugares**

No dia em que me mudei para o apartamento de Gaia, ela desceu as escadas de sua residência e, encontrando minha porta aberta, gritou pelo

meu nome. Ao sair no alpendre, conheci aquela senhora de aproximadamente 70 anos, que, naquele primeiro encontro, carregava nas mãos um prato coberto com papel alumínio. “Cozinhei *ráis an bin* e trouxe para você experimentar a comida daqui. Espero que você goste, é arroz cozido com feijão e leite de coco!” Perguntei-lhe, então, se já havia almoçado ou se podíamos fazê-lo juntas, e ela me convidou para comermos em sua casa. Dias depois, vendo Gaia na varanda, gritei por seu nome e ela me convidou para subir e sentar-me com ela. Em ambas as ocasiões tentei realizar uma das entrevistas semiestruturadas que havia preparado antes de ir a campo: “Gaia, você pode me ajudar com a pesquisa que vim fazer aqui sobre a história de Old Bank e das famílias locais? Queria começar ouvindo um pouco sobre a história da sua família”.

Minha família? Eu não sei muito, mas minha bisavó paterna contava que o marido dela era negro e tinha vindo da Jamaica. Eu não o conheci e não lembro seu nome. Mas seu sobrenome era Jones, como o do meu pai e o meu. Ele morreu antes do meu nascimento e só conheci minha bisavó, a esposa dele, que me falava sobre meu bisavô. Ela era branca e tinha o cabelo bem liso. Não lembro o sobrenome dela. Ela era indígena de Blue Fields, na Nicarágua, sabe?

Na época da chegada do bisavô de Gaia, o território da atual Nicarágua pertencia à Colômbia, assim como o Panamá e as ilhas de San Andrés e Providencia, as quais ainda são colombianas. Minha anfitriã se referia a esse período no tempo como “antigamente” (*fârst táim*), mas não tinha muitas informações sobre ele – isto é, sobre a terra de origem de seus avós, a identidade etnorracial deles, sua vida fora de Old Bank ou as razões que os levaram para lá –, com exceção de uma dimensão econômica: a presença da indústria bananeira. Seu avô havia sido contratado por essa indústria, tendo provavelmente circulado entre as diferentes plantações que ela possuía na costa atlântica da América Central,

entre os territórios da atual Nicarágua, Costa Rica e Panamá – da mesma forma que fizeram vários afro-caribenhos (Putnam, 2002, 2013).

Os bisavôs e as bisavós, paternos e maternos, eram os primeiros antepassados acerca dos quais Gaia tinha informações. Ela as adquiriu tanto porque os conheceu quanto por ter ouvido histórias narradas por outras pessoas, principalmente pelas avós e pelos pais. Tais histórias giravam sempre em torno da indústria da banana, mas incluíam outro marco econômico entre os fatores que atraíram negros do Caribe para Old Bank – a construção do Canal do Panamá. Por descender desses migrantes caribenhos, Gaia se identificava como afro-caribenha e estendia essa identificação aos demais moradores da vila. Embora reconhecesse também a ancestralidade “branca indígena” da avó da Nicarágua, era a ancestralidade “negra” dos demais avós, da Jamaica e San Andrés, que ela sublinhava ao acionar os conceitos étnico-raciais nativos de “negro/a caribenho/a” ou “indígena branco/a”. Essas noções se vinculavam mais à maneira como meus interlocutores vivenciavam a cor da pele em suas relações interpessoais (levando-os a defini-la como preta/negra ou branca), do que puramente a ancestralidades ou identidades étnicas (como aquela afro-caribenha).

Em sua fala, Gaia atentava-se ainda para o fato de que seus antepassados haviam se casado com pessoas que conheceram ao circular entre diferentes localidades até se estabelecerem em Old Bank.

Meu pai falava que o pai e o avô dele – meu avô e meu bisavô – tinham muitas terras [aqui na vila e nos arredores]. Eles criavam gado, plantavam bananas e as vendiam para a indústria bananeira, que exportava e revendia. [...] Meu bisavô tinha muito dinheiro e muitas terras. Elas ficavam nas ilhas vizinhas e também aqui, onde ele era dono de todas as terras de Mégl Bánk. Um senhor de sobrenome Taylor era dono das terras que vão desde a ponte em Ôt Yánda até Dág Wúd, e o restante das terras de Old Bank,

em Dôn di Crik, eu acho que era de um Davies. Quando eles chegaram a Old Bank, parece que não havia ninguém, nem indígenas, por isso os dois ocuparam a terra e, aos poucos, deram parte dela para quem foi chegando depois, permitindo que eles construíssem suas próprias casas e plantassem em um terreno desocupado. Por exemplo, quando [...] os Evans chegaram, os Taylor deram terra para eles viverem e cultivarem no morro dos Evans.

“Então as primeiras famílias da vila foram os Taylor, os Jones e os Davies, seguidas pelos Thomas e pelos Evans?” tentei confirmar.

Sim, os membros dessas cinco famílias se casaram uns com os outros e com pessoas de fora, que chegaram depois, inclusive chineses, indígenas ngobe e brancos europeus. Essas famílias continuam sendo as maiores da vila, junto com os Lorchiney, os Johnson, os Martin. Mas aqui todos somos família. É como dizemos, *uí dé al família, bót uí no liv al láik famili*.

Naquela tarde, enquanto conversava com Gaia na varanda de sua casa, limitei-me a anotar detalhadamente, perdida, os vários sobrenomes citados por ela, tal como os nomes dos diferentes locais da vila e os termos locais mencionados, com os quais ainda não tinha familiaridade. “*Ui dé al famili?*”, repeti, esforçando-me para conferir se havia anotado corretamente e também para praticar a língua local, a qual ainda não dominava. “Sim, todos somos família, mas não vivemos todos como família” (*Nosotros somos todos familia, pero no vivimos todos como familia*), reformulou minha anfitriã em espanhol, como se aquela afirmação, uma vez traduzida, fosse autoexplicativa.

Esse modo de agir era comum em Gaia e nos demais habitantes da vila, os quais, em geral, falavam como se eu estivesse tão familiarizada

quanto eles com o fato de que todos “eram família” em Old Bank ou com as diferenças entre “antigamente e hoje”. Pareciam pressupor que, como eles, eu conhecia pessoas com os sobrenomes que citavam e tinha circulado amplamente por todos os bairros da vila. Como lidar com tudo isso que era dado para meus interlocutores, mas que para mim precisava ser construído?

### **Somos todos família**

Buscando localizar-me em meio às informações que me eram fornecidas em conjunto, mas deixadas à deriva, procurei esboçar imagens – mapas e genealogias – que me ajudassem a entender narrativas como as de Gaia. Ela realizava, ao mesmo tempo, vinculações entre a história da vila e a das famílias, e entre essas duas histórias e a chegada de antepassados negros oriundos do Caribe, de brancos vindos de países europeus (ou de suas colônias americanas e caribenhas) e de indígenas originários da América Central. Além disso, realizava associações entre a ocupação das terras e a sua distribuição por meio de relações interpessoais estabelecidas entre os próprios antepassados. Junto dessas correlações, eram enfatizadas, ao mesmo tempo, as diferenças entre os vários bairros da vila e também entre os inúmeros sobrenomes. Assim, traçavam-se limites entre os parentes e as terras, os quais eram simultaneamente atenuados pela afirmação de que, em Old Bank, “todos eram família”, embora nem todos “vivessem como família”.

Às pessoas que eu entrevistava mostrava os mapas que conseguia da vila, pedia que desenhassem outros, perguntava sobre os bairros e sobre quem conheciam que morava ali. Paralelamente, solicitava que elencassem o nome de seus parentes em ordem geracional e pedia que me falassem sobre seus próprios filhos, depois sobre seus pais e respectivos filhos e netos (isto é, irmãos e sobrinhos de ego); em seguida, passava para os avós paternos e seus filhos e netos (tios e primos paternos de ego); por fim, procedia da mesma forma para o caso dos avós maternos



e demais parentes ascendentes conhecidos. Realizei esse exercício com Gaia e outras nove mulheres, e em 2015 fiz um exercício análogo, porém mais sucinto, ao acompanhar a realização do censo escolar e perguntar aos residentes o sobrenome de seus avós.

Significativamente, a genealogia de todas as pessoas com quem conversei era marcada por um mesmo tipo de acontecimento histórico: a chegada a Old Bank do primeiro antepassado do lado patrilinear ou matrilinear ou, ainda, de ambos os lados. Esses antepassados, fundadores, por assim dizer, eram os parentes ascendentes mais distantes acerca dos quais as entrevistadas tinham conhecimento, sendo descritos majoritariamente como negros oriundos do Caribe. Outros, devo mencionar, eram descritos como brancos indígenas da Nicarágua, brancos europeus do Reino Unido, indígenas ngobe e chineses. Invariavelmente, as nove entrevistadas haviam aprendido sobre tais sujeitos por meio das histórias narradas por suas avós, embora algumas vezes essas histórias tenham sido contadas também por seus avôs, mães ou pais. Ademais, todas elas tinham como um de seus antepassados alguém com o mesmo sobrenome dos antepassados fundadores citados por Gaia, ou seja, os cinco senhores cujos sobrenomes eram Jones, Taylor, Davies, Evans ou Thomas. Por essa razão, todas traçavam sua descendência a partir de ao menos um desses cinco antepassados fundadores e explicavam, por meio do vínculo que tinham com eles, sua autoidentificação como afro-caribenhas, bem como a afirmação, comum na vila, de que “somos todos família”.

A menção a europeus, indígenas ngobe e chineses estava vinculada a migrações posteriores à década de 1920 e, portanto, à chegada dos antepassados fundadores afro-caribenhos – ocorrida no período anterior à construção do Canal do Panamá, que data de 1914. Em Old Bank, a presença dos indígenas ngobe e dos chineses estava ligada à indústria da banana, cujo ápice foi em 1930 (Bourgeois, 1985), enquanto a dos demais estrangeiros associava-se, principalmente, ao desenvolvimento turístico da vila e da região de Bocas del Toro a partir das décadas de 1990 e 2000 (Claiborne, 2010; Spalding, 2011).

Os censos informais e as genealogias forneceram-me valiosos dados demográficos sobre a vila, mas deram-me também informações imprevistas. Meus interlocutores frequentemente interrompiam a enumeração de seus parentes, mudando bruscamente de assunto. Melhor dizendo, traziam à tona um tema que, a princípio, me parecia desconectado da genealogia e das perguntas sobre a história da vila e das famílias locais, qual seja: as terras.

Certa vez, uma mulher de sobrenome Davies me disse: “Antes de se casar comigo, meu marido vivia em uma das baías da ilha de Bastimentos. Ele tinha várias terras ali, mas elas foram vendidas pelas pessoas que tinham pedido para morar nos terrenos que pertenciam a ele”. Em outra ocasião, uma entrevistada de sobrenome Edwards fez um comentário análogo:

Meu avô tinha muitas terras, que foram roubadas. Eu tenho o documento de 1905 que mostra que a terra era do meu avô, por isso deveria ser da minha família. Outras pessoas entraram na justiça com um documento mais recente declarando que a terra é delas, e eu perdi o direito. O documento mais antigo deveria ter mais valor, não o contrário. As pessoas fazem documentos falsos e compram os funcionários para ganhar as terras na justiça, e a gente perde o que era nosso. Muitas das terras que eu tinha foram roubadas por pessoas que as venderam sem ter documento, e hoje [*tudíe*] quem comprou tem o documento.

Outra interlocutora destacou: “Hoje (*tudíe*), com o turismo, alguns parentes começaram a vender, sem autorização, parte das terras de nossa família. Era terra familiar, eles não podiam vendê-las sem autorização. Isso é roubar!”. Diante desse fato, algumas de minhas entrevistadas (assim como outros habitantes de ambos os sexos) disputavam na justiça a posse das terras que, em suas palavras, haviam sido “roubadas”.

Contudo, a maioria delas dizia que preferia deixar as coisas como estavam, argumentando, genericamente, que preferiam “evitar brigas e problemas”; apenas duas tinham uma justificativa mais precisa: “Para evitar *obedá*, bruxaria”.

De maneira imprevista, o tema das terras invadia minhas conversas sobre história e família como algo constitutivo e simultaneamente disruptivo das relações locais, sugerindo uma razão para que os moradores acompanhassem a afirmação “somos todos família” seguida da ressalva “mas nem todos vivemos como família”. Efetivamente, ao falar sobre a temporalidade de “antigamente”, os moradores locais enfatizavam que os parentes dos ancestrais fundadores haviam distribuído parte de seus terrenos entre aqueles que chegaram depois deles. Logo, a relação entre as famílias fora intermediada pela dádiva das terras, criando e estreitando os vínculos entre as pessoas. No entanto, a posse das terras não era definida por meio de critérios rígidos, e abundavam, pois, os conflitos em torno dela, as acusações de roubo, as brigas e os problemas que minavam a relação entre os parentes e que podiam culminar na temida bruxaria.

As mulheres que entrevistei explicaram-me que esses terrenos recebidos não correspondiam a propriedades individuais, mas a propriedades coletivas. Dito de outro modo, eram descritos como “terras familiares” (*fámili lánd*). Esse tipo de posse coletiva das terras apresentava notáveis paralelos em relação à lógica caribenha da terra familiar (*family land*), identificada no estudo pioneiro de Edith Clarke (1999 [1957]) sobre parentesco na Jamaica e retomada em análises posteriores sobre posse coletiva da terra no Caribe negro.<sup>3</sup> De acordo com a autora, em seu sentido primário, a *family land* foi originalmente recebida pelo próprio ancestral, após a emancipação da escravidão, tendo sido cedida por

---

3 Cf. Mintz (1974), Besson (1984), Trouillot (1992), Olwig (1999), Carnegie (1987) e Crichlow (1994).

seu antigo “senhor”. Já em Old Bank, a *fámili lánd*, segundo os relatos, fora ocupada livremente pelos primeiros antepassados fundadores – de sobrenome Jones, Taylor e Davies; posteriormente, foi distribuída aos antepassados fundadores das famílias que chegaram depois – de sobrenome Evans, Thomas, etc.

Entretanto, tal qual no caso da instituição caribenha da *family land*, segundo a lógica de uso, herança e posse coletiva da terra de Old Bank, denominada de *fámili lánd*, a terra também era mantida sob a confiança de um dos parentes (oficialmente proprietário ou proprietária da terra); de toda forma, ela pertencia à família e era inalienável. A terra familiar era transmitida hereditariamente aos descendentes de ambos os sexos que estavam vinculados (por sangue ou sobrenome), pelo lado materno ou paterno, ao antepassado que originalmente ocupara ou recebera a terra. Especificamente, eram herdeiros todos os que tinham o mesmo sobrenome ou o mesmo sangue que ele, e, conforme ensinara-me Gaia, o sangue era transmitido aos filhos pela mãe e pelo pai, enquanto o sobrenome podia ser transmitido por um, pelo outro ou pelos dois. Em última instância, ninguém tinha o direito de vender a terra familiar, pois para realizar tal ação era preciso ter o consentimento unânime de todos os parentes (vinculados por sangue ou sobrenome), algo praticamente impossível, tendo em vista que precisavam concordar inclusive os parentes que ainda estavam por nascer e aqueles que já haviam morrido.

Como notou Clarke (1999 [1957]) em suas considerações sobre a herança da terra familiar, o coletivo referido pelo termo “família” incluía todos os vivos, até mesmo aqueles que residiam longe e não ocupavam a terra havia muito tempo, pois eles sempre podiam voltar para habitá-la, cultivá-la e, eventualmente, construir nela uma nova casa, desde que precisassem e houvesse espaço para tanto. Além disso, esse coletivo abarcava todos os membros das gerações futuras, inclusive os filhos tidos fora do casamento formal ou adotados. No entanto, o coletivo não abrangia os maridos e as esposas dos descendentes dos antepassados, nem seus eventuais filhos com outros parceiros. Em outras palavras,

incluía todos os parentes via descendência (vinculados por sangue ou sobrenome, paterno ou materno), mas nenhum parente via afinidade.

Em um estudo mais direcionado à discussão sobre parentesco e sobre o processo de produção da cultura na Jamaica, Jean Besson (2002, p. 281-291) levou adiante a análise de Clarke (1999 [1957]), descrevendo a família caribenha como grupo definido justamente pela posse da terra familiar. Assim, a autora se contrapôs às análises que definiam esse grupo a partir de critérios exclusivos como consanguinidade, aliança ou filiação, segundo os quais ele corresponderia a uma totalidade fechada. Já Besson (2002) propôs um conceito de família focado no controle do aumento progressivo do grupo por meio da conjugalidade, uma vez que na lógica da terra familiar apenas os filhos, não os cônjuges, eram incorporados ao grupo de herdeiros. Ao proceder dessa forma, a antropóloga introduziu um conceito aberto no tempo e no espaço, porquanto, pela lógica da terra familiar, os filhos continuavam sendo herdeiros, mesmo residindo longe, não ocupando a terra há muito tempo, tendo morrido ou ainda não tendo nascido.

Todavia, Edith Clarke (1999 [1957]) havia chamado atenção, já na década de 1950, para o fato de que esse tipo de posse, herança e uso familiar da terra não era estático; havia, segundo ela, pressões contínuas operando interna e externamente, seja para reforçá-lo, seja para modificá-lo. Ao mesmo tempo que esse tipo de relação com a terra criava coesão, mantendo os parentes juntos e preservando seu sentimento de mútua responsabilidade e interdependência, ele produzia também conflitos, vinculados especialmente a controvérsias relativas à posse individual ou coletiva da terra, à sua alienabilidade ou inalienabilidade. No caso de Clarke (1999 [1957]), eles se tornavam ulteriormente exacerbados em função da legislação nacional, de acordo com a qual o herdeiro era apenas o filho homem, primogênito e legítimo, com plenos direitos sobre a terra, podendo vendê-la, se desejasse.

Em Old Bank, essas pressões se manifestavam na oposição local entre as temporalidades do “antigamente” e do “hoje”. A primeira tempo-

ralidade era caracterizada pela existência de uma aparente harmonia nas relações sociais, fundadas na distribuição da terra e na lógica da *fámili lánd*. Por sua vez, a segunda estava marcada por conflitos, brigas, problemas e bruxaria. E essa contraposição entre “antigamente” e “hoje” aparecia não somente nas entrevistas sobre genealogia, mas também em conversas informais, expressando o mesmo tipo de exacerbação prevista por Clarke (1999 [1957]), causada pela legislação nacional e, no caso de Old Bank, também pelo turismo, entre outros fatores críticos delineados a seguir.

### **Não vivemos como família**

Uma das pessoas que sempre gritava meu nome ao passar em frente ao meu apartamento era o senhor Gabriel, que, com cerca de 80 anos, gostava de me contar sobre sua própria história de vida, bem como a da vila e das famílias locais.

Muita gente pensa que os afro-caribenhos chegaram ao Panamá na época da construção do Canal e, depois, por causa da indústria da banana. Essa é a história que aprendemos na escola. Mas já havia negros caribenhos aqui na região de Bocas del Toro bem antes disso. Eles trabalharam na construção das estradas de ferro aqui no Panamá e na Costa Rica, que foi em 1850, mais ou menos. E foi só lá para 1930, 1950 que começaram a chegar os indígenas ngobe. Eles não são nativos de Bocas del Toro; vieram do continente [panamenho] para trabalhar na indústria da banana e, depois, para trabalhar em negócios turísticos. Agora são a maioria dos habitantes da ilha de Bastimentos, e é só aqui, em Old Bank, que nós, negros, ainda somos a maioria.

Segundo Gabriel, desde sua infância havia turistas em Old Bank, mas eles eram poucos, e as pessoas não trabalhavam no turismo como faziam “hoje”. Na juventude, ele mesmo chegou a trabalhar como barqueiro, mas não transportava turistas em passeios, e sim bananas e trabalhadores da Chiriqui Land Company. Essa empresa era uma subsidiária da United Fruit Company, a qual mantinha suas atividades na região de Bocas del Toro durante minha pesquisa de campo, sob o nome de Chiquita Brands International.

As palavras dele ecoavam aquelas de Gaia e de outros residentes, não somente porque lançavam mão da mesma contraposição entre “antigamente” e “hoje”, mas também porque acionavam os mesmos marcos econômicos, embora tivessem acrescentado um outro elemento, a construção de estradas de ferro no Panamá e na Costa Rica. Ao seguir esse procedimento, sua narrativa fornecia-me informações semelhantes àquelas da bibliografia sobre Bocas del Toro, segundo a qual a população atual da região era composta majoritariamente por pessoas com ancestralidade afro-caribenha, ou seja, eram nativas do Panamá e descendiam de negros livres e protestantes, oriundos do Caribe inglês.

Denominados pela literatura em língua inglesa de *West Indians* (literalmente, “indígenas ocidentais”), esses negros caribenhos haviam sido contratados, nos séculos XIX e XX, para trabalhar em variados empreendimentos britânicos, franceses e estadunidenses na América Central (Newton, 1984; Gutiérrez, 1984), entre os quais estavam: a construção de ferrovias interoceânicas na Costa Rica e no Panamá, entre 1850 e 1855 (Marín-Araya, 2006); a edificação do Canal do Panamá, entre 1880 e 1914 (Maloney, 1989; Lowe de Goodin, 1999); e, por fim, as operações da United Fruit Company na Nicarágua, Costa Rica, Panamá e Colômbia a partir de 1880 (Bourgois, 1985; Stephens; Motta; Moreno, 1987). Após serem empregados nesses variados empreendimentos, trabalhando em mais de um deles ao longo de sua vida, muitos desses negros caribenhos não voltaram para a terra natal. Diferentemente, eles e seus descendentes se estabeleceram na região

panamenha de Bocas del Toro (C. Reid, 1980; Spalding, 2011; Howard, 2014) e em outros locais – isto é, nas regiões panamenhas de Panamá e Colón (Westerman, 1980), na vizinha região costa-ricense de Limón (Duncan, 1972; Bryce-Laporte, 1973; Lefever, 1992; Putnam, 2002) e em outros territórios americanos e caribenhos (Coelho, 2002 [1954]; E. Gordon, 1998; Putnam, 2013).

Segundo meus interlocutores, na década de 1950, a construção da rodovia unindo a Cidade do Panamá ao porto de Almirante e este à Costa Rica fez com que o transporte da banana, de outras mercadorias e também de pessoas passasse a ser realizado por terra (isto é, pela América Central), e não mais por mar, causando uma mudança que afetou inúmeros aspectos da dinâmica local. Até então, a maior parte do comércio da região de Bocas del Toro era realizada nos portos caribenhos ao redor, exatamente de onde vinham os antepassados da maioria das famílias locais. Com a construção da rodovia, porém, perdeu-se essa conexão histórica entre a região e o Caribe. Além disso, a Chiriqui Land Company passou a contratar trabalhadores que residiam nas proximidades da rodovia e eliminou a barca que diariamente conectava o porto de Almirante a Old Bank.

Quase todos os homens da vila perderam seus empregos e essa crise econômica se converteu em crise política. Bastimentos, que era uma região independente e contava com uma sede de governo própria, passou a subordinar-se ao governador de Bocas del Toro e aos órgãos administrativos localizados em Bocas Town (na Ilha Colón) e Changuinola (no continente). Posteriormente, com o desenvolvimento do turismo em Bocas Town, nos anos 2000, e a construção do aeroporto por onde chegava e saía grande parte dos visitantes, todos os barcos de transporte de passageiros da região começaram a passar pela Ilha Colón. Assim, essa vila se tornou capital da região e parada obrigatória para qualquer pessoa de Old Bank que desejasse ir ao continente panamenho ou a qualquer outro lugar, exceto no caso das pessoas que tinham barcos particulares.



O turismo era sempre um dos marcos mais importantes nas narrativas que ouvia sobre a história local, frequentemente relacionado ao tema da terra. Uma das pessoas com quem mais conversava sobre esse assunto era um amigo que, embora não ocupasse nenhum cargo oficial, era uma das únicas lideranças informais de Old e era o proprietário do maior hotel da vila. Havia dez anos ele lutava judicialmente, junto com um grupo de residentes, contra a construção e expansão do *resort* de luxo na ilha, a cerca de 2 quilômetros da vila.

De acordo com sua narrativa, a instauração do *resort* estava vinculada ao processo de desenvolvimento turístico da região, desencadeado por um terremoto ocorrido em 1991. Uma vez que a tragédia fora televisionada e transmitida para diferentes países, a beleza de Bocas del Toro ganhou fama internacional e a indústria turística na região foi impulsionada. Desde então, e especialmente a partir dos anos 2000, a população local começou a vender suas terras a preços irrisórios para grandes empreendedores. De modo distinto, alguns habitantes – como esse amigo – passaram a empreender ao perceberem que a terra havia adquirido valor financeiro em função do afluxo turístico. Venderam somente uma parte de suas terras, principalmente aquelas que ficavam mais distantes da vila e eram usadas como sítios no mato. Com o dinheiro arrecadado, transformaram em hotéis suas residências e outras edificações que possuíam, começando inclusive a construir estruturas para esse fim. Por meio do exemplo e do discurso desses pioneiros, outras pessoas seguiram o mesmo caminho, como os filhos de Gaia e inúmeros outros moradores da vila.

Em consonância com as caracterizações genealógicas das mulheres que entrevistei, essa liderança informal de Old Bank explicitou que muitos dos terrenos vendidos ou ocupados com edificações voltadas para turistas não eram propriedades individuais, mas sim terras familiares de propriedade coletiva. Segundo ele, na herança, a terra era tradicionalmente dividida entre os filhos, sendo que uma parte – geralmente aquela onde ficava a casa familiar (*fámili huôs*), isto é, a casa

onde esses filhos viveram na infância – era mantida como posse coletiva, para que fosse utilizada por aqueles que precisassem. Mesmo quando dividida entre os filhos ou usada por apenas um deles, a terra continuava sendo de propriedade coletiva. Individualmente, os filhos possuíam as casas que construíam ou as plantações que instauravam nelas, pois constituíam aquilo que era fruto de seu trabalho. Nenhum filho tinha o direito de vender sua terra sem o consentimento dos irmãos. Por essa razão, as vendas eram motivo de brigas entre parentes, às quais sempre se somavam novas disputas, uma vez que continuava em andamento o desenvolvimento turístico que multiplicara o valor comercial das terras.

A temática das terras familiares foi trazida à tona também por minha amiga Hanna.

Antigamente, todos na vila viviam unidos e eram generosos, sempre compartilhavam o excedente. Nós todos “vivíamos como família”! Hoje, não. As coisas mudaram quando meu irmão vendeu a terra que era do meu pai. Na época, o governo não vendia a terra como hoje. Ele só dava o direito de uso, não o título de propriedade da terra. O direito de uso era do meu pai e, depois que ele morreu, passou para o meu nome. Era uma terra familiar, e meu irmão não podia vender.

E continuou:

Meu irmão era filho só da minha mãe. Ela o tivera com outro senhor, depois da morte do meu pai, e viviam em Almirante. Quando meu irmão se mudou para Old Bank e me perguntou se podia construir sua casa ali, deixei que ele vivesse na terra, mas ele vendeu sem falar nada comigo ou com meus irmãos. Esses novos vizinhos eram pessoas

estranhas a nós e acabaram com a união do passado. Hoje já não “vivemos todos como família”.

Ao realizar o contraste entre “antigamente” e “hoje”, tomando como divisor de águas a venda de terras familiares, Hanna mencionou uma mudança específica na legislação nacional no modo de lidar com a terra. Não era a primeira vez que ouvia comentários sobre a legislação. Conversando com um senhor com cerca de 70 anos, cujo filho vivia na Cidade do Panamá e que, por esse motivo, alugava, com a ajuda dele, sua residência em Old Bank para estrangeiros, fui informada de que a legislação havia mudado aproximadamente em 2005, quando passou a ser necessário comprar e documentar a terra. Antes, havendo a intenção de construir uma casa em algum lugar, bastava pedir autorização a quem possuísse o terreno ou, no caso de terras desocupadas, ao governo local, e não era exigido nenhum pagamento ou titulação. Não obstante, ao perguntar sobre o procedimento de compra de terras a funcionários estatais em Bocas Town, onde ficava a sede do governo do Estado de Bocas del Toro, verifiquei que, em si, a legislação não havia mudado. Fora, sim, alterada a relação das pessoas com ela.

De acordo com os funcionários, a legislação nacional sempre exigiu algum pagamento para titular e comprar terras (Panamá, 1962, 2009). Contudo, anteriormente, as pessoas não precisavam dispor de uma documentação oficial que respaldasse suas reivindicações de posse, pois não eram contestadas sob essa base. As contestações seguiam a lógica da *fámili lánd*. As pessoas se estabeleciam em suas terras depois de pedir autorização ao governo ou a quem vivia previamente nelas ou de herdá-las dos pais. Nesse último caso, era comum, mesmo possuindo os documentos comprobatórios de propriedades, eles estarem no nome do primeiro parente que as registrara, tendo perdido a validade em função de sua não atualização subsequente.

Conforme informações dos funcionários estatais, foi apenas com o desenvolvimento turístico que a legislação nacional vigente adquiriu

proeminência na vida da população local. As terras adquiriram valor crescente no mercado imobiliário, o que fez com que as pessoas passassem a disputar a posse não somente entre si, mas também com estrangeiros que queriam comprá-las e parentes não residentes interessados em vendê-las, não em habitá-las. Assim, tornou-se essencial titulá-las e comprá-las, a fim de evitar que outros o fizessem e passassem a ter legalmente direito sobre os terrenos em disputa. De fato, como apontavam meus interlocutores e também a literatura sobre Bocas del Toro (Thampy, 2013), passaram a ser recorrentes os casos de habitantes, sobretudo indígenas ngobe, expulsos das terras em que viviam havia anos.<sup>4</sup> Além disso, tornaram-se frequentes os episódios de não moradores que, munidos de títulos de posse, voltavam para reivindicar seus direitos sobre terrenos familiares cedidos a outrem por algum parente já falecido.

Na fala de Hanna, como na de outros interlocutores, “hoje” era uma temporalidade marcada pelos processos concomitantes de venda das terras familiares, decadência da indústria da banana na região<sup>5</sup> e desenvolvimento da indústria turística. Segundo ela, na conjunção desses marcos temporais, a maioria dos homens passou a trabalhar como barqueiro e poucos continuavam atuando no porto de Almirante para a

---

4 O ponto aqui é complexo, por isso merece breve explicação. Esses terrenos nos quais os indígenas ngobe viviam na região de Bocas del Toro eram os mesmos disputados como “terra familiar” pelos afro-caribenhos. Não se tratava, portanto, de terra indígena ancestral, pois, como foi dito, os indígenas ngobe não eram originários da região de Bocas del Toro. Eles migraram para lá no século XIX e XX e eram originários de outras terras no Panamá continental, terras essas que foram reconhecidas pelo governo panamenho e demarcadas como terras indígenas ngobe.

5 Essa decadência se deveu parcialmente à construção da rodovia que reduzira todas as atividades portuárias (conforme já mencionado) e também ao fato de que a empresa adotara um maquinário que exigia um número menor de funcionários.

Chiquita Brands International. Paralelamente, outra parcela de moradores, isto é, alguns homens e muitas mulheres, tinha sido empregada em restaurantes ou em hotéis turísticos nas áreas de cozinha, limpeza ou atendimento a clientes. Outros ainda atuavam como empreendedores turísticos autônomos, oferecendo passeios de barco, cozinhando produtos em casa para vender, alugando quartos para turistas, etc. Por fim, havia aqueles que recebiam benefícios sociais do governo. Quase ninguém, porém, ganhava mais do que um salário-mínimo (aproximadamente 400 dólares), pago em parcelas quinzenais. Independentemente da fonte de renda, o dinheiro recebido pela população local tendia a se esvaír em poucos dias, principalmente porque Old Bank era uma vila cara para os padrões panamenhos, em decorrência do turismo – eu mesma gastava em média 500 dólares com aluguel e alimentação, mesmo vivendo sozinha, enquanto muitas pessoas locais eram as únicas provedoras em uma unidade familiar de cinco pessoas em média. No restante do tempo, meus interlocutores viviam sem dinheiro, tendo de consumir aquilo que plantavam ou o que havia sobrado. Também recebiam alimentos de amigos, parentes e vizinhos, pois tinham o hábito de compartilhar comida, particularmente quando cozinhavam algo em abundância ou para uma ocasião especial.

É necessário lembrar, porém, que Hanna destacou que esse hábito de partilhar os alimentos entre amigos, vizinhos e parentes era típico da temporalidade de “antigamente”. Estava associado à própria dinâmica da terra familiar: as pessoas eram vizinhas ou porque eram parentes e/ou porque eram amigas, isto é, porque haviam recebido ou concedido uma autorização para que elas ou outros pudessem viver no local, construir nele uma casa e/ou iniciar uma plantação. Isso era verdade não somente para cada terra familiar, mas para Old Bank como um todo. Repetindo as palavras da minha amiga: “Todos na vila viviam unidos e eram generosos, sempre compartilhavam o excedente. Nós todos ‘vivíamos como família!’”. Hanna fornecia, pois, uma definição implícita da fórmula “viver como família”, compreendida como um padrão de

relacionamento fundado no cuidado recíproco, na generosidade e na partilha: “Hoje já não ‘vivemos todos como família’”, ela lamentava.

À primeira vista, essas palavras davam a entender que as mudanças haviam sido acarretadas ou pela perda da terra como valor econômico ou pela introdução de pessoas estrangeiras ou, ainda, por uma visão da migração e da mobilidade como elementos disruptivos das relações sociais. No entanto, essa impressão inicial não era fiel à experiência de meus interlocutores. Diversas vezes, eles assinalaram que sempre houve turistas em Old Bank – embora tenham sido poucos os que se aventuraram por ali antigamente – e que o contato com pessoas oriundas de outras localidades era uma constante na história da vila e das famílias locais. Seus próprios antepassados fundadores eram estrangeiros, sendo que muitos deles se casaram com pessoas de fora com ascendência ngobe, chinesa, latina, panamenha e branca. Além disso, a maioria absoluta dos residentes tinha morado temporariamente em outras localidades ou circulava entre diferentes vilas e cidades para estudar, trabalhar, fazer consultas médicas ou visitar parentes. Devo ressaltar que todos aqueles com os quais conversei durante o campo tinham ao menos um parente (filhos, irmãos, pais, avós, tios ou primos de ambos os sexos) que residia fora e voltava periodicamente para visitar e cultivar os vínculos com as pessoas que ficavam.

Considerando esse conjunto de elementos apontados, ainda que a venda das terras familiares fosse associada ao fim de um ciclo econômico (vinculado à indústria da banana) e ao início de outro (ligado ao turismo), o que parecia estar em jogo era uma crise demográfica, econômica e também moral. Efetivamente, conquanto o tempo de “antigamente” fosse descrito como um período de riqueza, se comparado às perdas de “hoje”, ele era também uma época de escassez, por exemplo, de calçamento na rua, de luz elétrica e de alimentos consumidos em abundância na temporalidade do “hoje”, como frango. Ademais, ao discurrir sobre esse processo temporal, as pessoas não apenas lamentavam a perda de seus terrenos como bens dotados de valor econômico – logo,

passíveis de serem vendidos ou usados para o cultivo agrícola e/ou a criação de produtos e animais para a venda ou autoconsumo e escambo –, mas também descreviam essa perda como um “roubo” (acrescentando um valor moral), seja no caso dos empreendedores turísticos que compravam os terrenos a preços irrisórios, seja no caso das pessoas que se apropriavam das terras por meio de artimanhas – como feitura de documentos falsos ou vendas desautorizadas por sujeitos que podiam somente viver em um terreno. Aqueles com quem eu conversava pareciam condenar a própria venda das terras, fato que produziu o estabelecimento de relações de vizinhança por meio de transações comerciais, e não de vínculos pessoais fundados na terra familiar. Eles enfatizavam, pois, mudanças históricas que implicavam alterações nas relações econômicas, familiares e de vizinhança. Todavia, tais relações não estavam limitadas aos seres humanos.

## **Nós [não] vivemos com Deus**

Você quer saber a história daqui? Minha avó costumava me contar histórias sobre Miss Abi. [...] Antes da chegada dela, havia bruxos negros [*blák obeamán*] vivendo nas pontas da ilha de Bastimentos. Eles foram os primeiros habitantes daqui e vinham diretamente da África, sem nunca terem sido escravizados. Eles sabiam fazer bruxaria [*obedá*] e controlar os espíritos dos mortos. Brigavam entre si e mandavam espíritos para matar os parentes uns dos outros. As vítimas eram enterradas no atual território da vila. Antigamente aqui era um cemitério, mas Miss Abi trouxe a palavra de Deus, que acabou com a bruxaria e a rivalidade entre essas primeiras famílias. Elas se batizaram na Igreja Metodista que foi construída onde era o cemitério e passaram a viver com Deus.

Novamente, recebi uma resposta inesperada às minhas insistentes perguntas sobre a história da vila e das famílias locais. Ela me fora dada por um jovem local, de 18 anos, que não tinha o hábito de frequentar igrejas, mas aprendera com sua avó histórias sobre a missionária metodista negra Miss Abi, que chegara a Old Bank em 1814. Outras pessoas já haviam me falado sobre o fato de que a Igreja Metodista comemoraria duzentos anos em 2014 e que era a instituição religiosa mais antiga da vila, seguida pela Igreja Adventista (única outra a contar com sede de culto ali). Entretanto, eu nunca ouvira aquela história sobre bruxos negros africanos, nem sobre uma missionária negra que trouxera a palavra de Deus.

Nessa história, Deus e seres humanos negros que viveram e morreram na ilha (bruxos e cristãos) eram todos citados como agências autônomas e partícipes das ações e relações que tinham efeitos concretos nos seres humanos vivos e sobre os espaços que habitavam. Os bruxos sabiam controlar os espíritos dos mortos (que, embora ativos, não pareciam ser dotados de autonomia) e os mandavam matar os parentes uns dos outros. Em 1814, porém, Miss Abi mudou a situação: levou a palavra de Deus e construiu a Igreja Metodista no local onde era o cemitério e que, depois, passou a ser a vila. Assim, a palavra de Deus acabara com a bruxaria e a rivalidade entre as primeiras famílias, as quais se batizaram e começaram a “viver com Deus”. Essas mudanças se encontravam materializadas no espaço: o edifício da Igreja Metodista estava situado em um dos pontos de maior altitude. Mais que isso. Em outro ponto de altitude elevada, localizado no extremo leste da vila, já na fronteira com o mato, estava o atual cemitério.

Bastante curiosa, comecei a perguntar a outras pessoas sobre essa missionária. Uma senhora de sobrenome Davies que fora batizada na Igreja Metodista e que frequentava a instituição desde a infância me disse que também escutara histórias sobre Miss Abi, ou Madre Abel (Mother Abel, Mis Aby, Mis Abee), como era chamada no texto historiográfico (Araúz Monfarte, 2007) conservado pelo pastor. Embora ela



não soubesse detalhes sobre a missionária ou sobre as pessoas da vila em 1814, conhecia os desdobramentos, no século XX, da visita feita pela religiosa. Eis o que a senhora Davies me contou:

Minha avó me dizia que, quando ela era jovem, as pessoas de Old Bank passavam o fim de semana na igreja: frequentavam a Igreja Adventista do Sétimo Dia aos sábados e a Igreja Metodista aos domingos. A Igreja Adventista também está aqui há muito tempo, ao menos desde 1902. As nossas [sedes de culto das] Igrejas Metodista e Adventista foram as primeiras do Panamá! Na época da minha avó não era como hoje, em que quem vai a uma igreja não vai à outra e a maioria das pessoas se lembra de Deus apenas quando tem algum problema. Antigamente não era assim e todos em Old Bank viviam com Deus!

Conforme informavam as narrativas orais e também o registro historiográfico mantido na Igreja Metodista, seja a mensagem dessa instituição, seja a mensagem adventista, ambas haviam sido levadas a Old Bank por missionários vindos do Caribe. Ademais, as duas instituições estabeleceram sedes de culto ali, antes de se expandirem pelas ilhas ao redor e pelos territórios continentais dos atuais Panamá e Costa Rica. Embora a literatura não tenha explorado esse fato, ele atesta a importância de Old Bank dentro da região de Bocas del Toro, parecendo ser essa vila o ponto de conexão entre o Caribe e a América Central nos séculos XIX e XX.

Apesar de a Igreja Adventista ter chegado a Old Bank quase um século depois da Igreja Metodista, nenhuma história particular acerca de seus missionários era contada, assim como tampouco se contavam histórias sobre os missionários de outras denominações cristãs protestantes que visitaram a vila posteriormente (por exemplo, os Testemunhas de Jeová que o fizeram semanalmente durante meu trabalho de campo).

Em relação aos missionários adventistas, dizia-se apenas que se tratava de dois homens, John Eccles e John Hocking, ambos descritos como brancos, os quais faleceram na vila em 1902, conforme registravam suas lápides, conservadas no quintal da atual sede de culto da Igreja Adventista. Em função disso, sabia-se que a instituição estava presente ali desde 1902, ainda que a sede de culto tenha sido fechada por volta de 1950 e reaberta, no mesmo local de fundação, somente em 2008. E qual a razão de seu fechamento durante cerca de cinquenta anos? Conflitos envolvendo a herança da terra, justamente.

Por sua vez, alguns aspectos da história de Miss Abi me chamavam a atenção. Em primeiro lugar, as histórias sobre ela forneciam pistas acerca da existência de uma comunidade negra em Bocas del Toro já no século XVII. São poucos os registros historiográficos a respeito de Bocas del Toro no período anterior ao século XIX, quando os empreendimentos econômicos de iniciativa estadunidense foram implantados na região. De acordo com tais registros, em toda a América Central, o império espanhol se concentrou na costa do Pacífico e, até o século XIX, não manteve uma colonização efetiva da costa atlântica, a qual era disputada por inúmeros atores. Entre eles, estavam pequenos grupos indígenas nativos – no caso de Bocas del Toro e do sul da Costa Rica, os Teribe – que, após a invasão espanhola liderada por Cristóvão Colombo em 1500, migraram para o interior do continente para não serem mortos ou escravizados durante os periódicos ataques que sofriam de marinheiros europeus (principalmente piratas britânicos, holandeses e franceses) e de navegadores do império comercial miskito (Stephens; Motta; Moreno, 1987). Composto por mais de trinta grupos nativos da costa atlântica dos atuais territórios de Honduras e da Nicarágua, a história dos Miskito é semelhante à dos Garifuna. De fato, eles têm ascendência indígena e negra, tendo incorporado, no século XVII, afrodescendentes que, ou sobreviveram a naufrágios (depois de terem provavelmente se rebelado enquanto eram transportados em navios negreiros), ou fugiram após serem escravizados no continente (Cwik, 2014).

Segundo a imagem transmitida pela historiografia, Bocas del Toro teria permanecido desabitada desde a saída dos Teribe, no século XVI, até as primeiras décadas do século XIX. Nesse período, chegaram ao arquipélago missionários metodistas e colonos britânicos (C. Reid, 1980). Tais colonos transferiram para o arquipélago de Bocas del Toro suas famílias, suas plantações e a população escravizada que trabalhava nelas, em função das altas taxas cobradas pela Coroa britânica, que então exercia domínio sobre as ilhas de San Andrés e Providencia, onde estavam estabelecidos (Stephens; Motta; Moreno, 1987). Pouco depois de chegar, tais colonos teriam emancipado a população escravizada – provavelmente porque não havia contingente populacional europeu suficiente para controlar eventuais fugas ou revoltas. Esta teria formado comunidades autônomas como a de Old Bank, baseadas na economia de subsistência agrícola e na pesca, assim como no trabalho assalariado depois da implantação da indústria da banana na região. O setor industrial teria atraído outras pessoas para a vila, como afro-caribenhos oriundos principalmente da Jamaica, junto com latinos-panamenhos, indígenas ngobe, chineses e outros estrangeiros (Guerrón-Montero, 2006).

Porém, as informações que obtive em campo sobre Miss Abi complementam essa história e sugerem a seguinte possibilidade para futuros estudos. Antes do século XIX, Old Bank já era um povoamento formado majoritariamente por negros, os quais haviam sobrevivido a naufrágios ou fugido após terem sido escravizados no Caribe ou nas Américas – como no caso dos afrodescendentes incorporados entre os Garifuna e os Miskito. É ainda possível supor que as histórias desses três grupos negros do Caribe centro-americano tenham sido não paralelas, mas sim transversais, em função das semelhanças entre seus idiomas (crioulos ingleses centro-americanos), seus rituais fúnebres (vigílias noturnas centradas na nona noite), sua relação com a economia escravista (não se reconhecem como descendentes de pessoas escravizadas) e com o imperialismo estadunidense (circularam entre as mesmas iniciativas econômicas realizadas na América Central entre os séculos XIX e XX).

Tendo em vista que essas histórias e hipóteses fogem do objetivo deste capítulo, estendo o convite para que outras/os autoras/es continuem explorando as contribuições que a etnografia pode aportar à historiografia e arqueologia, especialmente no caso de Old Bank, mas não apenas nele.

Inúmeras pessoas que me falaram sobre a missionária metodista tomaram esse fato como um marcador temporal a partir do qual era estabelecido um outro contraste entre “antigamente” e “hoje”. Tal contraste trazia à tona uma espécie de mito de origem da vila de Old Bank, delimitando três momentos no tempo. Dois deles eram anteriores às temporalidades demarcadas pela venda das terras familiares – isto é, antecediam as temporalidades de “antigamente” e “hoje”. Por sua vez, o terceiro era simultâneo ao processo de venda dessas terras.

O primeiro momento precedia à chegada de Miss Abi e era marcado por bruxaria, brigas e mortes: nele, todo o espaço da vila correspondia a um cemitério. Lançando mão da argumentação desenvolvida na seção anterior, a maneira como as pessoas viviam então (e também no presente) correspondia ao oposto do padrão de relacionamento resumido na fórmula “viver como família”. Entre o primeiro e o segundo período, houve uma quebra causada pela chegada de Miss Abi e, com ela, da palavra de Deus: a partir de então as pessoas passaram a “viver com Deus”.

As narrativas não traziam informações detalhadas sobre a missionária. Ela não era reconhecida por ninguém em Old Bank como um antepassado, tampouco era citada como amiga de antepassados de quaisquer famílias da vila – talvez porque sua estância por ali tenha antecedido, em quase cem anos, a vinda deles. Por seu turno, as pessoas que ela havia encontrado em Old Bank, descritas como negros bruxos, não eram reconhecidas como antepassados das famílias contemporâneas. Nesse sentido, tais narrativas não guardavam conexões diretas com pessoas existentes no presente.

Nas narrativas posteriores à passagem de Miss Abi, a relação mantida pelas pessoas vivas com os fatos narrados era alterada pelo próprio passar dos anos. A vila de Old Bank já existia e correspondia ao local

descrito pelos próprios avós, a começar pelo primeiro antepassado a sair do Caribe e a chegar à vila. Esse tempo, em certa medida, coincidia com o período áureo da indústria da banana (entre 1870 e 1960), durante o qual a vila alcançou seu auge econômico e moral: caracterizado por um cristianismo assíduo, em que todos “viviam com Deus”, e por harmoniosas e generosas práticas de convívio mantidas na terra familiar, quando todos “viviam como família”.

Esse segundo período, de acordo com as narrativas locais, foi interrompido por uma decadência moral que iniciou, assim, o terceiro tempo, o “hoje”, quando não se vivia mais em harmonia, Deus não era mais importante, as pessoas se lembravam dele apenas quando tinham algum problema e não frequentavam a igreja como antes. Enquanto tal, essa terceira temporalidade era o inverso da segunda. Nesta a ênfase era posta nas rupturas positivas decorrentes da aproximação com Deus, enquanto naquela era posta sobre as mudanças negativas advindas do afastamento de Deus. Ecoando a temporalidade do “hoje” descrita na seção anterior, esse terceiro tempo era caracterizado por uma crise moral que se vinculava ao processo de venda das terras familiares e ao fato de que as pessoas já não “viviam como família”. Paralelamente, estava associada ao afastamento em relação a Deus e ao problema de as pessoas já “não viverem com Ele”. O que parecia ser enfatizado eram não apenas mudanças históricas vinculadas ao turismo e à legislação nacional, mas também alterações nas relações entre os seres humanos e Deus que acarretavam, por sua vez, transformações históricas. Não se tratava somente de mutações nas relações dos seres humanos entre si, mas também entre eles e seres não humanos – como divindades e bruxos.

Assim, os dois contrastes estabelecidos nas histórias sobre Old Bank entre “antigamente” e “hoje” tomavam como divisor de águas fenômenos que, conquanto diferentes, não estavam separados: em um caso, a venda das terras familiares (conectada ao turismo e à legislação nacional); em outro, o afastamento em relação a Deus. Analisando esses dois contrastes, notei que ambos apontavam para duas crises morais (ambas

manifestas no passado e no presente) que, na diferença, se conjugavam, formuladas, respectivamente, em termos de “não viver como família” e “não viver com Deus”. Dito de outro modo, esses dois contrastes sugeriam que as relações mantidas pelos seres humanos entre si eram distintas, mas não separadas, daquelas estabelecidas entre os seres humanos e Deus.

### **Considerações finais: construindo localmente as relações**

Tim Ingold (1993) sustenta que a vida humana corresponde ao processo temporal de formação do lugar em que os seres humanos vivem. Visando a superar a dicotomia entre paisagem natural (científica ou objetiva) e humana (cultural ou artificial), assim como entre técnica e sociedade, ele introduz o conceito de paisagem (*landscape*), definido, precisamente, como registro duradouro e testemunho da vida e do trabalho das gerações passadas. De fato, a cada geração e ao longo de gerações, os seres humanos deixam algo de si na paisagem, produzindo-a e reproduzindo-a ao fazê-la. Logo, a paisagem está necessariamente impregnada de passado e história, isto é, do padrão das atividades inerentes à habitação (*taskscape*).

O autor define a paisagem como forma incorporada das atividades (*tasks*). Enquanto tal, a paisagem corresponderia ao processo constante de geração das formas que a compõem. Tal processo se realizaria por meio da interação mútua entre as formas – e não por meio de um processo de inscrição da cultura sobre um substrato natural dado de antemão. Temporalidades, espacialidades, materialidades e socialidades são produzidas na habitação, ou seja, no processo dinâmico de interação, o qual está sempre suspenso no movimento e faz-se presente apenas como atividade (*task*). Assim, Ingold (1993) chama a atenção para o fato de que, mais do que simplesmente vista, a paisagem pode ser ouvida. Ou seja, a paisagem não se materializa toda de uma vez, em um piscar

de olhos, como ao se observar uma pintura. Ela é produzida processualmente e, embora a diferença entre cada instante desse processo seja dificilmente captada pela visão, a distinção é claramente apreensível por meio dos sons produzidos por esses processos – ou seja, pelas atividades (*tasks*) em andamento e pelas formas em movimento.

Em Old Bank, foi por meio da audição, e não apenas da visão, que apreendi as dimensões espaciais e temporais habitadas por mim durante os quatorze meses de trabalho de campo. Histórias sobre família, terra, bruxos, missionários e Deus permitiram-me compreender que eram as relações mantidas pelos seres humanos entre si – inclusive entre os seres humanos mortos ou aqueles descritos como bruxos – e as relações estabelecidas entre eles e Deus que formavam os tempos e os espaços da vila. Os fatos que eram ou não incorporados às memórias expressavam a ênfase que era localmente posta sobre a experiência pessoal no que dizia respeito à obtenção e transmissão do conhecimento. Dessa forma, eles permitiam mapear os percursos das experiências dos meus interlocutores, revelando quais relações eram mantidas, quando, onde e com quem. Mais que isso, eles iluminaram formas nas quais a etnografia pode contribuir para a historiografia e a arqueologia, reconhecendo a história da América Central negra e manifestando a centralidade de lugares como Old Bank.

Das falas citadas neste capítulo, emergiam contrastes entre “antigamente” e “hoje” que ensinavam acerca das dinâmicas de ocupação, uso e distribuição da terra. Tais dinâmicas ressoavam aquilo que era classicamente descrito em outros contextos etnográficos afro-caribenhos, sendo que em Old Bank a lógica da terra familiar era análoga àquela que caracterizava seu homônimo no Caribe, notadamente na Jamaica, ilha de onde vieram muitos dos antepassados dos atuais habitantes. Como mostrou Edith Clarke (1999 [1957]) e conforme mencionado aqui, a herança da terra familiar implicava um conceito de família que incluía todos os descendentes (filhos e filhas), mas não parentes laterais – cônjuges (homens ou mulheres), tampouco os filhos tidos somente por

um deles em um relacionamento externo. Já Jean Besson (2002) levou adiante essa argumentação, descrevendo a família como um grupo aberto e baseado em critérios inclusivos, uma vez que era definido exatamente pela posse da terra familiar e focado no controle do aumento progressivo do grupo por meio da filiação materna e paterna.

Em Old Bank, a família era definida pelas ideias e práticas inerentes à terra familiar, as quais eram localmente formuladas em termos de “viver como família”. Significativamente, era pelo fato de descenderem dos mesmos antepassados fundadores e de terem herdado deles suas terras familiares que meus interlocutores afirmavam: “Somos todos família”. Ademais, era associada à venda das terras familiares a crise moral que caracterizava a temporalidade do “hoje” – durante a qual o turismo e outras mudanças afetavam as relações, as pessoas “não viviam como família” e “não viviam com Deus”. Segundo meus interlocutores, ela não acarretara uma pauperização, e sim uma transformação moral: uma mudança nas relações dos seres humanos entre si, deles com Deus e de Deus com os seres humanos.

Nas conversas que mantive em campo, Deus emergiu lentamente, como no uso da expressão “Deus primeiro”, acionada pelo filho de Gaia no dia em que nos conhecemos e pelos demais habitantes da vila em outras situações. Na história de Miss Abi, porém, Deus veio à tona de maneira mais proeminente, sendo acompanhado por menções a bruxos, espíritos dos mortos e bruxaria, que já haviam aparecido, inesperadamente, nas narrativas sobre terra familiar e sobre os conflitos em torno dela. Essas menções à bruxaria revelavam uma sinonímia entre os atos de não “viver como família” e não “viver com Deus”, uma vez que ambos implicavam a manutenção de relações familiares (tais quais aquelas amplamente difundidas no presente da vila) marcadas por rivalidades, brigas e problemas. Inversamente, “viver como família” e “viver com Deus” pareciam ser equivalentes a viver segundo os valores da terra familiar, quais sejam: a generosidade entre as pessoas, a harmonia e a troca do excedente (em terras ou alimentos).



Old Bank trazia, portanto, um elemento novo às argumentações de Clarke (1999 [1957]) e Besson (2002), pois ali o grupo familiar não era definido apenas pelas interações mantidas entre os seres humanos (vivos e mortos), mas também entre eles, os espíritos dos mortos e Deus. De fato, a paisagem de Old Bank aparecia como uma forma que incorporava as atividades (*tasks*) de todos eles: de um lado, a atividade (*task*) dos espíritos dos mortos controlados por bruxos, e a de Deus, que acabou com a bruxaria e a rivalidade entre as primeiras famílias; de outro, a atividade (*task*) dos seres humanos, ao “viverem como família” e ao “viverem com Deus”.

Assim, na temporalidade do “hoje”, a crise moral estava associada ao afastamento em relação a Deus e à venda das terras familiares (assim como à legislação nacional e ao turismo). Embora não fossem exploradas as causas desse afastamento, a contraposição entre “antigamente” e “hoje” apresentava o desenvolvimento do turismo como um fator agravante da crise moral, uma vez que ele acarretara uma ocupação mais intensa das terras. Como afirmou Gaia, na temporalidade de “hoje” passou a não haver tanta terra disponível quanto “antigamente”. Até então, ninguém pensava em construir nos espaços vazios embaixo das casas; com o turismo, porém, esses espaços foram transformados em apartamentos.

As novas espacialidades dos apartamentos correspondiam a habitações diferentes das casas de “antigamente”, mas que, literalmente, não estavam separadas delas. Logo, essas duas espacialidades, das casas e dos apartamentos, eram diferentes, mas não separadas entre si, da mesma maneira que as temporalidades de “antigamente” e “hoje” eram diferentes, mas não separadas. Nesse sentido, o contraste estabelecido entre as temporalidades do “antigamente” e do “hoje” – o qual era realizado oralmente e podia ser ouvido, mais do que visto – encontrava expressão material direta – e visível – no contraste entre as espacialidades das casas e dos apartamentos. Em meio a isso, ligando tais contrastes, separações e diferenças, estavam os gritos. E junto deles, as

outras formas de transmissão de conhecimento oral, que vinculavam não somente pessoas, mas também temporalidades e lugares.

## REFERÊNCIAS

ACETO, Michael. Variation in a secret creole language of Panama. *Language in Society*, v. 24, n. 4, p. 537-560, 1995.

ARAÚZ MONFARTE, Cèlestino Andrés. *Bocas del Toro y el Caribe Occidental: periferia y marginalidad, siglos XVI-XIX*. Bocas del Toro: Instituto Nacional de Cultura, 2007.

BESSON, Jean. Family land and Caribbean society: toward an ethnography of Afro-Caribbean peasantries. In: THOMAS-HOPE, Elizabeth M. (org.). *Perspectives on Caribbean regional identity*. Liverpool: Center for Latin American Studies/University of Liverpool, 1984. p. 57-83.

BESSON, Jean. *Martha Brae's two histories: European expansion and Caribbean culture-building in Jamaica*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002.

BOURGOIS, Philippe. *Ethnic diversity on a corporate plantation: Guaymi labor on a United Fruit Company plantation in Panama and Costa Rica*. Cambridge: Cultural Survival, 1985.

BRERETON, Leticia C. Thomas. *An exploration of Panamanian Creole English: some syntactic, lexical and sociolinguistic features*. Tese (Doutorado) – University of New York, Nova York, 1992.

BRYCE-LAPORTE, Roy Simon. Family, household and intergenerational relations in a 'Jamaican' village in Limón, Costa Rica. In: GERBER, N. (org.). *The family in the Caribbean: proceedings of the Second Conference on the Family in the Caribbean*. San Juan: University of Puerto Rico, Institute of Caribbean Studies, 1973.

CARNEGIE, Charles V. Is family land an institution? In: CARNEGIE, Charles V. (org.). *Afro-Caribbean villages in historical perspective*. Kingston: African Caribbean Institute of Jamaica, 1987. p. 83-99.

CLAIBORNE, Petra. *Community participation in tourism development and the value of social capital: the case of Bastimentos, Bocas del Toro, Panamá*.

- Gothenburg: University of Gothenburg, 2010. Disponível em: [https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/22603/1/gupea\\_2077\\_22603\\_1.pdf](https://gupea.ub.gu.se/bitstream/2077/22603/1/gupea_2077_22603_1.pdf). Acesso em: 26 dez. 2016.
- CLARKE, Edith. *My mother who fathered me: a study of the families in three selected communities of Jamaica*. Mona: University of West Indies Press, 1999. [1957].
- COELHO, Rui. *Os carátbas negros de Honduras*. São Paulo: Perspectiva, 2002. [1954].
- CRICHLLOW, Michaeline A. An alternative approach to family land tenure in the Anglophone Caribbean: the case of St. Lucia. *New West Indian Guide*, v. 68, n. 1/2, p. 77-99, 1994.
- CWIK, Christian. The africanization of amerindians in the Greater Caribbean: the Wayuu and Miskito, fifteenth to eighteenth centuries. In: KNIGHT, Franklin; IYOB, Ruth (org.). *Dimensions of diaspora*. Kingston: University of the West Indies Press, 2014. p. 298-329.
- DUNCAN, Quince. *El negro antillano: inmigracion y presencia*. San José: Editorial Costa Rica, 1972.
- GORDON, Edmund Tayloe. *Disparate diasporas: identity and politics in an African Nicaraguan community*. Austin: University of Texas Press, 1998.
- GUERRÓN-MONTERO, Carla. Tourism and Afro-Antillean identity in Panama. *Journal of Tourism and Cultural Change*, v. 4, n. 2, p. 65-84, 2006.
- GUTIÉRREZ, Samuel A. *Arquitectura de la época del Canal, 1880-1914, y sus paralelos norteamericanos, franceses y caribeños*. Ciudad de Panamá: Eupan, 1984.
- HOWARD, Jerry J. Jr. *Emergent identities in the African diaspora: the Bocas way*. Tese (Doutorado) – University of California, Berkeley, 2014.
- INEC. Instituto Nacional de Estadística y Censo. *Census and cartography*. Cidade do Panamá, 2009-2010.
- INGOLD, Tim. The temporality of the landscape. *World Archaeology*, v. 25, n. 2, p. 152-174, 1993.
- JUSTAVINO, Nilsa. *West Indian English dialects in Panama: a historical, social and linguistic approach to West English dialects in Panama*. Ciudad de Panamá: Universidad de Panamá, 1975.

LEFEVER, Harry G. *Turtle bogue: Afro-Caribbean life and culture in a Costa Rican village*. Londres; Toronto: Susquehanna University Press, 1992.

LOWE DE GOODIN, Nelva. *De/from Barbados a/to Panamá*. Cidade do Panamá: Editora Géminis, 1999.

MALONEY, Gerardo. *El Canal de Panamá y los trabajadores antillanos: Panamá 1920: cronología de una lucha*. Cidade do Panamá: Ediciones Formato 16, Extensión Universitaria, Universidad de Panamá, 1989.

MARÍN-ARAYA, Giselle. Proyectos para construir una ruta transítmica en la zona limítrofe de Costa Rica y Panamá en el siglo XIX. *Revista de Historia de América*, v. 137, p. 131-165, 2006.

MINTZ, Sidney W. Houses and yards among Caribbean peasantries. In: MINTZ, Sidney W. (org.). *Caribbean transformations*. Nova York: Columbia University Press, 1974. p. 225-50.

MINTZ, Sidney W. The localization of anthropological practice: from area studies to transnationalism. *Critique of Anthropology*, v. 18, n. 2, p. 117-133, 1998.

NEWTON, Velma. *The silver men: West Indian labour migration to Panama, 1850-1914*. Mona: Institute of Social and Economic Research; University of the West Indies, 1984.

OLWIG, Karen Fog. Caribbean place identity: from family land to region and beyond. *Identities Global Studies in Culture and Power*, v. 5, n. 4, p. 435-467, 1999.

PANAMÁ. Asamblea Legislativa. Lei nº 37, de 21 de setembro de 1962. *Gaceta Oficial*, ano LIX, n. 14.726, 28 set. 1962. Disponível em: <https://docs.panama.justia.com/federales/leyes/37-de-1962-sep-28-1962.pdf>. Acesso em: 27 jan. 2017.

PANAMÁ. Asamblea Nacional. Lei nº 80, de 31 de dezembro de 2009. *Gaceta Oficial Digital*, n. 26438-B, 31 dez. 2009. Disponível em: [http://www.anati.gob.pa/Normativa/Ley\\_80\\_de\\_2009\\_Titulacion\\_de\\_Tierras.pdf](http://www.anati.gob.pa/Normativa/Ley_80_de_2009_Titulacion_de_Tierras.pdf). Acesso em: 27 jan. 2017.

PUTNAM, Lara. *The company they kept: migrants and the politics of gender in Caribbean Costa Rica, 1870-1960*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2002.

PUTNAM, Lara. *Radical moves: Caribbean migrants and the politics of race in the Jazz Age*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2013.

REID, Carlos. *Memorias de un criollo bocatoreño*. Cidade do Panamá: Asociación Panameña de Antropología, 1980.

REID, Heidi. Guari-guari. Bastimentos Creole English, Bocas del Toro, Panama, 2013. Disponível em: <https://heidireidmanchester.wordpress.com/extra/>. Acesso em: 4 mar. 2017.

SNOW, Peter. Vernacular shift: language and the built environment in Bastimentos, Panama. *Identities: Global Studies in Culture and Power*, v. 14, n. 1-2, p. 161-182, 2007.

SPALDING, Ana K. *Re-making lives abroad: lifestyle migration and socio-environmental change in Bocas del Toro, Panama*. Tese (Doutorado) – University of California, Berkeley, 2011.

SPRAGG, Marva Myles. *Origin and nature of the English dialect of Colon and its implications for the teaching of standard English*. Cidade do Panamá: Universidad de Panamá, 1973.

STEPHENS, Clyde Schubert; MOTTA, Marianela de; MORENO, Stanley Heckadon. Bosquejo histórico del cultivo del banano en la provincia de Bocas del Toro (1880-1980). *Revista Panameña de Antropología*, Ciudad de Panamá, Publicaciones Especiales, n. 1, 1987.

THAMPY, Gayatri. *Indigenous contestations of shifting property regimes: land conflicts and the Ngobe in Bocas del Toro, Panama*. Tese (Doutorado) – The Ohio State University, Columbus, 2013.

TROUILLOT, Michel-Rolph. The Caribbean region: an open frontier in anthropological theory. *Annual Review of Anthropology*, v. 21, p. 19-42, 1992.

WESTERMAN, George W. *Los inmigrantes antillanos en Panamá*. Cidade do Panamá: Impresora de la Nación, 1980.

# ***NOU TE DEGAJE N***

## **Desastre, improviso e estratégias de *ajuda* pós-terremoto na Grand’Anse, Haiti**

*Ana Elisa Bersani*

### **Introdução**

Após alguns meses de trabalho de campo,<sup>1</sup> recolhendo informações sobre o que havia acontecido na Grand’Anse depois do terremoto de 12 de janeiro de 2010, eu estava convencida da potência e importância das histórias que ouvia diariamente de um eclético grupo de informantes. O papel fundamental desempenhado pelas pessoas nas províncias do país no resgate das vítimas, garantindo a sobrevivência de muitos, era inquestionável. Eu estava impressionada com a *ajuda*<sup>2</sup> extraordinária

---

1 O estudo no qual este capítulo se baseia foi conduzido entre 2012 e 2015. Os dados etnográficos foram coletados durante minha pesquisa de mestrado e compõem a dissertação *O (extra)ordinário da ajuda: histórias não contadas sobre desastre e generosidade na Grand’Anse, Haiti* (Bersani, 2015). A pesquisa contou com o apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp). Gostaria de agradecer a Omar Ribeiro Thomaz pela generosidade e orientação durante esse trabalho. Um primeiro rascunho deste texto foi apresentado em maio de 2015 na Latin American Studies Association (Lasa) como parte do painel “Eating Together: Food, Materiality, and Sociability in Rural Caribbean”. Agradeço a Erica Caple James, Jean-Philippe Belleau, Bette Gebrian, Rodrigo Bulamah, Karen Richman e Nadège Mézié por suas leituras críticas e contribuições valiosas.

2 Ao me referir a *ajuda*, em itálico, estou apontando para a variedade de sentidos que o termo pode conter, sendo utilizado para falar sobre assistência mútua,

encontrada pelos sobreviventes naqueles lugares onde pessoas e organizações puderam oferecer asilo de forma rápida e eficiente. No entanto, essas histórias – parte de um processo social longo e menos explícito – permaneciam praticamente invisíveis se comparadas aos esforços heróicos dos profissionais da ajuda humanitária e ao sofrimento dramático das vítimas do desastre explorados pela mídia.

Muitas das pesquisas existentes sobre o Haiti focaram nas profundas dificuldades e nos constrangimentos dessa sociedade.<sup>3</sup> De maneira ainda mais evidente, após o terremoto, a mídia reproduziu um apanhado tendencioso dos fatos históricos e contemporâneos acerca das relações e instituições sociais ali existentes, retratando o Haiti quase sempre como território primitivo e misteriosamente incompreensível.<sup>4</sup> Pouco se sabe sobre o que aconteceu nas províncias nos dias e meses que se seguiram ao terremoto, já que elas estavam distantes do foco das ações da “comunidade internacional”, das grandes ONGs e do próprio Estado haitiano.

A literatura antropológica mais recente, produzida no pós-terremoto, debruçou-se principalmente sobre os aspectos da lógica econômica e das relações de poder imbricadas no chamado *aid system*, oferecendo críticas severas a tal sistema (Farmer, 2011; Schuller; Morales, 2012; Schuller, 2012). O terremoto relançou, portanto, com novo vigor, o

---

cooperação e partilha, por exemplo. Como um fenômeno interativo e uma categoria analítica, também estou diferenciando essa prática daquela levada a cabo pelo sistema de ajuda internacional.

- 3 De acordo com Schuller e Morales (2012, p. 2; tradução nossa), “em toda a região afetada pelo terremoto, a primeira resposta à emergência veio das próprias pessoas... Infelizmente, essa não foi a história transmitida para as salas de estar das pessoas em todo o mundo. A CNN relatou o terremoto sem parar por mais de uma semana, capturando as cenas mais horríveis. Tudo foi apresentado como se fosse o inferno na terra”.
- 4 Ver Trouillot (1990) para uma crítica da ideia de “excepcionalismo haitiano” e de suas consequências.

debate sobre a ajuda no país conhecido por ser a “República das ONGs”. No entanto, apesar da sua óbvia importância, ao mirar nos agentes estrangeiros, essas análises tenderam a obscurecer o papel e as perspectivas dos atores locais.

Ao examinar, especificamente, uma resposta de base comunitária (que compreendeu um conjunto de autoridades políticas, religiosas, associações locais da sociedade civil e atores individuais), este capítulo demonstra como tais comunidades locais desempenharam um papel crucial na gestão do desastre, tornando-se um refúgio para milhares de sobreviventes. Através de uma perspectiva distinta, analisando as narrativas daqueles que sobreviveram ao desastre e explorando as dinâmicas e problemas envolvidos no contexto de crise, este estudo quer contribuir com a literatura antropológica mais ampla sobre ajuda humanitária, desastres e catástrofes.

Sugiro que as crises perturbam a vida cotidiana comum e, portanto, são importantes “marcadores de tempo”, mas estão paradoxalmente embutidas na estrutura temporal da experiência diária. A relação entre *crise* e *improviso* revela a complexidade da vida social em que mudanças, rupturas e instabilidades se combinam com noções de permanência, integração e equilíbrio.<sup>5</sup>

Em um contexto de processos sociais de longa duração relacionados a repetidas crises, é importante debruçar-se sobre o conceito de “desastre” para entender como a sociedade haitiana, apesar da escassez de recursos e do desespero causado pela destruição, lidou com as consequências do terremoto. Mais especificamente, o uso da abordagem processual coloca em questão a própria noção de “ajuda” e contribui

---

5 Vários autores abordaram a questão da temporalidade em relação a eventos críticos. Esse assunto será tratado com mais profundidade posteriormente neste capítulo. Como referência, ver, por exemplo, Das (1995), Bessin, Bidard e Grossetti (2010) e Bensa e Fassin (2002). Mais especificamente sobre a noção de crise no Haiti, ver Greg Beckett (2019).



para o entendimento sobre como as pessoas ativamente envolvidas no movimento de dar e receber conceberam suas próprias experiências em torno desse conceito.

Neste capítulo investigo estratégias coletivas e modos de *ajuda* com base em uma economia moral que mobilizou uma grande variedade de estruturas organizacionais. De maneira mais geral, exploro como essa abordagem contrasta com os enquadramentos utilitarista e altruísta. Além disso, ao privilegiar a perspectiva dos próprios haitianos sobre assistência mútua, solidariedade, cooperação, e as diferentes maneiras como o conceito de “ajuda” (ou *èd*, em crioulo haitiano) é moldado por suas experiências, examino como, neste contexto, tais ações não foram percebidas como atos *extraordinários*.

## O evento

A vida parece estar voltando ao normal após décadas de turbulência. Meninas risonhas andam pelas ruas tarde da noite. A bandidagem teria dado um passo atrás [...]. É tanta calma que alguns já estão preocupados. Não estamos acostumados a uma calmaria tão duradoura em Porto Príncipe. Para este jovem com o rosto meio escondido por um chapéu de palha, um perigo iminente nos espera. Perguntamo-nos o que poderia ser, pois já conhecemos de tudo: ditaduras hereditárias, golpes militares, ciclones em repetição e sequestros às cegas. (Laferrrière, 2010, p. 16; tradução nossa)

No dia 12 de janeiro de 2010, às 16 horas e 53 minutos, um evento dramático e inexorável abalou a região mais povoada do Haiti: Port-au-Prince, Pétionville, Léogâne, Petit-Goâve, Grand-Goâve e Jacmel foram algumas das cidades mais devastadas pelo inesperado e violento terremoto. Ao longo da porção sudoeste, outros tremores continuaram

a sacudir o país sucessivamente. Em poucos segundos, os sistemas de comunicação e transportes estavam comprometidos e as redes elétricas seriamente danificadas. Casas, hospitais e escolas desabaram e incontáveis edifícios ruíram. Estimativas oficiais contabilizaram cerca de 230 mil mortos, mais de 300 mil feridos, 1,3 milhão de deslocados e 1,5 milhão de desabrigados. Os necrotérios foram rapidamente superlotados e, poucos dias depois do abalo, 80 mil corpos já tinham sido enterrados em valas comuns, outros tantos milhares queimados por iniciativa da população e outros enterrados por familiares privadamente em terrenos e jardins.<sup>6</sup>

Na capital Porto Príncipe – centro político, econômico e institucional do país –, as perdas foram incalculáveis. Milhares de edifícios, incluindo os mais significativos do patrimônio da capital, como o Palácio Presidencial, o edifício do Parlamento, os ministérios, a Catedral de Notre-Dame de Port-au-Prince, outras tantas igrejas como a da Santa Trindade, a prisão e todos os hospitais, foram destruídos ou gravemente danificados. O impacto do terremoto foi devastador também nas universidades e nas escolas, que tiveram suas atividades paralisadas. Estima-se que os mortos chegaram a cerca de 10% da população da cidade.<sup>7</sup>

Fotos do desastre se espalharam rapidamente pela internet e pela mídia. A cobertura internacional da tragédia foi ininterrupta e vários países prometeram apoio na forma de fundos, equipamentos, alimentos, medicamentos, operações de resgate, equipes médicas e engenheiros.

---

6 Todos os dados referentes ao número de vítimas são projeções feitas pela Presidência da República e foram divulgados logo após o terremoto, sem qualquer correspondência com um esforço de identificação dos corpos sepultados em valas comuns.

7 Calcula-se que a região de Porto Príncipe abrigava uma população de 2 a 3 milhões de habitantes no período da catástrofe de 2010. No entanto, em razão do último censo populacional no Haiti ter sido realizado em 2003, os dados demográficos não são precisos.

Grandes instituições internacionais encenaram um verdadeiro “show humanitário”. Como observou Mark Schuller (2012, p. 6), “o terremoto do Haiti colocou o sistema de ajuda internacional, especialmente as ONGs, em destaque público”. Apesar do foco da mídia na resposta internacional, tal ajuda foi muitas vezes ineficaz para alcançar os mais aflitos (Schuller, 2012; Podur, 2012; Thomaz, 2010, 2011). De acordo com Beverly Bell (2013, p. 77), “no Haiti, a ajuda ao desastre foi um desastre de ajuda”.

Remédios, alimentos, cobertores e água chegaram ao aeroporto, mas permaneceram lá em vez de serem distribuídos aos haitianos necessitados.<sup>8</sup> Trabalhadores humanitários treinados em resposta de emergência foram enviados ao local, mas não puderam trabalhar por causa da suposta violência nas ruas. Em vez disso, eles permaneceram no aeroporto aguardando a implementação de um plano e de protocolos que garantissem sua segurança. Conforme retratado no documentário *Assistance mortelle* (2013), de Raoul Peck, a principal causa da ineficácia da intervenção humanitária foi a distância entre as organizações internacionais e a sociedade civil haitiana. Devido à superficialidade dessa relação, canais de distribuição eficientes já existentes não foram utilizados.<sup>9</sup>

---

8 De acordo com Justin Podur (2012, p. 139), “os militares dos Estados Unidos assumiram o aeroporto de Porto Príncipe em 13 de janeiro e imediatamente deram prioridade aos seus próprios voos militares, recusando voos do Programa Mundial de Alimentos, suprimentos médicos da Médicos Sem Fronteiras, incluindo um hospital cirúrgico inflável em 16 de janeiro”. O correspondente da BBC em Porto Príncipe, Mathew Price, também relatou que havia “poucos sinais de que a ajuda humanitária estava saindo do aeroporto da capital haitiana” (Ajuda..., 2010).

9 Thomaz (2010, 2011) observou que a base para a exterioridade entre os trabalhadores humanitários internacionais e os haitianos era uma relação marcada pela ignorância e pelo medo. Ele argumentou que os estrangeiros costumam ter contato mínimo com a população e a cultura local, dependendo quase sempre de mediadores. Eles raramente falam ou entendem o crioulo, a única língua falada e compreendida por todos os haitianos. A ignorância e o medo formam a base de uma relação que mantém os haitianos afastados do processo de tomada de

A exposição desses problemas gerou um discurso crítico da resposta humanitária não apenas entre trabalhadores humanitários e jornalistas (Katz, 2013), mas também entre antropólogos que entraram no debate. Devido ao enorme aparato de ajuda que foi acionado nos dias que se seguiram ao terremoto, principalmente em Porto Príncipe, foi difícil ignorar os abusos, desigualdades, fracassos e injustiças cometidos em nome da ajuda e da assistência. Apareceu, então, uma série de análises críticas com foco no sistema de ajuda e sua parcialidade política. Em um esforço para revelar “como o poder opera e os papéis que [a] ajuda ao desenvolvimento e agências administradoras dessa ajuda desempenham na transformação da vida cívica local” (Schuller, 2012, p. 8), as análises se concentraram no aparato internacional. Os haitianos, no entanto, continuaram a ser vistos apenas como vítimas do terremoto ou de organizações bem-intencionadas. A análise do papel dos agentes estrangeiros (governos, empresas e outros) é claramente importante, mas tende a obscurecer o importante papel dos atores locais. Neste texto, contrariamente, argumento que os agentes nacionais desempenharam um papel central na resposta de emergência e não foram apenas vítimas do desastre.

Dada a inadequação da “indústria de ajuda” (Escobar, 1996), e apesar da escassez de recursos e do desespero causado pela destruição, os haitianos se organizaram, sem hesitar, para distribuir comida, água e qualquer outro recurso financeiro que porventura houvesse sobrado.

---

decisões regulado pelas organizações internacionais no país. Segundo ele, não houve interesse em estabelecer uma comunicação mais efetiva com a população. Em vez disso, preferiam dar ordens ou orientações “para levar a população ao desenvolvimento”. Essa divisão foi facilmente observada no sentimento generalizado de desprezo que os haitianos demonstraram aos soldados da Missão das Nações Unidas para a Estabilização no Haiti (Minustah), no país entre 2004 e 2017, por exemplo. As manifestações pedindo a saída da Minustah foram amplamente apoiadas durante minha estada em 2013.

Em meio ao caos natural e ao colapso institucional, ainda havia lugar para *ajuda*, pois a falta de liderança do Estado não impedia a organização da população (Bell, 2013). Por meio das chamadas instituições tradicionais e mercados informais, esses setores civis foram as únicas entidades capazes de responder ao desastre com a rapidez necessária.<sup>10</sup>

A mídia frequentemente noticiava a falta de segurança e controle, enfocando a desordem, o medo e os saques. A trágica experiência daqueles dias foi resumida em relatos que falavam apenas de violência, enquanto o mundo assistia a cenas de caos generalizado com espanto. Os noticiários culpavam o frágil aparato estatal haitiano pelos obstáculos à mobilização de uma resposta de ajuda adequada.<sup>11</sup> Alguns até afirmaram que a cultura do país e a prática generalizada do vodu tiveram um papel na tragédia.<sup>12</sup>

---

10 É importante destacar que o termo “informal” não deve ser entendido apenas como uma categoria definida em oposição à esfera formal do Estado. Considerando a complexidade das atividades informais e suas relações com outras esferas sociais – que possuem seu próprio conjunto de regras e normas –, a informalidade não deve ser associada à ideia de um espaço indisciplinado e ilegal.

11 Ao longo da história do país, o Estado haitiano falhou em grande parte, se considerarmos a ideia de um Estado moderno. No entanto, sua capacidade limitada de fornecer serviços sociais básicos relacionados ao bem-estar social não indica uma ausência completa de sua atuação.

12 Em seu ensaio “Da revolta dos escravos a um pacto de sangue com satanás: a reescrita evangélica da história do Haiti”, Elizabeth McAlister (2012) discutiu as questões implícitas levantadas no dia imediatamente posterior ao terremoto pelo evangelista de televisão Pat Robertson, enquanto apresentava seu novo *talk show* *The 700 Club*, da Christian Broadcasting Network. Ele disse que o terremoto poderia ser mais bem compreendido por um evento pouco conhecido sobre o qual “as pessoas podem não querer falar” e que os haitianos foram amaldiçoados porque há muito tempo “fizeram um pacto com o diabo” (McAlister, 2012, p. 203). Outra versão mais educada desse argumento pode ser encontrada no artigo de David Brooks “The underlying tragedy”, publicado em 14 de janeiro de 2010 no *The New York Times*. Ele acusa o Haiti de ter “influências culturais resistentes ao

Nos dias que se seguiram ao terremoto, milhares de pessoas – geralmente indivíduos mais ricos com passaportes e vistos – conseguiram deixar o país para ficar com parentes ou amigos na República Dominicana, nos Estados Unidos, no Canadá ou na França. Cerca de outros 600 mil também deixaram a região da capital para cidades provinciais, buscando asilo na casa de parentes ou amigos. Esses indivíduos nas províncias – que antes dependiam de remessas de familiares que trabalhavam na capital – ofereceram grande ajuda aos sobreviventes, apesar de suas próprias dificuldades e precariedades.

## A resposta

Após o terremoto, cerca de 500 mil pessoas deixaram Porto Príncipe para buscar refúgio nas cidades do interior. Elas partiram para as áreas camponesas de mãos vazias, sem nenhum dinheiro ou ajuda estatal ou de ONGs. Os camponeses deram as boas-vindas a todas essas pessoas, deram-lhes lugar para dormir, comida e todo tipo de ajuda... Não se avaliou quanto dinheiro, sacrifícios e infinita solidariedade os camponeses doaram. (Chenet, 2012, p. 99)

De acordo com as estimativas oficiais, mais de 600 mil sobreviventes deixaram a capital rumo à casa de parentes e amigos que, apesar da precariedade, se articularam para oferecer ajuda nas províncias. Essas pessoas buscaram auxílio em diferentes regiões nos dias que se seguiram aos grandes terremotos, ainda sob o efeito de tremores de menor

---

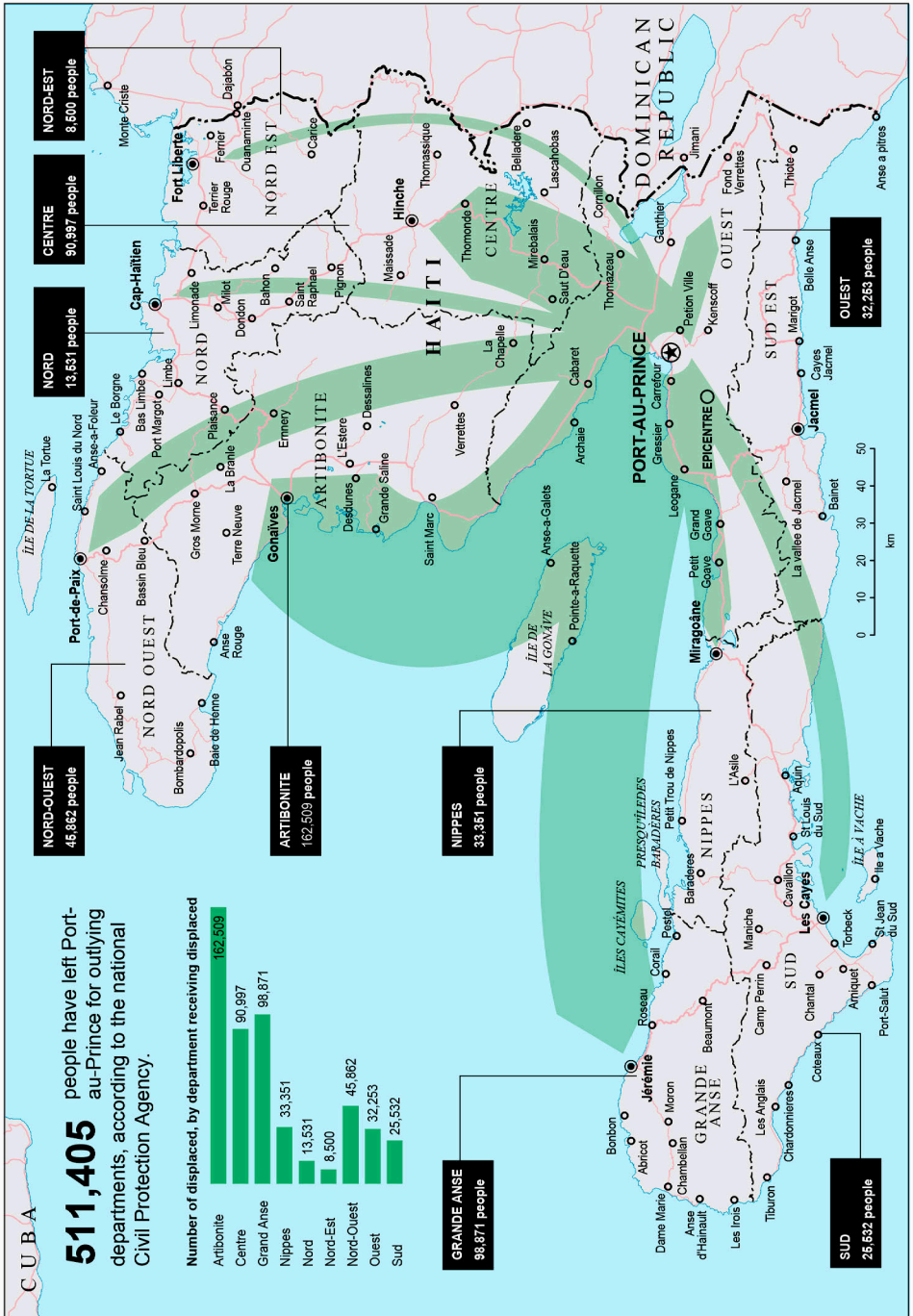
progresso”, incluindo “a influência da religião vodu” (Brooks, 2010). Em ambos os exemplos, até certo ponto os próprios haitianos são culpados por terem causado a tragédia.

intensidade. A Grand'Anse foi o segundo departamento a receber o maior número de desabrigados (figura 13).

Em Jérémie, a movimentação começou poucas horas depois da chegada das primeiras notícias sobre o evento. Os tremores puderam ser sentidos em todas as doze *communes*, mas causaram poucos estragos. Várias casas foram danificadas, mas poucas destruídas. Algumas edificações públicas ficaram com várias fissuras depois dos tremores: a igreja Saint-Louis no centro de Jérémie, a igreja da denominação cristã Testemunhas de Jeová e a igreja católica de Corail. Segundo as informações recolhidas pelas autoridades locais e reportadas pela Coordenação Departamental de Gestão de Riscos e Desastres na Grand'Anse (CDGA/GRD), o sismo causou nove mortes e deixou quinze feridos no departamento.

Apesar do reduzido impacto sofrido na região nesse primeiro momento, de certa forma, todos os habitantes haviam sido atingidos e se consideravam igualmente vítimas diretas ou indiretas da tragédia. Essa perspectiva contrastava com a burocrática categorização que considerou apenas a região de Porto Príncipe como afetada. Ao menos um membro da grande maioria das famílias da Grand'Anse mora, estuda ou trabalha em Porto Príncipe e estava na cidade no momento do tremor. Além dos parentes, todos se inquietavam também pelos amigos. A apreensão era ainda maior em razão da falta de comunicação, já que as empresas de telefonia tiveram suas sedes e antenas também danificadas. As poucas pessoas que conseguiam receber um telefonema se adiantavam logo para comunicar as notícias aos outros através das rádios locais, que desempenharam um papel fundamental tanto para a comunicação como para a mobilização popular.

A estrada entre Porto Príncipe e a Grand'Anse estava bloqueada por destroços e grandes blocos de pedra que haviam sido deslocados, além das fissuras que se haviam aberto, impedindo a passagem dos carros, especialmente em Léogâne e Petit-Goâve. Os transportes foram, então, interrompidos e até mesmo os carros privados estavam impedidos de circular. Os barcos não tinham previsão de saída. Os rumores sobre o



13. Deslocamentos da população de Porto Príncipe.

Fonte: United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (Ocha), fev. 2010.



risco de um *tsunami* se propagavam, aumentando o medo entre uma população já aterrorizada. As instituições públicas estavam paralisadas como consequência da destruição das instituições estatais localizadas na capital do país e da falta de comunicação entre os diferentes níveis de articulação governamentais.

Não obstante as ínfimas possibilidades, a população civil de Jérémie se articulou e passou a traçar e a executar estratégias no sentido de resgatar o maior número de desabrigados em Porto Príncipe e oferecer-lhes asilo na Grand'Anse. O então presidente da Associação da Sociedade Civil Organizada da Grand'Anse (*Société Civile Organisée de la Grand'Anse – Socoga*), *monsieur* François Cheyner Dépeine, junto com outros membros, tomou a iniciativa de convocar uma reunião com os diferentes setores da sociedade. No dia 17 de janeiro de 2010, realizou-se, então, na cúria diocesana da cidade, uma primeira reunião com a participação de representantes de várias ONGs de atuação local, bem como de órgãos e associações da sociedade civil, como Care, Caritas, Haitian Health Foundation, Médecins du Monde; de padres e outras lideranças religiosas; de diretores de colégios, escolas técnicas e profissionais; além de servidores públicos e chefes dos escritórios da Proteção Civil e do Ministério de Proteção Feminina. Juntos deliberaram pela formação de um Comitê de Urgência (*Comité d'Urgence*) como forma de unir esforços para enfrentar os desafios que a situação apresentava.

O primeiro empenho do *Comité*, organizado em diferentes comissões, foi no sentido de conseguir a autorização do dono do barco Trois Rivières para que fossem feitas viagens de resgate aos sobreviventes em Porto Príncipe. Tudo foi acordado para que o percurso não fosse cobrado dos passageiros. Para o pagamento do combustível necessário, foram organizadas *marathons* – coletas de fundos mobilizadas através dos apelos dos DJs das rádios locais, que pediam às pessoas que levassem sua colaboração até os membros do *Comité*. Roupas e alimentos também foram arrecadados por meio dessas *marathons*. Após a primeira viagem desde o dia do terremoto, o Trois Rivières chegou a Jérémie às 15 horas e 30 minutos

do dia 25 de janeiro, trazendo 3.200 pessoas a bordo. Muitas outras viagens foram realizadas nos dias seguintes. Até o dia 27 de janeiro, estima-se que mais de 80.750 pessoas tenham conseguido chegar à Grand'Anse, sendo registradas pelo *Comité* e pelas autoridades municipais.<sup>13</sup>

Os sobreviventes que chegavam ao porto de Jérémie (*Wàf Jérémie*) eram recebidos por trabalhadores de diversas organizações e cidadãos que se disponibilizaram a compor as diversas comissões organizadas. Após uma primeira triagem, identificavam-se os feridos e necessitados de socorro imediato, que eram rapidamente encaminhados ao Hospital Saint Antoine. As mulheres grávidas, por sua vez, eram conduzidas ao Hospital Centre L'espoir (maternidade pertencente à Haitian Health Foundation). Muitos chegavam em farrapos, aflitos, com ferimentos graves que ainda não tinham sido tratados. Deve-se ressaltar a atuação da juventude, sobretudo das estudantes de enfermagem que colocaram os seus conhecimentos a serviço dos que chegavam. Foram distribuídos alimentos, roupas e água aos que desembarcavam. Havia caminhões e ônibus disponibilizados pelos proprietários para levar os recém-chegados o mais próximo possível a suas comunidades de destino.

A migração dos que abandonavam Porto Príncipe em direção à Grand'Anse se manteve durante meses. Os que não tiveram a chance de fazer a travessia a bordo do Trois Rivières seguiam pelas estradas a pé, em caminhões lotados ou em pequenos barcos à vela. Apareciam nas comunidades no meio da noite, sem ter podido prevenir sobre a sua chegada. Eles eram alojados sempre na casa de parentes, amigos ou voluntários que compartilhavam os modestos espaços da residência para acolher a todos. É interessante notar que não foi necessária a conformação de “campos de refugiados” alocados em tendas na Grand'Anse. Os desabrigados chegavam e eram assistidos com uma espantosa generosidade

---

13 De acordo com o relatório oficial publicado pelo Comitê de Urgência em 28 de janeiro de 2010.

pelos moradores locais, que passavam também a se responsabilizar pela sua alimentação e bem-estar.

## O refúgio

O departamento da Grand'Anse – ou Grande Enseada, em português – ocupa a porção mais ao norte da península meridional do Haiti e só ganhou esse nome em 1962, quando deixou de fazer parte do departamento do Sul.<sup>14</sup> Em 2003, a criação do novo departamento de Nippes fez com que o território que compunha a Grand'Anse fosse reduzido. Atualmente, esse departamento nacional é composto por doze comunas (*communes*) que se distribuem em três *arrondissements*: Anse d'Hainault, Corail e Jérémie.<sup>15</sup> Com uma população de aproximadamente 446 mil habitantes,<sup>16</sup> essa região montanhosa é reputada por conservar uma das mais importantes reservas florestais, ainda preservadas, do país.

Essas eram algumas das poucas coisas que eu sabia sobre o lugar em que passaria os próximos meses, quando, no início de fevereiro de 2013, deixei Porto Príncipe rumo a Jérémie, a maior cidade e capital da

---

14 A área foi nomeada primeiro pelos franceses em 1673, recebendo o seu nome em referência à larga abertura oferecida pela baía (Dorimain, 1978, p. 10).

15 As doze comunas (*communes*), das quais nove costeiras, que compõem o departamento da Grand'Anse são: Jérémie, Abricots, Bonbon, Chambellan e Moron (*arrondissement* de Jérémie); Corail, Beaumont, Pestel e Roseaux (*arrondissement* de Corail); Anse-d'Hainault, Dame-Marie e Les Irois (*arrondissement* de Anse-d'Hainault). De acordo com a organização administrativa do país, as comunas são ainda divididas internamente por seções rurais (*sections rurales*), que, por sua vez, são formadas por povoados denominados *abitation*.

16 Como mencionado anteriormente, em razão do último censo populacional no Haiti ter sido realizado em 2003, os dados demográficos não são precisos. As análises quantitativas são feitas com base nas projeções e estimativas inexatas realizadas em 2009 e 2012 pelo Institut Haitien de Statistique et D'informatique (IHSI).

Grand'Anse, com cerca de 35 mil habitantes.<sup>17</sup> Peguei o ônibus que deveria partir às 8 horas da manhã acompanhada de um amigo haitiano que insistiu para que eu não viajasse só. Ele aproveitava para visitar a família e, sobretudo, o pai, que estava doente em Jérémie e morreu pouco depois de nossa chegada. Depois de duas horas de espera e vários imprevistos, nós começamos uma longa e penosa viagem.<sup>18</sup> Percorremos, em aproximadamente doze horas, os 290 quilômetros da única estrada que liga o departamento da Grand'Anse à capital do país. Estimulada pelos desafios do trabalho intelectual e etnográfico, eu iria, finalmente, encontrar o lugar que havia escolhido para ser o meu “campo”. Lugar que foi refúgio para mais de 200 mil haitianos após o terremoto que abalou com extrema violência a região mais povoada do Haiti à época.<sup>19</sup>

O ônibus seguia a rota, levantando a poeira branca que ficava para trás e desviando-se de inúmeros obstáculos; grande parte destes, já esperados pelo motorista e pelos próprios passageiros, eram encarados de forma quase que indiferente por eles. Enquanto íamos sacudindo pelos caminhos tortuosos da estrada que estava pavimentada apenas até a cidade de

---

17 De acordo com dados de março de 2009 do IHSI.

18 O ônibus em que deveríamos fazer a viagem teve de ser substituído por outro em razão de uma pane. Mas essa justificativa não convenceu os outros passageiros, que protestavam e se recusavam a embarcar. Segundo eles, a empresa havia trocado os ônibus para que o primeiro, em melhores condições, pudesse servir os turistas que iam se divertir com o carnaval em Jacmel.

19 Em março de 2010, a United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs (Ocha) divulgou um mapa que ilustra esse deslocamento em direção aos outros departamentos do país (figura 13). Estima-se que 162 mil migrantes tenham ido para a região de Artibonite e 120 mil para a Grand'Anse – em torno de 20 mil para Jérémie. No entanto, essa ilustração é baseada nas estimativas fornecidas pelo governo do Haiti em relação apenas ao transporte público utilizado e subestima, portanto, o número real das migrações, já que não inclui as muitas pessoas que chegaram através de barcos, ônibus e caminhões privados ou até mesmo a pé.

Les Cayes – capital do departamento do Sul –, a paisagem ia, aos poucos, se transformando. Os rochedos brancos de aparência áspera davam lugar a uma vegetação verde e esplendorosa, que perdíamos de vista ao subir a montanha, à medida que nos aproximávamos da Grand’Anse.

O ônibus avançava margeando penhascos, e o risco, cada vez mais presente, contrastava-se com a calma do leito dos rios correndo por entre os vales lá embaixo. Dos quatro rios que cruzam a península,<sup>20</sup> um leva o nome do próprio departamento. Ele continua sendo usado para transportar bens e produtos vindos das áreas rurais para a cidade nos dias de mercado através das jangadas de bambu chamadas *pipettes*. Os rios também são usados para higiene pessoal, irrigação, consumo, além da lavagem das roupas e dos veículos. Antes de avistar o letreiro que anuncia a chegada com os dizeres “Bem-vindo a Jérémie” em francês e em crioulo haitiano, é preciso ainda atravessar três pontes de aço e concreto.<sup>21</sup>

Além da opção por terra, também se pode chegar à Grand’Anse através de um voo diário saindo de Porto Príncipe, com taxas altíssimas e duração de cinquenta minutos, ou através da travessia por barco, com duração estimada entre dez e doze horas, mas podendo demorar dias, de acordo com as condições meteorológicas e da embarcação. Para as viagens entre as comunas e povoados no interior do próprio departamento, a situação é ainda mais difícil. Muitas áreas são de acesso quase impossível por carro. Elas são alcançadas apenas a pé, quando se faz

---

20 Voldroque, Grand’Anse, Guinaudee e Roseaux.

21 A última ponte pela qual passamos, que cruza o rio Grand’Anse em Jérémie, foi construída na década de 1940 pelo presidente Dumarsais Estimé para substituir a antiga ponte levadiça de metal construída por Doret, já que ela havia sido completamente destruída durante a grande enchente que atingira a região em 1935 (Cavé, 2010). Até 1987, data do início de um projeto de desenvolvimento financiado pela França para a construção de pontes, a passagem pelos outros rios era feita somente a pé ou de carro e era constantemente impossibilitada durante a estação das chuvas.

necessário subir morro acima ou ainda atravessar um dos quatro grandes rios. Fica evidente que ali as matas e florestas se mantiveram preservadas por mais tempo da devastação que assolava outras partes do país durante as últimas duas décadas. Muito dessa preservação se deu, sobretudo, em razão da dificuldade de acesso que faz da Grand'Anse uma das regiões geograficamente mais acidentadas e remotas do Haiti.<sup>22</sup>

As características geográficas e topográficas sugerem uma separação e um isolamento que devem, porém, ser relativizados, pois não constituem barreiras intransponíveis em um contexto de interconexões globais e, definitivamente, não são fatores determinantes para as evidentes dificuldades de acesso e comunicação. Dificuldades às quais as pessoas reagem cotidianamente de forma criativa e dinâmica, contrariando a fixidez ou estagnação que se poderia supor. Ainda que esse paradigma possa ter efeito sobre a visão de mundo e os comportamentos

---

<sup>22</sup> A crise ecológica das últimas duas décadas no Haiti foi causada, em grande medida, pelos embargos que transformaram o carvão vegetal na única fonte energética disponível para a maioria dos haitianos. Essa situação levou a um processo de desmatamento e desertificação que vem se agravando, deixando mais de 98% do país devastado (Hunter, 1996-1997, p. 609) e afetando, sobretudo, a segurança alimentar da população. Apesar de a Grand'Anse ser uma das últimas regiões que contam com reservas florestais, como o Parc Macaya, o aumento das práticas de desmatamento é preocupante e bastante nítido. Cada vez mais árvores vêm sendo derrubadas para suprir a demanda por carvão. O porto de Jérémie escoia milhares de sacos de carvão por semana rumo a Porto Príncipe e às outras regiões do país. O desmatamento do Haiti começa durante a colonização, que criou um sistema de *plantation* destrutivo, exaurindo o solo através de excessivas colheitas de cana-de-açúcar. Grandes áreas de florestas foram atingidas por novos assentamentos e esgotadas em razão da exportação madeireira para a Europa. Essa destruição continuou após a independência haitiana como resultado de uma grande variedade de atividades agrícolas e industriais, e pela busca por combustível por parte dos próprios haitianos. Ver Dubois (2004, p. 4, 20), Smith (2001, p. 70), Faber (1993) e Tarter (2015) para mais detalhes sobre a crise ecológica no país.

das pessoas, ele não determina suas escolhas. Cada vez mais, as observações levadas a cabo por antropólogos no mundo todo revelam processos sociais e econômicos que conectam, de forma geral, até mesmo os locais mais isolados com o resto do mundo. Todavia, há uma experiência espacial peculiar que ancora a Grand'Anse – e Jérémie – ao lugar do esquecimento, da negligência, do afastamento e da distância que deve ser considerada cuidadosamente. Permanecer sensível ao papel do lugar e aos seus efeitos nas experiências vividas e nas visões de mundo das pessoas não é o mesmo que adotar uma abordagem determinista, que caracterizaria de forma simplista a existência local.

Com a ênfase dada aos processos e práticas de *place making* (conceito que poderíamos traduzir para “feitura/fazedura de lugar”), Akhil Gupta e James Ferguson (1997, p. 4) argumentam que “todas as associações de lugar, pessoas e cultura são criações sociais e históricas a serem explicadas, não fatos naturais dados”. Devemos, portanto, para um melhor entendimento dos processos pelos quais um espaço específico passa a ter uma identidade distintiva enquanto um lugar, pensar em como essa percepção da localidade foi sendo construída tanto discursiva como historicamente (Low, 2009). Nessa perspectiva, a ideia de isolamento associada à região e considerada aqui não é tomada enquanto um fato dado, mas é, antes, abordada como um complexo e contingente resultado de processos políticos e históricos em curso.

Durante o século XIX, o comércio internacional era bastante importante em Jérémie. Navios transportando índigo, café, cacau, sisal e rum partiam do porto, aberto em 1807, para uma ampla gama de mercados mundiais.<sup>23</sup> Naquele tempo, estavam localizados ali, em Jérémie, con-

---

23 A conexão dessa região específica com a Jamaica é também um importante fato a ser mencionado. A curta distância entre as duas costas pelo mar (aproximadamente 257 quilômetros) fez com que a invasão britânica na região em setembro de 1793 fosse possível. As forças britânicas que chegaram da Jamaica ocuparam partes das províncias ocidentais e meridionais de Santo Domingo por cinco

sulados que representavam os governos do Brasil, Alemanha, França, Estados Unidos e República Dominicana (Gebrian, 1993). A cidade teve uma cena social muito ativa e era conhecida como a região dos poetas, artistas e filósofos.<sup>24</sup> Era reputada pelos seus residentes intelectuais que iam estudar em Paris, e não em Porto Príncipe. Jérémie chegou a ser chamada de *Paris d’Haiti*, ou “a Paris do Haiti”, e a sua cultura e estilo arquitetônico eram comparados aos da capital francesa de acordo com os escritos bibliográficos de Rose Marie Perrier (1993, p. 51).

Durante a segunda metade do século XX, porém, as marcas de distinção da cidade e os elos que a ligavam ao “resto do mundo” se dissiparam (Perrier, 1993; Cavé, 2010; Alcindor, 2011). O comércio direto com outros países foi suspenso em 1950 devido à substituição dos barcos à vela por barcos a vapor e à falta de um cais adequado a essa nova condição (Gebrian, 1993). Um pouco mais tarde, o então presidente, François Duvalier, proibiu que os navios estrangeiros atracassem em qualquer outro porto que não o de Porto Príncipe.

Desde então, o declínio do comércio fez com que as estruturas físicas das cidades se deteriorassem cada vez mais. As poucas fábricas que existiam foram fechadas e os donos abandonaram a região. Um outro fato importante que deve ser mencionado é o massacre de 27 *mulâtres*<sup>25</sup> membros de duas famílias pertencentes à elite econômica e cultural de Jérémie, um ato instigado pelo governo de Duvalier em 1964.<sup>26</sup> O trá-

---

anos. Ruínas dos antigos fortes ainda podem ser encontradas nas imediações do mercado central de Marfranc, a trinta minutos de Jérémie (Gebrian, 1993, p. 76).

24 Entre os mais famosos estavam Alexandre Dumas e Émile Roumer.

25 *Mulâtre* é o termo usado para designar os filhos de um pai branco e outro negro, ou de dois pais mulatos. Os preconceitos raciais que privilegiavam os haitianos de pele clara os beneficiavam com uma posição de poder enorme.

26 Na realidade, apesar de esse evento ser amplamente conhecido devido à sua extrema brutalidade, as pessoas dificilmente falam sobre o assunto e quase sempre o tratam como “tabu”. O silêncio em torno dessa tragédia suscita várias questões



gico evento, conhecido como *Vêpres jérémiennes*, marcou a história do Haiti e é muitas vezes associado ao declínio da região, já que muitos dos residentes mais bem-educados tiveram que, conseqüentemente, deixar Jérémie rumo aos Estados Unidos ou à Europa (Gebrian, 1993, p. 77).

As narrativas sobre o local aludem frequentemente ao sentimento de desolação, vazio e abandono. Esses aspectos teriam caracterizado as províncias nesse período e, significativamente, informado a identidade da Grand'Anse até os dias de hoje. Nas conversas com os haitianos, é recorrente a alusão ao isolamento enquanto marca da Grand'Anse. Lembro-me com clareza que, durante os primeiros dias depois da minha chegada ao Haiti, enquanto ainda estava em Porto Príncipe, os haitianos reagiam com espanto quando eu lhes contava que estava me mudando para Jérémie. Eles revelavam, prontamente, a sua preocupação com a minha intenção de desenvolver pesquisa naquela localidade. Para a maioria, essa região parecia um lugar estranho precisamente por causa do seu afastamento. Esse sentimento bastante difundido que caracteriza a Grand'Anse estava se tornando cada vez mais evidente para mim.

No plano da política, por exemplo, sabe-se que a distribuição de recursos feita pelos políticos em Porto Príncipe não se dá de forma proporcional. Eles raramente são designados às áreas mais afastadas.<sup>27</sup> A antro-

---

importantes. É ainda mais difícil encontrar informações precisas através das fontes escritas. Durante a minha pesquisa, referências ao massacre foram raras e, excetuando-se o relato de Chassagne (1977), a maior parte delas é acompanhada da tentativa de justificar o crime, que teria acontecido em razão da alegada discriminação praticada pelos *mulâtres* contra os negros. Essa prática de alijamento das elites *mulâtres* do poder foi promovida pelo *noirisme*, especialmente durante as décadas de 1930 e 1940. Para mais detalhes sobre o *noirisme*, ver Dash (1981), Danroc (1993), Hurbon (1993), Midy (1993) e Smith (2004, 2009).

27 Durante a ocupação americana (1915-1934), seguiu-se um modelo de desenvolvimentismo que concentrou todos os recursos em Porto Príncipe. As verbas fiscais foram oficialmente centralizadas na capital e, acredita-se, não foram redistribuídas para as províncias. As conseqüências desse período são sentidas até hoje e

póloga Jennie M. Smith, que também desenvolveu pesquisa de campo na região, descreve a Grand'Anse como sendo “mais negligenciada do que a maioria dos outros departamentos em termos de infraestrutura” (Smith, 2001, p. 13). Os serviços públicos prestados à população são quase inexistentes. Água e esgoto canalizados e energia elétrica são privilégios de uma elite minoritária, de alguns escritórios estatais, de sedes de organizações de cooperação internacionais ou de missões cristãs. Até mesmo os representantes políticos locais estão habituados a fixar residência na capital do país e voltar à Grand'Anse apenas esporadicamente para supervisionar a região que os elegera.

Grande parte dos recursos e produtos que abastecem a cidade é transportada das áreas montanhosas do interior do departamento nos lombos de mulas ou na cabeça dos camponeses (*peyizan*) que percorrem a pé as estradas de terra, as quais se degradam mais a cada estação de chuva. Espera-se, a cada dia da semana, com enorme ansiedade, a chegada da sexta-feira, dia em que chega o barco que vem de Porto Príncipe carregado de produtos e passageiros. O porto de Jérémie se transforma em um grande mercado a céu aberto e as pessoas podem, finalmente, ter acesso a bens industrializados ou importados. Apenas nesse dia, uma vez por semana, pode-se planejar cozinhar um prato para o jantar que contenha “queijo”, por exemplo, mercadoria escassa em um território onde também não se pode contar com o fornecimento diário de energia para a refrigeração e conservação dos produtos.

Não deixa de ser curioso constatar que a própria história, ou fábula, da fundação da cidade de Jérémie nos informa metaforicamente uma imagem que pode ser bastante útil para ilustrar as múltiplas dimensões desse “isolamento”. Conta-se que, em 1756, os pescadores que viviam nas imediações ao leste da atual Jérémie (em um pequeno assentamento

---

nos ajuda a entender o fluxo cada vez maior de pessoas que se dirigiram a Porto Príncipe (Alcindor, 2011).

chamado Vieux-Bourg) se mudaram para mais a oeste com o intuito de se proteger das tempestades e ciclones que os atingiam fortemente naquele período. O local escolhido para se instalarem já era residência de um pescador, chamado Jérémie, e, por isso, foi apelidado por todos de *Trou Jérémie* ou, em português, “o buraco de Jérémie” (Dorimain, 1978, p. 13; Perrier, 1993, p. 47; Saint-Méry, 1982 [1797]). Originalmente o nome da cidade guardava a palavra *trou*, que significa “buraco” em ambos os idiomas, francês e crioulo haitiano. Se, por um lado, um buraco alude à ideia de enclausuramento, de falta de horizonte, de espaço vazio, de solidão e afastamento, por outro, é também em um buraco que podemos nos esconder diante do perigo e encontrar abrigo, asilo, proteção, amparo, defesa, resguardo.

A linha que marca o limite entre esses sentidos nem sempre é clara e os arranjos possíveis são moldados na experiência dos atores que experimentam cotidianamente as múltiplas faces desse “isolamento”. Quando eu cheguei à Grand’Anse pela primeira vez, também não sabia que aquele havia sido um dos pontos mais importantes na prática do *marronage*<sup>28</sup> ainda durante a revolução que levaria o país à independência em 1804. Plymouth e Macaya, dois líderes célebres que organizaram as lutas no Oeste contra os colonizadores, refugiavam-se nas altas montanhas da Grand’Anse (Dorimain, 1978), que hoje levam os seus respectivos nomes.<sup>29</sup> Lá eles encontraram o meio de que se serve o perseguido

---

28 *Marronage* se refere a uma forma mais organizada de escapar da vida das *plantations* e do trabalho escravo, possibilitando que grupos de escravos fugissem com a assistência de outros escravos fugitivos. *Mawon* é a palavra, em crioulo haitiano, usada para *maroon*, que significa “escravo fugitivo”, originária do espanhol *cimarrón*, que significa “vivendo no topo de montanhas”. Os escravos africanos que fugiram para áreas montanhosas, remotas, no Haiti, foram chamados *mawon*. Os *mawons* formaram comunidades coesas que praticavam a agricultura de pequena escala e a caça. Ver também Debbash (1961, 1962).

29 O Pic Macaya, com 2.347 metros de altitude, é o segundo mais alto do Haiti.

para escapar do perigo. Também seguiram para lá milhares de sobreviventes do terremoto de 2010, todos em busca do que podemos chamar de lugar seguro, de refúgio.

### ***Yonn ede lòt***

As condições específicas dessa região, fortemente conectadas à experiência do isolamento, consolidaram bem articuladas redes de assistência mútua, extremamente ativas e capazes de mobilizar múltiplos atores em diferentes setores da sociedade haitiana. Essa dinâmica social singular tornou possível a articulação de uma resposta imediata e extraordinariamente eficiente em meio a um contexto de insegurança e crise. A complexa trama de relações a que aludimos não apenas permitiu a acomodação dos sobreviventes, mas foi também responsável pela organização de redes de produção e circulação, decisivas para a garantia do abastecimento das comunidades, por exemplo.

A *ajuda* performada enquanto resposta emergencial, nessa ocasião, fez uso de várias estratégias de distribuição de trabalho e partilha de recursos que já figuravam como práticas cotidianas nas comunidades, no sentido de confrontar as dificuldades que surgiam. Durante a minha estadia na Grand'Anse, testemunhei uma tradição de longa data manifesta na conhecida expressão *yonn ede lòt* (crioulo haitiano para “um ajuda o outro” ou, mais precisamente, “nós nos ajudamos”) e estreitamente interligada às rotinas cotidianas. As pessoas demandam e assistem umas às outras constantemente. As casas são raramente habitadas pelos membros de apenas uma família nuclear; quase sempre abrigam uma variedade de familiares mais distantes e não parentes. Os vizinhos, nesse contexto, estão profundamente envolvidos em uma dinâmica da dádiva, que os insere em uma rede de benefícios e obrigações. O sujeito e o objeto da *ajuda* exercem o que poderíamos chamar de tirania do afeto.

É importante notar que, quando me refiro à expressão haitiana *yonn ede lòt*, estou, todavia, apontando para uma miríade de práticas não exclusivas ao universo rural. Além disso, elas não devem ser consideradas através de uma abordagem simplista e minimalista na qual o campesinato haitiano aparece essencialmente idealizado e romantizado, representando um passado que teria permanecido isolado, intocado e puro.

Por meio desse esquema dicotômico, próximo ao modelo lógico desenvolvido por Rousseau, o universo rural haitiano foi muitas vezes descrito como uma representação do passado, existindo em contraposição ao futuro que a cidade parecia incorporar. A tensão entre campo e cidade, apesar de conter diferentes significados, configurou-se, de fato, como mito fundamental do pensamento social moderno. Isso eventualmente polarizou as concepções dominantes entre duas alternativas principais possíveis: de um lado, o universo rural – lugar repleto de tradições, onde se destacariam a harmonia, a moral e a dignidade; de outro, a realidade urbana – lugar das multidões e do esmagamento do indivíduo. Contra essa abordagem, os trabalhos de Sidney Mintz foram fundamentais para refutar a polaridade urbano-rural, enfatizando as conexões estabelecidas entre esses espaços no Haiti, em constante processo de transformação.

A preferência pelo trabalho coletivo também pode ser vista na grande variedade de grupos organizados para dividir e compartilhar as atividades laborais, especialmente, mas não apenas, nas áreas rurais. O mais popular dos arranjos coletivos de trabalho na Grand'Anse é chamado *eskwad*,<sup>30</sup> mas existem outros e mais complexos arranjos, geralmente chamados de *konbit* ou *kòve*,<sup>31</sup> que foram extensivamente estudados

---

30 Pequenos grupos formados por vizinhos e parentes que acordam em trabalhar nos campos uns dos outros por algumas horas, durante vários dias na semana. O dinheiro geralmente não está envolvido nessas trocas de trabalho.

31 Para uma descrição detalhada das práticas de *konbit* e *kòve* na Grand'Anse, ver Smith (2001, p. 83-88). Para uma discussão mais abrangente, ver também Lundahl

e descritos por antropólogos. Em seu livro *When the hands are many*, Jennie M. Smith (2001) descreve de forma ampla as práticas coletivas de trabalho agrícola empregadas pelas organizações tradicionais, ajudando-nos a entender a existência bastante anterior ao terremoto de 2010 de um extensivo comprometimento dos haitianos com a partilha de trabalho e de recursos que vai muito além dos interesses pragmáticos.

Smith (2001) descreve as maneiras pelas quais os camponeses, na Grand'Anse, trabalham juntos e compartilham recursos. Evocando a noção de *habitus* cunhada por Bourdieu, ela afirma: “Mais arraigado do que um princípio ético, *yonn ede lòt* [...] é uma compreensão corporificada de como devemos nos dispor em relação aos outros” (Smith, 2001, p. 75). A ajuda oferecida na Grand'Anse como resposta emergencial à tragédia foi extraordinária, já que permitiu o recebimento e a acomodação de mais de 200 mil pessoas, sendo, de certa forma, ainda mais eficiente do que o aparato humanitário. Ao mesmo tempo, segundo a perspectiva dos próprios haitianos, as estratégias e práticas performadas pelos cidadãos e anfitriões para *ajudar* os sobreviventes no pós-terremoto configuravam ações ordinárias, na medida em que as ideias de interdependência, cooperação e reciprocidade são fundamentais para o desenvolvimento das suas próprias tarefas cotidianas.

As pessoas estão intrinsecamente interconectadas e, portanto, dependentes umas das outras. Expressões bastante comuns como *Yon sèl dwèt pa manje kalalou* (“um dedo sozinho não pode comer quiabo”), ou *Men anpil chay pa lou* (“muitas mãos tornam a carga mais leve”) ilustram bem esse aspecto fundamental da vida social haitiana, na qual o suporte mútuo é também uma estratégia de sobrevivência. Em contraste com a abordagem aplicada ao sistema de ajuda humanitária, essa aproximação etnográfica revela a assistência mútua como prática ordinária de partilha, conectada ao exercício da cidadania e a outras formas mais

---

(1983), Herskovits (2007 [1937]), Mintz (1961) e Bulamah (2013).

abrangentes de pertencimento. Evidentemente, essas obrigações relacionais não são isentas de restrições e muitas vezes podem representar uma ameaça para o indivíduo. Embora sejam frequentemente associadas aos princípios de bênção e cuidado, elas também podem causar sofrimento e desconforto, e até mesmo estar relacionadas a práticas e ameaças mágicas.

A reorganização da população haitiana após a tragédia de 2010 deu origem a novos desafios que precisavam ser resolvidos para garantir a manutenção da ordem e a sobrevivência dos deslocados. As histórias que me foram relatadas evocam a noção de “dádiva” de Mauss (1991), na medida em que se constituem, sobretudo, de trocas baseadas em um sentido geral de pertencimento que não está reduzido aos princípios do mercado ou aos cálculos utilitários. A dádiva não evoca a ideia de generosidade da mesma maneira como ela é conjugada no sentido religioso – como aquela ilustrada pela imagem do bom samaritano –, já que não é completamente altruísta.<sup>32</sup>

Através da generosidade, as pessoas ganham distinção e respeitabilidade. Apesar disso, o interesse individual não determina a relação sobre a qual ela está baseada, especialmente se considerarmos a importância da crença no valor do próprio vínculo social, estabelecido por uma relação de confiança mútua entre os membros da comunidade que se comprometem a esse ciclo da dádiva. Tal enlace só pode ser alcançado por meio de um equilíbrio entre espontaneidade e obrigação, entre liberdade e responsabilidade. Como mencionado, essas obrigações

---

32 Estou me referindo aqui à concepção de “ágape”, na qual a dádiva está situada em um esquema de ação específico: o do amor, como descrito por Boltanski (1990). O aspecto voluntário do amor, de acordo com a noção de “ágape”, é caracterizado pela ideia de dar aos outros sem a expectativa da reciprocidade. Particularmente interessante é o trabalho publicado em *La Revue du M.A.U.S.S* de 1981 em diante por um grupo de intelectuais franceses. Ver o n. 32, *L'amour des autres: care, compassion et humanitaire* (La Revue..., 2008).

relacionais não estão livres de constrangimentos e podem muitas vezes ser causa de sofrimento. A oposição entre os dois polos (interesse egoísta e altruísmo) não constitui um enquadramento útil para análise, pois indica uma falsa dicotomia. A característica voluntária, aparentemente livre e benevolente, é, na verdade, ao mesmo tempo, obrigatória e interessada.

O poder também aparece diluído aqui, já que quem está oferecendo *ajuda* também se considera vítima e, assim, age de acordo com um sentimento de responsabilidade compartilhada. A força do vínculo social se assenta sobretudo no fato de ele ser mais do que a junção dos interesses particulares. A dádiva não é, portanto, apenas derivada da relação, mas constituinte dela. Dar não é apenas contingente das relações preexistentes ou uma confirmação dos laços já estabelecidos, mas também um processo permanente pelo qual essas relações se forjam.

Como sugere Bell (2013, p. 51-52; tradução nossa), a *ajuda* de base comunitária que foi mobilizada como resposta ao terremoto se caracterizou principalmente por três elementos:

Primeiro, ninguém tem mais do que aquela quantidade que começou, mas a partilha permite que cada um faça mais com escassos recursos do que seria possível de outra forma. Em segundo lugar, ao contrário do microcrédito, que exige juros (às vezes pelos custos do programa e às vezes pelo lucro), nesses sistemas ninguém cobra nenhuma taxa ou ganha dinheiro com os outros. Em terceiro lugar, as trocas são baseadas no relacionamento humano e na confiança.

Eu não presenciei ou testemunhei nenhum desses acontecimentos diretamente, já que cheguei ao Haiti três anos depois da catástrofe. Minhas referências não se basearam em uma experiência pessoal subjetiva do momento da aflição. Meu acesso às informações foi, desde o



início, mediado pelas narrativas sobre o desastre. Minhas fontes eram as memórias<sup>33</sup> dos que vivenciaram o desastre e os efeitos provocados por ele que continuavam a se manifestar e a produzir novos impactos ao longo do tempo. Ao fazer perguntas às pessoas sobre suas experiências, com o propósito de pesquisa, experimentei por inúmeras vezes o embaraço por indagar a respeito de memórias que são frequentemente muito dolorosas para serem resgatadas. Mas o desarranjo maior acontecia quando, preparada para ouvir histórias emocionalmente densas acerca dos traumas sofridos, eu era surpreendida com discretas falas de pessoas que não compreendiam sofrimento, dificuldade e sacrifício como elementos de uma condição extraordinária.

A família de Antoine, a terceira que visitei em Carcasse – comunidade costeira no extremo sul da península – havia abrigado dez pessoas, entre filhos e netos, por dois anos em uma pequena casa de três cômodos. No total, durante esse período, havia dezoito moradores naquela pequena habitação, sustentados pelos alimentos plantados na horta ao lado da casa e pelos frutos da pesca praticada por Antoine. Em Sasye – comunidade estabelecida próximo às montanhas – encontrei a família de Ti Frè, composta por ele e dois filhos, vivendo em uma casa de dois cômodos. Os três abrigaram 24 pessoas – apenas cinco entre elas eram parentes próximos – que chegaram uma semana depois do sismo sem aviso e ficaram ali por um ano. Ti Frè, um agricultor, garantiu o sustento de todos através do seu trabalho no campo.

Percorri os três *arrondissements* que compõem o departamento, conversando com as famílias que abrigaram os deslocados no pós-terremoto

---

33 Há uma discussão ampla e interessante sobre memória, disponível em literatura antropológica especializada, que problematiza esse elemento como fonte de reconstrução e análise de eventos. Embora não esteja desenvolvida aqui, essa discussão é extremamente importante para este estudo, que busca valorizar e dar relevância às perspectivas locais. Para mais detalhes sobre essa discussão, ver, por exemplo, Halbwachs (1990), Bosi (1979) e Pollak (1986).

e recolhendo histórias. Até mesmo nos rincões mais longínquos eram encontrados exemplos objetivos de solidariedade comunitária. Convenida dos grandes constrangimentos que aquelas humildes famílias de agricultores ou pescadores haviam passado para oferecer ajuda àqueles agregados, eu fazia sempre uma mesma pergunta: “Afinal, como é que realizaram tal proeza?”. Ouvia, então, a cada nova família entrevistada, uma variação da mesma resposta proferida sem nenhum alarde: *Nou te degaje n*, expressão em crioulo haitiano para “nós nos viramos”. Refletindo acerca da melhor maneira de expressar o sentido dessa afirmação, também me deparei com a palavra “desenrascar”. Todas são expressões de conotação interessante, já que carregam, ao mesmo tempo, os significados de defesa diante dos perigos e de agilidade para se livrar rapidamente de obstáculos inesperados, fazendo-se o melhor possível apesar das limitações.

As consequências da tragédia, sobretudo a nova organização populacional, deram origem a impasses que, em grande parte, foram equacionados por uma dinâmica social singular sob a qual se reconfiguraram redes de relações tanto entre campo e cidade, como para além das fronteiras do país, no sentido de assegurar a manutenção da ordem e a sobrevivência dos desabrigados. Entre as instituições que foram fundamentais para a sobrevivência dos haitianos no pós-catástrofe, estão, por exemplo, as relações familiares, o compadrio, a vizinhança e a amizade.<sup>34</sup> Esses mecanismos, que estão para além do alcance das instituições estatais e dos sofisticados recursos internacionais, revelaram-se de extrema eficácia.

---

34 A centralidade das relações familiares integradas às de amizade e vizinhança resultou em trabalhos clássicos sobre o Haiti, como os de Herskovits (2007 [1937]), Bastien (1951), Metraux (1951) e Mintz (1971), e em estudos mais recentes, como os de Lowenthal (1987), Marcelin (1988), Woodson (1990), Bulamah (2013) e Dalmaso (2009, 2018). Em 1928, Jean Price-Mars também dedicou belas páginas à família rural haitiana (Price-Mars, 1998 [1928]).

## Considerações finais: sobre *desastre e ajuda*

Em linguagem científica, o sismo é um fenômeno de vibração brusca e passageira da superfície da Terra, resultante de movimentos subterâneos de placas rochosas de atividade vulcânica. É um movimento causado pela liberação rápida de grandes quantidades de energia sob a forma de ondas sísmicas. Esses “acidentes naturais” ocorrem nas fronteiras entre placas tectônicas ou em falhas entre dois blocos rochosos. Sabe-se que a ilha de Santo Domingo é sismologicamente ativa, pois está localizada exatamente sobre um sistema de falhas chamado Enriquillo-Plantain Garden. No dia 12 de janeiro de 2010, uma “catástrofe natural” teria abalado o Haiti, provando, assim, os riscos reais desse fenômeno.

O termo “desastre natural” evoca um discurso técnico-científico que conecta o evento às suas causas naturais e enfatiza a ideia de perigo. Essa linha de pensamento muitas vezes falha em entender o processo pelo qual a ocorrência continua a se expandir temporalmente (Revet, 2018). Assim, o próprio termo “pós-terremoto” deve, antes, fazer referência a um tempo que parece se arrastar até os dias de hoje em vez de sugerir a superação de um momento pontual. Tomando apenas os acontecimentos derradeiros do dia 12 de janeiro de 2010 nas imediações de Porto Príncipe, o evento é definido exclusivamente através de um enquadramento temporal e espacialmente restrito. Ele estaria localizado em um ponto do passado fixado sob uma ideia de tempo linear, único e uniforme (Agamben, 2005).

Existe um traço de excepcionalidade que caracteriza o ocorrido e confere a ele um sentido de interrupção, ruptura, no fluxo normal do tempo e da experiência cotidiana. Ainda que a catástrofe seja um evento histórico de ruptura profunda e dramática, os fenômenos desencadeados por ela não devem ser tomados individualmente, pois estão em relação estreita com processos sociais mais longos. A abordagem processual defendida por Sorokin (1942) – cujas preocupações e análises produzidas em meio ao contexto da Segunda Guerra Mundial se mantêm

substancialmente atuais – sugere a apreensão da noção de “desastre” como um tipo de *crise* que ocorre num *tempo social* – não apenas cronológico –, envolvendo dimensões culturais, políticas, econômicas e subjetivas. A catástrofe seria assim considerada de modo amplo, através do enquadramento desse acontecimento num processo sócio-histórico alargado e, portanto, não meramente “natural”, mas enquanto fenômeno socialmente construído.

Susanna Hoffman e Anthony Oliver-Smith (2001) também trabalham com o conceito de “desastre” como algo que se estende temporalmente, incluindo num mesmo processo os fatos imediatos (o acidente) e suas consequências. Um “evento crítico” (Das, 1995) não se encerra no momento da sua ocorrência. Ele necessariamente perdura através da linguagem e da memória. De forma análoga, as experiências de dor e sofrimento das vítimas não podem ser materializadas e contidas em um território definido (Camargo da Silva, 2005).

Esse caráter alargado do desastre também é importante para a compreensão dos mecanismos postos em marcha pela sociedade haitiana no pós-terremoto, apesar da escassez de recursos e do desespero causado pela destruição. Os eventos críticos interrompem o fluxo da vida ordinária, representam uma “quebra do cotidiano” e se configuram como importantes “marcadores”, porém são paradoxalmente incorporados na estrutura temporal das relações sociais e assimilados na experiência do dia a dia.

Ao indagar sobre os impactos do terremoto de 12 de janeiro, deparei-me com uma trama complexa de situações que ligavam esse evento a outros. No ano de 2010, outros dois acontecimentos trágicos atingiram fortemente a região da Grand’Anse: a passagem do ciclone Tomas e a epidemia de cólera, com o primeiro caso registrado no mês de novembro.<sup>35</sup>

---

35 O Haiti não tinha nenhum registro de casos de cólera antes de 2010, quando a epidemia “foi de fato introduzida por soldados nepaleses da Minustah na base

Era impossível, portanto, compreender os dados que chegavam sem situá-los em um processo que indicava uma sucessão de traumas, uma “rotina de rupturas” (James, 2010). Historicamente as noções de violência e insegurança haviam permeado o cotidiano daquelas pessoas por décadas. No plano econômico e político, encontramos também um ambiente de insegurança que conjuga as várias experiências de corrupção e exploração vividas.<sup>36</sup>

Nesse contexto, a própria ideia de vida cotidiana, ordinária, deve ser questionada, pois a vida social não se compõe através da repetição diária de procedimentos. A organização do tempo segue um curso distinto. A grande maioria da população haitiana não tem uma fonte de renda regular, o que faz do acordar, comer, sair para o trabalho, voltar para casa e dormir atividades nada rotinizadas. Cada dia é um novo campo de batalha, em que se luta para sobreviver e garantir o sustento daquelas horas.

Diante desse contexto marcado por incertezas estruturais, precariedades e grandes transformações, os haitianos sempre tiveram que buscar atalhos e improvisar para se desembaraçar das inúmeras dificuldades e obstáculos. Há uma relação importante entre crise e imprevisto (Trajano Filho, 2008) que nos coloca diante da complexidade da vida em sociedade, na qual mudança, conflito e instabilidade estão sempre

---

de Mirebalais, que tiveram suas fezes despejadas no rio Artibonite. Na época, o Nepal estava lutando contra um grave surto de cólera. A cepa de cólera era compatível com a encontrada no Nepal, e os casos haitianos foram todos a jusante dos locais de despejo no rio Artibonite” (Podur, 2012, p. 140; tradução nossa).

36 Desempenham papéis importantes na instauração do ambiente inseguro, por um lado, a figura do Estado – incapaz de assegurar o cumprimento das leis e garantir os direitos da população – e, por outro, os interventores externos, que despertam desconfiança ainda que orientados por razões humanitárias. James (2010, p. 22; tradução nossa) define a insegurança como um fenômeno que “incorpora violência política e criminal, instabilidade econômica, vulnerabilidade ambiental e longas histórias de corrupção e predação por parte de interventores haitianos e estrangeiros”.

misturados com permanência, integração e equilíbrio. Os agentes têm parte ativa no jogo quando “se viram” (*degaje*), indo atrás dos melhores meios de vida onde quer que eles se encontrem. Ao fazer isso, eles lançam mão de um repertório disponível e articulam dispositivos criativos que, no entanto, não operam no vazio.

Nesse sentido, formas de solidariedade enraizadas e estratégias que favorecem a cooperação tiveram um papel fundamental, após o terremoto, para assegurar a manutenção da ordem e a sobrevivência dos desabrigados. As técnicas adotadas articularam instituições e práticas tradicionais que funcionam como uma rede de proteção em tempos de incerteza, amenizando a vulnerabilidade. Diferente das associações formais, as redes sociais têm uma natureza mais flexível e, no contexto de esgotamento institucional, respondem com maior prontidão e eficiência às demandas das pessoas (Lourenço-Lindel, 2001). Particularmente relevantes foram as relações afetivas, de consanguinidade e as alianças. A singularidade da dinâmica social haitiana, que teria incorporado processualmente práticas próprias à instituição do *lakou*,<sup>37</sup> foi responsável pela organização das redes de produção e circulação de alimentos, mostrando-se decisiva. Também está associada a essa característica a

---

37 Rémy Bastien (1951) faz uma rica descrição do *lakou* em que suas características objetivas – conjunto de casas que agrega porções de terreno destinadas à produção de alimentos e também um espaço que se delimita como cemitério – estão imbricadas às prescrições de aliança, de rituais e cerimônias, de transmissão de bens e de sucessão, nas quais as obrigações são estabelecidas ainda em torno de um poder paterno. O *lakou* é caracterizado por um princípio de ordem social baseado na ideia de honra e respeito. Nesse espaço, a harmonia é mantida por um constante compromisso entre o indivíduo e a comunidade que favorece a cooperação e a divisão do trabalho. Smucker (1983, p. 112-121; tradução nossa) descreve o *lakou* como “a unidade social essencial da sociedade camponesa”, em paralelo com a importância da *habitation* para o regime colonial. Para outras discussões mais detalhadas acerca do significado do *lakou*, ver Woodson (1990, p. 195-206) e Bulamah (2013).

incorporação de um sentido particular para o termo “família” e “família extensa”, que implica a compreensão das noções de agregado, compadrio, vizinhança; relações mais amplas e abrangentes que tiveram um papel fundamental após o desastre. Seguindo essa lógica, os vizinhos que, por algum motivo, não abrigaram sobreviventes em suas casas permaneceram inclusos e ativos no ciclo de partilha dos recursos.

A *ajuda* que definiu o destino das pessoas que se dirigiram à Grand’Anse após o terremoto está para além das tramas nas quais se articulou a cooperação internacional, movida por uma solidariedade que se constitui através da ideia de vítima e opera por uma lógica que reitera as disparidades de poder entre os alvos da ajuda e os que estão em condição de oferecê-la. Trata-se da configuração de redes de reciprocidade que não poderiam ser compreendidas a partir da dinâmica da ruptura, da linearidade e da contenção do tempo e espaço. Apenas através da ênfase analítica no processo, considerando simultaneamente rupturas e continuidades, podemos compreender esses modelos de *ajuda*, ou redes de reciprocidade, que encontrei na Grand’Anse. A configuração dessas redes está em direto contraste com as respostas mais tecnocráticas de ajuda, definidas pela linearidade do tempo e pela contenção do espaço (Agier, 2008).

O movimento dinâmico dos atores sociais na conformação desses dispositivos de *ajuda* mútua não decorre de uma cadeia causal, mas estabelece diálogos densos com as experiências do passado e as apostas em um futuro que se espera. As histórias de *ajuda* “não contadas” que menciono neste capítulo têm no seu centro os haitianos como atores principais. Todos eles foram também, de uma forma ou de outra, impactados pelo terremoto. Nesse contexto, a resposta que articularam tem implicações fundamentais para a ideia de resiliência associada a essas comunidades e à sua capacidade de se recuperar rapidamente das situações difíceis, o que precisa ser aprofundado. Essa dinâmica revela a existência de uma lógica da dádiva que não está determinada pelo cálculo ou pelos interesses utilitários, mas por uma economia moral mais complexa.

De todo modo, os arranjos da *ajuda*, apesar da rápida mobilização, encontraram sérias limitações devido à falta de recursos e de oportunidades econômicas na região. Os sobreviventes foram abrigados pelas famílias por uma média de tempo que vai de seis a 24 meses. Depois desse período, a grande maioria deles não encontrou uma alternativa senão retornar a Porto Príncipe.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história: destruição da experiência e origem da história*. Editora UFMG: Belo Horizonte, 2005.

AGIER, Michel. *Gérer les indésirables: des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. Paris: Éditions Flammarion, 2008.

AJUDA humanitária chega com dificuldade ao Haiti. *BBC News Brasil*, 14 jan. 2010. Disponível em: [https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2010/01/100114\\_haiti\\_ajuda\\_vale\\_np](https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2010/01/100114_haiti_ajuda_vale_np). Acesso em: 23 jun. 2011.

ALCINDOR, Jean-Pierre. *Jérémie, Haiti... Il était une fois*. Porto Príncipe: Média-texte, 2011.

ANGLADE, Georges. *Atlas critiques d'Haïti*. Montreal: ERCE & CRC, 1982.

ATLANI-DUAULT, L. *Au bonheur des autres: anthropologie de l'aide humanitaire*. Paris: Armand Colin, 2009.

BASTIEN, Rémy. *La familia rural haitiana: Valle de Marbial*. México: Libra, 1951.

BASTIEN, Rémy. Haitian rural family organization. *Social and Economic Studies*, v. 10, n. 4, p. 478-510, 1961.

BECKETT, Greg. *There is no more Haiti: between life and death in Port-au-Prince*. Berkeley: University of California Press, 2019.

BELL, Beverly. *Fault lines: views across Haiti's divide*. Ithaca: Cornell University Press, 2013.

BENSA, Alban; FASSIN, Eric. Les sciences sociales face à l'événement. *Terrain*, n. 38, p. 5-20, 2002.



BERSANI, Ana Elisa. *O (extra)ordinário da ajuda: histórias não contadas sobre desastre e generosidade na Grand'Anse, Haiti*. 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2015.

BESSIN, Marc; BIDART, Claire; GROSSETTI, Michel (org.). *Bifurcations: les sciences sociales face aux ruptures et à l'évènement*. Paris: La Découverte, 2010. Coleção Recherches.

BOLTANSKI, Luc. *L'amour et la justice comme compétences: trois essais de sociologie de l'action*. Paris: Métailié, 1990.

BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.

BROOKS, David. The underlying tragedy. *The New York Times*, 14 jan. 2010. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2010/01/15/opinion/15brooks.html>. Acesso em: 23 jun. 2011.

BULAMAH, Rodrigo. *O cultivo dos comuns: parentesco e práticas sociais em Milot, Haiti*. 2013. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2013.

CAMARGO DA SILVA, Telma. As fronteiras das lembranças: memória corporificada, construção de identidades e purificação simbólica no caso de desastre radioativo. *Vivência, Dossiê: Memória*, v. 28, p. 57-73, 2005.

CAVÉ, Eddy. *De mémoire de jérémien: ma vie, ma ville, mon village*. Pétion-Ville: Les Éditions Pleine Plage, 2010.

CHASSAGNE, Albert D. *Bain de sang en Haïti: les macoutes opèrent à Jérémie*. Nova York: Cohen Offset Print, 1977.

CHENET, Jean-Baptiste. Haiti's earthquake: a further insult to peasants' lives. In: SCHULLER, Mark; MORALES, Pablo (org.). *Tectonic shifts: Haiti since the earthquake*. Sterling: Kumarian Press, 2012.

DALMASO, Flávia. *A magia em Jacmel: uma leitura crítica da literatura sobre o vodu haitiano à luz de uma experiência etnográfica*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

DALMASO, Flávia. *Heranças de família: terras, pessoas e espíritos no sul do Haiti*. *Mana*, v. 24, n. 3, p. 96-123, 2018.

- DANROC, Gilles. Notes sur le duvaliérisme. *Chemins Critiques – Revue Haïtiano-Caraïbéenne*, v. 3, n. 1-2, 1993.
- DAS, Veena. *Critical events: an anthropological perspective on contemporary India*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- DASH, J. Michael. *Literature and ideology in Haiti 1915-1961*. Londres: The Macmillan Press, 1981.
- DEBBASCH, Yvan. Le marronage: essai sur la désertion de l'esclave antillais. *L'Année sociologique*, 3<sup>a</sup> série, p. 1-112, 1961.
- DEBBASCH, Yvan. Le marronage: essai sur la désertion de l'esclave antillais. *L'Année sociologique*, 3<sup>a</sup> série, p. 117-195, 1962.
- DORIMAIN, Martin Guiton. *Jérémie d'antan, 1673-1789*. [S.I.: s.n.], 1978.
- DUBOIS, Laurent. *Avengers of the New World: the story of the Haitian Revolution*. Cambridge: Harvard University Press, 2004.
- ESCOBAR, Arturo. *Encountering development: the making and unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- FABER, Daniel. *Environment under fire: imperialism and the ecological crisis in Central America*. Nova York: Monthly Review Press, 1993.
- FARMER, Paul. *Haiti after the earthquake*. Nova York: PublicAffairs, 2011.
- GEBRIAN, Bette J. *Community participation in primary health care in rural Haiti: an ecological approach*. e (Doutorado) – University of Connecticut, 1993.
- GIDDENS, A. *The constitution of society: outline of the theory of structuration*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- GUPTA, Akhil; FERGUSON, James (ed.). *Culture, power, place: explorations in critical anthropology*. Durham: Duke University Press, 1997.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, 1990.
- HERSKOVITS, Melville J. *Life in a Haitian valley*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2007. [1937].
- HOFFMAN, Susanna; OLIVIER-SMITH, Antony. *Catastrophe and culture: the anthropology of disaster*. Santa Fé: School of American Research Press; James Currey, 2001.

- HUNTER, Brian (ed.). *The Statesman's year-book: a statistical, political and economic account of the States of the world*. 133. ed. Nova York: St. Martin's Press, 1996-1997.
- HURBON, Laënnec. Nationalisme et démocratie en Haïti. *Chemins Critiques – Revue Haïtiano-Caraïbéenne*, v. 3, p. 1-2, 1993.
- JAMES, Erica Caple. Haunting ghosts: madness, gender and ensekirite in Haiti in the democratic era. In: GOOD, Mary-Jo Delvecchio *et al.* (ed.). *Postcolonial disorders*. Berkeley: University of California Press, 2008.
- JAMES, Erica Caple. *Democratic insecurities: violence, trauma, and intervention in Haiti*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- JAMES, Erica Caple. Haiti, insecurity, and the politics of asylum. *Medical Anthropology Quarterly*, v. 25, n. 3, p. 357-376, 2011.
- KATZ, Jonathan M. *The big truck that went by: how the world came to save Haiti and left behind a disaster*. Nova York: Palgrave MacMillan, 2013.
- LA REVUE DU M.A.U.S.S. Paris, n. 32, L'amour des autres: care, compassion et humanitaire, 2<sup>o</sup> sem. 2008.
- LAFERRIÈRE, Dany. *Tout bouge autour de moi*. Montreal: Éditions Mémoire d'encrier, 2010. Collection Chronique.
- LOURENÇO-LINDEL, I. Social networks and urban vulnerability to hunger. In: TOSTENSEN, A.; TVEDTEN, I.; VAA, M. (ed.). *Associational life in African cities: popular responses to the urban crisis*. Estocolmo: Nordiska Afrikainstitutet, 2001.
- LOW, Setha. Towards an anthropological theory of space and place. *Semiotica*, v. 175, n. 1/4, p. 21-37, 2009.
- LOWENTHAL, Ira Paul. "Marriage is 20, children are 21": the cultural construction of conjugality and the family in rural Haiti. Baltimore: The John Hopkins University, 1987.
- LUNDAHL, M. *The Haitian economy: man, land, and markets*. Nova York: St. Martin's Press, 1983.
- LUNDAHL, M. Income and land distribution in Haiti: some remarks on available statistics. In: LUNDAHL, M. *Poverty in Haiti: essays on underdevelopment and post disaster prospects*. Nova York: Palgrave Macmillan, 2011. p. 107-124.

- MALKKI, Liisa. *Purity and exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.
- MARCELIN, Louis. *La famille suburbaine à Saint-Martin, Port-au-Prince*. Porto Príncipe: Faculté d'Ethnologie; Université d'État d'Haïti, 1988.
- MAUSS, Marcel. Essai sur le don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: MAUSS, Marcel. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF, 1991. [1923-1924].
- MCALISTER, Elizabeth. From slave revolt to a blood pact with satan: the evangelical rewriting of Haitian history. In: POLYNÉ, Millery (ed.). *The idea of Haiti: rethinking crisis and development*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2012.
- METRAUX, Rhoda. *Kith and kin: a study of creole social structure in Marbial, Haiti*. Nova York: Columbia University, 1951.
- MIDY, Franklin. La question nationale haïtienne. *Chemins Critiques – Revue Haïtiano-Caraïbéene*, v. 3, n. 1-2, p. 82, 1993.
- MINTZ, Sidney. Pratik: Haitian personal economic relationships. In: GARFIELD, V. E. (ed.). *Proceedings of the American ethnological society*. Seattle: University of Washington Press, 1961.
- MINTZ, Sidney. Men, women and trade. *Comparative Studies in Society and History*, v. 13, n. 3, p. 247-269, 1971.
- MOORE, Sally. Explaining the present: theoretical dilemmas in processual ethnography. *American Ethnologist*, v. 14, n. 4, p. 727-736, 2009.
- PERRIER, Rose Marie. *Sur les rives du passé: essai historique d'un coin de mon pays*. Porto Príncipe: Editions des Antilles, 1993.
- PODUR, Justin. *Haiti's new dictatorship: the coup, the earthquake and the UN occupation*. Londres: Pluto Press, 2012.
- POLLAK, M. La gestion de l'indicible. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, v. 62/63, p. 30-53, 1986.
- PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'Oncle*. Porto Príncipe: Imprimeur II, 1998. [1928].
- REJET, Sandrine. *Les coulisses du monde des catastrophes "naturelles"*. Paris: Éd. de la Msh, 2018.

- SAINT-MÉRY DE, Moreau. Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue. Porto Príncipe: Le Natal, 1982. [1797].
- SCHULLER, Mark. *Killing with kindness*. New Brunswick: Rutgers University Press, 2012.
- SCHULLER, Mark; MORALES, Pablo (ed.). *Tectonic shifts: Haiti since the earthquake*. Sterling: Kumarian Press, 2012.
- SMITH, Jennie Marcelle. *When the hands are many: community organization and social change in rural Haiti*. Ithaca: Cornell University Press, 2001.
- SMITH, Matthew. Vive 1804! The Haitian Revolution and the revolutionary generation of 1946. *Caribbean Quarterly*, v. 50, n. 4, p. 25-41, 2004.
- SMITH, Matthew. *Red & black in Haiti: radicalism, conflict, and political change 1934-1957*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2009.
- SMUCKER, Glenn R. *Peasants and development politics: a study in Haitian class and culture*. Tese (Doutorado) – New School for Social Research, Nova York, 1983.
- SOROKIN, Pitirim A. *Man and society in calamity: the effects of war, revolution, famine, pestilence upon human mind, behavior, social organization and cultural life*. Nova York: E.P. Dutton and Company, 1942.
- TARTER, Andrew. Trees in vodou: an arbori-cultural exploration. *Journal for the Study of Religion, Nature, and Culture*, v. 9, n. 1, p. 87-112, 2015.
- THOMAZ, Omar R. Haitian elites and their perceptions of poverty and of inequality. In: REIS, Elisa; MOORE, Mick (ed.). *Elite perceptions of poverty and inequality*. Londres; Nova York: Zed Books, 2005.
- THOMAZ, Omar R. O terremoto no Haiti, o mundo dos brancos e o Lougawou. *Novos Estudos Cebrap*, v. 86, p. 23-39, 2010.
- THOMAZ, Omar R. Eles são assim: racismo e o terremoto de 12 de janeiro de 2010 no Haiti. *Cadernos de Campo*, n. 20, p. 273-284, 2011.
- TRAJANO FILHO, Wilson. A cooperação internacional e a consciência infeliz: o caso da Guiné-Bissau. In: SILVA, K. C.; SIMIÃO, D. S. (org.). *Timor-Leste por trás do palco: cooperação internacional e a dialética da formação do estado*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007.

TRAJANO FILHO, Wilson. O precário equilíbrio entre improvisação e regras: reflexões sobre a cultura política da Guiné-Bissau. *Revista de Antropologia*, v. 51, n. 1, p. 233-266, 2008.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Haiti: State against nation. The origins and legacies of Duvalierism*. Nova York: Monthly Review, 1989.

TROUILLOT, Michel-Rolph. The odd and the ordinary: Haiti, the Caribbean and the world. *Cimarron*, v. 2, n. 3, p. 11, 1990.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the past: power and the production of history*. Boston: Beacon Press, 1995.

VIEUX-CHAUVET, Marie. *Amour, colère et folie*. Paris: Gallimard, 1968.

WOODSON, Drexel G. “*Tout moun se moun, men tout moun pa menm*”: microlevel sociocultural aspects of land tenure in a northern Haitian locality. Ph.D. Dissertation, University of Chicago, Chicago, 1990.



# DE LINHAS A LUGARES

## Notas sobre território entre os indígenas da Sierra Nevada de Santa Marta, no Caribe colombiano

Jose Arenas Gómez

### Determinando um território alheio: uma introdução<sup>1</sup>

Criticado por diferentes setores da Colômbia, principalmente pela bancada e população evangélica, o ex-presidente colombiano Juan Manuel Santos tomou posse simbolicamente para seu primeiro mandato em 2010. Essa posse foi oficiada por representantes indígenas da Sierra Nevada de Santa Marta,<sup>2</sup> cadeia montanhosa do norte colombiano. Ao noticiar o evento, a imprensa da Colômbia enfatizou os rituais que os especialistas dessas comunidades (*mamtu*) fizeram com o então futuro presidente e sua família. Durante o encontro, os indígenas serranos e o presidente acordaram certos pontos, e Santos foi reconhecido como amigo e protetor das comunidades indígenas da Colômbia.

Um tempo depois, Santos recebeu o Prêmio Nobel da Paz, por ter conseguido um acordo de entrega, desarme e reincorporação de uma das maiores guerrilhas colombianas: as Forças Armadas Revolucionárias da

---

<sup>1</sup> Agradeço a ajuda de Tatiana Lotierzo na tradução e revisão deste texto.

<sup>2</sup> A Sierra Nevada de Santa Marta abriga quatro grupos de língua chibcha: I'ku (Arhuacos), Kággaba (Kogui), Wiwa e Kankuamo.



Colômbia (Farc). Em meio à pressão do acordo de paz, comentários de corredor entre funcionários do governo mencionavam a possibilidade de corte radical dos recursos destinados às comunidades indígenas, que passariam a ser canalizados, a partir daquele momento, ao processo de reincorporação do pessoal desmobilizado das Farc.<sup>3</sup>

Se essa redistribuição foi feita ou não, foge ao escopo deste texto discutir. Quero, porém, dizer o seguinte: entre 2014 e 2015, eu estava na Sierra, realizando trabalho de campo para minha tese. Explorava a construção do corpo e da pessoa e a relação entre humanos e “não humanos” (ou mais do que humanos). Essa relação é mediada por rituais de “oferenda”, muito comuns no caso dos I’ku (mais conhecidos como Arhuacos), um dos quatro grupos da Sierra Nevada de Santa Marta. Nesse mesmo período, acompanhei-os na elaboração do Plano de Salvaguarda para a Continuidade Física e Cultural, plano que foi financiado pelo governo colombiano, mediante intimação da Corte Constitucional do país.

A Corte Constitucional havia reconhecido que as populações indígenas colombianas estavam em perigo, em razão das violências crônicas e históricas do país. Por isso, o tribunal ordenou que o Executivo financiasse as comunidades, de modo que pudessem realizar o planejamento das atividades necessárias para evitar maiores impactos da guerra e reagir. Como descrito por Valentina Pellegrino (2017, 2019), apesar dos esforços das comunidades e da inversão estatal para a construção dos planos de salvaguarda, as diferentes instituições não se comprometeram com a implementação plena desses projetos. Graças à experiência que adquiri durante o trabalho de campo, posso dizer que, após meses de elaboração e síntese dos planos, o primeiro encontro entre instituições do governo e representantes i’ku para concertar sua execução pode se resumir à voz unânime das primeiras: “Muito interessante o plano de salvaguarda, mas não temos dinheiro para sua execução”.

---

3 Para garantir a integridade das pessoas envolvidas, não posso citar as fontes.

Depois de oito anos de tensões entre indígenas serranos e governo, entretanto, Santos surpreendeu no seu último dia como presidente, ao assinar o Decreto nº 1.500, de 6 de agosto de 2018 (Colômbia, 2018), reconhecendo e definindo o território ancestral dos grupos indígenas da Sierra Nevada de Santa Marta e, com isso, atendendo uma das demandas dos planos de salvaguarda dos grupos serranos. As críticas de empresários e demais interessados na exploração econômica dos recursos da Sierra foram imediatas. Eles argumentavam que, na verdade, Santos simplesmente cedia à vontade indígena, sem levar em consideração as “implicações [do Decreto nº 1.500] para a economia e o desenvolvimento nacional”.

Um ano mais tarde, e sob outro governo, a Corte Constitucional se dispunha a estudar o Decreto e suas múltiplas implicações. Por um lado, havia as queixas de empresários, pecuaristas e fazendeiros, que viam na normativa a possibilidade de paralisação econômica da região; por outro, estavam as queixas de indígenas que, amparados pelo Decreto, procuravam frear mais de uma centena de iniciativas de mineração em seu território ancestral – iniciativas, aliás, cujos títulos foram outorgados sem a apropriada realização de consulta prévia e informada.

O Decreto surpreendeu, não só por ter sido uma decisão que (pelo menos aparentemente) escutava as populações indígenas, mas também porque finalmente acenava para o reconhecimento tanto da jurisprudência internacional e das leis colombianas, quanto das diversas sentenças da Corte Constitucional da Colômbia em prol das populações indígenas do país.<sup>4</sup> Essa normativa consagraria, pelo menos potencialmente, um mecanismo definitivo para a proteção do território indígena serrano, cujos habitantes, assim como outros indígenas do país, têm enfrentado

---

4 O Decreto invoca especificamente as seguintes sentenças da Corte Constitucional: T-342, de 1994; T-547, de 2010; T-693, de 2011; T-009, de 2013; T-236, de 2012 e T-849, de 2014.

fortes tensões com o narcotráfico, atores armados legais e ilegais, pressão por recursos, etc. Dita potencialidade radicaria no fato de ecoar o reconhecimento da diversidade étnica, o pluralismo jurídico, o direito indígena à proteção das “áreas sagradas”, a autonomia indígena dentro do território e a necessidade da consulta prévia e informada, relacionando tudo isso ao reconhecimento de uma territorialidade específica.

Explico-me: os princípios mencionados estão já contemplados em diferentes leis, sendo reiterados no reconhecimento constitucional da Colômbia como um Estado pluriétnico e multicultural desde 1991. Apesar da força desses princípios, a prática diária mostra como eles são constantemente violados, limitados e mal interpretados por diferentes setores do Estado. Algo análogo pode ser dito sobre as iniciativas privadas que visam ao lucro, defendendo uma ideia de desenvolvimento baseado em atividades extrativistas de alto impacto.

Uma das formas clássicas de desconhecimento desses princípios é manifesta na forma com que o Estado define – ou melhor, limita – as terras indígenas, majoritariamente baseado em critérios que não contemplam as necessidades e práticas de seus habitantes. É justamente com relação a esse ponto que o surgimento do Decreto me parece interessante, já que, embora ele apareça como uma forma de compensar a distância entre o que o Estado e as populações indígenas pensam por “território”, ao final, reproduz as tensões próprias a duas perspectivas incomensuráveis.

### **Algumas notas sobre definições institucionais**

Adianto que este capítulo não quer fazer uma análise do Decreto nº 1.500, nem de seu alcance, já que, em suma, esse instrumento legal e suas implicações são resultado de tensões entre as lógicas indígenas e as dos governos em contextos definidos como “multiculturais” (Povinelli, 2002; Zapata, 2010; Horta, 2015; Valderrama, 2016). Antes, o que quero abordar aqui é a disparidade da noção de “território”, que fratura, mais

uma vez, as possibilidades de entendimento entre o Estado e as populações indígenas. Ecoando a observação de Dominique Gallois (2004), existe uma disparidade entre duas categorias pensadas comumente como análogas: terra e território.

O Estado colombiano organiza a presença indígena por meio da figura territorial do “resguardo”, herdada – com outras roupas – da época colonial, que delimita uma porção de terra onde grupos indígenas podem viver com relativa autonomia. Dentro do resguardo, as autoridades indígenas exercem controle via a lei consuetudinária. Embora o resguardo seja uma propriedade coletiva que não pode ser embargada, é o Estado que, de uma forma ou de outra, acaba tomando as decisões finais sobre ele. Parte dessa tensão que envolve o papel do Estado junto aos povos indígenas se torna palpável quando, dentro do resguardo, são encontrados recursos cuja exploração abre as portas para os interesses comerciais do governo e da iniciativa privada, já que, por lei, cabe ao governo a propriedade do subsolo. O governo assume assim uma ideia unidimensional do território indígena, muito diferente do caráter multidimensional constitutivo da forma com que ele é concebido nos mundos ameríndios. Em outras palavras, a figura do resguardo equivale, guardadas as proporções, à categoria de “terra indígena” no Brasil, que, como já foi assinalado em diversas oportunidades, constitui uma perspectiva de caráter jurídico (Pacheco de Oliveira, 1998; Gallois, 2004). No caso colombiano, a figura administrativa do resguardo pensado e praticado pelo Estado leva consigo todo seu peso colonial, isto é, visa à concentração das comunidades indígenas em uma escala espacial que permite seu controle administrativo e ideológico por parte do poder colonial (Herrera, 2002).

Apesar de tudo, a procura por delimitar e proteger seu território tem feito com que muitas comunidades indígenas utilizem a figura jurídica do resguardo, pois, em muitos casos, ela surge como uma tábua de salvação. Mesmo com suas implicações políticas e suas raízes coloniais, o resguardo aparece como uma peça-chave no xadrez das relações políticas

interétnicas, posto que, através das transformações que esse conceito tem sofrido, ele aporta algumas garantias para as comunidades, ainda que sempre relativas e incompletas.

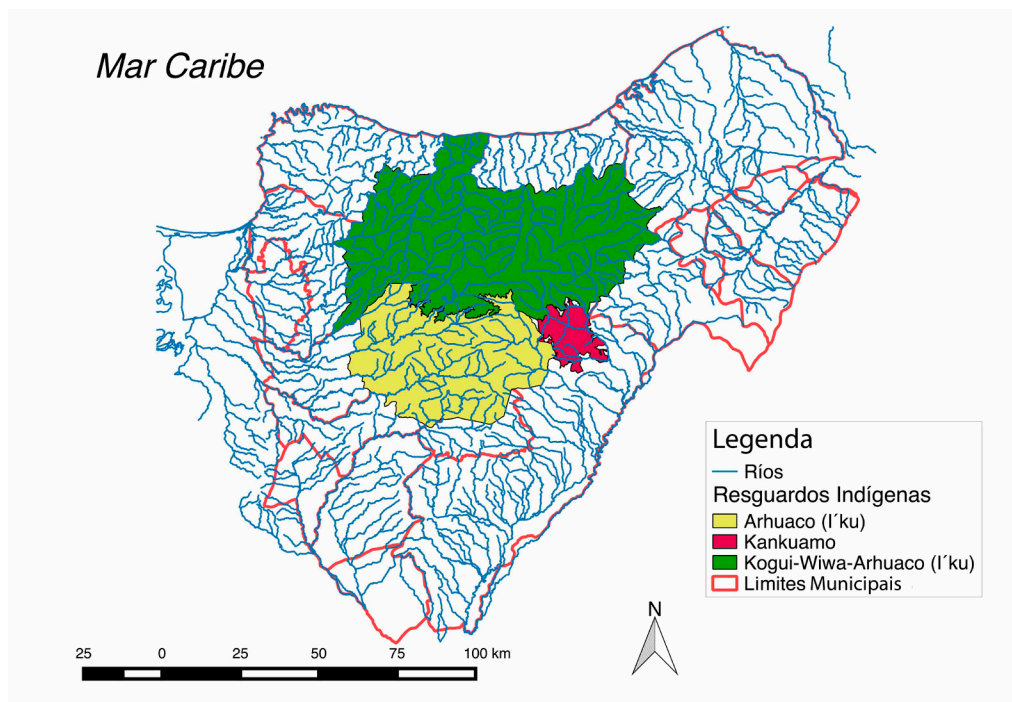
Note-se que a luta indígena pelo reconhecimento e delimitação do resguardo não é incongruente, uma vez que, como assinala Luisa Molina (2017) para o caso mundurukû, adotar códigos do aparato normativo estatal não faz com que os indígenas estejam necessariamente sujeitos a eles: antes, tal estratégia permite que eles se movam no tecido de relações, tanto no interior do Estado, quanto fora dele. No caso específico da Sierra Nevada, após várias tentativas de ocupação e domínio, durante os séculos XVIII e XIX, a delimitação de um resguardo deu-se em resposta a um requerimento feito pela gente *í'ku*, para proteger seu território das intimidações da colonização,<sup>5</sup> na primeira metade do século XX (Orozco, 1990).

Devido às diferentes pressões dos indígenas e pessoas aliadas à sua causa, a Colômbia definiu os limites dos resguardos dos quatro grupos indígenas da Sierra Nevada na segunda metade do século XX (figura 14). Um dado “curioso” é que esses limites se sobrepõem aos limites atuais do Parque Nacional Sierra Nevada de Santa Marta. Devo dizer, contudo, que, até algumas administrações anteriores, o parque foi peça-chave para a defesa dos direitos indígenas sobre a zona, defendendo-os inclusive diante da intromissão de outras entidades do governo. Lamentavelmente, essa defesa está mais atrelada a um compromisso pessoal da coordenação em exercício do que a uma diretriz do parque.

---

5 Em 1916, a ordem religiosa missionária capuchinha assentou-se definitivamente entre a gente *í'ku*, após líderes da comunidade pedirem que o governo colombiano enviasse instrutores para treinar os educadores indígenas. A presença capuchinha na região teve importantes consequências que, lamentavelmente, não cabem no escopo deste capítulo (ver Campos, 1976; Schlegelberger, 1995; Bosa, 2014, 2018). Só assinalo aqui que a missão foi expulsa pelos indígenas na década de 1980.

Ainda que a definição dos resguardos garanta uma proteção relativa aos indígenas serranos, uma das maiores tensões quanto a ela reside no fato de que tais resguardos não demarcam a totalidade de seus territórios. Essa diferença não se limita à extensão física, estando mais relacionada a implicações filosóficas e metafísicas. Permitam-me tomar uma das ideias seminais de Dominique Gallois (2004, p. 39), quando a autora diferencia terra de território, parafraseando-a nos termos que aqui me ocupam. Podemos dizer que, na perspectiva do governo, o resguardo é definido em termos de um processo político-jurídico conduzido sob sua égide (uma ideia de terra), enquanto a perspectiva indígena serrana pensa o resguardo de forma diferente, referindo-se a processos de



construção e vivência na órbita do que denominaríamos – com algum conflito teórico, claro – cultura (uma ideia de território).

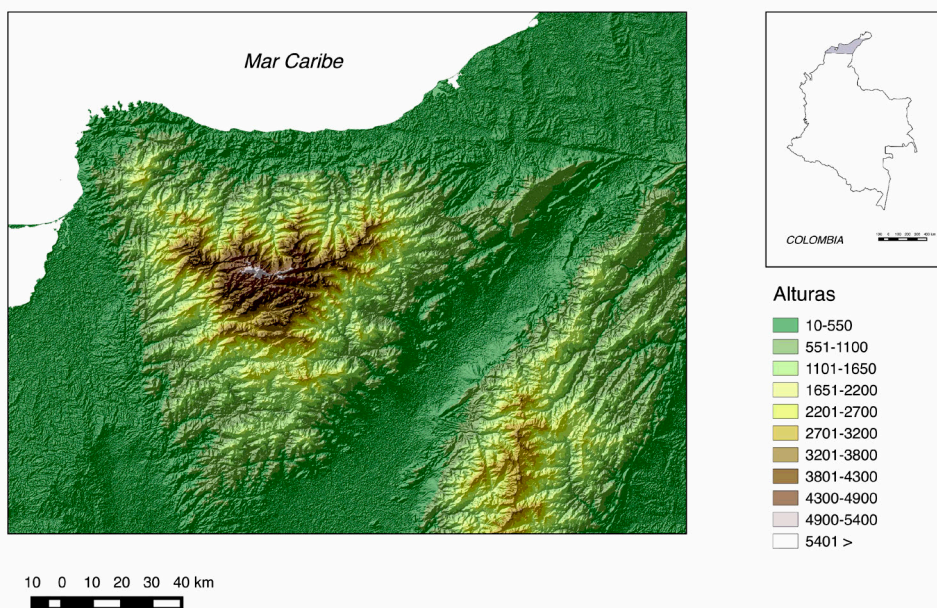
No caso da gente i'ku, quando representantes desse povo se reúnem com outras instituições, em contextos de comunicação em espanhol, essa tensão é expressa frequentemente – porém não exclusivamente – no uso de duas ideias: *território* e *território ancestral*. *Território*, nesse contexto, refere-se diretamente à delimitação atual do resguardo, enquanto *território ancestral* abrange muito além dos resguardos, tanto em termos da extensão física – incluindo os planaltos ao redor da Sierra e porções de água do Mar do Caribe –, quanto em termos não físicos – o que será desenvolvido mais adiante. Essencializando aqui o discurso indígena serrano, seu território verdadeiro, o *território ancestral*, está compreendido num perímetro cujo ponto central para seu traçado é o pico mais alto da cadeia de montanhas: o centro mesmo do maciço serrano.

Fica evidente a recusa sistemática do governo colombiano à ampliação do resguardo, já que, em sua perspectiva, ampliá-lo seria dar aos requerentes uma extensão “extra” de terra e, com ela, recursos passíveis de exploração. Porém, um dos avanços do Decreto nº 1.500 é que ele “define o território ancestral” no âmbito legal colombiano, usando – parcialmente – os argumentos indígenas, sem se limitar à extensão física do espaço. Embora o Decreto não torne efetiva a expansão do resguardo, ele confere às comunidades maior ingerência sobre aquilo que possa afetar seu território, sobretudo no que diz respeito à entrada de iniciativas extrativistas. Não há dúvida de que esse é um dos avanços mais importantes desse ato normativo e, talvez, o que supõe maiores desafios, principalmente para os indígenas. Isso porque ter a capacidade de negociação e gerenciamento de todas essas pressões depende da criação e manutenção de aparatos burocrático-institucionais que não só lhes são alheios, mas também são muito maiores do que os já impostos para levar adiante as relações com o governo colombiano em exercício. Além disso, a organização dos grupos serranos não lida bem com a centralização, pois, como assinalei em outro momento (Arenas

Gómez, 2016), sua própria organização não a privilegia, o que torna o processo ainda mais desafiador.

No mesmo sentido, o avanço do Decreto vai na direção de dar mais espaço a uma categoria serrana que tem sido mal interpretada desde sempre: a Linha Negra, que, digamos por enquanto, é entendida como a fronteira que delimita o território ancestral dos grupos serranos. Nesse sentido, a luta serrana tem se voltado a legitimar a existência da Linha e, ao mesmo tempo, expandir o resguardo até ela. Parte da recusa dos governos a legitimar essas reivindicações tem a ver com a vasta extensão do território ancestral, que abarca a totalidade da Sierra Nevada de Santa Marta. Essa cadeia montanhosa de base piramidal tem 18 mil

### *Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)*



15. Sierra Nevada de Santa Marta (Colômbia). Fonte: Elaboração do autor.



quilômetros quadrados de área aproximada, é banhada em seu lado norte pelo mar do Caribe e atinge alturas de quase 5 mil metros acima do nível do mar. Outro motivo claro da negativa do governo reflete uma situação repetida em outros cantos do mundo: os espaços ocupados por indígenas são vistos como fontes de recursos a ser explorados, no marco de modelos de desenvolvimento que privilegiam as economias extrativistas em grande escala. Paralelamente, e talvez como pretexto, tem-se a incapacidade e a indisposição institucional para entender e apreender as categorias territoriais indígenas, assim como tantas outras categorias que não se encaixam na epistemologia estatal.

A primeira definição jurídica do Estado colombiano sobre a Linha Negra data da década de 1970<sup>6</sup> e especifica que esse era um limite simbólico, demarcado pela união de aproximadamente onze “acidentes geográficos” ou “lugares místicos” – com ambas as categorias usadas no texto –, localizados ao redor da Sierra. Após insistência indígena, essa definição foi modificada na década de 1990,<sup>7</sup> contemplando agora 54 “acidentes geográficos”, ou “*hitos*”, e adicionando dois elementos fundamentais: o caráter radial da Linha Negra como limite e a importância dos “acidentes geográficos” como lugares para a realização de “pagamentos”, espécies de oferendas que os indígenas serranos fazem às mães e pais ancestrais, donas e donos de tudo o que existe no universo.<sup>8</sup>

---

6 Resolução nº 002, de 1973. Cf. Colômbia (1973).

7 Resolução nº 837, de 1995. Cf. Colômbia (1995).

8 Apesar do uso mais ou menos normalizado da categoria “pagamento” no espanhol local e no âmbito acadêmico, a complexidade dessa prática serrana ultrapassa a ideia de pagar uma dívida, implícita nessa palavra. A dimensão e o alcance real dessa categoria estão mais relacionados a uma forma estruturante da sociabilidade serrana, atravessada por três ideias fundamentais, a saber, a reciprocidade, a alimentação e a fertilidade, todas direcionadas à manutenção de um conjunto de relações com os demais seres, de forma a garantir a continuidade dos mundos (ver Arenas Gómez, 2016, 2020a).

Já o Decreto nº 1.500, de 2018, dá um passo à frente em três elementos fundamentais: primeiro, aumenta o número de lugares ou *hitos* para 348; segundo, define o “território ancestral” serrano em termos de um “sistema de espaços sagrados” que compõem a Linha Negra, e, terceiro, não limita a Linha a uma representação simbólica do pensamento indígena, pelo menos no papel.<sup>9</sup>

Quero abrir aqui um pequeno parêntese: o inventário dos lugares e suas características principais foi sistematizado por uma equipe formada por membros dos quatro grupos serranos, entre eles, especialistas rituais (*mam̃t*). Entretanto, uma coisa é clara: a lista que consta no Decreto não abrange a totalidade de espaços e lugares que compõem o território ancestral. Durante minha estadia em campo, entre 2014 e 2015, tive a oportunidade de estar ocasionalmente com parte da equipe que adiantou esse processo e, ainda que não tenha participado dele, percebi que as discussões frequentemente apontavam para a impossibilidade de incluir certos pontos: sua localização e características são de conhecimento restrito e sua socialização pode trazer consequências nefastas para o manejo do mundo.

Agora, a razão para que parte dos *hitos* ou “lugares sagrados” esteja listada no Decreto ultrapassa sua condição de pontos de referência para o traçado da Linha Negra. A rigor, essa presença responde à forma com que pessoas não indígenas concebem tal fronteira e ao tipo de categorias usadas para traduzir e delimitar conceitos alheios. Vejamos então como o Decreto inclui a definição indígena da Linha Negra:

É a base do território ancestral e traduz *Jaba Seshizha* (Kogui), *Shetana Zhiwa* (Wiwa) e *Seykutukunumaku* (Arhuaco). A

---

9 Todavia, em diferentes momentos e contextos em que membros do governo procuram explicar o Decreto, as declarações enfatizam o caráter simbólico do limite.

partícula “*Shi*” (Kogui) significa fio ou conexão e refere-se às conexões espirituais ou energéticas que unem os espaços sagrados da terra, costas e águas continentais e marinhas do território, assim como todos os aspectos da natureza e das pessoas. “*Shi*” (Kogui) são as veias ou “*zhiwa*” (Wiwa) – água – que interligam as diferentes dimensões do território ancestral, como as veias do corpo. “*Se*” (Kogui), “*She*” (Wiwa) e “*Sey*” (Arhuaco) é o mundo espiritual em Aluna, o espaço negro dos começos antes do amanhecer. Nesse sentido, a Linha Negra é a conexão do mundo material com os princípios espirituais da origem da vida. É o tecido sagrado do território e o que garante a manutenção das inter-relações do território, cultura e natureza, que é a base da vida.

A Linha Negra faz parte do território ancestral dos quatro povos da Sierra desde a sua origem. Por isso, o ordenamento do território dos povos arhuaco, kogui, wiwa e kankuamo se expressa através de *Shi*, o fio infinito que nasce na colina *Kabusankwa*, envolve toda a Serra de alto a baixo, sendo *Seshizha* (Kogui), *Shetana Zhiwa* (Wiwa) e *Seykutukunumaku* (Arhuaco), ou o que tem sido chamado de Linha Negra, o último círculo ao pé das últimas colinas da Sierra Nevada de Santa Marta, com seus espaços costeiros e marinhos. Nesse segundo sentido, a Linha Negra é o último anel de espaços sagrados que delimita o território ancestral dos quatro povos indígenas do SNSM como princípio de proteção. (Colômbia, 2018, p. 9-10; tradução nossa)

Apesar dessa poderosa definição e apesar do governo de Juan Manuel Santos ressaltar a importância dos “lugares sagrados” e da existência de uma relação sistemática com eles, o documento termina traduzindo e

definindo a Linha Negra a partir de uma inspiração geométrica, na qual toda linha é constituída por uma sucessão contínua de pontos tão próximos entre si, que sua unidade de forma se torna impossível de identificar. É ali em que, mais uma vez, a tradução estatal dos princípios territoriais indígenas não consegue lidar com sua multidimensionalidade, reduzindo as definições a uma série de preceitos cartesianos. Vejamos, então, o que podemos entender da ideia serrana de Linha Negra.

## De lugares e relações

Permitam-me fazer uma esclarecimento: por indígenas serranos, entendo o conjunto dos quatro grupos indígenas que habitam a Sierra Nevada de Santa Marta – a maior cadeia litoral de montanhas do mundo. Esses quatro grupos, conforme já mencionado, são majoritariamente conhecidos como Kággaba (Kogui), Wiwa, I'ku (Arhuaco) e Kankuamo, e, mesmo falando línguas mutuamente ininteligíveis, pertencem à mesma família linguística: chibcha (Trillos, 1995, 2005). Os quatro grupos consideram-se os irmãos mais velhos da humanidade – os primeiros seres humanos criados – e, em consequência, detêm a posse de uma série de conhecimentos, práticas e atributos encaminhados ao manejo do mundo e à garantia de sua continuidade. Embora esse conjunto de conhecimentos tenha especificidades e diferenças entre os grupos – e assumam matizes claros no interior de cada um –, ele faz parte de um conjunto maior, que o engloba segundo uma lógica de organização. Um desses atributos, concedidos pelas mães e pais ancestrais – criadores e donos de tudo o que existe no mundo –, são os territórios de cada grupo que, juntos, configuram o território ancestral serrano.

Esses quatro grupos formam um sistema regional, através do qual compartilham elementos-chave de organização e apropriação territorial e um *corpus* cosmológico e mitológico-histórico, assim como práticas cerimoniais. Eles têm uma hierarquia relativa, estruturada de forma quase idêntica – talvez devêssemos falar aqui em heterarquia –, cujo

lugar preponderante é ocupado pelos especialistas rituais, majoritariamente homens. Nas quatro línguas, esses especialistas possuem o mesmo nome, diferenciando-se unicamente por alguns matizes na sua pronúncia (*mamtu*, *mamo*, *mama*; por motivos de consistência, usarei então a escrita i'ku "mamtu" para me referir a esses especialistas). A preponderância e autoridade relativa dos *mamtu* baseia-se no fato de que eles são os mediadores entre os diferentes níveis ou mundos do cosmos e os seres com potências humanas que residem nesses níveis. Além disso, os *mamtu* são leitores e tradutores do conhecimento ancestral, a Lei de Origem – também conhecida como Lei da Mãe –, fonte unívoca que guia o funcionamento de tudo.<sup>10</sup>

Os quatro grupos defendem uma mesma origem, reconhecendo ancestrais e lugares comuns que têm um peso enorme na socialidade entre eles e no interior de cada um, assim como nas relações interespecíficas, pois é nesses lugares que os *mamtu* podem interagir e negociar com os donos do mundo, definidos pela mesma relação de parentesco entre os quatro grupos: *mães e pais originais*.

---

10 No caso i'ku, a Lei de Origem outorga um lugar específico a cada ser e grupo, junto com uma série de atributos (espaço, conhecimento, procedimentos, capacidades, permissões, saberes, etc.), e define a forma como cada ser e grupo devem se relacionar com outros grupos. Essa lei não estaria limitada aos grupos serranos; de fato, pessoas não indígenas, assim como os seres visíveis e invisíveis que povoam o cosmos, também estão contempladas dentro desse princípio de ordem, tendo seus próprios conjuntos de atributos. Assim, a cadeia trófica, os princípios matrimoniais, os comportamentos de diferentes seres e os espaços por onde circulam, as capacidades que definem cada ser, seu aspecto, etc. são elementos contidos na Lei de Origem. Em outras palavras, esse princípio organizativo contempla o quê, como, por quê, quem, onde e quando de tudo, definindo os limites entre os seres e as relações internas e externas entre eles, e organizando assim as relações entre humanos, entre humanos e mais do que humanos e entre mais do que humanos. Contudo, embora contenha um conjunto de normas, fariamos mal em assumir que a Lei de Origem se limita a esse conjunto.

Seguindo a perspectiva serrana, essas *mães* e *pais* ancestrais repar-tiram e depositaram todos os conhecimentos em diferentes pontos es-pecíficos da Sierra e não só nos pontos, lugares ou *hitos* que constituem a Linha Negra. Os leitores, intérpretes e replicadores desses conheci-mentos são os *mamtu*, que, depois de anos de treinamento sistemático, conseguem “ver”, com todos os sentidos, aquilo que o resto das pessoas não consegue perceber.<sup>11</sup> Porém, repito, os conhecimentos não estão inscritos só nos lugares da Linha Negra.

Permitam-me ilustrar esse ponto com um caso específico. Para que um indígena serrano aprenda e tenha a permissão para construir uma casa, por exemplo, ele deve ser guiado pelo *mamtu* e por aqueles que já sabem fazer isso e têm essa permissão. Essas pessoas ensinarão a téc-nica, mas o papel do *mamtu* se sobressai, pois é ele quem levará a pes-soa que deseja construir uma casa aos lugares onde estão depositados os conhecimentos sobre como usar o lodo, como usar as pedras para fazer a mureta, sobre o uso da madeira e da grama para fazer a estru-tura da habitação e o teto. Em cada lugar, o *mamtu* contará as histórias do tempo de origem que falam sobre o barro, as pedras, a madeira e a grama; falará sobre a criação original das casas e de como as *mães* e os *pais* ancestrais reuniram diferentes seres para construir a primeira casa cerimonial: a Sierra. Serão contadas as histórias, com ênfase nos perso-nagens envolvidos, em suas ações e em seus saberes, nos conflitos nos quais estiveram envolvidos e em suas resoluções; serão contadas tam-bém as genealogias e os relacionamentos do lodo, da água, das pedras e da madeira, na época em que também tinham forma humana.

Ali, em cada lugar, os *mamtu* guiarão os iniciados, para que colem seu pensamento, embebendo-o num conjunto de materiais – chamado

---

11 Para descrições dos métodos e treinamentos necessários para a formação dos *mamtu* e seus mecanismos de ação, ver os trabalhos seminais de Gerardo Reichel-Dolmatoff (1950, 1976, 1977), Zakik Murillo (1996) e Camilo Arbelaez (1997).

geralmente de *a'buru* – que vão de contas de colar a folhas e ramos de plantas, ou partes de animais, algumas de difícil aquisição. Algodões e sementes estão sempre entre os elementos mais usados, e, quando o processo é importante, não são raras as ocasiões que requerem o uso de material orgânico humano, como sangue menstrual, sêmen, ou secreções produzidas durante a relação sexual. Qualquer coisa pode ser empregada pelo especialista ritual como repositório do pensamento, o que pode fazer com que um ritual seja adiado, devido à impossibilidade de conseguir um material específico. Como mostrei em outro estudo (Arenas Gómez, 2016, 2020a), referir-se ao pensamento, na Sierra, é uma forma de falar sobre a força vital de cada ser, um princípio de vida presente em tudo o que existe e que deve estar em circulação contínua para garantir a sobrevivência do mundo – o fim último da vida dos indígenas serranos. Como a força vital da pessoa está contida nos diferentes materiais, eles serão posteriormente depositados em outros lugares pelo *mamtu* e seus ajudantes, a modo de alimento para as *mães* e *pais* originais, donas e donos da água, para o barro, as pedras, a madeira, a grama, etc.

Se por algum motivo, não é possível realizar esse processo no lugar pertinente, há casos em que ele poderá ser realizado em algum dos lugares subsidiários ou secundários, uma série de lugares satélites, vinculados diretamente ao lugar principal por meio de uma extensa e complexa rede de interconexões. Dependendo do caso, pode ser crucial o deslocamento a lugares longínquos, o que implica longas viagens e períodos de afastamento da família para os *mamtu* e para quem precisa receber o conhecimento.

O processo de recolher o pensamento mediante o uso de materiais a serem depositados posteriormente em lugares específicos, com o fim de obter o favor das *mães* e *pais* originais, é o que comumente se denomina “pagamentos”. A ideia por trás dessa categoria hispana é que, como tudo no mundo é propriedade das *mães* e *pais* originais, então os indígenas serranos devem pagar, em retribuição ao uso e aos benefícios

das posses desses seres.<sup>12</sup> Devo dizer que, de fato, essa é a explicação mais comum dada por indígenas da Sierra sobre os pagamentos; porém, um aprofundamento maior nas implicações do processo, através de explicações mais detalhadas, leva a entender que a ideia de *pago* é só uma das formas da relação entre indígenas e seres ancestrais. Em definitivo, essa é uma relação baseada na tensão entre princípios de reciprocidade (Ferro, 1998, 2012) e dádiva (Arenas Gómez, 2020b), que não só define a ação de pagar por uma dívida mas, principalmente, estipula um espaço para a troca entre os indígenas e as donas e donos do mundo.

Se a retribuição por uma falta é retrospectiva, como sugere a ideia de “pagamento”, o que fazem os indígenas serranos permite também atualizar constantemente as relações com os seres originais. Sendo assim, o pagamento também é prospectivo. Em última instância, é um princípio de socialidade, no qual se troca vitalidade entre os diferentes planos do cosmos – uma troca que toma a forma de uma partilha de alimentos (Arenas Gómez, 2016, 2020a). Por esse motivo, insistir no uso da palavra “pagamento” para aludir à entrega de material – com força vital – aos seres ancestrais em lugares determinados equivale a desconhecer sua complexidade e implicações. De fato, o uso dessa palavra parece estar limitado a espaços onde a interação entre indígenas e não indígenas é feita em espanhol. Ainda nesses casos, parece haver uma preferência pelo uso da categoria “trabalho tradicional”. Isso claramente nos desafia

---

12 Dentro do esquema da criação do cosmos serrano, os não indígenas estão vinculados genealogicamente aos serranos, ocupando o lugar secundário de “irmãos mais novos”. Na origem, os irmãos mais novos também tinham conhecimentos e atributos próprios, além da capacidade de interagir com os seres ancestrais. Porém, como supõe a posição de irmão mais novo dentro das relações de parentesco dos indígenas serranos, os não indígenas não souberam ser responsáveis por suas ações, motivo pelo qual os irmãos mais velhos – indígenas serranos – assumiram a responsabilidade de interagir com os seres da origem, em favor dos mais novos.



a achar uma categoria mais adequada. Qual seria ela? “Oferendas”, talvez? Ou “despachos”, como propõe Marisol de la Cadena (2015) para o caso andino? Como tenho delineado até o momento, as palavras usadas pela gente *i’ku*, *kogui* e *wiwa* para falar desses “trabalhos tradicionais” põem ênfase clara no ato de alimentar (Reichel-Dolmatoff, 1950; Villegas, 1999; Arenas Gómez, 2016).

Voltando então aos lugares, os indígenas serranos precisam ir a esses espaços para adquirir conhecimento. Mas, como disse antes, também o fazem para receber a permissão para pôr em prática dito saber. De novo, isso está relacionado ao fato de que as *mães* e *pais* ancestrais são possuidores de tudo o que existe, de modo que é necessário obter a permissão desses seres para poder fazer uso de suas posses. Isso gera uma espécie de dívida junto aos seres ancestrais – uma dívida que potencialmente pode chegar a ameaçar a saúde e a vida de uma pessoa e/ou de seus familiares. É justamente ali que a categoria de “pagamento” cobra sentido, já que é necessário pagar ou restituir as dívidas adquiridas. Podemos dizer que a dívida é adquirida quando se faz algo sem a permissão necessária, negociada pelo *mamtu* em seu papel de intermediador que apresenta a pessoa aos seres da origem e prepara com eles a permissão requerida. Por essa mediação do *mamtu*, as *mães* e *pais* ancestrais reconhecem e validam os saberes e as práticas da pessoa, sem que ela incorra em nenhuma dívida.<sup>13</sup>

Tais permissões podem variar: possibilitam fazer uma viagem ou acessar uma região determinada; propiciam que os homens semeiem o *haju* (*Erythroxylum coca*), planta fundamental para todas as mediações entre os diferentes planos do cosmos, que só pode ser consumida por homens;<sup>14</sup> autorizam os iniciados a fabricar os vasos de cerâmica para

---

13 A menos, é claro, que a pessoa faça algo errado ou fora dos limites da permissão recebida.

14 Uma exceção é o caso das mulheres *mamtu*, que, mesmo sendo poucas, existem.

diferentes cerimônias, nas casas masculinas e femininas, e permitem aos *mamtu* exercer sua mediação – essas últimas, as permissões mais importantes. Já que tais permissões são dadas pelos seres ancestrais através da mediação dos *mamtu*, que deve ser realizada em lugares ou *hitos* determinados, podemos entendê-las como o reconhecimento da relação entre quem recebe o conhecimento-permissão, os seres que a outorgam, o *mamtu* que a medeia e o lugar. Essa relação é geralmente materializada, tomando a forma de pulseiras de fios de algodão com contas ou sementes, ou de outros elementos que, através do processo cerimonial, atuam como recipientes de vitalidade, virando também sujeitos com agência, que têm que ser resguardados das outras pessoas.

O fundamental dessas permissões é que elas modificam e alteram o corpo de quem as recebe, por exemplo, ao refinar suas capacidades. Desse modo, toda pessoa pode cultivar, mesmo que esse seja um labor principalmente masculino e que haja alguns produtos com restrições específicas de gênero, como o *haju*, semeado pelos homens e colhido pelas mulheres. Qualquer homem pode plantar *haju*, e ele vai crescer; porém, quem planta com permissão terá uma colheita mais farta e saudável, e seu *haju* será melhor. Assim, não é só a manifestação física da planta o que está em jogo, mas também a forma com que sua força vital está sintonizada com a de seus donos e a da pessoa que a semeou. Essa permissão não só se traduz em eficiência, como disse anteriormente. Ela modifica e altera o corpo, ao relacioná-lo a lugares e seres específicos, permitindo-lhe também a incorporação de atributos especiais que qualificam uma pessoa a realizar o que outras não podem. Em poucas palavras, a permissão protege a pessoa, torna-a eficiente e refina suas capacidades.

Nas áreas lindeiras às casas cerimoniais e aos lares dos *mamtu*, também há lugares que permitem a comunicação com os seres ancestrais. Se os espaços disseminados ao longo da Sierra são abertos para a maioria dos *mamtu*, os lugares nas proximidades das casas cerimoniais e das moradias dos especialistas rituais são de acesso mais restrito. No

segundo caso, a restrição é maior, e geralmente só quem mora ali pode usar o espaço. É como se falássemos de seu lugar pessoal: um local que permite e evidencia uma relação mais íntima e específica. Nesses espaços, são realizadas as consultas médicas e se determinam os protocolos para sua cura.

Também encontramos lugares similares de comunicação nas casas das pessoas. É comum que, depois de um casamento, o *mamtu* determine um lugar específico dentro do terreno onde está o lar do casal para que sejam realizadas atividades cerimoniais específicas e onde poderão ser depositados diversos materiais com vitalidade – inclusive, os preparados durante a relação sexual.<sup>15</sup> Assim como nos lugares dos *mamtu*, esses espaços encarnam uma conexão muito específica e íntima entre o casal e os seres originais.

Como podemos então pensar tais espaços? O que são? O que o Decreto nº 1.500, de 2018, denomina “*hitos*” e “lugares sagrados” apresenta-se diante de nossos olhos não indígenas como pontos de uma natureza alheia à ação humana. Em suas formas mais grandiosas, os *hitos* mostram-se como montanhas, lagoas e pantanais, como uma formação rochosa, uma caverna, uma nascente ou a desembocadura de um rio. Já nas suas formas menos pomposas, eles são vistos por nós como uma árvore ou uma falha no chão. Na visão indígena serrana, esses espaços são outra coisa, algo que não pode se limitar à nossa ideia de sacralidade – uma palavra muito presente na definição do Decreto. E digo que “sacralidade” limita porque não existe no mundo serrano um correlato claro da separação entre o sagrado e o profano. É óbvio que os serranos podem falar em termos de algo “sagrado”, referindo-se a uma

---

15 Vários materiais preparados incluem algodões embebidos com líquido seminal, saliva e fluidos vaginiais. Um dos atos rituais que permitem a maior concentração do pensamento-força vital é a relação sexual. Quando um casal deve fazer sexo para preparar material, é necessário manter uma posição específica, controlando a forma, a profundidade e o número de vezes em que há penetração.

coisa extremamente importante, mas isso aparece como uma forma de traduzir sua relação com o tempo e o espaço da origem, um tempo que está em continuidade, e não em oposição, com o tempo-espaço contemporâneo.

No caso *i'ku*, esses lugares poderiam ser reunidos sob a categoria *ka'dukwt a'zunin*, na qual *ka'dukwt* é uma espécie de genérico para denominar os espaços de mediação dos *mamtt*, ao passo que *a'zunin* alude a “algo importante” e à conexão com o que não é visível, nem aparente – ao tempo da origem, aos ancestrais e às donas e donos de tudo.<sup>16</sup> É por isso que prefiro falar desses espaços em termos de “lugares primordiais”.

Os *ka'dukwt a'zunin* são configurados por um complexo de elementos que sempre estão relacionados à comunicabilidade: plantas, rochas e água. As plantas estão relacionadas à conexão entre os diferentes planos do cosmos, a água é um ordenador que vincula e conecta os diferentes lugares de conhecimento, como as veias do corpo (Zapata, 2010; Giraldo, 2014, p. 187), enquanto as rochas estão relacionadas à primeira humanidade, pessoas do tempo em que tudo era escuridão, que foram petrificadas quando o sol se alçou aos céus pela primeira vez.<sup>17</sup> De outra parte, como a etnologia tem repetidamente mostrado, esses espaços não fazem parte de uma natureza externa, nem estão constituídos em contraposição à ação humana. Cada um deles é o resultado da história, de acontecimentos protagonizados por outras humanidades, no tempo da origem.

---

16 Seguindo a bibliografia existente sobre as sociedades indígenas da Sierra, não é um problema dizer que, em cada uma delas, existem categorias análogas.

17 Não é que cada um desses lugares tenha tais elementos na forma física ou visível. O que acontece é que, dentro de uma complexa cadeia de correspondências metonímicas e transformações, pode haver elementos presentes que, pela sua relação interna com outros, estejam vinculados ao grupo das plantas, das pedras ou da água.

Os lugares primordiais têm diferentes hierarquias, relacionando-se entre si em diferentes escalas; alguns desses lugares são contidos por outros, como nodos. A Sierra é, em si mesma, um desses espaços, o maior e principal na hierarquia: é o “coração do mundo”, como reiteram as narrativas serranas da origem, quando contam que a Sierra teria sido criada num momento em que tudo era pensamento e não existia o mundo tangível: foi um fuso de fiar que teceu o visível, através de seu movimento pivotante, a partir de um ponto no cosmos. Nesse sentido, a Sierra é a origem e o saber como um todo, contendo em si muitos outros espaços que, sistematicamente, vão particularizando os saberes. Existem, por exemplo, espaços que registram o conhecimento sobre o manejo e a origem da água, enquanto outros têm o conhecimento da chuva, um tipo de água mais particular.

As redes de interconexão desses lugares, ao longo do sistema serrano, estão ligadas às práticas indígenas e, para ilustrá-lo, quero fazer uso da prática comum entre os homens de consumir o *haju*. Essa prática é fundamental, não só porque define, de certa forma, uma masculinidade determinada, mas também porque permite vislumbrar formas prototípicas de conexão entre os indígenas e os seres da origem. *Poporear*, como se conhece, no espanhol local, a forma com que os homens serranos consomem o *haju*, é mastigar, por longos períodos, as folhas torradas da coca, combinando-as a uma pasta de tabaco e ao consumo do pó que se obtém ao aquecer certas conchas das praias do Caribe. O pó é depositado em pequenas cabaças de pescoço mais fino e alongado do que o corpo – conhecidas em espanhol como *poporos* –, concebidas como uma extensão da parceria e, em consequência, como o elemento feminino. A extração do pó é feita com galhos finos e duros de determinados arbustos, manifestando atributos masculinos. Usando esse galho, os homens põem uma pequena porção de pó de concha na boca, limpando os resíduos do galho no pescoço alongado da cabaça. A mistura de pó, resíduos da coca e saliva cria uma crosta amarelada no *poporo*, que cresce com o uso constante desse artefato (figura 16).

*Poporear* é também uma manifestação do ato sexual, não só porque o galho (masculino) é introduzido constantemente no orifício da cabaça (feminino), mas porque a crescente crosta ao redor da cabaça materializa o pensamento do homem<sup>18</sup> e, com isso, sua fertilidade – interesse último das sociedades serranas. Um processo análogo é o tecido,<sup>19</sup> no qual cada pontada registra o pensamento de quem tece, assim como ocorre quando as mulheres utilizam o fuso de fiar, produzindo e garantindo a continuidade dos mundos com cada volta do fuso. De fato, no contexto i'kɛ, *poporear* e tecer são definidos com o mesmo verbo, *istɪn*,<sup>20</sup> que se pode traduzir como “escrever” ou “registrar”, de forma que ambas as atividades são dispositivos de escritura, análogos aos lugares primordiais.

Agora, para poder consumir o *haju*, um jovem iniciado deve ser guiado pelo *mamɪ*, que, consultando os seres não visíveis, determinará se esse jovem deve ir ou não aos lugares que contêm os conhecimentos relacionados ao *poporeo*. As pessoas i'kɛ são enfáticas ao dizer que o correto é seguir uma série de restrições<sup>21</sup> e cerimônias, nas quais os iniciados serão apresentados pelo *mamɪ* a cada um dos donos dos saberes, práticas

---

18 Uma pessoa iniciada consegue saber, pelo *poporo* de um homem, se ele é calmo, se é problemático, se é honesto e consistente. Os *mamɪ* conseguem ir além e ler o próprio pensamento da pessoa – sua vitalidade registrada.

19 Os homens tecem as mochilas de carga e as mantas com que se vestem (cada vez menos comuns em certos lugares, mas ainda um atributo masculino muito apreciado), enquanto as mulheres tecem mochilas com elaborados e belos desenhos.

20 Tecer uma mochila é *tutu isun* – *tutu* é um dos tipos de mochila –, enquanto *poporear* é *joburu isun* – *joburo* é o *poporo*.

21 Diz-se que o *poporo* deve ser dado ao homem a partir de seu casamento. Contudo, é cada vez mais comum que jovens solteiros queiram *poporear*. Como o uso do *poporo* tem implicações muito fortes, muitos *mamɪ*, conscientes de que os jovens não vão realmente parar de usá-lo antes de casar, vêm optando por entregar o *poporo* a solteiros, dizendo que às vezes é preferível que esses jovens estejam com o *poporo* a terem relações sexuais com as mulheres antes do casamento.

e objetos relacionados ao *poporeo*. São saberes e práticas que estão registradas em diferentes lugares ao longo da Sierra. Ao ir a cada um desses lugares, o *mamtu* falará sobre as *mães* e *pais* originais, sobre as restrições, momentos, usos e motivos do ato de *poporear*, e guiará os iniciados na preparação de material que, contendo a vitalidade do homem iniciado, alimentará as donas e donos. Dito processo pode demorar meses, incluindo longas viagens pela difícil geografia da Sierra, das montanhas que contêm o conhecimento sobre o *haju* às praias que registram o saber sobre as conchas, passando por outros lugares que têm o conhecimento sobre as cabaças e os finos galhos. Isso configura uma interconexão de espaços, histórias e práticas não apenas delimitadas pelas narrativas sobre a origem e pelas teorias serranas do mundo, mas também pela atualização contínua das relações entre as pessoas *i'ku*, os lugares e os donos e donas ancestrais do conhecimento, ao se visitarem os espaços, alimentarem os seres, narrarem os eventos e apreenderem os saberes.



16. Homem com seu *poporo*. Fonte: Acervo do autor.

Caminhar pela Sierra é, então, percorrer trilhas que tecem pontos que materializam o passado e o articulam às vivências contemporâneas das pessoas serranas: é caminhar entre blocos de histórias, que formam uma espécie de banco de dados; é caminhar entre dados que contêm um tipo de conhecimento especializado e outros que versam sobre saberes mais gerais. Algo análogo acontece com os leitores e intérpretes desses bancos de dados: um *mamtu* não pode abranger todo o conhecimento, motivo pelo qual ele dirige sua *expertise* a alguns temas específicos. Isso evidencia dois elementos fundamentais: o primeiro é que tais espaços não se limitam àqueles que constituem a Linha Negra. O segundo diz respeito a um aspecto que os indígenas quiseram reforçar na definição retomada no Decreto nº 1.500, de 2018, e que também tem sido sublinhado em ambientes acadêmicos (Villegas, 1999; Giraldo, 2014): esses espaços estão inter-relacionados, constituindo uma vasta rede que cobre toda a Sierra e que, ao mesmo tempo, constitui essa cadeia de montanhas, em todas as suas dimensões.

Além de serem espaços que contêm o conhecimento das criadoras e donas do mundo, não é incomum que tais lugares também sejam considerados a manifestação visível das *mães* e *pais* ancestrais.<sup>22</sup> Em certos momentos, os lugares são descritos como a morada dos seres. A descrição de lugares primordiais como a casa das entidades não visíveis é algo recorrente na etnologia ameríndia, assim como também é comum que a relação entre esses lugares seja complexa e hierarquizada. Em diferentes contextos etnográficos, alguns lugares são mais importantes, por serem as casas cerimoniais dos donos dos animais, enquanto outros têm uma importância menor, a saber, por abrigarem adornos de plumas, bancos rituais ou conjuntos de armas.

Um elemento evidente em diferentes casos etnográficos é que a heterogeneidade desse tipo de lugar, dentro de um mesmo contexto, é um

---

22 Sendo esse um traço muito marcado no contexto andino, no qual montanhas, cavernas e lagoas são seres em si mesmos (cf. De la Cadena, 2015; Allen, 2015).



traço generalizado.<sup>23</sup> Como tenho delineado até o momento, no caso serrano, a relação entre esses lugares também está ordenada de forma hierárquica: os lugares mais importantes são descritos como a casa dos seres e, inclusive, como os próprios seres, como no caso das lagoas de alta montanha, das montanhas mais altas do sistema e das cavernas de difícil acesso. Já os lugares mais próximos e com menos importância não são descritos em termos da casa dos seres e com ainda menos frequência são descritos como os próprios seres.

Temos então que esses lugares de conhecimento não podem ser definidos em termos de lugares “naturais”, pois são o produto da ação de outras humanidades. De modo similar ao evidenciado por Stephen Hugh-Jones (2012) para o noroeste amazônico, tais espaços são também lugares de memória, estando não só relacionados a narrativas míticas, mas também a curas, cantos-música, objetos e outros elementos que, em última instância, mobilizam saberes (Cayón; Chacón, 2014).<sup>24</sup> Podemos afirmar que, para as sociedades serranas, os lugares primordiais são lugares de conhecimento, ao mesmo tempo que podem ser os próprios seres ancestrais. Sendo espaços de memória, de conhecimento e de materialização dos seres, esses espaços devem ser vistos como o resultado direto da ação de agências humanas que não se limitam à nossa

---

23 Ver, por exemplo, Århem (1990), C. Hugh-Jones (1979), S. Hugh-Jones (1979), Humphrey (1995), Rappaport (2004), Santos-Granero (2004), Surrallés (2004), Cayón (2013), Cayón e Chacón (2014) e Coelho de Sousa (2018).

24 O fato de haver lugares que contenham conhecimentos e capacidades de agência é um elemento remarcado na etnologia do noroeste amazônico (Reichel-Dolmatoff, 1968; Hugh-Jones, C., 1979; Hugh-Jones, S., 1979; Århem, 1998; Hill, 2002; Vidal, 2002; Wright, 2002; Zucchi, 2002; Cayón, 2013; Cayón; Chacón, 2014), nos estudos indígenas norte-americanos (Basso, 1988, 1996) e em outros contextos (Osborn, 1985; Fox, 1997; Eves, 1997; Sakai, 1997; Bubandt, 1997). Como elemento transversal, em todos esses contextos é sublinhada a importância do “lugar” como espaço para a mediação entre os diferentes componentes dos mundos indígenas.

espécie. Esses lugares concentram e fazem visível a história das pessoas da Sierra e, nesse sentido, são resultado de uma escrita topográfica (Santos-Granero, 2004; Giraldo, 2014), constituindo uma conjunção entre os tempos da origem e sua continuação no contemporâneo. Tais tempos formam uma coisa só, num processo em que a interação constante entre indígenas e seres originais é fundamental. Se esses seres originais criaram os espaços de conhecimento, contar as histórias, nomear os seres, cantá-los e interagir com eles de forma mais ou menos cotidiana, entre outras atividades, restitui e atualiza aquela história.

Há um elemento que é transversal a todos os lugares serranos e, de certa forma, está implícito nas páginas anteriores: como aponta Natalia Giraldo (2014, p. 186), tais lugares são dispositivos de comunicação entre indígenas e seres ancestrais. Porém, a comunicabilidade entre eles não é restrita aos lugares primordiais. A importância desses lugares radica, entre outras coisas, no fato de permitirem a comunicabilidade bidirecional. De fato, no mundo serrano, a vida indígena está completamente embebida pela presença das entidades não visíveis, sejam elas os seres originais, sejam elas mensageiras. A teoria serrana sobre o cosmos descreve a existência de duas esferas que, sob pena de simplificar a questão, poderiam ser descritas como uma esfera visível – do físico, do tangível, do mundo da experiência dos indígenas e do nosso, não indígena – e outra invisível – do não tangível, habitada pelos seres da origem e demais humanidades não visíveis, correspondendo também ao tempo da origem. Enfatiza-se sempre a interação constante entre as duas esferas.

É assim que se dá nesse contexto, isto é, a interação é constante, e, partindo do fato de que tudo o que existe é o resultado da agência dos seres originais, basicamente qualquer coisa é potencialmente uma mensagem desses seres para os humanos da esfera visível. A aparição de um animal, o canto de um pássaro, os sonhos, as contrações repentinas dos músculos, etc. podem ser sinais ou mensagens passíveis de receber interpretação. A princípio, toda pessoa adulta possui elementos fundamentais para poder interpretar as mensagens até certo ponto,

existindo alguns conjuntos básicos de mensagens que têm uma interpretação mais ou menos padronizada. Todavia, há outras formas de comunicação e outras mensagens cuja exegese só pode ser feita pelos *mamtu*, não só porque eles têm acesso a dispositivos mais refinados – próprios de seu labor xamânico –, mas também pela sua capacidade de aceder à comunicação bidirecional com os seres não visíveis nos lugares primordiais. Daí, insisto, a importância do *mamtu* e dos lugares primordiais como mediadores entre as duas esferas do cosmos.

A mesma divisão entre uma esfera visível e outra não visível é replicada na forma pela qual os corpos e os objetos são constituídos, em que a esfera não visível corresponde à força vital/pensamento,<sup>25</sup> o motor da vida de tudo o que existe, em ambas as esferas do cosmos. O fato de compartilhar tal elemento vital é, justamente, o que permite a comunicabilidade entre as duas esferas, porém, isso não significa que a comunicação tenha sempre o mesmo grau ou força. Dependendo do contexto, a comunicação pode ser mais ou menos eficiente/intensa, mas nunca é completamente nula. Qual seria então a importância dos lugares primordiais? Esses lugares são espaços onde a comunicação entre as duas esferas é plena e efetiva, já que só ali ela é bidirecional – o que permite ao *mamtu* negociar diretamente com os seres originais.

Num interessante exercício de tradução, algumas pessoas *í'ku* descreveram-me os lugares primordiais como os escritórios das *mães* e *pais* originais, lugares aos quais as pessoas devem ir para resolver qualquer dúvida ou problema. O desafio estaria, continuando com a interessante tradução, em saber a qual escritório ir e com quem falar, pois, assim como nas grandes cidades, os escritórios estão cheios de gente e é necessário saber a quem pedir as coisas. Caso contrário, a interação será feita com a pessoa errada, que, mesmo assegurando que resolverá o problema, nunca o fará, pois não tem ingerência no assunto, ou não tem

---

25 Definido no caso *í'ku* como *a' nugwe*.

interesse por ele. Esse é um dos elementos mais delicados da diplomacia dos *mam̃t*, pois eles devem conhecer tais lugares, os seres que devem contatar em cada um e o que podem solicitar ali. Às vezes, um mesmo ser pode “trabalhar em dois escritórios”, resolvendo coisas diferentes em cada local.

A enorme extensão da rede de lugares implica a existência de uma complementaridade entre os especialistas rituais. Se em tempos primigênicos, os *mam̃t* antigos eram capazes de dominar o conhecimento em sua totalidade, sabendo todos os lugares, seres e protocolos diplomáticos para interceder em favor dos seus, o tempo tem feito com que dito conhecimento se fragmente. Isso não quer dizer que aquele saber tenha se perdido: o que acontece com frequência é que, geração após geração, um *mam̃t* divide seu saber entre seus aprendizes. Ele quase nunca deixa seu conhecimento completo para uma única pessoa. Dessa forma, o que numa geração é dominado por um só *mam̃t*, depois de duas gerações, será manejado, de forma complementar, por quatro ou mais sabedores. Se os lugares primordiais de conhecimento estão contados numa rede de complementaridade, os *mam̃t* também estão.

### **Conectando os mundos: alguns apontamentos finais**

Partindo do fato de que os conhecimentos e práticas indígenas da Sierra são uma unidade (complementar e complexa, porém não homogênea), uso aqui algumas das categorias das pessoas *i'ku* para uma melhor aproximação à sua compreensão de território. Embora seja muito provável que os outros grupos serranos tenham categorias análogas às que usarei a seguir, seria necessário um estudo detalhado em cada contexto, não necessariamente para confirmar essa proximidade, mas sim para encontrar os elementos que tornem mais complexo e robusto nosso entendimento sobre o território serrano. Tenho dois motivos para dizer que as categorias que usarei provavelmente têm correlatos nos outros grupos. Primeiro, porque, como vimos no início, os quatro grupos

defendem uma ideia conjunta de território; segundo, porque essa ideia está fundada nas narrativas sobre a origem, que também são compartilhadas entre os quatro grupos.

As pessoas i'kũ usam duas categorias quando se referem a território *ka'gamu* e *umũnkũntũ*. A princípio, elas poderiam ser entendidas como sinônimos, pois estão em continuidade semântica. Porém, as duas palavras são atravessadas por matizes que as diferenciam na teoria i'kũ do cosmos – teoria na qual “terra” e “território” não apresentam as diferenças que existem na perspectiva do governo colombiano.

*Ka'gamu* é a palavra mais usada quando o que se busca ressaltar é a materialidade da terra (*ka*), o componente tangível e sensível. Se *ka* alude a um nível mais concreto, *ka'gamu* retoma essa concretude, adicionando-lhe duas qualidades fundamentais: suportar (servir de base) e alimentar/criar por meio da fertilidade. Essas características, como reiteram as pessoas i'kũ, são constitutivas da metade feminina de tudo o que existe e são estendidas ao papel das mulheres dentro da sociedade i'kũ. Sem as mulheres – seres femininos, mas não unicamente femininos, posto que também estão constituídos por atributos masculinos –, nenhum tipo de relação seria possível, já que elas estão na base de tudo e, ao mesmo tempo, incorporam a forma máxima da fertilidade na esfera do tangível: têm a capacidade de dar à luz uma nova vida.

A extensão das qualidades da terra para as mulheres não é um simples exercício metafórico. Da mesma forma com que ela aparece no contexto i'kũ, também tem sido documentado que, para os outros grupos serranos, o cosmos e tudo o que nele existe estão compostos por uma dualidade complementar que toma diferentes formas, sendo uma das principais a relação “feminino : masculino”.<sup>26</sup> Existe uma relação de continuidade entre os diferentes elementos que compõem o mundo, na medida em que tudo está composto por essa dualidade. Não sendo então

---

26 Cf. Reichel-Dolmatoff (1950, 1977, 1978), Echavarría (1994), Villegas (1999), Peñaranda (2006) e Loaiza (2013).

relações metafóricas, as transformações e cadeias de correspondências entre elementos de ordens aparentemente diferentes apontam para relações metonímicas. Vejamos algumas dessas relações prototípicas:

**feminino : negativo : embaixo : descendente : interior : negro :  
escuridão : lua : noite : esquerdo : origem: o invisível**

**masculino : positivo : em cima : ascendente : exterior : branco :  
luz : sol : dia : direita : contemporaneidade : o tangível**

Uma nota importante: a relação “negativo : positivo” não pode ser lida a partir de uma perspectiva ética. Lembremos que essas são categorias usadas pelos indígenas e por nós, antropólogos, para traduzir relações mais complexas. Como sugeri em outro estudo (Arenas Gómez, 2016), entendo que, no caso i'ka e na Sierra por extensão, o negativo refere-se mais a um elemento cujo risco potencial radica em sua relação intrínseca com o tempo da origem e em sua encarnação da fertilidade, que, como máxima força criadora, é tão forte que pode destruir. Agora, esse princípio de correspondências metonímicas permite que exista uma continuidade entre entidades de escalas muito diferentes. Entre essas relações, há uma que é enfatizada pelas sociedades serranas: a correspondência entre o cosmos e o *poporo*.<sup>27</sup> Uma parte pequena dessa relação enlaça elementos da seguinte maneira:

**cosmos : Sierra Nevada : montanha : casa cerimonial : corpo :  
tear/tecido : jo *buru* (*poporo*)**

---

<sup>27</sup> Lembremos que o *poporo* (*joburu*) é a cabaça utilizada pelos homens para levar o pó de conchas de caracol usado no momento de consumo das folhas torradas de coca (*haju*).

Dentro do mesmo esquema de correspondências, argumenta-se que a terra é a Mãe, ser supremo, criadora de tudo o que existe, sendo a expressão máxima da dualidade constitutiva do mundo. De fato, alguns grupos destacam, nas narrativas míticas, o lado feminino da *Madre* em relação a seu lado masculino, como no caso das pessoas kogui e wiwa, enquanto outros parecem enfatizar mais seu lado masculino, como no caso das pessoas i'ka. Todavia, não posso deixar de ressaltar uma ideia fundamental para as pessoas serranas: o fato de que as características tangíveis e abstratas do território e da vida como um todo não podem ser desvinculadas. Lembremos que o mundo está conformado em duas esferas, uma visível/tangível e outra invisível/abstrata, relacionada ao tempo-espaço da origem. Se voltarmos ao primeiro esquema apresentado, veremos que ambas as esferas estão contempladas, no fluxo relacional, como uma das formas da dualidade constitutiva do mundo serrano. Essa dualidade é complementar e não disjuntiva – algo que fica claro no caso i'ka e, pelas comparações com o material disponível sobre os outros grupos, também no caso serrano em geral. São a continuidade e a constituição mútua o que relaciona ambas as esferas. Por esse motivo, não podemos pensar na *Mãe* como um ser abstrato ou de caráter esotérico, mas sim como um ser imanente a tudo o que existe, que pode se concretizar na forma de uma montanha.

Quando os indígenas serranos falam da Sierra como seu território, não estão limitando sua definição à concreção do tangível, descrito pela palavra *ka*; em realidade, estão ativando conceitos abstratos, como o de dar suporte e alimento, de forma que, naquele nível, a Sierra é *ka'gamu*, com expressão na frase “*Ka'gamu niwi Zaku ni*” (“A terra é nossa mãe”). Porém, entendo que é necessário um outro desdobramento para uma aproximação à ideia de território serrano. Lembro que um dia uma das minhas amigas, interlocutoras e intérpretes i'ka me inquiriu, após nos reunirmos com um *mamtu* importante, sobre minha insistência ao perguntar o que era o território. “Não entendo por que você pergunta tanto

sobre isso, se o *mamũ* já te respondeu, o território é tudo, abarca tudo... aí está a resposta”.

Como entender, então, esse “tudo”? Quero trazer outra categoria *i'ku* para desenhar meu entendimento sobre isso, digamos, o outro desdobramento que me permite pensar o território serrano. Esse outro conceito é *umũnũkũnũ*, uma palavra composta principalmente por duas partes: *umũnũ* e *kũnũ*: *umũnũ* refere-se a um plano ou superfície projetada num eixo horizontal, descrito geralmente como um prato circular que serve de base ou suporte. Já *kũnũ* é um elemento projetado num plano vertical, que não só tem a *umũnũ* como base, mas que a atravessa. *Umũnũ* é frequentemente relacionado ao feminino, à terra no seu sentido concreto (*ka*), que, como já vimos, pode ter o sentido de suporte. Já *kũnũ* está relacionado às árvores (*kũn*), galhos, bastões e paus, elementos considerados masculinos, que servem de eixo. *Umũnũkũnũ* conforma então a união entre um plano horizontal (feminino) e um eixo vertical (masculino), a pertinência dos dois opostos complementares constitutivos da vida. *Umũnũkũnũ* toma também a forma de um fuso de fiar (*kũrkũnũ*), aquele dispositivo pelo qual o ser original começou a criação e que é de uso exclusivo das mulheres, já que elas fazem girar o mundo ao girar e fiar a lã, o algodão ou o sisal, garantindo assim a continuidade da vida. Uma das imagens com que as pessoas serranas descrevem o mundo aponta para a superposição de diferentes capas (ou níveis), povoadas de uma multiplicidade de seres que não podemos perceber com nossos olhos, nas quais frequentemente o nível central corresponde ao plano da nossa existência (Tayler, 1973, 1997; Zapata, 2010; Arenas Gómez, 2016, p. 110-145). Entendo que, nesse esquema, nosso plano de existência corresponde parcialmente à ideia de *umũnũ*, de forma que *kũnũ* erige-se como um eixo vertical que atravessa todos os planos de existência, permitindo assim sua comunicabilidade.

*Kagamu* e *umũnũkũnũ* especificam então dois aspectos de uma totalidade complexa. De certa forma, manifestam-se aí os aspectos complemen-



tares de toda existência: o aspecto tangível-visível e o aspecto invisível. À sua maneira, as pessoas serranas traçam uma relação entre os dois conceitos, em termos de terra e território. Se terra e território estão em continuidade para os serranos, é porque sua forma de pensar a terra como manifestação concreta de princípios cosmológicos, históricos e práticos não os limita a um processo jurídico-político, nem a um suporte sobre o qual é desenhado o território, de forma abstrata. Para os serranos, essa divisão, se puder ser chamada assim, é de outra ordem. Ela exprime formas complexas de pensar e fazer, de se relacionar com os seres mais do que humanos e com o conhecimento. Entendo que essas formas complexas podem ser pensadas a partir da ideia das T/terras (Coelho de Souza, 2017; Molina, 2017; Soares-Pinto, 2017), uma lembrança da polissemia que evoca dita categoria, procurando assim abrigar tanto os sentidos contidos pelos termos “Terra” e “terra”, como por aqueles que os transbordam (Fonseca Lubel; Soares-Pinto, 2017).

Voltemos agora à definição que os quatro grupos serranos dão para a Linha Negra no Decreto nº 1.500, de 2018. Naquela definição, enfatizam que a Linha é a base do território ancestral e usam categorias de cada uma das línguas para ilustrar elementos-chave. No caso i'kũ, o nome dado é *seykutukunumaku*, palavra que pode ser dividida da seguinte forma: *sey*, *kutu*, *kunu* (*kũntũ*) e *maktũ*. Surpresa, *kũntũ* aparece novamente! No contexto do Decreto, *sey* é definido como o mundo espiritual, que, em resumo, refere-se à esfera do não visível, do intangível e do tempo-espaço da origem do mundo. *Kutu* designa os pés como partes do corpo humano, sua base. *Kunu*, como já vimos, está relacionado ao plano vertical e à conexão entre os diferentes mundos. Já *maku* pode ser traduzido como “maior” ou “importante”.

Não é difícil ver que *umũnkũntũ* e *seykutukunumaku* aludem a um mesmo princípio: a conexão com a esfera da origem. Uma tradução rápida de *seykutukunumaku* poderia ser “a conexão mais importante entre a base e o mundo original”, algo muito diferente da noção geométrica de linha, sendo essa última o ponto de referência para as ações do governo.

A Sierra, como ponto original da criação do mundo, não só encarna a passagem de um mundo invisível a um tangível, mas também estipula e exige a conexão entre ambas as esferas. A Sierra Nevada de Santa Marta é, para as pessoas serranas, o coração do mundo, a unidade e o lugar primordial por excelência; mas, como vimos, essa unidade está constituída por uma imensidade de outros lugares primordiais, cuja rede de interconexões tece a superfície sensível e abstrata da Sierra, como terra e território: dois rostos, afinal, de uma mesma coisa. Devido às cadeias de transformações metonímicas, cada um dos lugares primordiais replica, em diferentes escalas, o esquema do fuso de fiar, sendo cada um em si mesmo um eixo que permite a comunicação entre os diferentes planos de existência. Além de qualquer relação cartesiana – *mea culpa* por deixar esse sabor –, é a união dos dois planos o que realmente importa aqui, assim como o fato de que *kuntu* atravessa e vincula todos os planos ou mundos. Essa concepção de mundo vai muito além dos dois eixos, expandindo-se não só nas três dimensões, mas também no espaço e no tempo.

Reflexões recentes de Tim Ingold (2007) permitem-me pensar a ideia de Linha Negra com um pouco mais de cuidado. Como o autor assinala, os mundos estão compostos por linhas que conectam, criam, delimitam e, ainda mais importante, relacionam. Ao classificar os tipos de linhas que encontramos no mundo, Ingold chama a atenção para o fato de que as linhas não estão limitadas a contrapartidas físico-tangíveis, já que também estão constituídas por movimentos, viagens, conexões abstratas, histórias, etc. Em outras palavras, as linhas percorrem experiências que não se limitam à nossa espécie, mas que incluem as agências dos que agora chamamos “não humanos ou mais do que humanos”. Podemos pensar a Linha Negra a partir da ideia de Ingold sobre uma linha invisível,<sup>28</sup> porém não imaginária, com o cuidado que o mesmo Ingold pede quanto à ineficácia de procurar diferenciar linhas visíveis

---

28 Tradução livre e muito parcial de “*Gostly Lines*”.

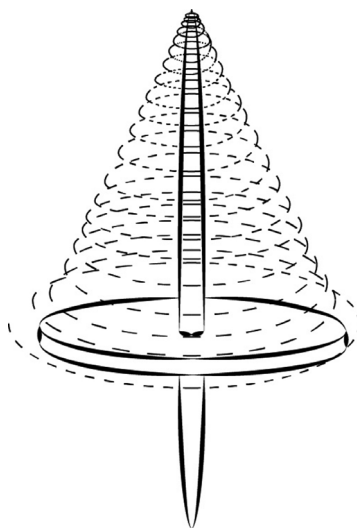
de linhas invisíveis, já que, não poucas vezes, aquelas linhas que consideramos “reais” nem sempre podem ser determinadas como tal sem o risco de errarmos no processo (Ingold, 2007, p. 50).

Voltemos, então, à relação entre a Linha Negra e os lugares primordiais. Como mencionei, a Sierra contém muitos desses lugares, dos pontos submersos no mar do Caribe àqueles situados nas neves perpétuas do glaciário. Mostrei também que todos esses pontos estão relacionados e interconectados em diferentes graus, criando assim uma vasta extensão de linhas que, a modo de mapa, podem ser lidas parcialmente pelos diferentes especialistas rituais. Com efeito, devo mencionar que um dos princípios de complementaridade que estruturam a relação entre os *mamtu* reside no fato de que cada um conhece uma parte específica desse vasto mapa. A totalidade só pode então ser apreendida pela conjunção dos diferentes saberes e sabedores (Arenas Gómez, 2016).

Assim, a conexão entre os lugares primordiais que estão na base da Sierra forma uma das tantas linhas que conectam diferentes pontos. Linhas que, ecoando Ingold, não são traços (*traces*), mas sim fios (*threads*) que podem estar emaranhados uns aos outros, ou pendurados em diferentes pontos. Essas linhas não são secundárias, nem surgem posteriormente a uma base física que lhes sirva de superfície para que possam ser traçadas (Ingold, 2007, p. 41). De fato, para as pessoas serranas, mais do que apenas fios, essas linhas são meadas, arranjadas e estendidas na história e no espaço pelas ações, movimentos e experiências dos seres não visíveis para, posteriormente, gerar a existência de tudo o que é visível e tangível no mundo. Dito de outra forma, a Sierra é o grande tear no qual a trama dos fios conecta todos os pontos entre si, criando uma unidade, criando uma superfície que só pode ser entendida com a profundidade dimensional que oferece o fuso de fiar, com seu giro pivô (figura 17) marcando a história e o tempo e relacionando uma força que apoia e outra que atravessa os diferentes planos de existência para permitir sua comunicabilidade. A Sierra é assim tear e fuso, masculino e feminino, um todo autocontido.

Qual é então a ideia de “limite” implicada na Linha Negra? Reitero que não podemos reduzir a Linha à “união simbólica” dos lugares primordiais que estão na base da Sierra. Lembremos que os lugares estão organizados em níveis hierárquicos, sendo os picos nevados – *Chundwa* – o ponto mais poderoso, porque foi ali que o fuso de fiar foi posicionado para criar o mundo. Na sua manifestação não visível, *Chundwa* é também a morada dos mortos, o ponto no qual os falecidos voltam à esfera da origem, do invisível. *Chundwa* é, de certa forma, o lugar onde a história do plano tangível começa e termina, para logo depois continuar seu caminho pivotante, que tende sempre a voltar a um mesmo lugar, mas num ponto diferente. O poder criativo desse lugar distribui-se pela vasta rede de conexões entre os lugares primordiais, diluindo-se até chegar a seu ponto máximo de alcance. Como limite, a Linha Negra é, então, até onde essa emanção original de *Chundwa* alcança.

No caso serrano, é completamente improcedente fazer a separação entre os lugares primordiais e as conexões entre eles ou, em outras



palavras, diferenciar pontos de linhas – e lembro Ingold de novo, a esse respeito. Como já foi descrito em diversos contextos, aqueles espaços que conhecemos como lugares sagrados são complexos que materializam relações entre sujeitos e pessoas, entre humanos e não humanos.<sup>29</sup> Esses lugares denotam um momento de estabilização, que não pode ser confundido com estaticidade (Ingold, 2007, p. 89). Tais espaços podem assim ser pensados como as estabilizações ou singularizações daqueles movimentos ou linhas que eles conectam, estabilizações do fluxo de relações que os constituem. Se, no título deste escrito, deixei a impressão de que partir de linhas e chegar a lugares faz parte de uma sucessão lógica ou cronológica, não era essa a minha intenção. O que queria evidenciar é o fato de que falar de linhas na Sierra, nesse caso, da Linha Negra, implica necessariamente lançar luzes sobre os espaços que tornam evidentes, à nossa sensibilidade, as complexas relações entre os diferentes seres com agência humana. Em outros termos, e usando uma palavra com muitas limitações, isso envolve enfatizar os espaços que materializam ditas relações.

Entendo então que o poder da Sierra Nevada como coração do mundo advém da relação e da circulação das vitalidades de e entre todos e cada um dos lugares primordiais, e não só de um deles. Continuando com a imagem que nos brinda *umtunkntt*, percebemos que, em uma de suas formas, esse limite pode ser entendido como *umtntt*, sempre que seja levada em consideração sua relação com *kntt*, quer dizer, sua relação com os lugares que constituem a Sierra – e, através deles, com o tempo e o espaço da origem e do não visível. A Sierra Nevada de Santa Marta é, então, um lugar primordial magnificado, que reproduz a si mesmo nos diferentes lugares primordiais, em diferentes escalas. Assim sendo, a Sierra é muito mais do que o conjunto de lugares primordiais que nela

---

29 Cf. Andrello (2012), Cayón (2013), Cayón e Chacón (2014), Coelho de Souza (2017, 2018) e S. Hugh-Jones (2012).

se encontram, mas, sem eles, sua existência não seria possível. O território serrano é definido pela presença de planos vinculados a seres de agência humana, com conhecimentos e atributos, com as narrativas sobre a origem dos tempos e, de forma fundamental, com os lugares onde estão inscritos os saberes e onde os *mamtu* podem interagir com as *mães* e *pais* do mundo, atualizando constantemente as relações com esses seres e com os lugares. Entendo, então, que o território é tudo, já que delimita o espaço tangível e intangível no qual a sociabilidade indígena serrana pode continuar.

## REFERÊNCIAS

ALLEN, Catherine. The whole world is watching: new perspectives on Andean animism. In: BRAY, Tamara (ed.). *The archeology of Wak'as: explorations of the sacred in the pre-Columbian Andes*. Boulder: The University Press of Colorado, 2015. p. 26-46.

ANDRELLO, Geraldo. *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*. São Paulo; São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socioambiental (ISA); Foirn, 2012.

ARBELAEZ, Camilo. El lenguaje de las burbujas: apuntes sobre la cultura médica tradicional entre los Kogui de la Sierra Nevada de Santa Marta. In: COLAJANNI, A. (ed.). *El pueblo de la montaña sagrada: tradición y cambio*. La Paz: Gente Común, 1997. p. 149-72.

ARENAS GÓMEZ, Jose. *Sembrando vidas: la persona I'ku y su existencia entre lo visible y lo invisible*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

ARENAS GÓMEZ, Jose. Parents who own lives: relations and persons among the I'ku, a Chibchan group from Colombia. In: HALBMAYER, E. (ed.). *Amerindian socio-cosmologies between the Andes, Amazonia and Mesoamerica: toward an anthropological understanding of the Isthmo-Colombian area*. Londres: Routledge, 2020a. p. 181-204.

ARENAS GÓMEZ, Jose. Vitalidades en flujo: de pagar, ofrendar y alimentar a los seres del origen entre la gente i'ku. *Tabula Rasa*, v. 36, p. 73-99, 2020b.

- ÂRHEM, Kaj. Ecosofía Makuna. In: CORREA, F. (ed.). *La selva humanizada*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icahn); Fondo Editorial Cerec, 1990. p. 109-126.
- ÂRHEM, Kaj. Powers of place: territory, landscape and belonging in Northwest Amazonia. In: LOWELL, N. (ed.). *Locality and belonging*. Londres: Routledge, 1998. p. 78-102.
- BASSO, Keith. Speaking with names: language and landscape among the Western Apache. *Cultural Anthropology*, v. 3, n. 2, p. 99-130, 1988.
- BASSO, Keith. Wisdom sits in places: notes on a Western Apache landscape. In: FELD, S.; BASSO, K. (org.). *Senses of place*. Santa Fé: School of American Research Press, 1996. p. 53-90.
- BOSA, Bastien. Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX. *Historelo*, v. 7, n. 14, p. 141-79, 2014. Disponible em: <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.15446/historelo.v7n14.46767>. Acesso em: 7 fev. 2023.
- BOSA, Bastien. “Lo que me ordene el señor cura”: formas de colaboración entre autoridades civiles y religiosas en San Sebastián de Rábago (1915-1930). In: BONILLA, Carlos Guillermo P. (ed.). *Sal de la tierra: misiones y misioneros en Colombia. Siglos XIX-XXI*. Bogotá: ICANH, 2018. p. 109-146.
- BUBANDT, Nils. Speaking of places: spatial poesis and localized identity in Buli. In: FOX, J. (ed.). *The poetic power of place: comparative perspectives on Austronesian ideas of locality*. Camberra: The Australian National University Press, 1997. p. 131-162.
- CAMPOS, Yesid. *Instituciones nacionales y relaciones interétnicas en la comunidad Arhuaca de la Sierra Nevada: estudio del poblado de Nabusimake*. 1976. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidad de los Andes, Bogotá, 1976.
- CAYÓN, Luis. *Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icahn); Fondo Editorial Cerec, 2013.
- CAYÓN, Luis; CHACÓN, Thiago. Conocimiento, historia y lugares sagrados: la formación del sistema regional del Alto Río Negro desde una visión interdisciplinar. *Anuário Antropológico*, v. 39, n. 2, p. 201-33, 2014.
- COELHO DE SOUZA, Marcela. Dois pequenos problemas com a lei: terra intangível para os Kĩsêdjê. *R@U: Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-Ufscar*, v. 9, p. 109-130, 2017.

COELHO DE SOUZA, Marcela. A vida dos lugares entre os Kísêdjê: toponímia como terminologia de relação. *Espaço Ameríndio*, v. 12, n. 1, p. 9-49, 2018.

COLÔMBIA. Ministério de Gobierno. *Resolución 002, del 4 de Enero de 1973*. Por la cual se demarca la Línea Negra o Zona Teológica de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá, 4 jan. 1973. Disponível em: <https://confetayrona.org/wp-content/uploads/2020/07/Resoluci%C3%B3n-002-de-1973-L%C3%ADne-Negra.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2023.

COLÔMBIA. Ministério del Interior. *Resolución 837, del 28 de Agosto de 1995*. Por la cual se reforma el artículo 1º de la Resolución 002, del 4 de enero de 1973. Bogotá, 28 ago. 1995. Disponível em: <https://confetayrona.org/wp-content/uploads/2020/07/Resoluci%C3%B3n-837-de-1995-L%C3%ADnea-Negra.pdf>. Acesso em: 24 abr. 2023.

COLÔMBIA. Ministerio de Justicia y del Derecho. Decreto nº 1.500, de 6 de agosto de 2018. *Diario Oficial*, ano CLIV, n. 50.677, 6 ago. 2018.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham; Londres: Duke University Press, 2015.

ECHAVARRÍA, Cristina. Cuentos y cantos de las aves Wiwa, notas preliminares sobre la tradición oral wiwa en la interpretación de las representaciones ornitomorfias de la cultura Tayrona. *Boletín Del Museo Del Oro*, v. 37, p. 1-33, 1994.

EVES, Richard. Seating the place: tropes of body, movement and space for the people of Lelet Plateau, New Ireland (Papua New Guinea). In: FOX, J. (ed.). *The poetic power of place: comparative perspectives on Austronesian ideas of locality*. Camberra: The Australian National University Press, 1997. p. 173-94.

FERRO, María. *Makruma*. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropología, Universidad de los Andes, Bogotá, 1998.

FERRO, María. *Makruma: el don entre los Iku de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2012.

FONSECA LUBEL, Aline; SOARES-PINTO, Nicole. As T/terras e suas potências etnográficas. *R@U: Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-Ufscar*, v. 9, p. 7-13, 2017.

FOX, James J. Place and landscape in comparative Austronesian perspective. In: FOX, J. J. (ed.). *The poetic power of place: comparative perspectives on*



Austronesian ideas of locality. Canberra: The Australian National University Press, 1997. p. 1-22.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? *In: RICARDO, F. (org.). Terras indígenas & Unidades de conservação da natureza.* São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 37-41.

GIRALDO, Natalia. *Camino en espiral: Yo' Sa Ingunu.* Manizales; Bogotá: Universidad de Caldas; Lemoine Editores, 2014.

HERRERA, Marta. *Ordenar para controlar: ordenamiento espacial y control político en las llanuras del Caribe y los Andes Centrales neogranadinos, siglo XVIII.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia; Academia Colombiana de Historia, 2002.

HILL, Jonathan D. Shamanism, colonialism, and the wild woman: fertility cultism and historical dynamics in the Upper Rio Negro Region. *In: HILL, J.; SANTOS-GRANERO, F. (ed.). Rethinking language family and culture area in Amazonia.* Champaign: University of Illinois Press, 2002. p. 223-247.

HORTA, Ana-Milena. *Aproximación a la cosmopolítica de los colectivos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta: Ley de Sé, Estado y patrimonio.* 2015. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: spatial and temporal processes in Northwest Amazonia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. *The palm and the pleiades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia.* Cambridge: Cambridge University Press, 1979.

HUGH-JONES, Stephen. Escrever na pedra, escrever no papel. *In: ANDRELLLO, G. (org.). Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro.* São Paulo; São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socio Ambiental (ISA); Foirn, 2012. p. 138-167.

HUMPHREY, Caroline. Chieftly and shamanism landscapes in Mongolia. *In: HIRSCH, E.; O'HANLON, M. (ed.). The anthropology of landscape: perspectives on place and space.* Nova York: Oxford University Press, 1995. p. 135-162.

INGOLD, Tim. *Lines: a brief history.* Londres: Routledge, 2007.

LOAIZA, Luisa. *Diosas, sagas y habas: el poder de la mujer. Lo sagrado femenino a partir de los símbolos mitológicos en las culturas Kogi y Wiwa de*

La Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia. 2013. Dissertação (Mestrado em Literatura) – Universidad Tecnológica de Pereira, Pereira, 2013.

MOLINA, Luisa. Lutar e habitar a terra: um encontro entre autodemarcações e retomadas. *R@U: Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-Ufscar*, v. 9, p. 15-36, 2017.

MURILLO, Zakik. Aluna: la conciencia de un cuerpo sin orificios. *Boletín de Antropología*, v. 10, n. 26, p. 6-104, 1996.

OROZCO, José. *Nabusimake, tierra de Arhuacos*: monografía indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta. Bogotá: Esap, 1990.

OSBORN, Ann. *El vuelo de las tijeretas*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas del Banco de la República, 1985.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. Redimensionando a questão indígena no Brasil: uma etnografia das terras indígenas. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João (org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p. 15-42.

PELLEGRINO, Valentina. *Incumplir cumpliendo: una etnografía al papeleo del Auto 004*. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidad de los Andes, Bogotá, 2017.

PELLEGRINO, Valentina. El papel de la respuesta y la respuesta como papel: etnografía al papeleo de una orden judicial. In: JARAMAILLO, I.; BUCHELY, L. (ed.). *Etnografías burocráticas: una nueva mirada a la construcción del Estado en Colombia*. Bogotá: Ediciones Uniandes, 2019. p. 217-252.

PEÑARANDA, Jorge. Donde vive el dúzhambu y el zhángu, ese es nuestro territorio: movimiento y territorio wiwa. *Jangwa Pana*, v. 5, p. 79-94, 2006.

POVINELLI, Elizabeth. *The cunning of recognition: indigenous alterities and the making of Australian multiculturalism*. Durham: Duke University Press, 2002.

RAPPAPORT, Joanne. La geografía y la concepción de la historia de los Nasa. In: SURRALLÈS, A.; GARCÍA, P. (ed.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, 2004. p. 173-185.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Los Kogui: una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. 2. ed. Bogotá: Procultura, 1950.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Desana: simbolismo de los indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Departamento de Antropología/Universidad de los Andes, 1968.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Training for the priesthood among the Kogui of Colombia. In: WILBERT, J. (ed.). *Enculturation in Latin América: an anthology*. Los Angeles: UCLA Latin American Center Publications, 1976. p. 265-288.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. Templos kogui: introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado. *Revista Colombiana de Antropología*, v. XIX, p. 199-246, 1977.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. The loom of life: a Kogui principle of integration. *Journal of Latin American Lore*, v. 4, n. 1, p. 5-25, 1978.

SAKAI, Minako. Remembering origins: ancestors and places in the Gumai society of South Sumatra. In: FOX, J. (ed.). *The poetic power of place: comparative perspectives on Austronesian ideas of locality*. Camberra: The Australian National University Press, 1997. p. 43-62.

SANTOS-GRANERO, Fernando. Escribiendo la historia en el paisaje: espacio, mitología y ritual entre la gente Yanasha. In: SURRELLÉS, A.; GARCÍA, P. (ed.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, 2004. p. 187-217.

SCHLEGELBERGER, Bruno. *Los Arhuacos en defensa de su identidad y autonomía, resistencia y sincretismo*. Santa Fé: Centro Editorial Javeriano, 1995.

SOARES-PINTO, Nicole. De coexistências: sobre a constituição de lugares djeoromitxi. *R@U: Revista de Antropología Social dos alunos do PPGAS-Ufscar*, v. 9, p. 61-82, 2017.

SURRELLÉS, Alexandre. Horizontes de intimidad: persona, percepción y espacio en los Candoshi. In: SURRELLÉS, A.; GARCÍA, P. (ed.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Lima: IWGIA, 2004. p. 137-162.

TAYLER, Donald. *The Ika of Colombia and their system of beliefs*. Ph.D Thesis, Department of Anthropology, University of Oxford, Oxford, 1973.

TAYLER, Donald. *The coming of the sun: a prologue to Ika sacred narrative*. Oxford: Pitt Rivers Museum/University of Oxford, 1997.

TRILLOS, María. Multilinguismo en la Sierra Nevada de Santa Marta. *Thesaurus*, v. 50, n. 1-3, p. 293-306, 1995.

TRILLOS, María. *Lenguas chibchas de la sierra nevada de santa marta: una perspectiva histórico-comparativa*. Bogotá; Cartagena de Indias: Universidad de los Andes, CESO, CCELA; Observatorio del Caribe Colombiano, 2005.

TRUJILLO, Julia. Demarcação e equivocação: uma reflexão a partir do caso da terra indígena Krikati. *R@U: Revista de Antropologia Social dos alunos do PPGAS-Ufscar*, v. 9, p. 131-152, 2017.

VALDERRAMA, María Isabel. *Límites de la gobernanza en territorio indígena: representaciones y discursos alrededor del ordenamiento territorial de la Sierra Nevada de Santa Marta (Colombia)*. 2016. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, 2016.

VIDAL, Silvia. Secret religious cults and political leadership: multiethnic confederacies from Northwestern Amazon. In: HILL, J.; SANTOS-GRANERO, F. (ed.). *Rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 2002. p. 248-268.

VILLEGAS, Martha. *Los Wiwa: nociones de equilibrio y movimiento*. 1999. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidad de los Andes, Bogotá, 1999.

WRIGHT, Robin. Prophetic traditions among the Baniwa and other Arawakan peoples of the Northwest Amazon. In: HILL, J.; SANTOS-GRANERO, F. (ed.). *Rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 2002. p. 269-293.

ZAPATA, Jair. *Espacio y territorio sagrado: lógica del ordenamiento territorial indígena*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2010.

ZUCCHI, Alberta. A new model of the northern Arawakan expansion: comparative Arawakan histories. In: HILL, J.; SANTOS-GRANERO, F. (ed.). *Rethinking language family and culture area in Amazonia*. Urbana; Chicago: University of Illinois Press, 2002. p. 199-222.



# **PENSAMENTO SOCIAL HAITIANO NO INÍCIO DO SÉCULO XIX**

## **Humanismo iluminista e colonialismo na lente de Baron de Vastey**

*Frantz Rousseau Déus*

### **Introdução**

Pouco tempo depois do início, a colonização e a escravização passaram a instaurar uma divisão racial do trabalho (Tolentino, 2014; Williams, 2012), divisão essa que era operada dentro de uma lógica de desumanização das populações nativas e das africanas transplantadas à força pelo continente americano. Portanto, a desumanização não foi uma consequência da divisão racial do trabalho, mas faz parte da própria ideia de exploração compulsória de mão de obra das populações escravizadas.

A “necessidade” de os colonizadores europeus e seus simpatizantes explicarem para si e para os outros o porquê de um grupo de homens se apropriarem de outros homens (homens e mulheres) – considerados não humanos – para serem escravizados faz nascer um conjunto de teorias sobre a raça. A variabilidade das raças humanas tornou-se objeto da ciência e da filosofia. Inferioridade e superioridade raciais foram defendidas por muitos naturalistas e filósofos, principalmente os dos séculos XVIII e XIX. É nesse sentido que Anténor Firmin alega que “a doutrina anti-filosófica e pseudocientífica da desigualdade racial repousa apenas na ideia da exploração do homem pelo homem” (Firmin, 1885, p. 204), pois,

com as diferenças raciais ficava mais fácil justificar e racionalizar a escravidão negra, arrancar uma obediência mecânica como a um boi de tração ou a um cavalo de carga, exigir aquela resignação e aquela completa sujeição moral e intelectual indispensáveis para a existência do trabalho escravo. (Calendar of State Papers, 1676 *apud* Williams, 2012, p. 50)

Assim, os naturalistas e/ou escravistas encontravam motivos para excluir os/as africanos/as da categoria de ser humano e os aproximavam aos animais a fim de justificar a sua exploração nas *plantations* no continente americano (Sala-Molins, 1987).

No campo das ciências naturais, o botânico sueco Carl Von Linné, em seu livro *Systema naturae*, faz uma descrição das pessoas oriundas do continente africano, mostrando que suas características as distanciam da compreensão de ser humano (Linné, 1793).<sup>1</sup> Também no campo filosófico, o eminente filósofo francês Montesquieu, no livro *Esprit des lois*, publicado em 1748, mostra que não estava de acordo com a ideia de que o negro era um ser humano, ao afirmar que “não nos podemos convencer que Deus, que é um ser muito sábio, tenha posto uma alma, principalmente uma alma boa, num corpo todo preto” (Montesquieu, 2000, p. 257). Por sua vez, na introdução de seu *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, Voltaire deixa explícito que as pessoas negras, por serem tão diferentes dos outros seres humanos, não poderiam ter a mesma origem, salientando que

---

1 Assim Linné caracteriza as pessoas de origem africana: “Africano – *Afer* é preto, fleumático, tem fibras soltas; cabelo muito preto e crespo; pele aveludada; nariz achatado; lábios grossos; seios longos para mães que amamentam; astuto, preguiçoso, negligente. É governado pela vontade arbitrária de seus senhores” (Linné, 1793, p. 33).

seus olhos redondos, seus narizes achatados, seus lábios sempre grossos, suas orelhas representadas de maneira diferente, a lã de sua cabeça, a própria medida de sua inteligência, colocam entre eles e as outras espécies de homens diferenças prodigiosas. E o que mostra que não devem essa diferença ao clima é que os negros e as negras, transportados para os países mais frios, sempre produzem ali animais da sua espécie, e os mulatos são apenas uma raça bastarda de um preto e uma branca, ou de um branco e uma preta. (Voltaire, 2011, p. 20; tradução nossa)

Argumentos parecidos com esses dominaram o debate sobre relações sociais e raciais durante esses séculos.

No entanto, os/as escravizados/as de Saint-Domingue que iniciaram suas lutas contra a escravização e a colonização em 1791, de que resultou a Proclamação da Independência pelo imperador Jean Jacques Dessalines, em 1804, iriam abrir novo caminho não somente para se (re) pensar o lugar da África e dos/as africanos/as no mundo moderno, mas também para se inscreverem as visões daqueles/as que sofreram com a colonização e a escravização na história “mundial”.

Desde a implantação do sistema escravocrata no continente americano, uma afirmação efetiva de pessoas negras como sujeitos e cidadãos só foi feita quando Toussaint Louverture<sup>2</sup> derrotou os colonizadores. No

---

2 Líder da Revolução Haitiana, François Dominique Toussaint Louverture nasceu em Saint-Domingue em 20 de maio de 1743 e faleceu em 8 de abril de 1803 na prisão Fort de Joux, na França. Foi um combatente pela liberdade dos/as negros/as escravizados/as e defensor da igualdade entre os seres humanos. Em 29 de agosto de 1793, ele declara: “Sou [...] Toussaint Louverture. Meu nome pode ser conhecido por você. Eu quero que a liberdade e a igualdade reinem em São Domingos. Eu trabalho para fazê-las existir. Une-vos a nós, irmão, e lute conosco pela mesma causa” (*apud* Périna, 1997, p. 41; tradução nossa). No decorrer de



artigo 3º da Constituição de 1801, promulgada por ele, está escrito: “Não pode haver escravos neste território, e a servidão é abolida para sempre. Todos os homens nascem aqui, vivem e morrem livres e franceses” (Toussaint, 1801 *apud* Janvier, 1884, p. 9).

Nesse sentido, Saint-Domingue é concebido como o primeiro país dos tempos modernos a ter proposto uma reflexão não só sobre os homens, em toda a sua complexidade social, econômica, racial, mas também sobre o “grande problema do século XX: o problema colonial” (Césaire, 1960 *apud* Périna, 1997, p. 37). Jean-Jacques Dessalines, por seu turno, na Constituição política de seu império, concebeu todos/as os/as haitianos/as como negros/as, independentemente da sua cor da pele. A Constituição de 1805 prescreveu: “Qualquer acepção de cor entre os filhos de uma única família, cujo chefe de Estado é o pai, deve necessariamente cessar; os haitianos serão conhecidos a partir de agora apenas sob o nome genérico de negros” (Dessalines, 1805 *apud* Casimir, 2005, p. 183). Foram incluídos aí os militares poloneses e alemães que lutaram ao lado dos/as revolucionários/as haitianos/as para arrancar a independência. Na concepção de Dessalines, o/a negro/a no Haiti era, antes de tudo, quem não compartilhava os ideais da escravização e da colonização e não encontrava prazer no sofrimento das pessoas escravizadas (Déus, 2020a).

Quando se trata de um assunto que diz respeito a questões coloniais, escravagistas e/ou raciais é comum perceber que ele está, quase sempre, associado ao Haiti. No entanto, se os/as autores/as das grandes correntes de pensamento estivessem dispostos/as a ir além de uma simples referência à Revolução Haitiana, talvez suas teses e seus argumentos teriam mais a ganhar e poderiam enriquecer mais os debates no campo das

---

uma prolongada luta pela independência, Toussaint Louverture conduziu os africanos escravizados a uma vitória sobre os colonizadores europeus, aboliu a escravidão e assegurou o controle da colônia pelos nativos em 1797, governando a ilha até 25 de agosto de 1802, data em que foi sequestrado pelos franceses (p. 41).

ciências sociais. Os primeiros escritores haitianos das duas primeiras décadas do século XIX, pelas suas posturas anticoloniais “radicais” e suas severas críticas ao humanismo iluminista, deixaram contribuições importantes para se pensarem não apenas as violências colonial-escravistas, mas também o lugar do poder na produção e na circulação de conhecimento. Partindo dessa consideração, propomos neste capítulo apresentar alguns aspectos das críticas que moveram os argumentos de alguns dos primeiros escritores haitianos, como: Louis Félix Mathurin Boisrond-Tonnerre, mais conhecido como Boisrond Tonnerre,<sup>3</sup> e Jean Valentin Pompé de Vastey, conhecido como Baron de Vastey.<sup>4</sup>

---

3 Boisrond Tonnerre é filho do carpinteiro-mecânico Mathurin Boisrond e de uma mulher negra da família Félix. Seus pais se tornaram proprietários de plantações na freguesia de Torbec, região sul do então Saint-Domingue – antiga colônia francesa. Em 1784, eles se mudaram para Aquin, onde adquiriram uma plantação e vários escravizados. Nessa mesma época, Boisrond Tonnerre viajou para a França com o objetivo de realizar seus estudos. Naquele período, muitos ricos proprietários de plantações enviaram seus filhos para a França com a mesma finalidade. Boisrond Tonnerre fazia parte de um grupo maior de jovens mestiços que viajaram para a metrópole. Ele é mais conhecido por ter sido o secretário de Jean-Jacques Dessalines e coautor da Declaração de Independência do Haiti. Assim, ele é imortalizado na historiografia haitiana, não apenas por ser um dos primeiros historiadores do país a registrar a Revolução Haitiana, mas também pelo seu severo discurso contra brancos colonialistas registrado no ato da independência: “Tudo o que foi feito não está em harmonia com nossos arranjos atuais; para redigir o ato de independência, precisamos da pele de um branco para pergaminho, seu crânio para escrivantina, seu sangue para tinta e uma baioneta para caneta” (Boisrond, 2014 [1851], p. 10).

4 Filho de um proprietário de escravizados branco e de uma escravizada negra, Baron de Vastey (1781-1820) é mais conhecido por suas severas críticas ao colonialismo e ao iluminismo. Porém, segundo Marlene L. Daut, estudiosa de suas obras, antes de se tornar um estadista no Haiti independente, De Vastey teria sido um poeta clássico francês que quase não dissera uma palavra sobre os problemas do colonialismo e da escravidão em seus poemas. A respeito dos detalhes

## Escritores haitianos da primeira metade do século XIX e pensamento racial europeu

Dentre as coisas que atribuíram ao Haiti um reconhecimento mundial e uma “visibilidade” universal, a revolução<sup>5</sup> feita pelos/as antigos/

---

sobre sua vida pessoal, raramente mencionava algo em suas obras em prosa. Porém, em novembro de 1819, ele escreveu uma carta ao abolicionista britânico Thomas Clarkson, na qual afirma que nascera em 1781 em uma pequena província de Saint-Domingue chamada Ennery e que, portanto, tinha quase 39 anos. Ele também menciona que se juntara ao exército do líder revolucionário Toussaint Louverture aos 15 anos e que tinha duas filhas, Aricie e Malvina. No seu *Système colonial dévoilé*, ele se identifica como “africano” (De Vastey, 1814, p. 33) e como não branco (“eu que não sou branco”) (p. 39). Em suas *Réflexions sur une lettre de Mazères* (1816), Vastey refere-se à sua mãe apenas como “a africana”. Marlene L. Daut aponta que a sua mãe era uma mulher mestiça da rica família de plantadores Dumas chamada Marie Françoise Elisabeth Dumas (Daut, 2012a). Outra informação trazida por Daut (2012a, p. 37) é que, embora Baron de Vastey nunca tenha mencionado uma passagem na França, havia alguém em Paris que usava o nome Pompée Valentin Vastey e que publicava poesia nas principais revistas francesas no final do século XVIII e início do século XIX. Trata-se do Baron de Vastey haitiano? Daut responde essa pergunta afirmativamente, fundamentando a sua resposta em várias “evidências”, dentre as quais uma informação fornecida no almanaque *La France littéraire*, do século XIX, em que consta o seguinte: “Vastey (le baron Pompée-Valentin de), primeiro escritor em Paris, mais tarde chanceler do rei do Haiti” (Daut, 2012a, p. 38).

- 5 A grandeza da Revolução Haitiana impossibilita qualquer tentativa de abordá-la em uma nota de rodapé; no entanto, como não é nosso assunto principal, arriscamos fazer esse duro trabalho. Parafraseando o historiador haitiano Michel-Rolph Trouillot (2020), em agosto de 1791, iniciou-se um evento que iria dar luz a algo inédito na história da modernidade ocidental, pois essa data é tomada como ponto de partida da maior revolução feita por pessoas escravizadas que contornaram a ordem vigente na época. Aquelas pessoas que foram empurradas para a margem da história, via uma revolução bem-sucedida, derrubaram tanto a escravidão como também a ordem colonial francesa. Foram aproximadamente treze anos de lutas intensas, partindo-se do levante inicial em 1791

---

para se chegar à Proclamação da Independência do Haiti, em janeiro de 1804. Durante essas lutas, a França como metrópole colonial fez várias concessões sucessivamente. Tais concessões feitas pela França e as contínuas conquistas políticas e militares dos escravizados revolucionários, sob a liderança de um negro crioulo, Toussaint Louverture, são consideradas os principais elementos que contribuíram para o sucesso desse evento. Assim, a abolição formal da escravidão ocorreu em 1794. A França passou a reconhecer a liberdade conquistada pelos escravizados através das armas. Toussaint Louverture, que já era uma figura de destaque, passou a comandar suas tropas sob o estandarte francês. Porém, isso nunca foi bem-visto pelas potências coloniais e escravistas daquela época. Como ressalta Trouillot (2020), a França revolucionária acompanhava esses progressos com muita preocupação. Muitos na metrópole e a maioria dos brancos na colônia esperavam pela primeira oportunidade para restabelecer a velha ordem. Essa chance veio quando o primeiro-cônsul, Napoleão Bonaparte, aproveitou a relativa calma que se seguira ao seu golpe de Estado do 18 Brumário para preparar uma expedição com instruções secretas com o fim de restaurar a escravidão em Saint-Domingue. A expedição francesa foi comandada pelo marido de Pauline Bonaparte, o general Charles Leclerc, cunhado de Napoleão. Quando Leclerc chegou a Saint-Domingue, deparou-se com uma figura-chave do exército de Louverture no norte do país, o homem responsável por Cap Français, a cidade mais importante da colônia: o general Henri Christophe. Sobre o general Christophe, Trouillot (2020) salienta que ele era livre muito antes do levante de 1791. Ele tinha uma experiência de vida excepcionalmente ampla para uma pessoa negra naquela época; havia sido, sucessivamente, copeiro, mordomo e gerente de um hotel. Fora levemente ferido na Geórgia, na batalha de Savannah, lutando ao lado dos revolucionários norte-americanos no regimento do conde d'Estaing. Como outros historiadores, Trouillot não mensura suas palavras para falar da dimensão militar de Christophe: "Quando as forças francesas chegaram ao porto do Cabo, Leclerc imediatamente enviou um ultimato por escrito, ameaçando invadir a cidade com quinze mil soldados, caso os negros não se rendessem até o amanhecer. A carta que Christophe escreveu a Leclerc era típica de seu personagem: 'Se você tem os meios com os quais me ameaça, oferecerei toda a resistência digna de um general; se a sorte favorecer suas armas, você não tomará a cidade do Cabo antes que eu a reduza a cinzas e será então, e sobre essas cinzas, que continuarei a combatê-lo'" (Trouillot, 2020, p. 74). Ainda Trouillot nos informa que, após alguns meses de confrontos sangrentos, as forças de Leclerc haviam

as escravizados/as de 1791 a 1804 é, sem dúvida, o que mais chama atenção, uma vez que ela “produziu uma irrupção na ordem ocidental e perturbou a sua ontologia” (Delné, 2017, p. 9). Entrementes, as produções intelectuais que se revelaram logo após essa revolução – do século XIX até a primeira metade do século XX, antes da eclosão do Movimento

---

rompido muitas das defesas dos revolucionários. Henri Christophe rendeu-se e juntou-se às forças francesas em 1802. Logo após a defecção de Christophe, outros proeminentes oficiais negros (incluindo o mais importante auxiliar de Louverture, o general Jean Jacques Dessalines) também se juntaram às forças francesas, muito provavelmente com o consentimento de Louverture. No início de maio de 1802, o próprio Louverture capitulou. Apesar de um grande número de ex-escravos terem rejeitado esse cessar-fogo e sustentado bolsões isolados de resistência armada, Leclerc aproveitou a relativa calma estabelecida para cercar o general negro. Louverture foi capturado em junho de 1802 e enviado como prisioneiro para a França. A captura de Louverture foi um acontecimento que deixou os revolucionários mais atentos e decididos a alcançar a liberdade. Em virtude disso, a resistência armada continuou e cresceu bastante após o exílio de Louverture, especialmente quando Leclerc ordenou o desarmamento de todos os ex-escravos que não pertencessem aos regimentos coloniais que se haviam integrado formalmente ao seu exército. Segundo Michel-Rolph Trouillot (2020), muitos ex-escravos, convertidos em agricultores livres ou soldados, viram na prisão de Louverture um indício da malícia de Leclerc. Eles viam o decreto de desarmamento como uma prova adicional de que os franceses pretendiam restaurar a escravidão. Passaram, assim, a juntar-se à resistência em números cada vez maiores a partir de agosto e setembro de 1802. Em outubro do mesmo ano, a maioria dos seguidores de Louverture que haviam aceitado formalmente a autoridade de Leclerc no verão anterior passaram a aderir à resistência com suas tropas. Esses oficiais negros forjaram uma nova aliança com os mulatos livres que, até então, haviam apoiado a expedição francesa. Em novembro de 1802, Dessalines tornou-se o líder da aliança, com o apoio do mais proeminente entre os mulatos livres, o general Alexandre Pétion, um antigo membro do exército de Leclerc. Um ano depois, as tropas revolucionárias, reagrupadas, ganharam controle total sobre a colônia, os franceses admitiram sua derrota e o Haiti se tornou um país independente, tendo Dessalines como seu primeiro chefe de Estado (Trouillot, 2020, p. 71-74).

Negritude<sup>6</sup> – são outro elemento a ser considerado, porque elas se inscreveram numa tentativa não somente de (re)pensar as relações humanas, mas também de redefinir a própria humanidade – uma humanidade incluyente.

A concretização da Revolução Haitiana, embora parecesse impensável<sup>7</sup> no imaginário ocidental (Trouillot, 2020), foi vista por muitos e, particularmente, pelos próprios haitianos como um acontecimento que iria mudar o rumo dos debates a respeito das relações sociais envolvendo questões raciais no mundo moderno (De Vastey, 1814, 1816). O inglês Marcus Rainsford, citado por Susan Buck-Morss, em seu *An historical*

---

6 Segundo Célestin Monga (2010, p. 26), a “Negritude” é um termo emperrado por sua própria história que teria surgido, pela primeira vez, com Aimé Césaire, ainda em 1935, em um artigo da revista *L'Étudiant noir*, designando um movimento literário e político. Tentava expressar o conjunto dos valores culturais do mundo negro, como salientado por Léopold Sédar Senghor (*apud* Monga, 2010, p. 26), e usar esses valores como base para a revalorização da humanidade contestada dos povos negro-africanos. Definia, ao mesmo tempo, portanto, uma atitude de altivez filosófica e a nervura intelectual de um movimento político de reconhecimento de um povo oprimido que estava, ainda, sob o jugo colonial.

7 Trouillot recorreu a Pierre Bourdieu para definir a categoria “impensável”. Segundo o autor, ela pode ser concebida como aquilo para cuja conceituação não se dispõe de instrumentos adequados. Para Bourdieu: “Em meio ao impensável de uma época, há tudo aquilo que não se pode pensar por falta de inclinações éticas ou políticas propensas a levá-lo em conta ou em consideração, mas também aquilo que não se pode pensar por falta de instrumentos de pensamento, tais como problemáticas, conceitos, métodos e técnicas” (Bourdieu, 1980 *apud* Trouillot, 2020, p. 136). Ao se basear em Bourdieu, Trouillot salienta que “o impensável é aquilo que não se pode conceber dentro do espectro de alternativas possíveis, aquilo que perverte todas as respostas, porque desafia os termos em que as questões foram postas. Nesse sentido, a Revolução Haitiana era impensável em sua época: ela questionava o próprio quadro referencial dentro do qual proponentes e oponentes haviam examinado temas como raça, colonialismo e escravidão nas Américas” (p. 136).

*account of the black empire of Hayti* (1805), que foi traduzido em várias línguas, salienta que

a ascensão do império Haitiano pode afetar decisivamente a condição da raça humana [...]. Poucos noutra época acreditarão que filósofos pudessem ter ouvido impassivos acerca da realização de um tal fato brilhante, até então inédito, ou o pudessem ter confinado à vaga noção daqueles cuja experiência não é admitida no espectro da verdade histórica [...]. Está nos registros antigos que negros eram capazes de repelir vigorosamente seus inimigos em própria terra, e um escritor moderno [Adanson, *Voyage à l'Afrique*, 1749-1753] nos assegurou dos talentos e virtudes desse povo; coube, porém, ao fim do século XVIII, realizar o espetáculo que exibiu uma horda de negros que, abandonando um estado de abjeta degeneração, se emanciparam a si mesmos da mais vil escravidão e logo estabeleceram entre si as relações da vida em sociedade, promulgando leis e comandando exércitos nas colônias da Europa [...]. (Rainsford, 1805 *apud* Buck-Morss, 2017, p. 69)

A dimensão emancipatória e universalista dessa revolução é formulada de forma extraordinária na hipótese de Susan Buck-Morss, citada por Deivison Mendes Faustino:

[...] se tomarmos a noção hegeliana de “história universal” – entendida como o caminho do espírito humano em direção à expansão de sua liberdade e reconhecimento de si enquanto sujeito dos próprios pressupostos –, a Revolução Haitiana teria sido mais universal, no momento de sua realização, do que a própria Revolução Francesa o foi. (Buck-Morss, 2017 *apud* Faustino, 2021, p. 14)

Assim, Buck-Morss atenta-se para um paradoxo existente entre os pensadores iluministas e os revolucionários franceses que enxergavam e defendiam a liberdade como algo natural e inalienável, mas que, ao mesmo tempo, não enxergavam os milhões de africanos/as que foram privados/as da sua liberdade e que foram submetidos/as a uma escravidão violenta e desumana. Nesse sentido, segundo a filósofa:

A exploração de milhões de trabalhadores escravos coloniais era aceita com naturalidade pelos próprios pensadores que proclamavam a liberdade como o estado natural do homem e seu direito inalienável. Mesmo quando proclamações teóricas de liberdade se convertiam em ação revolucionária na esfera política, a economia colonial escravista que operava nos bastidores continuava nas sombras. (Buck-Morss, 2017, p. 34)

Assim, os filósofos e historiadores liberais ocidentais que estavam defendendo a liberdade para todos os “homens” não enxergaram os/as africanos/as escravizados/as nas Américas, embora eles/as tenham dado início à maior luta real contra as atrocidades da colonização e da escravização para reconquistar a dignidade humana, que era negada e massacrada (Trouillot, 2020; Sala-Molins, 1987; Buck-Morss, 2017).

O que se apresentava como um paradoxo inserido no pensamento liberal ocidental definitivamente não o era, já que a liberdade defendida por muitos desses liberais era, antes de tudo, liberdade de ter propriedade (Losurdo, 2006), e as pessoas escravizadas eram vistas como propriedades de seus senhores escravistas (Patterson, 2008; Sala-Molins, 1987). Daí que a escravidão negra não parecia ter sido um problema para esses pensadores e tampouco era uma contradição defender a liberdade de todos os “homens” – brancos ocidentais – e, ao mesmo tempo, compactuar com a retirada da liberdade das pessoas negras.



É nesse contexto que os poucos haitianos que sabiam ler e escrever iriam iniciar, logo depois da revolução, um debate sobre o caráter desumano da colonização e da escravização, bem como sobre a produção de narrativas históricas envolvendo questões raciais. Também iniciariam uma tentativa de reabilitar a raça negra diante de tamanha desumanização a que ela foi submetida (Boisrond, 2014 [1851]; De Vastey, 1814; Firmin, 1885; Price, 1898).

Boisrond Tonnerre, secretário do imperador Jean-Jacques Dessalines, e Baron de Vastey, secretário de Rey Henri Christophe, são dois dos primeiros escritores haitianos que se lançaram nesse trabalho (Delné, 2017, p. 11). O primeiro publicou em 1804, logo depois da independência do Haiti, o seu *Mémoires pour servir à l'histoire d'Haïti* e o segundo publicou várias obras, dentre as mais destacáveis *Le système colonial dévoilé*, em 1814.

Ambos os escritores propuseram defender a jovem República, denunciar a colonização e a escravização impostas pelos homens “civilizados” europeus aos povos nativos e africanos transplantados nas Américas e, ao mesmo tempo, desafiar aqueles que pensavam que as pessoas negras escravizadas não tinham consciência da liberdade. Nesse sentido, Boisrond Tonnerre aponta que

o negro, portanto, deveria conquistar não apenas sua liberdade, mas também ter seu título de homem reconhecido. Assim, a revolução que estourou em Saint-Domingue provou aos brancos que o negro tinha um coração que sentia ultrajes, uma inteligência e um braço capaz de vingá-los – e que só pertencem aos homens – e que esses homens sabiam ser livres. (Boisrond, 2014 [1851], p. 6; tradução nossa)

De acordo com Boisrond Tonnerre, “a Revolução Haitiana não é, portanto, um evento que diz respeito apenas à história de um país; mas, elevando uma raça à dignidade que lhe foi negada, essa revolução deve

marcar o esplendor da humanidade, que é ampliado pela nossa volta ao seu seio” (Boisrond, 2014 [1851], p. 6; tradução nossa). Se Boisrond Tonnere centraliza seus escritos tanto na defesa dessa jovem nação quanto nas descrições dos principais eventos, acontecimentos e batalhas que ocorreram durante o processo revolucionário, denunciando a crueldade da colonização, em particular a francesa, Baron de Vastey, por seu turno, vai mais longe, entrando num debate tanto científico e filosófico quanto historiográfico não somente para (re)pensar as questões coloniais, mas também para (des)(re)construir o humanismo restrito defendido pelos europeus.

De antemão, De Vastey analisa as produções científicas desenvolvidas sobre os/as africanos/as pelos naturalistas que se interessavam tanto pelo estudo das variabilidades humanas quanto pela sua classificação. Assim, ele discorre sobre a incivilidade natural atribuída às pessoas oriundas do continente africano, que, segundo os naturalistas, seria uma das marcas da sua inferioridade intelectual (De Vastey, 1814, 1816). Essa observação permitiu que Baron de Vastey procedesse à realização de uma crítica não apenas voltada à superficialidade dos argumentos naturalistas, mas também ao viés colonial que predominou nas teses defendidas por eles. De Vastey assim comenta:

Há uma infinidade de pessoas brancas que são bastardizadas e degeneradas; esses tipos de homens definham na mais completa ignorância; outros são rudes e cruéis, mergulhados na barbárie, vendendo uns aos outros, e você não fala sobre isso. Você nos calunia, nos rebaixa e até ousa nos classificar entre os animais, negando-nos as faculdades intelectuais; depois de ter sido nosso algoz, você ainda continua caluniando as suas vítimas. Mas está se aproximando o tempo em que a tocha da verdade dissipará as densas trevas com que a avareza e as mentiras envolveram a África; o véu do erro será rasgado; os

mercadores de carne humana e os odiosos colonos, seus miseráveis argumentos e seu infame tráfico retornarão ao *néan* do qual eles nunca deveriam ter escapado. (De Vastey, 1814, p. 22; tradução nossa)

Além de se deparar com a ausência de fundamento lógico e científico dos argumentos daqueles naturalistas, o autor questiona o fato de que, em pleno século dito de esclarecimento, filósofos tenham regredido em um certo obscurantismo para poder justificar a escravidão e a colonização. Ao se posicionar contra esses escritores taxados de detratores da raça negra e da República do Haiti, De Vastey faz o seguinte apontamento:

Esses, entretanto, são os homens que você atormentou e perseguiu durante séculos; e para justificar suas atrocidades e injustiças, não há calúnia e coisas absurdas que você não tenha inventado. A posteridade jamais acreditará que foi em um século de iluminismo, como o nosso, que os homens que se dizem cientistas, filósofos, quiseram nos rebaixar à condição de selvagens dos homens, contestando a unidade do tipo primitivo da raça humana, apenas para conservar o privilégio atroz de poder oprimir uma parte do gênero humano. Eu mesmo, ao escrever isso, não posso deixar de rir de tantas bobagens, quando penso que milhares de volumes foram escritos sobre esse assunto; escritores-médicos e anatomistas eruditos passaram suas vidas, alguns discutindo fatos claros como o dia, outros dissecando corpos humanos e animais, para provar que (*moi*) eu, que estou escrevendo agora, sou da raça de Orangotango. Sempre me pergunto, rindo (quem não riria de tamanha tolice?), estaríamos ainda naqueles séculos de ignorância e superstição, quando Copérnico e Galileia passavam por hereges e feiticeiros? Ou estamos

de fato neste tempo de iluminismo que viu o nascimento de todos esses grandes gênios que ilustraram sua terra natal com suas obras imortais? (De Vastey, 1814, p. 30-31; tradução nossa)

O autor aborda os argumentos dos filósofos com um certo grau de satirismo e, ao mesmo tempo, expressa sua perplexidade diante dos escritos desses homens europeus. Na abordagem vasteyana, são os filósofos iluministas que forneceram a base para que os vendedores de carnes humanas pudessem justificar o sistema escravista, excluindo as pessoas negras da categoria de ser humano por sua suposta inferioridade nata. Ao abordar certas explicações dadas para a suposta inferioridade dos negros por escritores europeus em pleno período iluminista, De Vastey escreve:

É em um século de iluminismo que os arquissofistas carregados de preconceitos, dos argumentos mais infantis e dos contos mais ridículos quiseram materializar o negro. Edouard Long avança, como prova de nossa inferioridade moral, que nossos vermes são pretos e que comemos gatos selvagens; Hanneman afirma que a cor dos negros é oriunda da maldição pronunciada por Noé contra Cham; outros afirmam que nossa cor e nossa desaprovação vêm de Caim por matar seu irmão Abel. Tenho fortes razões para acreditar que os brancos são realmente da raça de Caim, pois encontro neles aquele ódio primitivo, aquele espírito de inveja e orgulho, aquela paixão pelas riquezas, de que fala a Escritura, que o levaram a sacrificar seu irmão; é esse mesmo espírito que anima os vendedores de carne humana e perpetua neles a tendência de perseguir em nós os descendentes de Abel. (De Vastey, 1814, p. 32; tradução nossa)

De fato, ataques aos fundamentos filosóficos iluministas da escravidão, do colonialismo e do racismo se inscrevem na gênese da tradição do pensamento social haitiano. Algo que sempre incomodava os escritores haitianos logo depois da revolução era a forma como os pensadores europeus, defensores da liberdade, não enxergavam a escravidão nas Américas como um problema. Mais do que isso, questionavam-se sobre como cientistas chegaram a defender teses “científicas” baseadas apenas em preconceitos para justificar a incompatibilidade dos/as africanos/as e seus descendentes com uma humanidade comum a todos os seres humanos. Baron de Vastey, ironizando os argumentos que os craniologistas usaram para justificar a inferioridade moral das pessoas negras, salienta:

Eu passo em silêncio os grandes e pequenos cérebros, que dão ao homem mais ou menos gênio, e o ângulo de noventa a cem graus, que faz a beleza das cabeças europeias. Se eu fosse um físico [como Camper, que nos conta essas coisas lindas], ficaria curioso para saber se minha cabeça está em um ângulo de quarenta e dois graus, como a cabeça de um macaco, ou setenta graus, como a dos africanos, que é o *meu caso*. Quase me esqueci de mencionar o cabelo crespo e lanoso, que também é uma das causas de nossa inferioridade moral. De Jedediah-Morse, que encontra a superioridade do branco impressa em sua testa; de um Barão de Beauvois, que quer que negros e mulatos, não sendo da mesma espécie dos brancos, não possam reivindicar direitos naturais mais do que o Orangotango. (De Vastey, 1814, p. 33; tradução nossa)

De Vastey não direciona a sua crítica apenas aos naturalistas de aspiração colonialista ou aos de aspiração científica, mas também, e principalmente, aos historiadores europeus. De acordo com ele, embora a

colonização e a escravização tenham sido horrores, a maioria dos europeus, ao falar dessas instituições, não apenas as tratam como algo positivo para as próprias pessoas escravizadas, mas escondem ou ignoram todas as violências que estavam por trás delas. Diante dessa observação, como alguém que presenciou e vivenciou os horrores dessas instituições, Baron de Vastey revela seu primeiro objetivo, emitindo um grito à humanidade:

Ouçã a história do regime colonial e tenha uma ideia, se puder, dos monstros que podem praticar tais crueldades. Colonos que ainda existem, ouçam-me! Vou despertar as cinzas das muitas vítimas que vocês jogaram na tumba e pedir emprestadas suas vozes para desvendar os crimes que vocês cometeram. Vou desenterrar essas pobres pessoas que vocês enterraram vivas. Vou questionar os espíritos de meus pobres compatriotas que vocês jogaram vivos em fornos de fogo; aqueles que vocês espetaram, assaram, empalaram e milhares de outros tormentos diversos inventados pelo inferno! Ao rastrear esses horrores, não espero abrandar seus corações; nós também sabemos disso; eles são mais duros do que o bronze e o aço; sabemos que suas almas de lama são inacessíveis ao remorso e à piedade; conhecemos seu caráter atroz e impiedoso, impassível em seus pontos de vista e sua vingança; sabemos que vocês nunca vão mudar. Se não espero nada de vocês, pelo menos poderia fazê-los tremer ao revelar seus crimes e ao registrar seus nomes aqui, dedicando-os à execração contemporânea e futura. (De Vastey, 1814, p. 35; tradução nossa)

De Vastey foi um silenciado que quebrou as barreiras do silenciamento. Por isso mesmo tinha ciência de que suas obras não iriam ser

bem recepcionadas num mundo dominado pelo colonialismo, em que os ex-colonos e colonos possuíam o poder tanto de influenciar as narrativas a serem hegemônicas quanto de silenciar outras que procuravam desafiar esse poder. Se eu usar um termo mais comum, sem cair no anacronismo, diria que ele foi um verdadeiro “subalterno” que fala.

Contrariamente à resposta – o subalterno<sup>8</sup> não pode falar porque a fala dele é sempre intermediada pela voz de outrem, que se coloca em posição de reivindicar algo em nome de um/a outro/a – é que Gayatri Chakravorty Spivak faz a sua própria pergunta: “Pode o subalterno falar?” (Spivak, 2018).

Percebe-se, então, que Baron de Vastey é um “subalterno” que fala, expondo os horrores de um sistema monstruoso, denunciando e desvendando a cumplicidade dos historiadores no silenciamento das vozes dos desafortunados submetidos às violências colonial-escravistas:

A maioria dos historiadores que escreveram sobre as colônias eram brancos, até mesmo colonos; entraram nos mínimos detalhes sobre as produções, o clima, a economia rural, mas tiveram o cuidado de não revelar os crimes de seus cúmplices; pouquíssimos tiveram a coragem de falar a verdade e, mesmo dizendo-a, procuraram disfarçá-la e atenuar com suas expressões a enormidade desses crimes. Assim, por motivos pusilânimes, por visões egoístas, esses escritores velaram os crimes atrozes dos colonos. Durante séculos, a voz de meus desafortunados compatriotas não pôde ser ouvida além dos

---

8 O termo “subalterno” é empregado por Gayatri Spivak para referir “as camadas mais baixas da sociedade constituídas pelos modos específicos de exclusão dos mercados, da representação política e legal, e da possibilidade de se tornarem membros plenos no estrato social dominante” (Spivak, 2000 *apud* Goulart Almeida, 2018, p. 13-14).

mares; quando estavam no local, teatros de suas opressões, foram sufocados pela influência e pela concorrência unânime de nossos algozes. (De Vastey, 1814, p. 38-39; tradução nossa)

De acordo com Claudy Delné, a afirmação vasteyana supracitada revela que De Vastey tinha plena consciência do silêncio dos escritores ocidentais sobre a real situação colonial (Delné, 2017, p. 10). Assim, por ser um dos primeiros críticos oriundos da primeira e única nação negra que alcançou a independência por meio de uma revolução e por ter vivenciado os horrores do sistema colonial-escravista, Baron de Vastey estava ciente da importância dos seus escritos. Tal compreensão o levou a criticar o lugar do poder na produção das narrativas históricas. Na concepção vasteyana, as narrativas históricas daqueles que possuem o poder são aquelas que mais circulam e são elas que se hegemonzaram, razão pela qual os escritores anticoloniais e antiescravagistas – como ele – devem entrar numa batalha intelectual para apresentar a verdadeira face da colonização e também para denunciar a parcialidade dos historiadores europeus:

Finalmente, chegou a hora em que a verdade deve aparecer em plena luz do dia; a mim, que não sou branco, nem colono, sem ter a mesma erudição, não vão faltar citações; minha caneta haitiana sem dúvida carecerá de eloquência, mas ela será verdadeira; meus quadros não terão adornos, mas serão impressionantes; os termos que usarei talvez nem sempre sejam os mais adequados, mas não importa, eu serei entendido, compreendido, pelo europeu sensível e imparcial, e o colono selvagem estremecerá, tremerá, vendo seus crimes serem trazidos à luz. (De Vastey, 1814, p. 39; tradução nossa)



Embora tenham existido contradições internas dessa jovem nação negra, os primeiros escritores entenderam a necessidade de produzir um novo discurso – contradiscurso –, redimensionando, de um lado, os debates sobre as questões raciais e, de outro, defendendo a nação e a Revolução Haitiana.

Nessa mesma linha, em 1816, Baron de Vastey publicou uma obra na qual analisa a posição de um ex-colono francês chamado Mazères. Este, segundo De Vastey, como tantos outros ex-colonos e simpatizantes da escravização e colonização, apoia-se nas obras de filósofos iluministas europeus para rebaixar os/as africanos/as e seus descendentes, e também caluniar a República do Haiti e os/as haitianos/as.

Assim, De Vastey aprofunda as suas críticas aos colonos, dessa vez denunciando um projeto de exterminação forjada pelos (ex)colonizadores que não se conformaram diante da liberdade que as pessoas antigamente colonizadas arrancaram com preço de sangue. Inconformado com esse olhar, ele afirma:

Alguns nos recusam o nome de ser humano, nos assimilam e nos colocam na mesma espécie de macacos, outros nos levam ao último grau da desmoralização, dizendo que devemos ser exterminados, até mesmo as crianças de seis anos [...]. Exterminar todo um povo porque ele não quer retomar ao corrente da escravidão? (De Vastey, 1816, p. 2-3; tradução nossa)

Para o autor, foi no século XIX que homens esclarecidos pelo iluminismo estabeleceram princípios para exterminar uma nação e até mesmo uma raça em sua totalidade. Por razões históricas, De Vastey se mostra mais crítico aos colonizadores e escritores franceses.

Que a França civilizada agora se vangloria de seu esclarecimento; e quando se ouve a voz de um homem bom para

evitar um grande infortúnio e a realização de um grande crime, um Mazères, um ex-colono, ainda todo sujo de nosso sangue, insulta o virtuoso e generoso Simonde de Sismondi, por ter uma certa facilidade para colocar no papel as suas ideias extravagantes e superficiais, este pedante Mazères permitiu-se gritar os mais atrozes insultos e calúnias contra os africanos, haitianos e seus descendentes. (De Vastey, 1816, p. 3; tradução nossa)

Baron de Vastey é muito crítico aos ex-colonizadores e aos então colonizadores, bem como a todos aqueles que compartilhavam a lógica do sistema colonial-escravista. No entanto, ele exarava grande respeito por aqueles que, segundo ele, tinham uma postura filantrópica e que procediam a análises mais ou menos justas e equilibradas sobre as questões colonial-escravistas. Simonde de Sismondi e Abbé Grégoire são duas das personagens, dentre vários outros filantropos, que se posicionaram a favor das pessoas negras e contra sua escravização. O secretário do rei Henri Christophe considerara que o Haiti deveria servir como uma fonte de inspiração para todos que buscavam um mundo com novas relações sociais, ao asseverar: “Arquimedes pediu apenas um ponto de apoio para elevar o mundo físico, espero que o Haiti seja o ponto de apoio onde os filantropos possam representar a poderosa alavanca que deve elevar o mundo moral contra os inimigos da raça humana” (Christophe *apud* De Vastey, 1816, p. 4).

Tal compreensão, aliás, revelava-se demasiadamente importante, porque Mazères, como outros escritores europeus, queriam aproximar o homem do animal para provar que as pessoas negras não foram tratadas pela natureza tão favoravelmente quanto os brancos. O objetivo de Mazères era persuadir ex-colonos como ele, interessados em legitimar preconceitos absurdos para apoiar seu terrível sistema, o tráfico de africanos/as e a escravidão (De Vastey, 1816, p. 11-12). Assim, diante do argumento de Mazères, De Vastey reafirma o princípio da unidade

da espécie humana, excetuando-se os ex-colonos que duvidavam que os homens eram (e são) todos irmãos e que estão ligados por sua origem a uma mesma família.

Uma dimensão importante a ser destacada no argumento vasteyano é a sua relação com os autores europeus, tanto com aqueles que defendem a inferioridade natural das pessoas negras quanto com aqueles que procuram combater essa visão. De Vastey se posiciona, obviamente, ao lado dos últimos:

A causa do homem foi defendida por alguns imortais filantropos europeus com tanto zelo, constância, ardor e talento quanto os negros poderiam ter feito por si mesmos se tivessem as mesmas vantagens. Se decidi escrever, não é precisamente para refutar as falácias dos inimigos da humanidade, que já foram combatidos com sucesso por nossos ilustres protetores; mas, por um sentimento de reconhecimento e gratidão, eu desejo, com meu humilde trabalho, apoiar as afirmações de nossos amigos, motivados, além disso, por justa indignação. Defensor da minha causa e da dos meus semelhantes, não resisti ao desejo de cortar o nó górdio, provando aos ex-colonos, moral e fisicamente, pela caneta e pela espada, que não somos inferiores à sua espécie. (De Vastey, 1816, p. 13; tradução nossa)

A posição de De Vastey é nítida. Ele queria ser sujeito da sua própria história e da história de quem estava subalternizado como ele. Ele reconhece e parabeniza a participação de europeus que dedicaram seus esforços para combater as teses preconceituosas de seus conterrâneos. Ao mesmo tempo, o autor chama atenção para o fato de que o preconceito não é monopólio de um povo, isto é, todos os povos possuem preconceitos quando olham para os diferentes.

Cada povo tem seus preconceitos; achamos a cor preta mais bonita do que a branca; nossos pintores haitianos pintam a divindade, as âncoras em preto, os espíritos malignos e os demônios em branco. Quanto à beleza, ela consiste em belas formas e regularidade de feições; e a esse respeito, acreditamos que somos tão eminentemente favorecidos quanto os brancos; tendo seus próprios testemunhos aqui algum peso, vou relatar vários deles: Bosman elogia a beleza das negras de Jaida; Ledyard e Lucas a dos negros Jalofes; Lobo, a dos Abissínios; “Os do Senegal”, diz Andansson, “são os homens mais bonitos de Nigritie; seus tamanhos são impecáveis, e entre eles nenhum aleijado foi encontrado”. Cossigny percebe nas negras da Gorée uma grande beleza, de tamanho imponente, com feições romanas; Ligon fala de uma negra de St-Yago Vile que unia beleza e majestade a tal ponto que nunca tinha visto nada parecido. (De Vastey, 1816, p. 22; tradução nossa)

Embora todos os povos tenham preconceitos, nem todos procuram elaborar uma teoria absurda para subjugar aquele que é diferente, através do argumento de inferioridade e superioridade.<sup>9</sup> A consideração

---

9 Ironizando o dualismo racial superior *versus* inferior, De Vastey brinca: “O quê! Porque ele [Montesquieu] teria escrito que o calor irritava a coragem, daí decorreria que todas as pessoas que habitam os climas quentes são inferiores às pessoas dos climas frios e deveriam ser seus escravos? Eu sustento que é uma teoria muito falsa, que é absurda, cada homem tendo recebido da natureza uma tez relativa ao país e ao clima em que nasceu; para me convencer de que os brancos seriam de natureza superior aos negros, seria necessário poder me provar que os brancos podiam resistir à influência dos climas, que podiam habitar sob o sol escaldante do equador, como nos polos de gelo, sem experimentar qualquer

vasteyana sobre a beleza das raças é interessante no que concerne à compreensão de que cada qual dos grupos humanos com fenótipos diferentes possui uma concepção sobre o belo. Tal análise dá a entender que o autor postula uma visão de beleza que não se centraliza em um padrão único, o que se torna mais nítido na seguinte passagem: “Quanto à beleza [...], acreditamos que somos tão eminentemente favorecidos quanto os brancos” (De Vastey, 1816, p. 22; tradução nossa).

De acordo com De Vastey, os colonizadores e ex-colonos constantemente se contradiziam quando se tratava de seus próprios interesses, circunstâncias em que se revelavam inescrupulosos. O maior pensador europeu de aspiração colonialista não veria nenhum problema em defender preconceitos através de argumentos supostamente científicos. Baron de Vastey se lamenta ao afirmar que

os inimigos dos africanos querem nos persuadir de que, por cinco a seis mil anos que o mundo existe, a África sempre esteve mergulhada na barbárie, que um estado de ignorância é inerente à natureza desses habitantes. Será que eles se esqueceram de que a África foi o berço das ciências e das artes? Fingem-se esquecer, cabe a nós fazê-los lembrar! (De Vastey, 1816, p. 32; tradução nossa)

A história para Baron de Vastey não é linear, ela não é nada estável. Ele foi um dos primeiros escritores negros na era moderna – se não o primeiro – que reivindicavam a civilização egípciana como uma civilização negra que teria influenciado outras grandes civilizações de que os europeus se orgulham tanto.

---

tipo de alteração ou mudança em sua compleição física; mas é provado, por fatos e autoridades irrefutáveis, que eles não podem suportar nem três meses em climas quentes sem degenerar” (De Vastey, 1816, p. 28; tradução nossa).

Vemos a tocha de luzes percorrendo o globo, iluminando-se para alguns povos e apagando-se para outros; impérios poderosos sobem e caem; povos sucumbindo uns aos outros, mostrando assim aos nossos olhos exemplos marcantes da instabilidade das coisas humanas! De acordo com a versão da Septuaginta, já fazia 1656 anos que parte da Ásia e da África havia sido povoada, e a Europa ainda era desconhecida pelos homens; foi só depois do Dilúvio que os três filhos de Noé expulsaram as nações que povoavam a Terra, Shem, a Ásia, Cham, a África, e Jafé, a Europa; de acordo com os anais e tradições de todos os povos, o Egito foi o primeiro país civilizado do mundo e o berço das ciências e das artes. É o berço primitivo, salienta M. Lesage, de onde veio a centelha antiga, que ao longo dos séculos gerou toda a massa de luz que hoje ilumina Europa. (De Vastey, 1816, p. 34; tradução nossa)

Baron de Vastey, que se posiciona como um escritor engajado anti-colonial, antiescravagista e antirracista, vangloria a atitude dos egípcios em relação aos povos que até então não eram civilizados. Por exemplo, os gregos eram bárbaros, mas os egípcios não os tratavam como inferiores; antes, traziam-lhes trigo, ensinavam-lhes agricultura, ciência e artes; ensinavam-nos a imitá-los na arte da sociedade. Resultado disso é que Atenas, Esparta e Corinto floresceram, enquanto o resto da Europa ainda era bárbaro (De Vastey, 1816, p. 35). Se De Vastey vangloriava os egípcios, ele não deixava de manifestar sua inconformidade com o uso que a Europa dita civilizada fazia de sua civilização em relação ao continente africano; ou seja, ele questionava o que ela fazia com a sua civilização, tendo como resposta a concepção de que

ela estabeleceu aquele terrível comércio de homens que corrompeu a população africana; o progresso da vida

social, a agricultura, a moralidade, o esclarecimento foram sufocados pelos efeitos desse odioso tráfico; ela deu à luz a desolação, a barbárie e toda espécie de crimes e roubos aos quais a sociedade humana pode ser reduzida; as lágrimas, a miséria, o sangue dos africanos clamam por vingança e exigem justiça de toda natureza! (De Vastey, 1816, p. 47-48; tradução nossa)

A suposta civilização que os europeus levaram para os povos africanos e a forma como foi imposta a eles, segundo De Vastey, não promoveram a honra da dignidade humana, pois, em verdade, a escravização e a colonização desumanizaram os/as colonizados/as e escravizados/as.

Se muitos dos escritores europeus simpatizantes do sistema colonial-escravista, ex-colonos e colonos procuravam justificar o avanço dessas instituições, diferenciando os africanos na África e seus descendentes que nasceram nas Américas, De Vastey argumentava que essa suposta diferença não fazia nenhum sentido, porque tanto na África quanto nas Américas a sujeição era total.

Em outras palavras, a civilização europeia foi conduzida a um processo de objetificação dos povos africanos, e a filosofia, a ciência e a religião foram usadas para a realização desse projeto. Na perspectiva vasteyana, os padres eram instrumentos pagos e empregados pelos ex-colonos para manter os/as africanos/as em um estado de objeção, evitando que se livrassem do jugo da escravidão. E esses padres constantemente preconizavam em seus sermões que os brancos eram seres de natureza superior aos negros; pregavam a esses últimos respeito e submissão aos brancos; consolavam-nos pelas torturas e castigos por que passavam, dizendo-lhes que tinham de sofrer e suportar as dores neste mundo para serem mais felizes no próximo. Eles moldaram os negros para a escravidão, fazendo-os se acostumarem a carregar tal fardo (De Vastey, 1816, p. 53).

Uma particularidade dos autores do início do século XIX é sua forte dimensão internacional, pois a necessidade de defender a jovem República negra e a raça negra colocaram esses autores numa disputa pela ampliação do universalismo ocidental, de modo a exigir que as pessoas negras fossem consideradas cidadãs e, portanto, portadoras de direitos, tal qual os brancos europeus. Michel-Rolph Trouillot (2020) destaca que uma das características excepcionais do pensamento social haitiano do início do século XIX reside na fé dos escritores daquela época no universalismo e no desejo de defender o Haiti – acrescentamos a raça negra – em um contexto de declarado ostracismo.

A emergência de um pensamento social haitiano ocorreu com uma multiplicidade de dimensões. Os primeiros escritores procuraram dialogar com os pensamentos sociais europeus, refutando teses consideradas preconceituosas e sem fundamento científico dos escritores pró-escravidão, e tentaram produzir um contradiscurso para (re)incluir as pessoas negras na categoria de seres humanos, denunciando as violências colonial-escravistas. Mais do que isso, eles chamaram atenção para impossibilidade de se pensar um humanismo includente sem levar em conta as barreiras reais impostas pela escravização e colonização.

Assim, a Revolução Haitiana não ocorreu apenas com a espada, mas também com a caneta, perturbando a ontologia ocidental na sua dimensão mais profunda. Por isso mesmo que, quando se trata dos primeiros escritores não brancos que contribuíram para se (re)pensarem as condições das pessoas negras no mundo pós-colonial, deve-se olhar as produções intelectuais haitianas, principalmente as do início do século XIX.

## **Circulação das ideias de De Vastey**

Ao entender o isolamento como falta de contato, Marlene L. Daut (2012a, 2012b) argumenta que, ao contrário da crença popular, o Haiti não foi isolado nas primeiras duas décadas de sua independência, pelo menos no que tange à propagação das ideias. A circulação das obras dos



escritores haitianos, particularmente as de Baron de Vastey, exemplifica essa questão. De acordo com Daut (2012a, p. 35), a obra *Le système colonial dévoilé*, de De Vastey, fora tão conhecida em todo o mundo atlântico do século XIX que, após sua publicação, foi imediatamente revisada em jornais e revistas francesas, americanas, alemãs e britânicas.

Ainda segundo Daut (2012b), na primeira metade desse mesmo século, os escritos de De Vastey tinham uma ampla circulação<sup>10</sup> no norte dos Estados Unidos, por intermédio de resenhas literárias e anúncios em jornais americanos que exerciam bastante influência no meio dos leitores e escritores da região. Os leitores americanos que moravam nos estados do norte conheciam muito bem os autores haitianos em geral e as obras de Baron de Vastey em particular, visto que todas as obras do autor circulavam no Mundo Atlântico na sua língua original – francês – ou em inglês. Nos Estados Unidos, as ideias de De Vastey tiveram grande impacto.

Como resultado, reimpressões das obras de De Vastey foram disseminadas em um amplo espectro por editores de

---

10 Marlene L. Daut destaca algumas das reações e recepções das obras de De Vastey nos dois lados do Atlântico: i) em fevereiro de 1821, no *Review of New Books, Literary Gazette*, Mazères se referiu a Baron de Vastey como “o Alfa e o Ômega do intelecto e da literatura haitianos” (Mazères *apud* Daut, 2012b, p. 50; tradução nossa); ii) Caleb Cushing, que forneceu uma revisão extensa, muito reimpressa e referenciada, da *Réflexions politiques*, de De Vastey, em janeiro de 1821, na edição da *The North American Review*, uma revista conhecida por seu interesse na América Latina e no Caribe, afirmou: “As obras de B. de Vastey são espécimes muito favoráveis da força mental nativa de um haitiano” (Cushing *apud* Daut, 2012b, p. 50; tradução nossa); iii) outro jornalista americano escreveu ainda: “Achamos que esses extratos não podem deixar de criar uma impressão favorável nas mentes de nossos leitores, em relação ao estado da literatura haitiana. E, no geral, se considerarmos o estado das pessoas no Haiti” (*The Analectic Magazine*, 1817 *apud* Daut, 2012b, p. 50; tradução nossa).

jornais no Norte, que imprimiram suas palavras às vezes com e às vezes sem atribuição, gerando um vibrante público anglófono para seus textos. Na verdade, na época da Guerra Civil dos Estados Unidos (e embora ele já estivesse falecido), os escritos de De Vastey formavam uma parte distinta da historiografia revolucionária haitiana que circulava no mundo anglófono, e suas ideias ajudaram a moldar e influenciar não apenas o abolicionista americano e afro-americano, mas também o discurso do norte dos Estados Unidos sobre o Haiti até pelo menos 1825. (Daut, 2012b, p. 50-51; tradução nossa)

Marlene L. Daut (2012b) continua afirmando que as obras de De Vastey foram citadas na imprensa do norte dos Estados Unidos antes da Guerra Civil do país mais do que as obras de qualquer outro autor haitiano durante o resto do século XIX. As obras vasteyanas tinham contribuído muito não apenas para mudar as opiniões sobre o Haiti, mas também para que se reconsiderassem as opiniões sobre a capacidade das pessoas negras de se autogovernar, o que serviria para ratificar a relevância das ideias vasteyanas sobre questões raciais naquela época.

Nada obstante a importância das ideias de De Vastey para moldar a concepção dos abolicionistas americanos no início do século XIX, constata-se que ele não está presente nas grandes correntes de pensamentos que discutem questões raciais e problemas colonial-escravistas. Assim, Daut aborda o possível motivo da ausência de um autor como De Vastey nos debates pós-coloniais. Segundo ela,

o fato de os estudos pós-coloniais e americanos terem ignorado uma figura tão central para o desenvolvimento das primeiras relações EUA-Haiti exige que o atribuamos a silêncios que cercam as obras de De Vastey e que vão além do uso da língua francesa ou de sua aparente

imitação das formas europeias de discurso. (Daut, 2012b, p. 52; tradução nossa)

Não há dúvida sobre o pioneirismo de De Vastey no que tange a uma tradição de pensamento que visa desconstruir o racismo colonial e que está muito mais associada a escritores do século XX, como W.E.B. Du Bois, Frantz Fanon e Aimé Césaire, o que nos leva a concordar com Daut (2012a, 2012b) quando a autora defende que a compreensão da gênese do pensamento afro-diaspórico deve incluir os pensadores haitianos do início do século XIX. Ademais, na nossa percepção, ainda parece necessário que haja a inclusão também dos pensadores haitianos da segunda metade desse mesmo século,<sup>11</sup> até mesmo dos da primeira metade do século XX, antes da eclosão da Negritude.<sup>12</sup>

Discutir alguns elementos dos debates encabeçados por Baron de Vastey, que raros/as autores/as referenciam quando abordam os pensamentos de intelectuais negros, não é somente uma maneira de relembrar as suas contribuições para se pensar um novo humanismo, mas também de chamar atenção para o modo como pode ocorrer um processo de marginalização.

Em outros termos, a análise de Baron de Vastey se revela de grande importância e centralidade para se pensar sobre questões relacionadas à profundidade dos problemas colonial-escravistas, que, por vezes, se mantêm nas margens das grandes reflexões sobre questões raciais em nosso momento contemporâneo. Em suma, ao olhar as críticas vasteyanas, estamos convencidos de que os *black studies* estadunidenses e os seus concorrentes britânicos, os *postcolonial studies*, ficariam muito mais

---

11 Nesse sentido, recomenda-se a leitura de “A antropologia haitiana e a questão racial no século XIX”, de Frantz Rousseau Déus (2020a).

12 Recomenda-se, sobre o assunto, a leitura de *The construction of identity in Haitian indigenism and the post-colonial debate*, de Frantz Rousseau Déus (2020b).

enriquecidos se estivessem dispostos a ir além, acertando as contas com a tradição intelectual haitiana pré-Negritude e, particularmente, com De Vastey.

## Considerações finais

Como foi proposto no início do capítulo, apresentamos alguns elementos tratados por Baron de Vastey; no entanto, é importante enfatizar que esse autor possui uma vasta produção, que pode ser de interesse de vários campos do conhecimento – história, sociologia, antropologia, estudos literários, filosofia, etc. Ao criticar o uso que os pensadores ocidentais fizeram da ciência, da filosofia e da religião para dividir os seres humanos em duas categorias, homem-humano e homem-animal – objetificado (escravizado) –, De Vastey mostra como esses campos científicos foram fundamentais para a manutenção do sistema colonial-escravista e, ao mesmo tempo, possibilita o entendimento de que desconstruir o pensamento racista ocidental e denunciar os horrores do sistema colonial-escravista são responsabilidades não apenas das pessoas negras vítimas da escravização e da colonização, mas de todos os que não compartilham os valores colonialistas.

Embora os escritos de Baron de Vastey tenham conhecido uma grande circulação no mundo euro-americano no início do século XIX, isso não impossibilitou os sábios ocidentais, na sua maioria médicos, antropologistas e/ou naturalistas, de construir *sociétés savantes* nas quais continuaram a defender teses que provariam a inferioridade racial e a incapacidade das pessoas negras de atingirem a civilização sem passar pela colonização. Basta olhar os debates ocorridos na *Société d’Ethnologie de Paris* (SEP)<sup>13</sup> entre os abolicionistas e os cientistas. Isso é válido tam-

---

13 A Sociedade de Etnologia de Paris foi fundada em 1839 por William Frédéric Edwards. Ela foi uma das primeiras *sociétés savantes* na França que contribuíram

bém para as teses que predominaram na *Société d'Anthropologie de Paris* (SAP).<sup>14</sup> Nesta, as técnicas de medição de crânios foram aperfeiçoadas para deixar mais evidentes as provas de inferioridade racial dos/as africanos/as e seus descendentes.

Em outras palavras, ainda que Baron de Vastey (1814) já tivesse criticado a craniologia e a craniometria e ironizado os cientistas que propuseram esses testes, elas foram reafirmadas posteriormente, o que reitera a pertinência da interpretação do autor ao asseverar que os cientistas ocidentais de aspirações colonialistas, quando queriam fazer valer opiniões, podiam avançar com os argumentos mais tolos que poderiam existir.

Quem diria que, após tantos escritores oriundos de países que sofreram com a colonização criticarem os cientistas, os filósofos iluministas e a França civilizada poderiam fornecer uma figura como Joseph Arthur de Gobineau, conhecido como o pai do racismo científico, que publicou em 1853 e 1855 sua famosa obra intitulada *Essai sur l'inégalité des races humaines*.

Os/as autores/as talvez possam concordar que o silenciamento e/ou a marginalização dos escritos de intelectuais como De Vastey e tantos outros que procuraram e ainda procuram desconstruir as teses racistas dos pensadores euro-americanos são a própria condição de possibilidade do triunfo das teorias racistas que predominaram nas ciências para subjugação das pessoas subalternizadas.

---

para a emergência da *science de l'homme* na Europa. Para uma discussão sobre a SEP, recomenda-se a leitura de *La science des races: la Société Ethnologique de Paris et le tournant colonial*, de Thomas Bernon (2018).

14 A Sociedade de Antropologia de Paris foi fundada em 1859 pelo cirurgião Paul Broca. Ver, sobre o assunto, *La Société d'Anthropologie de Paris de 1859 a 1920*, de Jean-Claude Wartelle (2004).

## REFERÊNCIAS

- BERNON, Thomas. La science des races: la Société Ethnologique de Paris et le tournant colonial (1839-1848). *La Révolution française: cahiers de l'Institut d'histoire de la Révolution française*, n. 15, p. 1-15, 2018.
- BOISROND, Tonnerre. *Mémoires pour servir à l'histoire d'Haïti*. Paris: Éditions de la dodine, 2014. [1851].
- BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e o Haiti*. São Paulo: N-1 Edições, 2017.
- CASIMIR, Jean. Le créole, synthèse culturelle. In: MENDES, Candido. *Latinité et identité haïtienne: entre la tradition et la modernité*. Rio de Janeiro: Académie de la Latinité, 2005.
- DAUT, Marlene L. From classical French poet to militant Haitian Statesman: the early years and poetry of the Baron de Vastey. *Research in African Literatures*, v. 43, n. 1, p. 35-57, 2012a.
- DAUT, Marlene L. The “Alpha and Omega” of Haitian literature: Baron de Vastey and the U.S. audience of Haitian political writing. *Comparative Literature*, v. 64, n. 1, p. 49-72, 2012b.
- DELNÉ, Claudy. *La Révolution Haïtienne dans l'imaginaire occidental: ocultation, banalization, trivialization*. Porto Príncipe: Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2017.
- DE VASTEY, Baron. *Le système colonial dévoilé*. Cap-Henry: P. Roux, 1814.
- DE VASTEY, Baron. *Réflexions sur une lettre de Mazères, ex-colon français, adressée à M.JC.L. Sismonde de Sismondi*. Cap-Henry: P. Roux, 1816.
- DÉUS, Frantz Rousseau. A antropologia haitiana e a questão racial no século XIX. *Mediações – Revista de Ciências Sociais*, Londrina, v. 25, n. 1, p. 207- 224, 2020a.
- DÉUS, Frantz Rousseau. The construction of identity in Haitian indigenism and the post-colonial debate. *Vibrant*, Brasília, v. 17, n. 1, p. 1-21, 2020b.
- FAUSTINO, Deivison Mendes. Prefácio. In: DÉUS, Frantz Rousseau. *Paradoxo haitiano: identidade negra e “branqueamento” na contemporaneidade*. Curitiba: Appris, 2021.
- FIRMIN, Anténor. *De L'égalité des races humaines: anthropologie positive*. Paris: Librairie Cotillon, 1885.

GOBINEAU, J. Arthur de. *Essai sur l'inégalité des races humaines*. Paris: Éditions Pierre Belfond, 1853-1855.

GOULART ALMEIDA, Sandra Regina. Prefácio: apresentando Spivak. In: SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

JANVIER, Louis-Joseph. *L'Égalité des races*. Paris: G. Rougier, 1884.

LINNÉ, Charles de. *Système de la nature*. Bruxelas: Imprimeur-Libraire, rue de l'Impératrice, 1793.

LOSURDO, Domenico. *Contra-história do liberalismo*. 2. ed. Tradução de Giovanni Semeraro. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

MONGA, Célestin. *Nilismo e negritude*. Tradução de Estela dos Santos Abreu. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat de. *De l'esprit des lois*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

PATTERSON, Orlando. *Escravidão e morte social: um estudo comparativo*. Tradução de Fábio Duarte Joly. São Paulo: Edusp, 2008.

PÉRINA, Mickaëlla. *Citoyenneté et sujétion aux Antilles francophones: post-esclavage et aspiration démocratique*. Paris: L'Harmattan, 1997.

PRICE, Hannibal. *De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti*. Porto Príncipe: Les Editions Fardin, 1898.

SALA-MOLINS, Louis. *Le Code Noire ou le calvaire de Canaan*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2018.

TOLENTINO, H. D. *Origine du préjugé racial aux Amériques*. Porto Príncipe: C3 Editions, 2014. [1984].

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silenciando o passado: poder e a produção da história*. Tradução de Sebastião Nascimento. Curitiba: huya, 2016.

TROUILLOT, Michel-Rolph. O estranho e o ordinário: o Haiti, o Caribe e o mundo. *Vibrant*, v. 17, p. 1-8, 2020. Tradução de Bethânia Pereira.

VOLTAIRE, François-Marie Arouet. Introdução. In: VOLTAIRE, François-Marie Arouet. *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*. Saguenay: Édition Numérique, 2011.

WARTELLE, Jean-Claude. La Société d'Anthropologie de Paris de 1859 a 1920. *Revue d'histoire des sciences humaines*, Villeneuve d'Ascq, n. 10, p. 125-171, 2004.

WILLIAMS, Eric. *Capitalismo e escravidão*. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.





# NOTAS SOBRE UMA CASA RASTAFÁRI NA ETIÓPIA URBANA<sup>1</sup>

Shelene Gomes

## Posição e corporificação

Existem muitos estudos sobre os aspectos socioespaciais e temporais da reprodução e da personalidade na antropologia do Caribe. Em um desses estudos sobre o terreiro (*yard*) afro-caribenho ou a casa e a família nas Antilhas coloniais,<sup>2</sup> Sidney Mintz afirma que “relacionar o caráter concreto e material da casa e do quintal às atividades que ocorrem dentro e ao redor deles” é essencial no exame da reprodução social (Mintz, 1989, p. 231). Meu objetivo neste ensaio é analisar a casa rasta-fári na Etiópia urbana. Enfatizo a importância contínua da família e do grupo doméstico na reprodução social entre os caribenhos da diáspora. Concordo com uma posição mais recente de Barry Chevannes de que, no Caribe pós-colonial, a casa (*yard*) ou “*yaad* [...] é um ponto central de

---

1 Traduzido por Rodrigo C. Bulamah.

2 O termo *yard* nos territórios caribenhos de colonização inglesa é polissêmico e pode se referir tanto ao terreiro de uma casa rural ou urbana quanto à configuração de casas e espaços adjacentes ocupados por uma família extensa. Neste texto, optamos por ora manter o termo nativo *yard*, ora traduzi-lo por *casa*, chamando a atenção para essa configuração em que o centro da vida social é o terreiro. Cabe ressaltar também que, enquanto instituição afro-diaspórica, variações regionais desse conceito podem ser encontradas em contextos como o Haiti (*lakou*), o Brasil (terreiro) e outros. (N. do T.)

autoidentificação entre os povos afro-caribenhos [...] como a síntese da memória, da vida e da esperança” (Chevannes, 2001, p. 129-130). Nesse sentido, os contextos históricos, materiais e ideológicos são cruciais.

No caso etnográfico em questão, para as pessoas autoidentificadas como rastafári caribenhas na cidade etíope de Shashamane, o conceito de repatriação é central para a compreensão do desenvolvimento do parentesco e das relações sociais entre os Rastafári e os etíopes locais. Para os Rastafári, a Etiópia é a pátria espiritual e ancestral para a qual eles “retornaram”. Como tal, eles se autodenominam “repatriados” em vez de “migrantes”, uma descrição êmica à qual eu também aderi. Neste capítulo descrevo a casa e as interações interculturais, os conflitos por terra e espaço, bem como as divisões de trabalho baseadas em gênero, para discutir continuidades e mudanças na casa caribenha.

Demonstro a dinâmica sociocultural que envolve a identificação de um espaço como “rasta” e outro como “etíope”. Para tanto, debruço-me sobre duas famílias em Shashamane, uma do irmão John e da irmã Adina, no centro da cidade, onde moram com vizinhos locais da Etiópia; e outra, do irmão Matthew e da irmã Tirunesh, no bairro jamaicano ou Jamaica Safar, uma localidade predominantemente rastafári. Embora localizados em partes diferentes de Shashamane, essas duas famílias eram semelhantes em muitos aspectos. Ambas eram identificadas como “interculturais” e eram formadas por um pai rastafári repatriado, uma mãe etíope cristã e filhos nascidos e criados na Etiópia. Porém, uma diferença entre elas, sobre a qual me concentro neste ensaio, é que uma família formava uma *casa* ou *yard* rastafári e a outra um *beit* etíope. Como espero deixar evidente, fatores culturais e materiais moldam essa diferenciação, que envolve religião, idioma, comida, organização familiar, bem como materiais de construção de casas, a arquitetura e o jardim.

Os dados etnográficos para este ensaio vêm do meu trabalho de campo em Shashamane em 2008-2009 e de visitas periódicas em 2012-2015. Trabalhei sobretudo a partir de observação participante e conduzi entrevistas não estruturadas e semiestruturadas com repatriados, jovens

e parentes locais. Ficando com uma família rastafári, minha casa era formada por um pai rastafári repatriado, Fyah, que tinha por volta de 60 anos, e por seus filhos e netos nascidos na Etiópia. A esposa de Fyah, Berenice, que estava na casa dos 50 anos, residia no exterior. Os filhos restantes viviam em outras áreas da Etiópia. Tanto Fyah quanto Berenice eram membros da organização Twelve Tribes Rastafari (Doze Tribos Rastafári). Observei e participei de atividades domésticas diárias, como cozinhar e limpar, de jornadas semanais ao mercado de alimentos ao ar livre, bem como de eventos rituais e comunitários, incluindo reuniões mensais das Doze Tribos e celebrações rastafári.

Dada a importância do quintal na reprodução social, considero o parentesco vivido e praticado. Em consonância com o interesse antropológico de longa data pelo parentesco, concentro-me na materialidade e nos significados da reprodução social nos espaços e lugares em que ocorrem, o que Edward Casey (1996, p. 15) chama de “ser no lugar” (*being-in-place*). Sem relegar um *status* secundário ao espaço, no qual este é teorizado como uma entidade que existe *a priori*, olho para as experiências corporificadas dos membros da família.<sup>3</sup>

Descrevo os aspectos físicos, simbólicos e afetivos que entram na construção de um espaço doméstico. A organização familiar e o tipo de residência indicam a reprodução dos padrões da classe trabalhadora caribenha e afro-caribenha de organização familiar e de grupo doméstico. Essas formas são observáveis ao mesmo tempo com exemplos cotidianos de hibridez cultural, como na linguagem, por exemplo. Portanto, a temporalidade é outro fator que merece destaque no curso de vida da casa, de seus habitantes e do meio ambiente.

Também destaco o papel da identidade na reprodução de sistemas sociais e traços culturais, neste caso entre “migrantes” rastafári e “locais” etíopes. Compartilho de preocupações já antigas na etnografia em

---

3 Por isso, eu uso “lugar” e “espaço” de forma intercambiável.

localizar pessoas de acordo com sua posição social, particularmente em situações locais de assimetrias de poder em que “posição fixa e pureza” (Clifford, 1997, p. 7) foram ativamente reproduzidas em descrições êmicas e éticas. A crítica de James Clifford (1997) à obsessão da antropologia com a construção de sujeitos imóveis e sedentários é exemplificada em etnografias do Caribe geográfico e diaspórico. Como a história das Antilhas modernas no protocapitalismo é marcada por movimentos transcontinentais de trabalho livre e forçado para a *plantation* e, no século XX, pelas emigrações do Caribe para o Norte Global, fazer etnografia sobre as culturas caribenhas sempre foi algo muito desafiador.<sup>4</sup> Uma análise dos espaços domésticos dentro de uma cultura caribenha de migração (Fog Olwig, 2007; Forde, 2011; Horst, 2011; Mintz, 1989) pode adicionar algo importante aos debates críticos recentes sobre a produção e a representação cultural, bem como sobre a distinção entre parentesco biológico e fictício. Como observa Huon Wardle,

uma característica reconhecida do parentesco crioulo é seu caráter aberto, inclusivo e a capacidade daqueles que se valem de seus idiomas de esticar e combinar os valores que isso acarreta (Barrow, 1996). Mas, na prática, os valores podem ser, e muitas vezes são, esticados até seu limite elástico: para o indivíduo, o parentesco é frequentemente

---

4 Um exemplo de contraponto à fixidez representada em etnografias típicas de grupos “nativos” (como se tais grupos sedentários sequer existissem) é a etnografia de Janet Carsten com residentes de uma vila de pescadores malaia, Langkawi. Sua etnografia demonstrou as interconexões da mobilidade física e social. “Embora a comunidade possa ser vista segundo o modelo da casa”, escreve Carsten, “também é verdade que, em muitos aspectos, as relações entre as casas na vizinhança mais ampla contrastam com aquelas dentro delas. Em vez de uma partilha de consumo, recursos e trabalho com base em princípios de hierarquia, as casas na comunidade mais ampla estão envolvidas em trocas recíprocas diretas que são concebidas como ocorrendo em uma base similar” (Carsten, 1995, p. 118).

um equilíbrio tenso e uma negociação de elementos quase irreconciliáveis. (Wardle, 2002, p. 497)

Busco prestar atenção ao que Wardle chama de “equilíbrio e negociação” ao conectar “modos de parentamento” (Forde, 2011) a parentes “fictícios” para mostrar a reprodução dessa elasticidade entre os caribenhos diaspóricos. Esses comportamentos dos parentes estão relacionados a outras questões, como renda, trabalho e remessas. Consequentemente, destaco de que maneira questões de classe, *status*, religião e identidade cultural atuam em relação à produção doméstica e à formação familiar. O parentesco é um conceito central que ajuda nesse sentido, embora uma discussão mais detalhada dos debates antropológicos em torno do parentesco seja assunto para outro ensaio.

Nas seções a seguir, descrevo o significado ideológico da repatriação para os Rastafári em face da expansão do parentesco, que vem acompanhada por apoios e conflitos, bem como as características espaçotemporais de famílias interculturais por meio dos exemplos do *yard* e do *beit*.

## Uma introdução ao parentesco no Safar da Jamaica<sup>5</sup>

A fim de fornecer alguns antecedentes históricos da repatriação rastafári para a Etiópia, cabe notar que esse movimento foi guiado por um ímpeto espiritual mais do que por algo tipicamente econômico. Na cosmovisão rastafári, a Etiópia é Sião (*Zion*), ou o paraíso, e o “Ocidente” – incluindo o Caribe – é a Babilônia, ou o inferno. Sua Majestade Imperial, o imperador Haile Selassie I, o último monarca da Etiópia, é uma figura divina na religião rastafári. A repatriação pode ser contextualizada em expressões formais e populares do pan-africanismo, como garveyismo e etiopismo. Desde o final do século XIX, afro-americanos e caribenhos

---

5 Partes desta seção foram retiradas de Gomes (2018).

nos Estados Unidos, que não se identificavam como rastafári, haviam visitado e vivido na Etiópia. Uma doação de um terreno em Shashamane para a administração da Federação Mundial da Etiópia (Ethiopian World Federation – EWF) pelo imperador Haile Selassie I, nas décadas de 1940 e 1950, forneceu o incentivo para uma maior repatriação física para o país. Esse foi um gesto de apreço pela oposição internacional negra à ocupação italiana da Etiópia em 1935-1941.

Três períodos de migração organizada para Shashamane ocorreram nas décadas de 1950, 1970 e 1990. Grupos de Rastafári, Rastafári autofinanciados e membros não rastafári da EWF migraram para Shashamane com a intenção de se estabelecer por lá. O primeiro período teve como maioria membros da EWF. O segundo afluxo de colonos era formado por Rastafári enviados pela organização Doze Tribos de Israel na Jamaica na década de 1970. Rastafári da Ordem Teocrática de Nyahbinghi, conhecida informalmente como Nyahbinghi, e o Congresso Internacional Africano Negro da Etiópia ou Bobo Ashanti chegaram para as celebrações do centenário do nascimento de Sua Majestade em 1992 e lá permaneceram. Durante os anos em que morei na Etiópia, pessoas das Doze Tribos Rastafári de vários países do Caribe visitaram Shashamane. Atualmente, chegam repatriados autofinanciados, e até 2018 as estimativas da população rastafári em Shashamane variaram de 250 a mil pessoas (Bonacci, 2015a; MacLeod, 2014; Beyecha, 2018; Soroto, 2011).

A “concessão de terras”, como os Rastafári a chamam, é o centro simbólico das imagens rastafári globais de autonomia, liberdade e bem-estar dos negros, bem como das redes morais e financeiras de apoio. No entanto, após o golpe de Estado em 1974 que depôs Haile Selassie I, o Estado etíope passou a não reconhecer mais essa concessão. Apesar da repatriação rastafári, eles não têm direitos coletivos sobre a terra. Praticamente nenhum repatriado que chegou entre as décadas de 1950 e 1970, ou seus filhos, possui títulos de propriedade de suas casas. No entanto, repatriados que chegaram mais recentemente iniciaram a compra de casas em Shashamane.

Minha casa estava localizada no Jamaica Safar. Os vizinhos eram diversos, entre etíopes locais e Rastafári. Eu interagia regularmente com o irmão Matthew e a irmã Tirunesh e dois de seus três filhos, bem como com o irmão John, cujo negócio ficava no bairro jamaicano, mas cuja casa era mais longe, em *ketema* (palavra em amárico para “cidade” comumente usada também por residentes que falam inglês). Minha correspondência com a irmã Adina e seus filhos era limitada, pois seus grupos sociais e de parentesco estavam localizados em *ketema* e fora do país, especialmente nos Estados Unidos. Conheci dois dos filhos do irmão John e da irmã Adina, que estavam na casa dos 20 anos, em diferentes ocasiões. Entre 2012 e 2015, um dos filhos do irmão John mudou-se para os Estados Unidos para se juntar a um irmão. Essa migração da Etiópia demonstrou a mudança na composição da casa e a extensão das redes transfronteiriças que são comuns aos Rastafári e às famílias locais da Etiópia.

Em geral, com o casamento e a gravidez entre repatriados rastafári de várias nacionalidades e etíopes locais de múltiplas afiliações étnicas, essas duas famílias exemplificaram o intercâmbio cultural e a reprodução social que ocorriam na vizinhança. A integração e o hibridismo da “segunda geração” também foram evidenciados por muitos recursos e instituições. Isso incluía habilidade e padrões de linguagem, dieta e gostos alimentares, bem como sistemas de valores em termos de casamento e padrões de residência. Em relação à linguagem, por exemplo, na minha casa a principal língua de comunicação era o patoá jamaicano. O amárico também era usado entre filhos e netos nascidos na Etiópia. O uso intercambiável de amárico, patoá e inglês também foi observado na casa do irmão Matthew e da irmã Tirunesh. Esse cenário de retenção e mudança da linguagem apresenta um exemplo de como corpos, espaços e lugares nessas casas estão ligados a processos de mudança e continuidade cultural.

Interessa-me agora abordar como o parentesco é vivido e como os Rastafári cultivam essas relações para garantir a reprodução social.



No exemplo do uso que os Rastafári fazem de “irmã” e “irmão” para se referir a pessoas da mesma “fé”, como eles dizem, a crítica de Janet Carsten à distinção antropológica entre parentesco biológico e social é relevante. Reconhecendo que “o parentesco é constituído de pequenos atos cotidianos e eventos no tempo” (Carsten, 2000, p. 698), os antropólogos se voltaram para “modos de aparentamento (*relatedness*)” ou “culturas de aparentamento” para compreender como as pessoas constituem relações múltiplas socioespacialmente ao longo da vida. Maarit Forde (2011) observa que, embora a forma da família nuclear tenha sido instituída no Caribe colonial como um ideal, muitas pessoas caribenhas, principalmente da classe trabalhadora, vivem em “famílias extensas que não consistem necessariamente de parentes biológicos” (Forde, 2011, p. 82). As demarcações de “parentesco fictício ou artificial para distinguir entre relações de parentesco biológicas e imaginárias ou fingidas” (p. 85) não capturam adequadamente as expectativas e comportamentos das pessoas em tais famílias.

Essas “formas de parentesco socialmente reconhecidas” (Forde, 2011, p. 88) são evidentes em comunidades religiosas e “famílias rituais”. No estudo de Forde, elas funcionam entre batistas espirituais, orixás e revivalistas de Sião em Trinidad e Tobago, Jamaica, São Vicente, Granada e Nova York, nos Estados Unidos. Eu sugiro que tais relações funcionam de forma similar para os Rastafári de Shashamane. Como Forde resume, “distinguir analiticamente entre esses relacionamentos e outros tipos de relações de parentesco pode não refletir práticas reais vividas” (p. 86). Por exemplo, muitos repatriados em Shashamane perderam o contato com seus parentes biológicos nos países de origem e trânsito. Shashamane e outros locais na Etiópia e no Norte Global com quem os repatriados se comunicam regularmente são também considerados localidades rastafári. Conforme observado anteriormente, os visitantes das famílias rastafári também eram rastafári, mesmo que não tivessem laços de parentesco biológico com os repatriados.

Para a segunda geração nascida na Etiópia, as comunidades religiosas rastafári e as redes transnacionais também são significativas, assim como seus pais. Esses jovens se comunicam regularmente por meio de mídias sociais e telefones celulares com Rastafári da mesma faixa etária no Norte Global mais do que com seus parentes no Caribe e na diáspora. Muitos têm um conhecimento vago desses parentes. Ao mesmo tempo, os jovens estão curiosos para aprender sobre parentes ou “meio-irmãos” no exterior, em conformidade com “o valor positivo de ‘saber de onde se veio’” (Carsten 2000, p. 689). Esse sentimento é atribuído não apenas à linhagem da divindade etíope, incorporada no imperador Haile Selassie I, e à compreensão das histórias rastafári e da Etiópia, mas também a famílias relacionadas por meio do “sangue”.

Laços biológicos são significativos para crianças nascidas na Etiópia, mas o são especificamente entre pais e filhos, em comparação com parentes “extensos”, como irmãos e primos dos pais. Essa importância pode ser vista no trabalho financeiro, moral e físico dos pais, que são indispensáveis para o bem-estar dos filhos e o cuidado dos netos. Por exemplo, os pais rastafári cuidam dos netos e também sustentam financeiramente seus filhos. Além disso, as expectativas típicas do Caribe em relação aos filhos que cuidam de pais idosos operam em termos de reciprocidade de cuidado. A expectativa é a de que os pais cuidem e criem os filhos, que, por sua vez, devem fazer o mesmo com os pais idosos.

Pessoas rastafári em Shashamane e no exterior são como parentes com obrigações e expectativas de apoio, assim como em Shashamane dentro de casas rastafári e nas famílias locais formadas por etíopes e Rastafári. O ponto aqui é que, local e transnacionalmente, as relações dos Rastafári entre si e entre os parentes de “sangue” funcionam em conjunto para garantir a reprodução da comunidade rastafári em Shashamane. Nas próximas seções, por meio da atenção ao nível micro do grupo doméstico, desenvolvo as questões espaciais e temporais relacionadas à reprodução social.

## Uma casa rastafári e um *beit* etíope

Entre repatriados rastafári, a composição familiar é diversa e existe um padrão de relacionamento entre homens repatriados e mulheres locais da Etiópia, conforme detalhado em outros trabalhos (Bonacci, 2015a). Por exemplo, repatriados rastafári podem coabitar com cônjuges e/ou filhos, residir sozinhos e/ou com os pais. Tanto famílias consanguíneas quanto afins podem ser encontradas em Shashamane. Rastafári não fazem essa distinção ou diferenciam parentes de sangue, parentes por casamento ou parentes “fictícios”. Esse é o elemento principal que enfatiza como são vivenciados os modos de parentamento entre os Rastafári na Etiópia e na diáspora.

A reprodução de características derivadas do Caribe também é notada quando jovens nascidos na Etiópia de pais rastafári têm filhos, bem como em seus padrões de residência e casamento. Quando os filhos dos repatriados têm seus próprios filhos, especialmente quando as filhas têm filhos, eles geralmente residem na casa dos pais, pois isso facilita o cuidado das crianças pequenas. Embora isso seja comum entre crianças nascidas na Etiópia, há também práticas de residência variadas nas quais elas estão inseridas, incluindo casamento legal com coabitação, visitas a residências diferentes (que podem incluir compartilhamento da criação de filhos) e coabitação sem casamento legal.<sup>6</sup> Ao longo da vida e entre gerações, a composição da família muda para se adequar às necessidades materiais e emocionais das pessoas e famílias. Por exemplo, o filho de Tirunesh e Matthew estava em um relacionamento não formalizado (ou visita) e dividia as funções de parentalidade com sua namorada, que vivia na casa da família dela. Nenhum dos filhos de John

---

<sup>6</sup> Visita (ou *visiting*, em inglês) sugere uma relação atual. Essas tipologias derivam dos estudos clássicos sobre o parentesco caribenho (Smith, 1962; Henriques, 1949; Clarke, 1966).

e Adina que viviam em Shashamane era casado ou coabitava com seus parceiros. Em outro exemplo de uma família intercultural formada por um pai repatriado e uma mãe etíope no Jamaica Safar, a esposa etíope do filho morava com ele, na casa da família do marido.

Carsten escreve o seguinte em referência a histórias de crianças adotadas que agora são adultas:

Aqui o nascimento não implica “solidariedade difusa e duradoura”, nos termos de Schneider (1980), esvaziada como está da conexão com a certeza, longevidade ou obrigações e direitos. Enquanto isso, do ponto de vista da criança, o parentesco adotivo é privado dos elementos de escolha ou preferência que os antropólogos geralmente atribuem à amizade ou “parentesco fictício”. Ao tentar estabelecer novas relações com os parentes de nascimento, as pessoas adotadas devem, de alguma forma, reordenar os símbolos de parentesco. As maneiras como o fazem não sugerem a forte dependência de um conteúdo genético de parentesco que poderíamos esperar. A preocupação com os atributos físicos desempenha um papel em motivar buscas, mas aparentemente perde significado uma vez que os reencontros ocorrem. (Carsten, 2000, p. 693)

A casa do irmão Matthew e da irmã Tirunesh demonstra a indefinição dessas categorias de parentesco. Suas redes incluem parentes etíopes de “sangue” da irmã Tirunesh, companheiros rastafári no exterior, Rastafári repatriados “afins” (pais da namorada do filho) por meio de seus netos, bem como outros repatriados que vivem em Shashamane.

O irmão Matthew, da Jamaica, e a irmã Tirunesh, uma migrante interna de Shashamane, criaram seus três filhos juntos nos últimos 25 anos. Residindo inicialmente em outras casas alugadas no mesmo

Jamaica Safar, eles são os proprietários da casa atual.<sup>7</sup> Seus filhos agora são adolescentes e jovens adultos na casa dos 20 e 30 anos com seus próprios filhos de relacionamentos não formais e de criação<sup>8</sup> – crianças que se dizem rastafári, como o irmão Matthew. Tirunesh foi criada na fé ortodoxa e os filhos foram batizados na Igreja Ortodoxa em Shashamane. Embora se autodenominem rastafári, estes também se identificam como jamaicanos e etíopes, em contraste com os filhos do irmão John e da irmã Adina, que não se identificam como rastafári, mas principalmente como etíopes – sobre os quais falarei em breve –, apesar de ambas serem famílias interculturais.

A casa de Tirunesh e Matthew é espaçosa, cercada com blocos de metal e concreto, englobando a casa propriamente dita e o jardim. O tipo de cerca ou contorno, a forma como os residentes mantêm o terreno ao redor da casa, o tamanho do quintal ao ar livre, o tipo de flora, as plantações na horta<sup>9</sup> fazem diferença se a casa e seus habitantes são denominados “rasta” ou “etíope”. Essas características contribuem para a imagem de uma típica casa rastafári e para a percepção social do *yard*. Em particular, o material usado para construir a casa, seu tamanho e

---

7 Para ser mais exata, Tirunesh é dona da casa com o título de propriedade em seu nome, pois ela é uma cidadã etíope, ao contrário de Matthew. De acordo com os Rastafári, entre 2017 e 2018 o governo etíope começou a emitir carteiras de identidade locais para Rastafári de primeira, segunda e terceira geração que tivessem passaportes válidos. Esse documento garante os benefícios da residência na Etiópia que, a princípio, tornam o Rastafári elegível para aquisição de casa própria e de empréstimos para pequenas empresas.

8 Relações de criação compartilhada não implicam necessariamente um relacionamento amoroso e/ou sexual, mas o pai reconhece a paternidade e seu papel, e o de seus parentes, no sustento da criança.

9 Termo comumente usado para alimentos que são cultivados para serem consumidos em casa, como vegetais e temperos, em comparação com plantas não comestíveis.

suas instalações (incluindo encanamento interno) são os principais indicadores dos aspectos financeiros de uma família. Essa casa em si é feita de concreto (ou de *chika*, lama revestida com concreto) com cômodos designados, como uma cozinha interna, sala da frente com uma televisão para lazer, quartos separados e um banheiro com ducha – todos internos. Há uma arquitetura semelhante na casa do irmão John, com o acréscimo de uma cozinha ao ar livre.

É útil levar em conta como o trabalho produtivo está vinculado à reprodução social. Ganhar a vida na Etiópia é caracterizado pela precariedade do trabalho nos setores formais e informais, mas especialmente no setor informal. Para os Rastafári em Shashamane, essa incerteza crônica é experimentada por mulheres e homens repatriados, com muitas famílias gerando renda por meio de formas diversas de trabalho, com a contribuição adicional de remessas monetárias de Rastafári que vivem no exterior. Trabalhar envolve atividades sem vínculo empregatício em restaurantes – cozinhando e servindo –, vinificação, transportes, venda de roupas e aluguel de acomodações para visitantes em casas de repatriados. Esses são os tipos de trabalho mais comuns. Matthew e Tirunesh, por exemplo, têm um pequeno negócio registrado e, além de quartos para alugar, também recebem remessas. John e Adina também têm uma empresa de alimentos registrada. O tamanho, as instalações e os móveis em ambas as casas indicam a riqueza relativa dessas famílias.

A percepção local da riqueza rastafári e sua projeção através de coisas como roupas, sapatos e eletrônicos, em comparação com as percepções e experiências da pobreza etíope local, moldam a imagem de uma casa rastafári. Esta, por exemplo, é planejada e deve ser feita de concreto, ao contrário da casa de *chika* mais comum. Contudo, se for utilizada a *chika*, a casa deve ter um tamanho considerável e pelo menos os cômodos separados. Demarcada para fins de alimentação (cozinha), socialização (sala de estar), sono (quarto) e higiene (latrina interna ou externa), a casa também deve estar localizada em um grande terreno cercado com uma parede de concreto, em vez dos usuais postes

de madeira finos entrelaçados com uma camada externa de madeira. Na realidade, porém, essas características são observáveis apenas em algumas casas rastafári, como a de Matthew e Tirunesh.

As árvores frutíferas plantadas no quintal de Tirunesh e Matthew, como as de manga e hibisco, são comuns na paisagem do Caribe e plantadas também em Shashamane. Outras culturas cultivadas no quintal incluem batata e ervilha. Uma vez que também crescem bem nessa região da Etiópia, elas servem como conexões visíveis com o Caribe e com os lares de infância dos repatriados caribenhos. Em meu quintal, por exemplo, Fyah plantara sementes de uma determinada subespécie de manga que havia crescido ao redor de sua casa em Kingston, na Jamaica. Elas foram trazidas por um visitante rastafári do país caribenho, o que reforça o ponto de Barry Chevannes (2001, p. 129) de que o quintal serve como “metáfora para casa”. Ao plantar sementes de sua casa originária, Fyah reproduz um sentimento de sua infância na Jamaica e o estende também para seus filhos e netos, que nunca visitaram fisicamente o país.

A ênfase de Tim Ingold na interconexão entre natureza e sociedade está encapsulada na paisagem, em que a natureza é construída socialmente e a cultura também se adapta ao meio ambiente. Através de sua teorização das paisagens técnicas (*taskscape*) como um “conjunto de atividades que se entrelaçam e partem umas das outras, variavelmente em harmonia e em discordância” (Ingold, 2000, p. 17), pensar no corpo e na paisagem também significa reconhecê-los “como fenômenos essencialmente temporais” (p. 23) que as pessoas habitam ou que habitamos. Ao reconceitualizar a temporalidade, Ingold apresenta uma perspectiva daqueles que “habitam” a paisagem, tanto inconsciente quanto conscientemente.

Assim, quando situadas em paisagens, as casas “têm características dinâmicas e processuais encapsuladas na palavra ‘habitar’” (Carsten; Hugh-Jones, 1995, p. 1). “As casas são frequentemente vistas como corpos, compartilhando com estes uma anatomia comum e uma história

de vida comum” (p. 3). O tamanho e as instalações da casa de Matthew e Tirunesh mudaram com a composição e as necessidades dos membros da família. Eles construíram uma cozinha interna bem equipada e quartos suficientes para as crianças (onde agora os netos também podem dormir); há eletricidade por toda parte e encanamento interno para os novos banheiros. Mais recentemente, suítes para a acomodação de visitantes foram construídas adjacentes à casa principal.

O simbolismo da casa como um espaço tangível e habitado no Sião da Etiópia ressalta seu significado para os Rastafári, que demonstram sua afiliação por meio de outros símbolos. No pátio de Tirunesh e Matthew, as conhecidas cores vermelha, dourada e verde e as imagens do Leão de Judá também demarcam esse espaço como “rasta”. Por exemplo, uma pintura do Leão de Judá costuma figurar com destaque em um portão de zinco ou em uma cerca, ou, de uma maneira mais sutil, o contorno do continente africano é incorporado em ferragens nas janelas das casas. Esses recursos dependem dos gostos pessoais dos residentes, bem como de sua habilidade e tendência artística. Outras práticas e hábitos, como linguagem e alimentação, são significativos na identificação das famílias e de seus residentes. A língua dominante na casa do irmão Matthew e da irmã Tirunesh é o patoá jamaicano, e todos os membros da casa, incluindo a irmã Tirunesh, que aprendeu o idioma com o tempo, geralmente se comunicam por esse meio. As crianças falam amárico e patoá fluentemente.

Para descrever outros comportamentos e trabalhos na casa, destaco, por exemplo, que a irmã Tirunesh geralmente assume as responsabilidades da cozinha, com o irmão Matthew cozinhando ocasionalmente. No passado, porém, Matthew cozinhava com mais frequência e ensinava Tirunesh. A dieta normalmente é uma mistura de refeições populares da Etiópia e do Caribe, somadas àquelas específicas do grupo étnico da irmã Tirunesh. Essas refeições incluem arroz e ervilhas, carne cozida ou rabo de boi. Por outro lado, a comida reflete a identidade sociocultural por meio de comportamentos cotidianos. Cozinhar e comer na casa



de Tirunesh e Matthew, por exemplo, reforça uma identidade cultural como rastafári para os membros da família e, em particular, reflete os gostos jamaicanos de Matthew cultivados durante a infância e a idade adulta em Kingston. Cozinhar também sinaliza a incorporação da irmã Tirunesh à comunidade rastafári. Por meio da comida, os Rastafári também afirmam a diferença cultural com relação aos etíopes locais multiétnicos, reforçando o aspecto contrastante da identidade étnica e cultural (Barth, 1998).

Olhando agora para a casa de John e Adina, nota-se que ela é espaçosa e fica perto da casa de infância da irmã Adina, sendo rodeada principalmente por vizinhos etíopes, como destaquei. John e Adina criaram seus quatro filhos ali, dois dos quais ainda moram na casa. A família da irmã Adina, que vive ali perto, está bem estabelecida em Shashamane. A organização do espaço e o tamanho da casa, dividida em cômodos bem definidos, indicam a classe superior e a posição social da família.

Uma cozinha ao ar livre representa o estilo mais comum nas casas locais da Etiópia. Em contraste com o quintal de Tirunesh e Matthew, a dieta na casa do irmão John geralmente obedece às refeições locais etíopes, com um injera de base (espécie de panqueca fermentada) com carne ou *wat* (molho) vegetariano, sendo raras as refeições caribenhas populares, de acordo com os dois filhos do irmão John, embora seu pai saiba cozinhar esses alimentos.

Em relação à língua, o amárico predomina na comunicação cotidiana e as crianças falam um pouco de patoá e possuem um conhecimento prático de inglês adquirido na escola. Em certa ocasião, uma das filhas deu um exemplo de interação infantil que ressalta o uso da língua em casa. Quando seu pai, o irmão John, falou com ela em patoá jamaicano, ela entendeu o suficiente para responder, mas em amárico, pois era incapaz de contestar em patoá: “Quando meu pai fala comigo em patoá, eu respondo em amárico”. Embora essas crianças conheçam membros de outras famílias locais etíopes-rastafári, elas têm relações de maior familiaridade, intimidade e confiança com a família de sua

mãe do que com qualquer “família jamaicana”, como a filha explicou. Enquanto os filhos do irmão John se identificam como “etíopes”, seu sobrenome, que é o próprio nome John, de origem inglesa, identifica-os como *faranj* ou “estrangeiros”.<sup>10</sup>

A casa e o ambiente socioespacial, conforme indicado por esses fatores, moldam a forma como os filhos de John e Adina se veem, bem como seu *status*. Como Karen Fog Olwig (2007) observa:

[...] do ponto de vista da lógica dos campos sociais, família e parentesco, bem como lugares – tidos como o alicerce da vida social –, portanto, não existem em si e por si. Em vez disso, eles se tornam definidos e adquirem significado à medida que as vidas dos indivíduos assumem forma social e lugar dentro de redes específicas de relações sociais. (Fog Olwig, 2007, p. 12)

Em Shashamane, as crianças nascidas na Etiópia em lares rastafári se identificam como rastafári e/ou como etíopes, dependendo da socialização, bem como dos sentimentos individuais e visões de mundo. A marcação visível do espaço e a reprodução social moldam ideias e percepções. Uma casa é um *yard* e a outra é um *beit*. A posição de que fala Fog Olwig (2007) nos campos sociais complementa o ponto de Heather Horst (2011, p. 30) de que “casa não é apenas um lugar, mas se torna um local para imaginar vários relacionamentos importantes” na vida dos ocupantes. A discussão de Bourdieu (1970) sobre a casa cabila mostra que a ordenação simbólica do espaço se torna entrelaçada com *habitus* ou, em um sentido simplificado, com a reprodução sistêmica da estrutura, fundindo preocupações espaciais e temporais.

---

10 As práticas de nomenclatura na Etiópia sustentam que o primeiro nome do pai é adotado como o sobrenome da criança.

Assim, as atividades e os papéis dos membros do grupo doméstico ao longo do tempo são cruciais para a compreensão da reprodução social. A função transcultural de reprodução do grupo doméstico é evidente não apenas na reprodução biológica e como fonte de trabalho para a produção, mas também na divisão sexual do trabalho e nos sistemas de valores em torno da diferenciação de lugar e papéis de gênero (Boserup, 1970; Barriteau, 2001; Mies, 1982). Uma divisão espacial de gênero similar à que se vê no Caribe é notável em Shashamane tanto em lares etíopes-rastafári quanto em lares rastafári, onde o terreiro ou a casa tende a ser a esfera feminina e a rua, a masculina. Embora o terreiro propriamente dito seja um espaço ao mesmo tempo público e privado dependendo da ocasião, ele é geralmente considerado um local de domesticidade e, portanto, privado. Ele está associado ao trabalho reprodutivo das mulheres e às atividades que são desvalorizadas econômica e socialmente na economia de mercado (Mintz, 1989; Barrow, 1996).

Essa diferenciação espacial de gênero é geralmente observável também na Etiópia urbana, dada a institucionalização do patriarcado nessas sociedades. A dimensão de gênero do trabalho assalariado em domicílios urbanos da Etiópia da classe trabalhadora considera mulheres e homens como responsáveis por ganhar a vida nas economias formal e informal (Gomes, 2017; De Regt, 2010). Com base na pesquisa de Konjit Kifetew, no início do século XX, sobre papéis, expectativas e atitudes de gênero no país, para trabalhar em locais urbanos e rurais, “os homens etíopes preferem mulheres que geram renda. Espera-se que as mulheres rurais ajudem seus maridos na agricultura, criação de animais, etc. Os homens urbanos sugerem que suas esposas devam conseguir o máximo de empregos possível para sustentar suas famílias” (Kifetew, 2006, p. 127). A maioria dos etíopes homens, urbanos e rurais, na amostra de Kifetew, deveria assumir o papel de ganha-pão nas famílias, demonstrando um ideal compartilhado entre as sociedades patriarcais caribenhãs e etíope, embora um porcentual considerável tenha dito que tanto

os maridos quanto as esposas deveriam ser “considerados chefes de família” (p. 127): “Cerca de 46% dos entrevistados disseram que o marido deveria ser o principal ganha-pão, e apenas 11% achavam que deveria ser a esposa. Mas 34% afirmaram que o marido e a esposa devem ser considerados chefes de família, e 3,9% atribuem essa responsabilidade também aos filhos” (p. 127).

Esses ideais podem ser compartilhados culturalmente, mas não refletem as experiências reais de muitas pessoas de renda modesta, como mostram os dados de Kifetew (2006). É por isso que a classe é um fator significativo na compreensão da interação de comportamentos ideais e experiências vividas, particularmente dentro das estruturas sociais e economias de mercado que se baseiam nessa divisão de gênero no trabalho. Há uma longa história sobre o trabalho das mulheres tanto no Caribe colonial quanto no pós-colonial<sup>11</sup> e também nas famílias caribenhadas da diáspora em Shashamane. Embora a distinção entre trabalho produtivo e reprodutivo com base no gênero persista em casas rastafári e em lares rastafári-etíopes, as mulheres se envolvem em trabalho assalariado fora da casa com maior regularidade do que os homens, assumindo o papel de provedoras de família, que está associado, por sua vez, ao ideal de masculinidade do patriarcado. Essas estruturas socioeconômicas, combinadas com a necessidade de se ganhar dinheiro em situações nas quais o trabalho masculino não proporciona uma renda familiar suficiente, significam que o trabalho das mulheres é frequentemente subestimado. Portanto, as mulheres ganham menos do que os já baixos salários dos homens e têm menos renda para contribuir com as famílias, embora essa seja uma renda necessária (Barriteau, 2001; Ho, 1993). Parece haver uma semelhança significativa nos papéis de gênero e na divisão de trabalho baseada em gênero no nível familiar entre os

---

11 Ver, por exemplo, Katzin (1959), Mintz (1989), Freeman (2000), Mohammed (2002) e Ho (1993).

Rastafári e os etíopes locais, o que justifica a necessidade de mais pesquisas na Etiópia urbana multiétnica.

Olhar para as divisões de classe é importante, uma vez que os trabalhos produtivo e reprodutivo se sobrepõem nas famílias pobres. No entanto, nas famílias da irmã Adina e da irmã Tirunesh, como a renda masculina é suficiente, elas não precisam trabalhar fora de casa. Em vez disso, ambas as mulheres se concentram no trabalho doméstico, reprodutivo e de cuidado. Suas redes de relações sociais fornecem apoio financeiro, particularmente em razão dos “parentes” rastafári ao redor do globo, como maridos, filhos e outros. Nas duas casas, embora sejam cultivadas pequenas hortas, predominam as atividades na economia assalariada, demonstrando também a dimensão transnacional de ganhar a vida.

Volto-me agora para as interconexões mais amplas da comunidade e da casa.

## **Estar enraizado: localizando identidades no tempo e no espaço**

Na construção de uma imagem do espaço-terreiro (ou da *casa*), questões de identidade e conexões simbólico-materiais aparecem de forma significativa. As mudanças e continuidades socioculturais descritas anteriormente se relacionam com a crítica de Clifford (1997) sobre o enraizamento da cultura na antropologia e, portanto, na identidade. Como uma categoria de identidade e como uma expressão cotidiana de pertencimento, a corporificação fluída de ser rastafári, etíope, jamaicano e *faranj* está imbuída de ideias de autoridade, que emergem mais claramente em conflitos pela terra. Pelas minhas observações, quando etíopes locais de várias etnias dizem “jamaicano” ou “rasta” na conversa cotidiana, isso é culturalmente tensionado com a noção de “etíope” e codificado como *faranj*. Também entre os etíopes locais, “etíope” se justapõe a uma identidade etíope hegemônica como *Habesha*,

um termo amárico que se refere a uma identidade social e étnica do norte da Etiópia derivada da Abissínia e que posiciona outras etnias como inferiores (Jalata, 2009).

Da perspectiva de etíopes locais, os Rastafári não são apenas *faranj*, mas também territorialmente “desenraizados” de suas casas no Caribe – incapazes de provar uma ancestralidade etíope. Consequentemente, reivindicações de terras, em especial as que foram historicamente concedidas por um imperador etíope deposto, são nulas. Se “cultura” é equiparada à fixidez, então as pessoas “desenraizadas” são vistas como as que perderam cultura: “Raízes violadas e rompidas sinalizam uma identidade cultural enferma e uma nacionalidade danificada” (Malkki, 1995, p. 15). Dentro da cosmovisão rastafári, no entanto, os Rastafári estão historicamente ligados à Etiópia e a esse espaço específico em Shashamane. Eles também criam ativamente o lar por meio do terreiro e de suas redes de parentesco, “enraizando-se”, assim, na atual Etiópia.

Apesar da expropriação, a concessão de terras simboliza dignidade, reconhecimento das identidades negra e etíope e igualdade para os Rastafári em todo o mundo. Essa reivindicação histórica dos Rastafári à terra é mantida viva pela primeira e segunda gerações na Etiópia, na interação cotidiana em casa e em eventos rituais, e pelos Rastafári no exterior por meio de ritos, incluindo a visita a Shashamane e a contribuição para a sobrevivência da comunidade, da família e das pessoas por intermédio de remessas. Nessa paisagem moral, a tensão entre Rastafári e etíopes locais ao redor da terra é perceptível em histórias, comentários e anedotas que circulam em Shashamane. Como Giulia Bonacci (2015b) observa, dois dos termos dados aos primeiros colonos (naquela época não rastafári) da Federação Mundial da Etiópia, *sädätännña färänjoch* e *balabbat*, que significam “um estrangeiro” e “um proprietário de terras”, fornecem um *insight* sobre as atitudes locais, as classificações de Estado para repatriados e a desigualdade social. Usado em fontes escritas em 1959, Bonacci argumenta que o termo *sädätännña färänjoch* caracterizava os repatriados como “diferentes” dos habitantes locais e, portanto,

*faranj*, mas também diferentes dos *färänjoch* (o plural de *faranj*) europeus brancos que viviam na Etiópia.

Eles não eram brancos, mas algumas de suas práticas cotidianas eram vistas como tal – ou simplesmente como diferentes. Eles falavam inglês, dirigiam um carro, às vezes se vestiam de terno, gravata e chapéu, cozinhavam em pé e comiam com garfos e facas. O termo *sēdätäñña* expressa agência e significa “refugiado”, “imigrante” ou “emigrante” [...]. A expressão *sēdätäñña färänj* é tão incommum quanto os colonos caribenhos. Esse nome os identificava como vindos de outros lugares, como os *färänjočč*, mas também eram vistos como migrantes e refugiados na Etiópia, onde estavam plantando novas raízes. (Bonacci, 2015b, p. 40-41)

Esse trecho demonstra que o tratamento atual aos Rastafári negros como *faranj* tem nuances no passado. Quando os primeiros repatriados chegaram, os etíopes locais reconheceram sua diferença em relação aos colonizadores brancos e europeus anteriores. No entanto, os “migrantes” tinham uma posição privilegiada como destinatários de terras. No período imperial, as práticas de posse da terra denominadas *gult* significavam que os proprietários e trabalhadores eram de diferentes estratos. Em Shashamane, esses primeiros colonos assumiram o papel de proprietários de terras ou *balabbat*. Na Etiópia imperial, após a conquista de territórios independentes do sul e sua incorporação ao Império, os *balabbat* eram geralmente “escolhidos entre a população local; eles receberam terras e responsabilidade administrativa pelo poder central da Etiópia” (Mantel-Niecko, 1980, p. 69). “É somente porque foram beneficiários das terras do sul pela política imperial que os colonos caribenhos foram chamados de *balabbat* por seus vizinhos” (Bonacci, 2015b, p. 42). Embora o termo não seja mais usado na Etiópia, particularmente após

a revolução de 1974 e das mudanças subsequentes na governança e na posse da terra, ele indica a história de *status* distinto entre os primeiros repatriados não rastafári.

As mudanças nas percepções locais de colonos não rastafári e repatriados rastafári em torno do acesso e da propriedade da terra manifestam-se em uma história bem conhecida em Shashamane e observada por Erin MacLeod (2014, p. 101) de que o Estado imperial concedeu terras aos Rastafári para espionar os residentes de Oromo como “punição” ou forma de intimidação. Esses rumores e histórias negativas circulam no Jamaica Safar ao mesmo tempo que os Rastafári repatriados e os multiétnicos locais interagem cotidianamente. Seja comprando alimentos no mercado *ketema* local, sujeito a preços crescentes, seja por meio de casamentos mistos e da criação de filhos, ou ainda frequentando a escola e participando de esquemas de poupança da comunidade, há uma comunicação constante, além de apoio, bem como conflitos nas esferas institucionais e cotidianas, entre esses “locais” e os “migrantes”.

Embora muitos Rastafári tenham se estabelecido em uma área particular de Shashamane – daí o surgimento espontâneo do nome “Jamaica Safar” –, etíopes multiétnicos e Rastafári de várias nacionalidades vivem lado a lado, como mencionei. No entanto, MacLeod (2014) sugere que a mudança nas percepções do espaço social e nas reivindicações e direitos à terra em Shashamane entre etíopes locais e Rastafári pode ser interrogada em termos da teoria de Henri Lefebvre sobre o espaço vivido e percebido. Em Shashamane, no século XXI, os projetos políticos locais para o desenvolvimento da cidade enfatizam

o lado prático, econômico, financeiro e de desenvolvimento – o espaço percebido [...]. Porém, uma manobra diferente é empreendida pelos Rastafári. Eles olham para fora do tempo e do espaço da Shashamane contemporânea para argumentar [...]. [...] referindo-se à terra concedida pelo governo imperial e à manutenção negociada dessa



terra por meio de um acordo com o Dergue [após a revolução de 1974], eles [os Rastafári] estão usando o que poderia ser chamado de mapas antigos para localizar seu espaço. (MacLeod, 2014, p. 111-112)

Isso cria um dissenso sobre como o espaço é vivido entre os Rastafári e os residentes locais da Etiópia. Embora reconheça a inter-relação entre os fundamentos ideológicos e o uso do espaço público na interação social em Shashamane, a denominação de MacLeod de “mapas antigos” para avaliar a autocriação imaginativa dos Rastafári e a criação de lugares é limitante. Em vez disso, como escreve Miriam Kahn (1996, p. 167), “lugares são construções complexas de histórias sociais, de experiências pessoais e interpessoais e de memória seletiva”. Isso se aplica aos espaços mais amplos do Jamaica Safar, a *ketema* e também à casa.

## Considerações finais

Para finalizar, os impactos de diversas e divergentes concepções de lugar são observáveis na mudança de *status* dos Rastafári e dos primeiros repatriados como estrangeiros, proprietários de terras, refugiados e etíopes, com o desenvolvimento de relações de parentesco, bem como de conflitos com parentes e vizinhos. Esses comportamentos indicam que questões de reprodução social, parentesco e mudança cultural também são pertinentes.

Nesta discussão sobre a construção de uma casa rastafári em Shashamane, tentei destacar como os Rastafári se enraízam diariamente e como as identidades sociais dos Rastafári ou dos etíopes são fios interligados que devem ser levados em conta. Descrevi as características de uma casa-terreiro após a migração ou repatriação de Rastafári do Caribe para a Etiópia por razões espirituais e morais. Esse assentamento rastafári na concessão de terras históricas levou ao estabelecimento de famílias interculturais no Jamaica Safar multicultural. Com exemplos

de duas famílias rastafári-etíopes locais, destaquei os fatores empregados na categorização de um *yard* em comparação a um *beit*, mesmo com semelhanças entre essas famílias, como a divisão sexual do trabalho. Um desses fatores é a localização do terreiro e a configuração do espaço, somado a outros, que incluem aspectos do idioma, religião, alimentação e organização familiar. O uso intercambiável de amárico, patoá e inglês no quintal do irmão Matthew e da irmã Tirunesh, por exemplo, assumiu uma forma diferente na casa do irmão John e da irmã Adina. Dieta e culinária em cada casa também diferiam e são características notáveis no delineamento das identidades individuais e sociais. Em suma, essas duas famílias demonstraram processos de troca intercultural e reprodução social que ocorriam na vizinhança de maneira mais ampla.

O simbolismo da concessão de terras para os Rastafári globalmente e as questões culturais e materiais que moldam o espaço-terreiro ressoam em como o lugar é sentido e a própria casa é vivida e feita por diferentes atores. A casa e a vizinhança continuam a ser locais importantes de socialização, bem como de atitudes individuais, estendendo assim a discussão sobre parentesco àqueles com quem vivemos e construímos relações, o que tem sido uma característica marcante do parentesco caribenho. Esses comportamentos estão inter-relacionados com preocupações materiais tangíveis de trabalho, geração de renda e recebimento de remessas, o que reforça a dimensão transnacional das culturas caribenhas. Classe, *status*, religião e identidade cultural são essenciais para a compreensão da produção doméstica e da formação familiar. Com foco nos caribenhos da diáspora no Sul Global, este capítulo centrou-se em questões de longa data sobre a inserção de povos e culturas na antropologia do Caribe.

## REFERÊNCIAS

BARRITEAU, V. Eudine. *The political economy of gender in the twentieth-century Caribbean*. Nova York: Palgrave, 2001.

- BARROW, Christine. *Family in the Caribbean: themes and perspectives*. Kingston; Oxford: Ian Randle; James Currey, 1996.
- BARTH, Fredrik. Introduction. In: BARTH, Fredrik (ed.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Illinois: Waveland Press Inc., 1998. p. 9-38.
- BEYECHA, Mahlet Ayele. *The Rastafari in Ethiopia: challenges and paradoxes of belonging*. Dissertação (Mestrado) – Leiden University, Leiden, 2018.
- BONACCI, Giulia. *Exodus! Heirs and pioneers, Rastafari return to Ethiopia*. Tradução e edição de Antoinette Tidjani Alou. Kingston: The University of the West Indies Press, 2015a.
- BONACCI, Giulia. Mapping the boundaries of otherness: naming Caribbean settlers in Ethiopia. *African Diaspora*, v. 8, n. 1, p. 34-50, 2015b.
- BOSERUP, Ester. *Woman's role in economic development*. Londres: Earthscan, 1970.
- BOURDIEU, Pierre. The Berber house or The world reversed. *Information – International Social Science Council*, v. 9, n. 2, p. 151-170, 1970.
- CARSTEN, Janet. Houses in Langkawi: stable structures or mobile houses? In: CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Sthepan (ed.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. p. 105-128.
- CARSTEN, Janet. “Knowing where you’ve come from”: ruptures and continuities of time and kinship in narratives of adoption reunions. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 6, n. 4, p. 687-703, 2000.
- CARSTEN, Janet; HUGH-JONES, Sthepan (ed.). *About the house: Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- CASEY, Edward. How to get from space to place in a fairly short stretch of time: phenomenological prolegomena. In: FELD, S.; BASSO, K. H. (ed.). *Senses of place*. Santa Fé: School of American Research, 1996. p. 13-52.
- CHEVANNES, Barry. Jamaican diasporic identity: the metaphor of yaad. In: TAYLOR, Patrick (ed.). *Nation dance: religion, identity, and cultural difference in the Caribbean*. Bloomington: Indiana University Press, 2001. p. 129-137.
- CLARKE, Edith. *My mother who fathered me: a study of the family in three selected communities in Jamaica*. Londres: George Allen and Unwin, 1966.

CLIFFORD, James. *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.

DE REGT, Marina. Ways to come, ways to leave: gender, mobility, and il/legality among Ethiopian domestic workers in Yemen. *Gender and Society*, v. 24, n. 2, p. 237-260, 2010.

FOG OLWIG, Karen. *Caribbean journeys: an ethnography of migration and home in three family networks*. Londres: Duke University Press, 2007.

FORDE, Maarit. Modes of transnational relatedness: Caribbean migrants networks of child care and ritual kinship. In: COE, C. et al. (ed.). *Everyday ruptures: children, youth, and migration in global perspective*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2011. p. 79-96.

FREEMAN, Carla. *High tech and high heels in the global economy*. Durham: Duke University Press, 2000.

GOMES, Shelene. Meseret's story: women, work and betterment in an Ethiopia-Saudi Arabia return labor migration. *African and Black Diaspora: An International Journal*, v. 11, n. 1, p. 51-68, 2017.

GOMES, Shelene. Counter-narratives of belonging: Rastafari in the promised land. *The Global South*, v. 12, n. 1, p. 112-128, 2018.

HENRIQUES, Fernando. West Indian family organization. *American Journal of Sociology*, v. 55, n. 1, p. 30-37, 1949.

HO, Christine G. T. The internationalization of kinship and the feminization of Caribbean migration: the case of Afro-Trinidadian immigrants in Los Angeles. *Human Organization*, v. 52, n. 1, p. 32-40, 1993.

HORST, Heather. Reclaiming place: the architecture of home, family and migration. *Acta Anthropologica*, v. 53, n. 1, p. 29-39, 2011.

INGOLD, Tim. *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres: Routledge, 2000.

JALATA, Asafa. Being in and out of Africa: the impact of duality of Ethiopianism. *Journal of Black Studies*, v. 40, n. 2, p. 189-214, 2009.

KAHN, Miriam. Your place and mine: sharing emotional landscapes in Wamira, Papua New Guinea. In: FELD, Steven; BASSO, Keith H. (ed.). *Senses of place*. Santa Fé: School of American Research, 1996. p. 167-196.

- KATZIN, Margaret F. The Jamaican country higgler. *Social and Economic Studies*, v. 8, n. 4, p. 421-435, 1959.
- KIFETEW, Konjit. Gender and cross cultural dynamics in Ethiopia. *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, v. 68, p. 122-127, 2006.
- MACLEOD, Erin. *Visions of Zion: Ethiopians and Rastafari in the search for the promised land*. Nova York; Londres: New York University Press, 2014.
- MALKKI, Liisa. *Purity and exile: violence, memory, and national cosmology among Hutu refugees in Tanzania*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- MANTEL-NIECKO, Joanna. *The role of land Tenure in the system of Ethiopian imperial government in modern times*. Tradução de K. A. Bobinski. Warsaw: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, 1980.
- MIES, Maria. *The lace makers of Narsapur: Indian housewives produce for the world market*. Londres: Zed Press, 1982.
- MINTZ, Sidney, W. *Caribbean transformations*. Nova York: Columbia University Press Morningside Edition, 1989.
- MOHAMMED, Patricia. *Gender negotiations among Indians in Trinidad 1917-1947*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002.
- SMITH, Michael G. *West Indian family structure*. Londres: University of Washington Press, 1962.
- SOROTO, Solomon. *Settlement and integration of Rastafarians in Shashemene, Ethiopia: an anthropological perspective*. Bonn: VDM Verlag, 2011.
- WARDLE, Huon. A groundwork for West Indian cultural openness. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 13, n. 3, p. 567-583, 2002.

# **ECOS DE REVOLUÇÕES PASSADAS**

## **Arquitetura, memória e políticas espectrais nos bairros históricos de Porto Príncipe<sup>1</sup>**

*Vincent Joos*

Ao olhar para as árvores, você verá em seu balanço o corpo invisível e místico dos espíritos. Quando você ouvir o vento gemendo sobre o campo, serão suas vozes o amaldiçoando.

*Jacques Stephen Alexis, Les arbres musiciens (1957, p. 359)*

### **Mitologias nacionais e memórias urbanas**

Rue de l'Enterrement é uma rua pavimentada de 1,6 quilômetro que liga o maior cemitério do país à casa mais antiga de Porto Príncipe, onde Alexandre Pétion nasceu em 1770.<sup>2</sup> O prédio de tijolos de dois andares está fissurado e fechado com tábuas, e seu quintal está cheio de carros abandonados. Um zelador mora em um pequeno cômodo no lado esquerdo da casa e passa a maior parte do tempo com os homens mais jovens que administram um pequeno negócio de autopeças no jardim

---

<sup>1</sup> Traduzido por Rodrigo C. Bulamah.

<sup>2</sup> Pétion foi um líder revolucionário e o primeiro presidente da República do Haiti, de 1807 até sua morte, em 1818.

da frente ou com as mulheres que vendem produtos secos ao longo da cerca da casa. Como o zelador me explicou quando visitei a casa em uma tarde quente de setembro de 2013, o prédio e a área ao redor são locais importantes da história do Haiti que deveriam ser mais bem preservados:

Logo depois que esta casa foi construída, houve um terrível terremoto [o terremoto de 1770, que destruiu completamente Porto Príncipe]. Pétion era um bebê quando isso aconteceu, mas durante o terremoto sua babá conseguiu entrar correndo e salvá-lo. Desde então, esta casa sofreu dois grandes terremotos e é um milagre que ainda esteja de pé. Hoje, está infestada de morcegos, mas antes do terremoto de 2010, servia como Ministère des Affaires Sociales. Ela é listada como um monumento nacional pelo Estado, mas agora está abandonada.

Enquanto caminhávamos pela casa, ele me mostrou um buraco que parecia um ralo de esgoto e disse:

Dessalines está enterrado atrás da Igreja de Saint-Anne, a três quarteirões daqui. No entanto, ele morreu no Pont-Rouge, a entrada norte da cidade, que fica a cerca de três quilômetros daqui. Quando chegou a Pont-Rouge em 1806, foi morto por soldados e esquartejado por uma turba. Uma mulher chamada Défilée recolheu seus restos mortais e os colocou em uma bolsa. Dizem que ela estava louca, mas não estava. Ela pegou seus restos mortais e voltou para o cemitério do centro por um túnel. Bem, este buraco é o fim do túnel que Défilée usou. Ela saiu de lá e pediu aos soldados que enterrassem Dessalines no cemitério que ficava ao lado da Igreja de Saint-Anne. Por isso, algumas

peças dizem que Dessalines foi morto aqui nesta mesma casa. Bem, isso é discutível...

Ao mencionar essas narrativas históricas, o zelador falou sobre a questão da cor da pele e do poder no Haiti. Ele usou as configurações da casa, seu estado de decrepitude, para sugerir que o governo abandonara as pessoas que vivem no centro de Porto Príncipe, a maioria das quais é negra. Nessa narrativa, Pétion, o primeiro presidente da República do Haiti (1807-1818), traiu Dessalines, aqui visto como o líder igualitário dos haitianos. Como muitas pessoas, o zelador acreditava que as categorias raciais ainda moldavam em grande parte a exclusão social, política e econômica no Haiti. O que me interessa aqui não são os legados ainda poderosos dos sistemas coloniais de exclusão racial, que fogem ao escopo deste capítulo e já foram bem analisados por outros autores (Labelle, 1978; Trouillot, L., 2012; Daut, 2015; Giaferri-Dombre, 2007). Em vez disso, quero explorar as relações entre discursos políticos, o ambiente construído e as narrativas históricas por ele promovidas e estruturadas. Este capítulo rastreia como as questões políticas e sociais são *sentidas* por pessoas que foram abandonadas pelo governo e por instituições internacionais após o devastador terremoto de 2010 que tirou a vida de mais de 300 mil haitianos.

O tipo de conversa que tive com o zelador da casa de Pétion costuma acontecer no centro da cidade, nos bairros adjacentes ao Palácio Nacional. As estátuas de heróis nacionais e o museu de história nacional no Champ de Mars, a praça principal da capital, junto com os edifícios institucionais e residências de figuras outrora poderosas que pontilham essas ruas, criam o que a socióloga Geneviève Zubrzycki chama de “sensório nacional” (*national sensorium*) – um espaço onde a cultura visual e material incorporam mitologias nacionais polivalentes que, por sua vez, moldam a compreensão atual das funções e capacidades do Estado. Como Zubrzycki (2011, p. 21) argumenta, as mitologias nacionais são “criadas, congeladas e disseminadas em vários locais e por meio



de várias mídias sensoriais”. No Haiti, Pétion e Dessalines aparecem em livros, peças, programas de rádio e narrativas orais. Suas estátuas e imagens são onipresentes nos bairros do centro de Porto Príncipe, e as ruas, casas e edifícios que antes usavam ou habitavam ainda estão assombrados com sua presença. Seus vestígios corporais estão encerrados na mesma tumba de mármore do Mausoléu Nacional, bem no coração da antiga cidade colonial. Essas presenças múltiplas e polivalentes estruturam padrões variados de discurso e ação nacionalistas e “os dotam de força emocional” (p. 37).

Este capítulo rastreia etnograficamente esses efeitos políticos no ambiente urbano a fim de compreender como as pessoas narram e imaginam seu mundo político por meio do uso de elementos materiais e imateriais. Estou especialmente interessado na figura do ditador François Duvalier, que governou o país de 1957 a 1971, visto que sua presença é contundente nos bairros centrais da cidade. Duvalier usou o que James Ferguson chamou de “messianismo sobrenatural”, em que misturou referências ao catolicismo e à religião vodu para encorajar um culto em torno de sua figura. Em um famoso panfleto de propaganda de 1964 intitulado “Le catéchisme de la Révolution”, vemos que “Dessalines, Toussaint, Christophe, Pétion e Estimé são cinco chefes de Estado distintos que fundamentam e formam um único e mesmo presidente na pessoa de François Duvalier” (Fourcand, 1964, p. 17). Em outras palavras, “chefes de Estado” não morrem, eles têm várias vidas posteriores que lhes permitem assombrar as paisagens políticas de sua nação. Sua presença espectral na paisagem política do Haiti pode ser invocada como forças atuantes que estruturam discursos e práticas específicas.

O centro de Porto Príncipe costumava ser, e até certo ponto continua sendo, a área residencial da pequena classe média negra que formou a espinha dorsal da primeira ditadura de Duvalier (1957-1971). A presença de François Duvalier não é reconhecida por nenhum monumento, além de sua sepultura profanada no Grand Cimetière. Porém, na mesma área da cidade, as casas humildes dos funcionários do Estado, junto com

os locais onde Duvalier se escondeu durante seu exílio interno (1954-1956) e os prédios onde foi exercida a violência de seu regime – como prisões, quartéis militares, edifícios institucionais, etc. –, tornam a presença do líder mais autocrático do Haiti algo espectral, embora contundente. Como no “Catéchisme” escrito por Jean Fourcand, um notório intelectual e propagandista de Duvalier, os líderes de Estado são mantidos vivos por pessoas que escrevem sobre eles ou que podem inscrever sua presença em um local mal-assombrado. Eles também fazem parte de um sensório nacional, de um *script* fragmentado que permite que ideologias do passado ressurjam de outras formas.

Para descrever fragmentos do sensório nacional haitiano e da presença agentiva de Duvalier e de seu messianismo, recorri a materiais de arquivo, conversas que registrei em minhas notas de campo, entrevistas, descrições de paisagens urbanas e habitações para refletir sobre a presença simultânea de poderosos líderes masculinos, cujos nomes, ações e ideologias ainda moldam os debates sobre a soberania e a natureza do Estado haitiano. Em particular, concentro-me na casa, na história de vida e nas obras literárias de Ulrick Rosarion, um juiz e poeta que conheci na Rue de l’Enterrement em setembro de 2013. Rosarion promovia passeios informais a visitantes em sua casa e era um escritor conhecido e respeitado em Porto Príncipe. Ele faleceu em junho de 2014, depois de trabalhar por 43 anos nas mais altas esferas do mundo judiciário haitiano. Seu pai era amigo e aliado de François Duvalier, que se refugiou na casa da família Rosarion quando sentiu que sua vida estava em perigo. Em seus escritos e em nossas conversas, Ulrick Rosarion elogiava François Duvalier como um herói nacional e frequentemente se lembrava de outros chefes de Estado e líderes revolucionários para descrever os valores políticos que animavam a ele e aos membros de sua família. Tanto a casa de Rosarion, na Rue de l’Enterrement, quanto sua vida foram assombradas por poderosos líderes políticos e pelas ideologias, ética de trabalho e valores que eles deixaram para trás. Essa casa, junto com a história de vida e os escritos

de Rosarion, oferece um exemplo da reconstituição variada e fragmentada de ideologias do passado por meio da interação de elementos emocionais, materiais e intelectuais.

### **Ulrick Rosarion: narrando e vivendo a(s) revolução(ões)**

Ulrick Rosarion nasceu em Porto Príncipe em 11 de novembro de 1932. Quando o conheci em 2013, ele ainda morava na mesma casa de dois andares onde passara sua infância, na Rue de L'Enterrement. Localizada logo em frente ao Hospital Saint-François, que na altura se encontrava em reconstrução, sua casa cinza e laranja não se destacava do resto das construções do entorno. A casa é um sobrado de madeira e concreto – estilo popularmente conhecido no país como *shotgun* – de dois andares, composta por seis quartos, uma cozinha ao ar livre e um pátio lateral de 2,4m x 7,3m coberto por árvores de sombra. Esse humilde sobrado reflete o *status* de classe média e as origens provinciais dos Rosarion, que vieram de Gonaïves, uma importante cidade da região de Artibonite, para Porto Príncipe na década de 1920. A fachada da casa, porém, é peculiar. A varanda da frente é fechada por uma cerca de metal, conferindo ao projeto da casa uma característica que o arquiteto haitiano Albert Mangonès (1992, p. 848) chamou de “estética arquitetônica do fechamento” – algo que ganhou predominância nos anos Duvalier. Em suma, a fachada frontal dessa *shotgun*, que é tradicionalmente o ponto de entrada da casa para os visitantes, é uma barricada, e os hóspedes entram no pátio por uma porta de metal grossa que se abre para a galeria esquerda da casa.

A pintura estava descascando e as paredes traseiras da casa foram seriamente danificadas pelo terremoto de 2010. Os dois cômodos mais espaçosos do andar de cima e do andar de baixo, localizados na parte de trás da habitação, não eram usados por esse motivo. Além da pesada armadura protetora em torno da casa, quase à prova de balas, nada indicava que a construção pertencia a uma família em que muitos homens

havia trabalhado nas mais altas esferas do governo. Era uma casa querida pelas pessoas que a habitavam e que gostavam de falar sobre a sua história e funções.

Ulrick Rosarion tinha 83 anos quando o conheci. Ele havia sofrido um derrame em 2004 que comprometia sua fala e o obrigava a se expressar lentamente. No entanto, era um homem ativo, que frequentemente se referia a alguns de seus escritos e documentos para fazer uma afirmação. Todos nós o chamávamos por seu título oficial: *Maître Rosarion*, ou, em crioulo, *Mèt*, que se traduz como “Vossa Excelência” na linguagem jurídica brasileira. *Mèt Rosarion* trabalhou para o Estado por 43 anos sem interrupção. Sua carreira foi lançada sob o regime de François Duvalier em 1961 e terminou logo após o golpe que retirou Jean-Bertrand Aristide do poder em 2004.

De certa forma, Ulrick Rosarion seguiu os passos de seu pai, que ocupou cargos semelhantes na juventude, mas que assumiu importantes postos de tomada de decisão sob a presidência de Dumarsais Estimé (1946-1950) e de ambos os Duvalier (François Duvalier [1957-1971] e seu filho Jean-Claude Duvalier [1971-1986]). Léandre Rosarion encerrou sua carreira como secretário de Justiça em meados da década de 1970. A longevidade de seu filho nas altas esferas do corpo legislativo é surpreendente, dada a turbulenta paisagem política antes e depois de 1986. Manter uma posição no governo dos Duvalier foi bastante desafiador, já que ambos os ditadores nunca hesitaram em destituir seus principais colaboradores ou matá-los em nome de um capricho. Permanecer em altos cargos administrativos do Estado haitiano não foi, e não é, uma tarefa fácil. Rosarion conseguiu trabalhar para chefes de Estado cujas afiliações cobriam um amplo espectro do mundo político haitiano. Quando perguntei a ele sobre sua carreira ininterrupta, *Mèt Rosarion* explicou:

Todos sabem que sou in-cor-rup-tí-vel! Todos os presidentes me ofereceram um carro e um motorista. Nunca aceitei, nunca tirei nada do Estado. Eu sempre caminhava para

o trabalho [*Je marchais au travail, Monsieur!*]. Conversava com todo mundo, vivia uma vida simples! Gosto de escrever, de me sentar ao ar livre e conversar com os amigos. Todo mundo me conhece. Eu era um juiz justo e um guardião do Estado de Direito. Eu sou legalista! Um legalista! Meu conhecimento da lei me rendeu o respeito de todos os presidentes.

Mèt Rosarion frequentemente afirmava sua devoção à lei e não gostava do que considerava práticas políticas extralegais. Ele me disse, por exemplo, que não gostava dos *tontons macoutes* – a Milícia de Voluntários da Segurança Nacional (Milice de Volontaires de la Sécurité Nationale) – precisamente porque eles eram apoiados pelo Estado e ainda funcionavam como um sistema paralegal de “milícia voluntária”. A sua condenação não era moral, embora fosse de conhecimento geral que os *macoutes* prenderam, torturaram e mataram milhares de pessoas sem julgamento. O Estado e seus servidores deveriam estar todos sujeitos à lei, de acordo com Mèt Rosarion, mas nada foi dito sobre a natureza dessas leis. Nunca saberei totalmente até que ponto ele foi cúmplice das ondas de prisões brutais e julgamentos simulados que pontuaram a era dos Duvalier e, mais tarde, durante os anos do violento golpe (1991-1994). Tampouco saberei suas possibilidades de escolha e seu papel durante os períodos de intensa violência política que assolaram o país desde 1957. Pela documentação que encontrei sobre ele, Rosarion se destaca como um jurista ambíguo que tanto apoiou Duvalier – ao usar leis anticomunistas contra ativistas cristãos no início dos anos 1980 – quanto trabalhou contra o clã – quando mobilizou as leis anticorrupção para processar Jean-Claude Duvalier logo após sua expulsão em 1986.

Rosarion escreveu extensivamente sobre a história haitiana em francês, na forma de poesia métrica e peças de teatro. Ele publicou cinco livros de 1970 a 1984 e escreveu muitos poemas inéditos sobre o papel das mulheres na história haitiana, sobre as grandes batalhas contra os

franceses e sobre a vida e a morte de figuras revolucionárias e intelectuais haitianas. A maior parte de sua poesia é semelhante ao gênero nacionalista francês que ele tanto gostava de ler.

## **Espectros de Duvalier**

François Duvalier nasceu em 1907 em Porto Príncipe. Seu pai, um juiz de paz, e sua mãe, uma funcionária de uma padaria, faziam parte da então desfavorecida classe média negra que havia sido barrada de posições de poder em um Estado controlado principalmente por uma elite rica de pele clara, referida no crioulo haitiano como *milat* (Nicholls, 1975). Duvalier cresceu durante a ocupação estadunidense do Haiti (1915-1934) e estudou medicina em Porto Príncipe; passou um ano na Michigan State University, concluindo a graduação em Medicina pela Universidade do Haiti em 1934. Como médico, ele participou nas campanhas americanas pela erradicação de doenças tropicais e viajou extensivamente pelo interior. A partir dessas experiências, várias facetas cruciais de Duvalier emergiram. Em primeiro lugar, ele tinha plena consciência do ressentimento que a maioria dos haitianos negros nutria contra as elites mulatas, que eram vistas, durante a ocupação, como servas dos interesses corporativos e estatais americanos. Em segundo lugar, como estudante e intelectual, ele participou de movimentos intelectuais e artísticos da década de 1930, como o Indigenismo, que forjaram novas identidades culturais ao reivindicar sua herança africana e condenar vigorosamente as intervenções estrangeiras nos assuntos haitianos. Em terceiro lugar, como um médico rural que trabalhou para os estadunidenses, ele desenvolveu laços com os Estados Unidos enquanto conduzia estudos etnográficos sobre a vida religiosa haitiana nas províncias. Manipular as questões de cor para obscurecer as principais divisões de classe entre pessoas que viviam em Porto Príncipe e nas províncias e colaborar com estadunidenses enquanto professava uma forma intransigente de nacionalismo seriam as marcas registradas de sua ditadura.

Quando nomeado diretor-geral do Serviço Nacional de Saúde Pública no governo do presidente Dumarsais Estimé, em 1946, Duvalier já tinha uma sólida reputação como ideólogo, etnólogo e médico. Ele entrou no governo como membro do partido esquerdista *Mouvement Ouvrier et Paysan*, enquanto, no mesmo ano, publicou uma série de artigos nacionalistas defendendo a necessidade de uma política ditatorial no Haiti pautada na valorização da maioria negra excluída (Abbott, 2011). Em resumo, Duvalier conseguia navegar por um amplo espectro de valores políticos ao mesmo tempo que surgia como um médico benevolente e paternalista, um especialista e defensor das massas negras haitianas e um membro da nascente extrema-direita que afirmava que os afrodescendentes não conseguiam viver em um regime democrático. Apesar de sua ditadura ser apenas uma cleptocracia nepotista, esse conjunto de valores polivalentes e sua aura de intelectual próximo ao seu povo ainda moldam muitas narrativas a ele associadas. Ulrick Rosarion, como muitos duvalieristas, escolhe a dedo fragmentos da vida de Duvalier para elogiá-lo e para criar narrativas que se apresentam como “histórias subalternas não oficiais, em vez de um nebuloso ‘ponto intermediário’ entre os gêneros do mito e da história” (Rasmussen, 2009, p. 571). Na verdade, os relatos de Rosarion sobre a vida de figuras políticas haitianas não são uma mistura entre pesquisa histórica “objetiva” e narrativas imaginadas, mas sim intervenções feitas de materiais selecionados e ocultos que têm o objetivo de afirmar a identidade cultural e política de sua família. Como Michel-Rolph Trouillot (1990) afirmou, há um silenciamento da história na feitura das fontes e na criação dos arquivos, que é redobrado com a exclusão de certas narrativas do *corpus* oficial de histórias que constituem o “passado”. De certa forma, os poemas e peças de Rosarion são uma tentativa de lançar luz sobre questões de raça e classe que são silenciadas nas narrativas que enquadram Duvalier apenas como um líder louco.

Nas muitas histórias que Rosarion contou sobre François Duvalier, a narrativa de um homem apossado por apoiadores do presidente Paul

Magloire foi a mais recorrente. A própria casa de Rosarion foi um elemento crucial dessa narrativa. Após a retirada de Dumarsais Estimé do poder por uma junta militar liderada por Magloire em 1950, membros importantes do governo derrubado deixaram o país ou foram para o exílio interno. Em meados da década de 1950, Duvalier era o chefe da oposição política e preparava cuidadosamente sua ascensão ao poder. Durante o período de dois anos, Duvalier manteve-se incógnito em Porto Príncipe, tendo certa vez se disfarçado de “mulher míope e de cara redonda” para chegar à casa de um de seus aliados (Abbott, 2011, p. 51). Ulrick Rosarion gostava de recordar essa época, quando, ainda jovem, vira François Duvalier chegar à sua casa à noite. Seu pai, Léandre Rosarion, também trabalhou para o governo durante a presidência de Estimé e foi um dos primeiros aliados políticos de Duvalier. Como Ulrick Rosarion costumava explicar, “a revolução foi planejada nesta casa”!

A primeira vez que visitei sua casa em setembro de 2013, Rosarion me mostrou seu próprio quarto, onde cada objeto parecia atrelado à sua trajetória política e profissional. “Você vê a cama em que estou dormindo? Foi oferecida a meu pai por François Duvalier, que dormiu nesta mesma cama quando veio se esconder em nossa casa. Ele também viria aqui durante sua presidência nas vezes em que se sentia ameaçado”. A cama simples com estrutura de aço era uma parte fundamental dos passeios informais que Rosarion às vezes oferecia a seus visitantes. Da sala dos fundos do andar de cima, que Duvalier costumava ocupar quando se escondia na casa, esse objeto comum foi movido para o piso inferior após o terremoto. Rosarion me levou para cima algumas vezes para me mostrar o lugar exato onde Duvalier dormia. Esse aspecto da narrativa de Rosarion perpetua a prática do próprio Duvalier de se estabelecer como uma figura misteriosa e impenetrável, especialmente por meio do uso subvertido da religião vodu. Como Paul Christopher Johnson mostrou, o secretismo, ou “a invocação ativa do sigilo como fonte da identidade de um grupo, a promoção da reputação de acesso especial a



um conhecimento restrito e o desempenho bem-sucedido ou encenação de tal acesso”, foi um método-chave de Duvalier para se manter no poder (Johnson, 2006, p. 421). Ao mostrar aos visitantes o esconderijo de Duvalier, Rosarion estabelece sua família como parte de um círculo interno fechado que tinha acesso a um mundo político limitado e perpetuava o próprio misticismo encenado de Duvalier.

Depois que Duvalier se tornou presidente em 1957, os Rosarion, junto com ex-membros do governo de Estimé, voltaram aos cargos de poder. Léandre Rosarion trabalhou no Ministério da Justiça, enquanto seu segundo filho, o dr. Bernadin Rosarion, tornou-se o médico pessoal de Duvalier depois de salvá-lo de um derrame em 1959. Bernadin Rosarion acabaria se tornando prefeito de Porto Príncipe e um conhecido pilar dos dois regimes do clã Duvalier. Em abril de 2007, junto com membros da velha guarda duvalierista que juram um culto ao Papa Doc (como François Duvalier também é conhecido), Bernardin Rosarion criou a Fundação François Duvalier para comemorar a vida e as obras do ex-presidente e para impor as condições para o retorno de seu filho Jean-Claude ao poder (Radio Kiskeya, 2007). Enquanto Mèt Rosarion gostava de lembrar seu pai Léandre, o nome de seu irmão Bernardin nunca apareceu; ele não está presente no resto da casa, nem em fotografias ou documentos.

Léandre e seus filhos, Bernardin e Ulrick, personificam a ascensão das classes médias negras ao poder administrativo e judicial. No entanto, parece que eles tinham percepções muito diferentes do que significava ser um estadista e um membro da classe média. Ulrick Rosarion levava uma vida ascética na modesta casa de família na Rue de L'Enterrement e não falava publicamente em favor dos Duvalier como seu irmão o fazia de maneira extravagante. Também observei que, embora Mèt Rosarion frequentemente falasse sobre os primeiros anos do regime de François Duvalier e da ascensão de uma pequena elite negra educada a posições de poder, ele raramente mencionava Jean-Claude Duvalier, a quem conhecia bem e para quem trabalhou do mesmo modo. Mèt Rosarion

admirava a geração de seu pai e, de certo modo, adotou sua estética e ética nacionalistas.

O que Mèt Rosarion viu em François Duvalier lança luz sobre suas próprias ambiguidades. Ele raramente falava sobre política, mas, em uma tarde de março de 2014, meu amigo Aland Joseph e eu conversamos com ele sobre o assunto. Naquele dia, Rosarion ficou emocionado e muitas vezes colocou a mão direita na frente dos olhos. A seguir, um fragmento da conversa que tivemos em francês, conforme reproduzi em minhas anotações de campo:

Rosarion: François Duvalier foi um revolucionário. Ele era um homem perseguido... Era um médico que conhecia bem o povo haitiano. Ele foi um escritor que escreveu sobre o povo haitiano. Não podemos gostar de tudo em um homem. Eu gostaria que ele construísse mais escolas. Mas ele era um grande homem... Ele gostou desta casa. Era como um abrigo secreto! Ele era um homem do povo [*homme du peuple*]. E um homem de cultura e ciência. Poucos homens conseguiram fazer o que ele fez...

Joos: Mas quem era teu presidente favorito?

Rosarion: Dumarsais Estimé...

Mèt Rosarion surpreendeu-me ao soluçar enquanto dizia o nome de Estimé. Uma lágrima rolou por sua bochecha e ele segurou a cabeça com as mãos e parou por um longo tempo. Então acendeu um cigarro e me disse: “Estimé queria a igualdade de todos os haitianos sob um Estado de Direito...”. Quando Mèt Rosarion fala sobre François Duvalier, mas não sobre Jean-Claude Duvalier, noto que suas visões políticas foram definidas pelas qualidades que ele admira em Dumarsais Estimé, que promoveu uma versão moderada do nacionalismo negro. Duvalier, de fato, apresentou-se como um sucessor de Estimé e propôs um programa

liberal que estava em sintonia com as crenças de seu antecessor. Em 1957, ele fez campanha em uma plataforma de esquerda, enquanto a viúva de Estimé, Lucienne Heurtelou Estimé, comparecia a todas as reuniões que ele realizava (Abbott, 2011). Ele prometeu investimentos em infraestrutura agrícola, pluralismo democrático, direitos sindicais, imprensa livre e um novo sistema de redistribuição de riqueza (Ferguson, 1987, p. 38; Lundhal, 2002). O Duvalier que parecia alinhado com o histórico progressista de Estimé e que jurou trazer de volta as classes médias negras ao poder é aquele que Ulrick Rosarion admirava. Na verdade, François Duvalier deixou como legado um grande corpo de obras publicadas e uma ideologia sistemática que seduziu uma geração de estadistas – a geração de 1946 – e que só teve a oportunidade de realizar o seu potencial sob a curta presidência de Estimé. Lyonel Trouillot, em artigo incisivo sobre Jean-Claude Duvalier, afirma uma grande diferença entre os regimes de pai e filho em uma leitura de suas trajetórias pessoais e de sua ética pessoal:

Entre François Duvalier, médico oriundo das classes médias desfavorecidas, trabalhador e asceta ao ponto do misticismo, ideólogo cultural, político paciente que fez carreira na administração pública, que se enraizou em grupos particulares enquanto efetivamente pervertia a opinião popular (nas questões de cor, injustiça social, conflitos entre a cidade e o país...), que subjogou as Forças Armadas, que montou um corpo de Voluntários da Segurança Nacional por conta própria, lutou contra o Vaticano e os Estados Unidos e anulou todas as forças civis e políticas haitianas; e Jean-Claude Duvalier, profissão: filho de um presidente; méritos políticos: filho de um presidente; origem social: filho de um presidente; modo de vida: gastar dinheiro e festejar, parece haver um mundo de diferenças. (Dubruel; Manciaux, 2012, p. 9-10)

François Duvalier é uma figura espectral na Rue de l'Enterrement e, especialmente, na casa de Mèt Rosarion. Sua presença, perceptível em resquícios materiais, como uma tumba fraturada no Grand Cimetière, uma pequena cama de ferro e papéis assinados por sua mão, é ainda mais sentida por um certo ascetismo e por uma ideia precisa de como a classe média negra deve pensar e se comportar. Isso se assemelha ao que Gérard Barthélémy (1989) chamou de duvalierismo sem Duvalier: uma ideologia baseada em um retorno aos valores do primeiro François Duvalier e uma recusa do “macoutismo”, visto como uma deriva totalitária do regime. Seria difícil definir os contornos de uma classe média no Haiti de hoje; no entanto, o *ethos* associado a esse termo atravessa poderosamente a Rue de l'Enterrement. Assim, os traços espectrais das classes médias negras – um *ethos* de trabalho árduo e humildade e uma boa dose de nacionalismo impetuoso – filtram seu caminho até o presente. As casas humildes de ex-estadistas e as histórias míticas nas quais a violência, a paranoia e a ganância de François Duvalier são silenciadas dão lugar à nostalgia de um duvalierismo “puro”, visto como a filosofia “noirista” (*noiriste*) purgada de seus aspectos ditatoriais e terroristas. Essa nostalgia está longe de ser incomum em Porto Príncipe e ressoa através dos vestígios materiais que deixou na cidade.

## Espectros de 1946

Ao se referir a Estimé e à revolução de 1946, como costumava fazer, Mèt Rosarion falava do avanço intelectual e político dos haitianos negros de classe média que ingressaram no governo de Estimé após anos de exclusão durante a ocupação estadunidense. Em seus quatro anos de mandato, Estimé supervisionou grandes projetos de planejamento urbano que deixaram suas marcas na paisagem da capital, encomendando, por exemplo, “a construção de um empreendimento chique à beira-mar ao longo de uma ampla avenida que incluía 57 pavilhões, praças e parques, coroados por um lago artificial e um espelho d’água” (Payton,

2018, p. 16). Essas construções à beira-mar, chamadas de Bicentenaire, abrigaram a Exposição Internacional de 1949, comemorando o bicentário de Porto Príncipe. Muitos desses edifícios modernistas mais tarde tornaram-se sedes de instituições estatais. O terremoto de 2010 apagou a maior parte do Bicentenaire; no entanto, certas características-chave desse grande desenvolvimento urbano ainda existem hoje, evocando os ideais da geração de 1946.

Entre 1915 e 1946, movimentos intelectuais vibrantes usaram o folclore e a história haitianos para criar uma ideologia nacionalista que respeitasse as especificidades linguísticas, culturais e históricas do país. O estudo etnográfico *Ainsi parla l'oncle*, de Jean Price-Mars, foi a bússola dessa geração de intelectuais politicamente diversa, que viu a sua primeira vitória política na eleição de Sténio Vincent, em 1930, ele próprio fortemente influenciado pelo nacionalismo intelectual de Price-Mars (Nicholls, 1975). Em sua etnografia, Price-Mars atacou uma elite política e econômica haitiana que acusou de tomar emprestados os valores e modos de vida europeus. Foi uma crítica dura a uma burguesia perdida no que Price-Mars cunhou de “bovarismo coletivo”, ou seja, uma forma de alienação decorrente dos valores europeus, estilos de vida e ideais sustentados pelas elites. Price-Mars pediu o reconhecimento da cultura camponesa haitiana e a valorização do crioulo, do vodu e da história revolucionária do país. O antropólogo Michel-Rolph Trouillot (1986) vê nesse movimento uma revolução cultural, pois pela primeira vez a arte, as práticas e a religião vernáculas foram a base de um programa político e estético. Esse momento, que ficou conhecido como *période indigéniste*, impulsionou o Haiti em sua segunda independência e ofereceu, para citar a historiadora Millery Polyné (2013, p. 165), “uma cultura radical rica e organizada que desafiou as estruturas de poder e de influência política e econômica em Porto Príncipe”. Os atores dessa revolução cultural – socialistas, marxistas, noiristas – vinham de diferentes correntes políticas, mas, mesmo assim, propuseram novas formas de soberania e identidade nacional aos haitianos.

Após o fim da ocupação em 1934, surgiram “duas ideologias intimamente tecidas” decorrentes do movimento folclórico nacionalista dos anos 1920 (Nicholls, 1975, p. 662). “L'école des Griots” foi uma escola intelectual fundada por François Duvalier, Lorimer Denis e Louis Diaquoi, seu membro mais velho. O jornal dessa escola, *Les Griots*, tornou-se o principal órgão dos nacionalistas de viés racial. O grupo fundou seu pensamento racial e social nas obras de Price-Mars, considerado seu “evangelista”, mas usou a negritude, as origens africanas e o vodu para fazer afirmações sobre a natureza biopsicológica do espírito haitiano. Duvalier e Denis, como os principais ativistas políticos do grupo, escreveram extensivamente sobre uma personalidade coletiva baseada em atributos africanos essencialistas, como docilidade e selvageria, que teria atingido plenamente seu potencial sob “uma ditadura que trabalhou pela ordem, pela verdade e pelo bem comum”, conforme descreveu um editorial da *Les Griots* de 1938 (*apud* Dash, 1998, p. 76). Essa visão romântica das sensibilidades coletivas haitianas distorceu e simplificou o folclore do campesinato para afirmar uma noção classicista e bastante urbana de poder negro, estabelecendo binários raciais simplistas para compreender questões da desigualdade de classe.

François Duvalier, em menor medida, usaria a paisagem urbana para afirmar a ideologia noirista e para se certificar de que seria lembrado assim que partisse. A estátua do Marron Inconnu (“‘Quilombola’ Desconhecido”) de São Domingos, retratando um escravo fugitivo e instalada no Champ de Mars em 1967, permitiu a Duvalier, por exemplo, inscrever seu regime na prática da marronagem. Declarar o desafio e a independência do Haiti em relação às principais potências econômicas foi, no entanto, puramente simbólico, já que o regime dependia fortemente de financiamentos dos Estados Unidos. O próprio Duvalier fingiria ser “o último quilombola, presidente vitalício da República” no discurso que pronunciou na inauguração da estátua. Como mencionado acima, Duvalier se apresentou como a reencarnação dos primeiros heróis revolucionários Pétion, Christophe, Dessalines, Toussaint e

do presidente Estimé. Todos esses chefes de Estado pregressos estão materialmente presentes na capital na forma de estátuas, mas não apenas nestas. Pétion e Dessalines foram enterrados juntos no Mausoléu Nacional, localizado no extremo sul do Champ de Mars, enquanto Dumarsais Estimé está em um mausoléu no coração do antigo bairro do Bicentenaire. Seus restos mortais foram transferidos para lá em 1968, e o mausoléu foi inaugurado no mesmo ano por Duvalier e sua guarda.

### **Escrevendo a revolução e praticando políticas antirrevolucionárias**

O centro de Porto Príncipe reúne fisicamente os principais elementos materiais que fornecem tangibilidade às histórias subalternas. Os mausoléus e túmulos monumentais do Grand Cimetière, os edifícios do Estado e o quartel militar de Dessalines, as escolas com nomes de heróis revolucionários, as estátuas e museus, as vilas elaboradas de líderes anteriores e as casas modestas de funcionários públicos formam um ambiente que permite o desdobramento do “nacionalismo banal” em que a “existência da nação é tida como certa” (Zubrzycki, 2011, p. 57; Billig, 1995). Esse nacionalismo banal também se desdobra por meio de *performances* políticas, como os discursos de Duvalier em áreas da cidade carregadas de símbolos, e apresentações culturais. O Théâtre National, projetado por Albert Mangonès e construído para as celebrações do Bicentenaire em 1949, foi e continua sendo um importante centro de difusão da cultura nacional. Foi lá que a tragédia de Ulrick Rosarion, *Les dernières heures de Boisrond Tonnerre*, foi encenada em 1996. Como ele costumava dizer, suas obras escritas e sua peça destinavam-se a educar a juventude haitiana e fazê-la perceber que a revolução de 1804 permanecia inacabada, que o passado ainda tinha alguma influência no futuro do Haiti, uma vez que as promessas de liberdade e independência nunca foram totalmente cumpridas.

Ao escrever sobre ex-chefes de Estado haitianos, tanto François Duvalier quanto Ulrick Rosarion fazem mais do que homenagear líderes anteriores. Eles os invocam “como interlocutores ativos nas lutas políticas em andamento” (Moffat, 2018, p. 180). No entanto, essa retórica não pode mascarar o fato de que membros do Estado haitiano e seus burocratas complacentes operaram com valores que se opõem aos ideais revolucionários de 1804. A poesia de Rosarion lança luz sobre as principais facetas de sua ideologia. Ele publicou cinco volumes de poesia e me permitiu fotografar seus livros e manuscritos. Como Mèt Rosarion explicou em março de 2014:

A minha poesia tem dois lados. Um lado patriótico. Queria que os jovens conhecessem nossos heróis e mártires. Também escrevi sobre mulheres. Eu honrei seu papel na história do Haiti. Elas também eram heróis. O outro lado é mais pessoal e sentimental. Fala sobre amor, sobre a vida. Mas Dessalines é o personagem principal de minhas obras. Toussaint, Capois, Boisrond. Mas, principalmente, é Dessalines e suas façanhas.

Em *O silêncio dos sussurros*, manuscrito não publicado, a primeira seção é dedicada à história haitiana e fala extensivamente sobre as grandes batalhas travadas pelos “negros beligerantes” e seus chefes. Sua poesia é essencialmente marcial. Imagens de mortes gloriosas no campo de batalha, de trovões, guerra, sangue, agonia e bravura militar são abundantes. A poesia de Mèt Rosarion, repleta de interjeições aos leitores e, em particular, a uma indistinta juventude haitiana, deve ser lida à luz da história subalterna do Haiti em relação à França. Os registros históricos do Haiti estão localizados em outro lugar, então Rosarion usa referências populares e escreve poesia vernacular para preencher o vazio nos textos históricos e na memória cultural. É um apelo à lembrança e a formas de política baseadas na nostalgia seletiva dos tempos heroicos. Em um



de seus poemas intitulado “Ils nous aimaient tant...” [“Eles nos amavam tanto”], podemos notar um certo desespero e uma sensação de perda histórica e cultural, um apelo aos pais, que poderiam ser os homens da geração de 1946 ou os fundadores do Haiti:

[Falando sobre Toussaint Louverture e Dessalines]  
Pela fraternidade, direitos e justiça,  
Liberdade para todos e igualdade,  
Da morte, eles beberam o cálice sombrio.  
Por que tantos espaços em branco e tantos absurdos  
No despertar da nossa era?  
Que destino nos guiou entre tantos naufrágios?  
Veja nossos jardins, nossos campos, nossas casas,  
Eles suportam o peso de sua ausência cruel  
Nunca o nosso coração vai sarar [...]  
Tenham piedade de nós de onde você estiver  
Para nossos campos entristecidos nada é certo sem vocês  
Pois no futuro nossa colheita pode ser melhor  
Nossos filhos mais felizes e o sol mais radiante.  
De nós, tenham piedade, generais.  
(Rosarion, [não publicado])

O poema pode descrever a situação do início dos anos 1980, do duvalierismo ideologicamente suave de Baby Doc (como Jean-Claude Duvalier também era conhecido), que havia perdido a memória dos ideais e lutas de Dessalines e Louverture. Escrito em 1983, numa época em que a maioria das pessoas no Haiti estava lidando com a devastação ecológica e econômica do duvalierismo, esse poema implora aos generais que retornem ao cenário político.

Rosarion escreveu sobre o fim dos ideais revolucionários e sobre a triste situação de seu país; mesmo assim participou ativamente do aparato político repressivo do Estado haitiano. Ao mesmo tempo que clamava por democracia, liberdade e justiça em seus poemas, ele presidia a julgamentos farsescos. No início dos anos 1980, por exemplo, Rosarion se envolveu em uma paródia de justiça. Em seu *Relatório sobre o julgamento de agosto de 1981 e o recurso de novembro de 1981 de 26 réus políticos no Haiti*, o advogado e ativista de direitos humanos Michael S. Hooper (1982) relata as prisões em massa que levaram ao exílio muitos jornalistas e acadêmicos haitianos e detalha uma paródia de um julgamento, presidido por Ulrick Rosarion. Como Hooper escreve:

Em 25 de agosto de 1981, 26 pessoas foram julgadas e condenadas no Haiti por incêndio criminoso e conspiração contra a segurança interna do Estado [...]. O veredicto foi proferido às 5 horas da manhã. Vinte e dois dos réus foram condenados a quinze anos de trabalhos forçados e quatro a um ano de prisão [...]. Particularmente em casos políticos, o sistema de justiça haitiano não oferece nenhuma proteção aos indivíduos que perdem o apoio de membros do governo. O julgamento de 26 pessoas em 1981 foi em parte uma resposta a essas críticas, de grupos de direitos humanos e outros, de que nenhum prisioneiro político é levado a julgamento. Foi, de fato, o primeiro julgamento político no Haiti desde que a família Duvalier chegou ao poder em 1957. Ironicamente, esse julgamento, tanto quanto qualquer incidente nos últimos anos, ilustra até que ponto o Estado de Direito foi violado no Haiti. (Hooper, 1982, p. i-ii)

Esse julgamento foi considerado “de acordo com a lei haitiana pelo Departamento de Estado dos EUA” e marcou uma nova era no duvalie-

rismo: o crescimento dos poderes judiciais, que deram uma fachada legal ao terror político para manter o apoio do governo Reagan, o qual forneceu recursos financeiros ao Haiti até 1987. O corpo judicial civil, que foi severamente enfraquecido durante os primeiros anos do regime Duvalier em benefício de uma poderosa jurisdição militar e mais tarde das milícias (Trouillot, M., 1990, p. 151), passou por uma trágica recuperação através de um aumento no orçamento e da promulgação de decretos legais que autorizavam a possibilidade de julgamentos em que apenas funcionários do regime, como Ulrick Rosarion, podiam falar (Holly, 2011). Na terça-feira, 25 de agosto de 1981, os 26 oponentes políticos foram levados ao tribunal algemados e tiveram que passar por duas filas de policiais militares armados com fuzis, que os ameaçaram e ridicularizaram. A praça em frente ao Palácio da Justiça foi cercada por *tontons macoutes*, e a maioria das pessoas sentadas no tribunal estavam armadas e tomavam notas sobre quem estava presente no julgamento.

Os 26 réus tinham em sua maioria entre 20 e 40 anos e eram membros da classe média trabalhadora do Haiti (incluindo um contador, uma secretária, um cartunista, um motorista, um zoólogo, um alfaiate, etc.). No julgamento, eles souberam que foram acusados de algo de que nunca participaram – incêndio criminoso e conspiração contra a segurança do Estado – e foram condenados algumas horas depois a quinze anos de trabalhos forçados. Três pessoas foram condenadas a um ano de prisão, que costumava ser semelhante à pena de morte naquela época (Nérée, 1988). O relatório Hooper é assustador e apresenta um julgamento kafkiano, no qual os códigos criminais e as leis existentes foram invocados para silenciar os oponentes políticos. Com essa nova forma de repressão política, a justiça arbitrária e célere dos *macoutes* entrou na esfera jurídica do Estado e organizou julgamentos que refletiam sua prática cega de “justiça”. Nesse sentido, ser guardião e servidor da lei significava estritamente obedecer aos caprichos do ditador e de seus capangas.

Em 18 de abril de 1986, Ulrick Rosarion, então *commissaire du gouvernement* (promotor estadual), emitiu instruções para a investigação de

membros do que ele chamou de “organização criminosa de Duvalier”. Ele indicou Emmanuel Dutreuil como juiz de instrução principal. No mesmo ano, foi aberto um processo contra Luc Desir por crimes que incluíam assassinato e tortura. O caso de corrupção perdurou e foi reaberto em 1999, 2008 e finalmente em 2011, quando Jean-Claude Duvalier voltou ao Haiti e viveu livremente em sua luxuosa residência em Pétion-Ville. A partir de 2008, o caso de corrupção e suborno foi complementado com acusações de crimes contra a humanidade. Vários dignitários dos regimes Duvalier foram mencionados no caso. O irmão de Mèt Rosario, Bernadin Rosario, foi acusado de participação em crimes financeiros, crimes contra a humanidade e “atos de corrupção, abuso de autoridade, desvio de fundos, associação de gangues” (RNDDH, 2012, p. 5). Mèt Rosario permaneceu apenas um mês no cargo de promotor estadual no Tribunal de Primeira Instância e então renunciou a esse tribunal político em maio de 1986 para trabalhar na Justiça do Trabalho. Durante a maior parte de sua carreira, como um amigo me disse, Mèt Rosario trabalhou em casos pequenos, já que os poderes executivos contornavam os tribunais para questões importantes ou por simples repressão. Alguns documentos que Mèt me mostrou detalham suas funções no dia a dia. Ele cuidava sobretudo de litígios de terras, assaltos e furtos ou pequenos crimes. Seu papel nos principais processos parece ter sido esporádico, mas vigoroso.

Eu poderia tomar aqui um caminho interpretativo e afirmar que, como muitos duvalieristas da velha guarda, Mèt Rosario condenou um Estado perdulário e sem forma e defendeu o retorno dos valores indigenistas ou noiristas. No entanto, ele copresidiu o julgamento mais arbitrário da era Duvalier, que marcou um período de intensa repressão à dissidência política por meios legais. O Dessalines de que Mèt Rosario fala nos seus poemas está, a esse respeito, mais próximo da pessoa de François Duvalier. Afinal, o Dessalines de Mèt Rosario fala francês, e não crioulo. Ele é o imperador que fala de Porto Príncipe e que não faz alusão às suas origens provinciais. Em certo sentido, o Dessalines

francófono da poesia em francês de Mèt Rosarion é a voz revolucionária do que poderíamos chamar de “Estado de classe”, que foi lentamente erodido com o abandono da política noirista e classista pelo filho de Duvalier. A esse respeito, o poema “Ils nous aimaient tant...”, em que Mèt Rosarion condena o desaparecimento dos pais fundadores da paisagem física haitiana, fala de uma nostalgia de uma época passada, antes que os ideais da classe média haitiana fossem esmagados pela repressão militar em 1950.

## Os dois corpos do rei

Em 1926, Louis Borno, então presidente da República do Haiti e fervoroso colaborador dos ocupantes estadunidenses, inaugurou o Mausoléu Nacional, onde foram enterrados os restos de Pétion e Dessalines. Esse foi um gesto simbólico que procurou mostrar que mulatos e negros foram reunidos sob a presidência de Borno e que seu próprio regime seguiu os passos desses grandes heróis revolucionários. No entanto, o Estado haitiano era governado e financiado principalmente pelos estadunidenses. Da mesma forma, em 1968, François Duvalier ordenou o enterro de Dumarsais Estimé. Um mausoléu colorido foi construído no bairro do Bicentenaire e os restos mortais de Estimé foram lá enterrados. Quando ele faleceu em 1953, enquanto estava exilado em Nova York, seu oponente Paul Magloire, então presidente do Haiti, organizou funerais de Estado. De acordo com o historiador Matthew Smith (2009, p. 160), o corpo de Estimé foi exposto no Bicentenaire em um caixão aberto para significar que o noirismo havia partido para sempre. Ressuscitar Estimé foi uma forma de recuperar seu legado em uma época em que o regime de Duvalier havia se tornado uma cleptocracia de pleno direito financiada pelos Estados Unidos e o Estado, uma mera ferramenta para manter uma pequena elite no poder. Como Katherine Verdery mostra, os enterros de líderes políticos permitem a identificação com suas histórias de vida e a reescrita da

história. Palavras podem ser colocadas na boca dos mortos e, mesmo que suas ideologias fossem polivalentes e ambíguas, os mortos têm um único corpo e um único nome e podem “apresentar a ilusão de ter apenas um significado” (Verdery, 1999, p. 29). Duvalier se fez passar por herdeiro de Estimé para fomentar essa ilusão de unidade nacional e continuidade ideológica com o noirismo que professara na juventude. Duvalier, que se tornou presidente vitalício em 1964, queria estabelecer uma dinastia e queria que seu regime durasse mais que ele mesmo. O regime durou 29 anos e sua longevidade não pode ser explicada apenas pelo uso da violência estatal ou por intervenções estrangeiras que mantiveram os Duvalier no poder para evitar que o Haiti passasse ao campo comunista. As histórias subalternas e sua materialização em monumentos, sepulturas e edifícios agiram como forças que naturalizaram a política do Estado e tornaram palpável uma certa ideia da nação haitiana.

Em *Os dois corpos do rei*, Ernst Kantorowicz traça as origens medievais da autoridade do Estado inglês em uma doutrina que conferia um corpo visível e outro invisível ao rei. De acordo com essa doutrina, dois corpos coexistem na pessoa do rei: um “corpo natural” mortal, com atributos físicos, e um “corpo político”, que encarna ao mesmo tempo “o governo, o cargo e a majestade real” (Lewis, 1958, p. 453). Também chamado de “corpo místico”, o corpo político une organicamente o rei e seus súditos, “juntos como cabeça e membros” (Kantorowicz, 1957, p. 316). O corpo místico evoca as falhas e a mortalidade do corpo natural, tornando as decisões do rei permanentes. O rei nunca morre e só passa o reino para outro quando seu corpo natural padece. O corpo político sempre sobrevive e passa a viver unido ao corpo natural do novo rei. Essa doutrina da coroa como um corpo duplo aplica-se principalmente aos períodos elisabetano e jacobino da história inglesa, mas, ainda assim, lança luz sobre a natureza perene dos sistemas jurídicos dos Estados seculares e dos valores políticos em todos os lugares. Enquanto eu fazia trabalho de campo nas ruas adjacentes ao Palácio Nacional do Haiti, não pude

deixar de refletir sobre as impressionantes semelhanças entre os corpos dos reis ingleses e o *corps naturel et corps mystique* do imperador Jacques Dessalines, cujos restos mortais foram enterrados em diferentes partes desse bairro administrativo e residencial de Porto Príncipe. A presença de Dessalines, no entanto, se estende além do enquadramento legal do corpo político da coroa como entendido por Kantorowicz.

Eu me defrontei com a noção dos dois corpos de Jean-Jacques Dessalines em 2013, durante uma visita a Dessalines-Ville (conhecida como Marchand até 2008) na região de Artibonite. Dessalines-Ville é um pequeno centro urbano localizado na junção de uma vasta planície seca e de colinas íngremes sobre a qual estão assentados sete fortes militares construídos entre 1804 e 1806. Dessalines, que nasceu lá, fez dessa pequena cidade provincial a capital do recém-independente Haiti em 1804. Esse foi um poderoso gesto simbólico, pois concedeu prestígio ao nascente campesinato haitiano que formou o grosso dos soldados do Exército Indígena do Haiti durante o período revolucionário (1791-1804). Hoje, a pequena cidade, que já foi a primeira capital negra das Américas, continua sendo um centro de contestação política e um importante local de peregrinações do vodu.

Quando visitei esse lugar pela primeira vez com meu amigo e auxiliar de campo Aland Joseph, encontramos Monsieur Bob, um dos guias de turismo que leva visitantes (principalmente locais) aos fortes. Monsieur Bob também possui as chaves das duas *kay spirituel* – casas espirituais – de Dessalines e sua esposa, a imperatriz Marie-Claire Heureuse Félicité Bonheur. As *kay spirituel* são casas de 1,8m x 1,8m, onde Dessalines e sua esposa realizavam cerimônias particulares para os loas, as divindades da religião vodu. Monsieur Bob explicou:

Quando eles se ajoelharam e *fê ti sevis lwa pa yo* [fizeram uma pequena cerimônia para os loas], seus corpos místicos estavam deixando seus corpos naturais. O corpo místico também é visível. Quando Dessalines foi assassinado

em Pont-Rouge, sua esposa viu seu corpo místico na *kay spirituel*. Ela o viu morrendo. Ele morreu com ela. Ela sabia que ele estava morto antes de receber a notícia de Porto Príncipe.

A visão dualística dos humanos, em que o corpo e a alma estão separados, mas entrelaçados, e a ideia da alma deixando o corpo após a morte perpassam uma ampla gama de religiões no Haiti. No entanto, a interpretação vodu da vida e da vida após a morte enfatiza a presença e a atuação de múltiplos corpos espirituais. Após sua morte, Dessalines se tornou um poderoso *lwa* geralmente associado a Loko Atisou, uma figura mística crucial da revolução e um dos loas mais importantes da família Rada (Jenson, 2012, p. 615; Gaffield, 2015, p. 202).<sup>3</sup> Como tal, Dessalines não é apenas um ator histórico glorificado por derrotar os franceses e pavimentar o caminho para a independência, ele também é uma força espiritual ativa cuja agência se estende muito além dos reinos da religião. E, mais uma vez, a prova material mais importante de sua dualidade que ele deixou para trás são duas casas de adoração simples usadas hoje para transmitir certas versões do passado dessaliniano.

Como Michael Largey coloca, os mitos criados em torno de importantes figuras políticas permitem que as pessoas experimentem ideias históricas “por meio de metáforas que fornecem múltiplas interpretações no presente” (Largey, 2006, p. 69). Assim, Dessalines como loa – Ogou Desalín – é “um guerreiro bravo e altruísta lançado contra as forças da escravidão, bem como uma lembrança horrível do perigo de se tentar provocar uma mudança social em face de uma resistência determinada” (p. 70). Embora concorde com Largey sobre a potência política de narrativas históricas contestadas que emergem por meio de práticas

---

3 Os loas *rada* são as divindades que atuam como guardiãs dos princípios e valores morais.



religiosas, argumento que a presença de líderes políticos que remodelaram o Haiti é sentida além do reino dos mitos e das práticas espirituais. Ela é sentida também nos vestígios materiais que deixaram, nos lugares e casas que habitaram, ou nos monumentos onde são celebrados ou profanados. Como Rodrigo Bulamah (2019) mostra, essa presença de figuras políticas se faz sentir também no cotidiano, como ancestrais (*zansèt*), termo que define uma categoria nativa aplicada tanto a familiares falecidos quanto a heróis revolucionários. *Zansèt* são figuras que deixaram uma espécie de patrimônio sob a forma de vestígios materiais e que permitem, em uma dimensão ritual, repensar as relações entre lugares, corpos vivos e espirituais, e em uma dimensão cotidiana, promover discussões e releituras sobre a história.

Enquanto os líderes revolucionários e contrarrevolucionários haitianos ativavam maquinários políticos telúricos para eliminar oponentes ou comprar lealdades, a vasta maioria deles também obteve títulos: imperador, rei, presidente vitalício. Eles usaram símbolos e espaços políticos – estátuas, nomes de ruas, o Palácio Nacional, a coroa de ouro do imperador Soulouque ou os muitos marcadores materiais de poder que hoje são exibidos no Museu do Panteão Nacional, no coração da capital – para garantir o legado de suas práticas e ideias. Os restos mortais de líderes políticos, sua presença imaterial na forma de um “corpo astral” (corpo etérico) ou na forma de *lwa* (divindades vodu, como Ogou Dessalines) e sua materialidade duradoura na forma de casas, livros, códigos de leis, etc. são tão importantes quanto o *corpus naturale* do líder político mortal. Nesse ínterim, esses legados etéreos que tentei ler em versos da poesia vernacular são carregados pelo corpo social que possibilita o que Clifford Geertz (1983, p. 123) chama de “sacralidade inerente do poder soberano”. Porém, entender a cidade, o país e os traços do poder político como textos não é suficiente e não dá conta da complexidade das encarnações polifônicas do Estado.

Como sugere a antropóloga Uli Linke, a presença difusa do Estado deve ser vista em mais do que suas formas culturais simbólicas, discursivas

ou imaginárias. “Os mundos políticos têm uma dimensão visual, tátil, sensorial e emocional: a vida do Estado tem uma base corporal” (Linke, 2006, p. 206). Quando Mèt Rosarion soluçou ao declarar o nome de seu presidente favorito, havia mais do que o “efeito ou sintoma das maquinações ideo-simbólicas do discurso nacional” em jogo (p. 206). Suas emoções visíveis apontavam para uma personificação ambígua de uma cultura nacional coletiva que não podia ser encerrada em um sistema legível de significação política. Em outras palavras, o Estado entra em nossas experiências subjetivas e se move em nossos corpos de maneiras aparentemente imperceptíveis. Ele possui uma força emocional que tem o poder de impedir o surgimento de visões críticas entrando parcialmente em nosso olhar e nutrindo nossas ansiedades, principalmente por contar com significantes externos, como raça e identificação de classe.

Através da história de vida de Mèt Rosarion, mostrei a complexidade e a plurivocidade das poéticas e ideologias revolucionárias, dos sentimentos nacionalistas e das posições ambíguas em relação à *realpolitik* por meio dos valores conflitantes em jogo na carreira de Estado de um homem e de seus traços materiais. A paisagem urbana de Porto Príncipe engloba as forças políticas que atualmente assombram o país e que poderiam ter um retorno vigoroso. No entanto, essas forças afetivas, realizadas por meio de resquícios materiais, símbolos e imagens, não são projetos políticos estruturantes de forma linear, mas trazem para o primeiro plano rupturas e ambiguidades. Como Ananya Roy (2011) sugere, tomando emprestado a noção de “dialética como paralisação” de Walter Benjamin, as ruínas e resquícios de projetos políticos passados expõem as rupturas e o desencanto contidos em uma materialidade que testemunha a história. Em vez de prender os cidadãos em um determinado projeto político, o Estado sensorial – ou as questões nacionais – também abre a possibilidade para futuros alternativos, permitindo-nos discutir, ver e sentir as ideologias a partir de sua materialização.

## REFERÊNCIAS

- ABBOTT, Elizabeth. *Haiti: a shattered nation*. Nova York: Abrams, 2011.
- ALEXIS, Jacques Stephen. *Les arbres musiciens*. Paris: Gallimard, 1957.
- BARTHELEMY, Gérard. *Le pays en dehors: essai sur l'univers rural haïtien*. Porto Príncipe: Deschamps, 1989.
- BILLIG, Michael. *Banal nationalism*. Nova York: Sage, 1995.
- BULAMAH, Rodrigo C. Ancestrais. In: NEIBURG, Federico (org.). *Conversas etnográficas haitianas*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2019. p. 259-286.
- DASH, J. Michael. *The other America: Caribbean literature in a New World context*. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.
- DAUT, Marlene L. *Tropics of Haiti: race and the literary history of the Haitian Revolution in the Atlantic world, 1789-1865*. Liverpool: Liverpool University Press, 2015.
- DUBRUELH, Camille; MANCIAUX, Cécile. Lyonel Trouillot: “Concernant Haïti, on écoute plus les Occidentaux que les Haïtiens eux-mêmes”. Entrevista. *Jeune Afrique*, Paris, 9 jan. 2012. Disponível em : <https://www.jeuneafrique.com/177829/culture/lyonel-trouillot-concernant-haeti-on-coute-plus-les-occidentaux-que-les-haetiens-eux-m-mes/>. Acesso em: 5 ago. 2014.
- FERGUSON, James. *Papa Doc, Baby Doc*. Nova York: Basil Blackwell Inc., 1987.
- FOURCAND, Jean M. *Catéchisme de la révolution*. Porto Príncipe: Edition Imprimerie de l'État, 1964.
- GAFFIELD, Julia. *Haitian connections in the Atlantic world: recognition after revolution*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2015.
- GEERTZ, Clifford. *Local knowledge: further essays in interpretive anthropology*. Nova York: Basic Books, 1983.
- GIAFFERI-DOMBRE, Natacha. *Une ethnologue à Port-au-Prince: question de couleur et luttes pour le classement socio-racial dans la capitale haïtienne*. Paris: L'Harmattan, 2007.
- HOLLY, Daniel. *De l'État en Haïti*. Montréal: L'Harmattan, 2011.
- HOOPER, Michael S. *Report on The August 1981 trial and November 1981 appeal of 26 political defedents In Haiti*. Nova York: Columbia Law Library, 1982.

Disponível em: <https://ufdc.ufl.edu/aa00001009/00001>. Acesso em: 25 mar. 2023.

HUMAN RIGHTS WATCH. The case of Jean-Claude Duvalier. Nova York, 14 abr. 2011. Disponível em: <https://www.hrw.org/report/2011/04/14/haitis-rendezvous-history/case-jean-claude-duvalier>. Acesso em: 5 ago. 2019.

JENSON, Deborah. *Beyond the slave narrative: politics, sex, and manuscripts in the Haitian Revolution*. Liverpool: Liverpool University Press, 2012.

JOHNSON, Paul Christopher. Secretism and the apotheosis of Duvalier. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 74, n. 2, p. 420-445, 2006.

KANTOROWICZ, Ernst. *The king's two bodies: a study in mediaeval political theology*. Princeton: Princeton University Press, 1957.

LABELLE, Micheline. *Idéologie de couleur et classes sociales en Haïti*. Montreal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1978.

LARGEY, Michael. *Vodou nation: Haitian art music and cultural nationalism*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.

LEWIS, Ewart. The king's two bodies: a study in mediaeval political theology. Ernst H. Kantorowicz reviewed by Ewart Lewis. *Political Science Quarterly*, v. 73, n. 3, p. 453-455, 1958.

LINKE, Uli. Contact zones: rethinking the sensual life of the state. *Anthropological Theory*, v. 6, n. 2, p. 205-225, 2006.

LUNDHAL, Mats. *Politics or markets? Essays on Haitian underdevelopment*. Londres: Routledge, 2002.

MANGONÈS, Albert. Architecture in question. *Callaloo*, v. 15, n. 3, p. 846-848, 1992.

MOFFAT, Chris. Politics and the work of the dead in Modern India. *Comparative Studies in Society and History*, v. 60, n. 1, p. 178-211, 2018.

NÉRÉE, Bob. *Duvalier: le pouvoir sur les autres, de père en fils*. Porto Príncipe: H. Deschamps, 1988.

NICHOLLS, David. Idéologie et mouvements politiques en Haïti, 1915-1946. *Annales, Economies, Sociétés, Civilisations*, v. 30, n. 4, p. 654-79, 1975.

PAYTON, Claire. *The city and the State: construction and the politics of dictatorship in Haiti*. 2018. Tese (Doutorado em História) – Duke University, Durham, 2018.

- POLYNÉ, Millery. To make visible the invisible epistemological order. In: POLYNÉ, Millery (ed.). *The idea of Haiti: rethinking crisis and development*. Mineápolis: University of Minnesota Press, 2013. p. i-xx.
- RADIO KISKEYA. Mobilisation des duvaliéristes pour le centenaire de l'ancien tyran. *Haiti Recto Verso*, 16 abr. 2007. Disponível em: <http://haitirectoverso.blogspot.com/2007/04/mobilisation-des-duvaliristes-pour-le.html>. Acesso em: 25 mar. 2023.
- RASSMUSSEN, Susan. Mythico-history, social memory, and praxis: anthropological approaches and directions. *History Compass*, v. 7, n. 3, p. 566-582, 2009.
- RÉSEAU NATIONAL DE DÉFENSE DES DROITS HUMAINS (RNDDH). *Dossier Jean Claude Duvalier: une Ordonnance de la Honte a été rendue par le Juge d'Instruction*. Porto Príncipe, 3 fev. 2012. Disponível em: <https://web.rnddh.org/wp-content/uploads/2012/04/Dossier-Jean-Claude-Duvalier.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2023.
- ROY, Ananya. The blockade of the world-class city: dialectical images of Indian urbanism. In: ROY, A.; ONG, A. (ed.). *Worlding cities: Asian experiments and the art of being global*. Hoboken: Blackwell Publishing Ltd., 2011. p. 259-270.
- SMITH, Matthew J. *Red and Black in Haiti: radicalism, conflict, and political change, 1934-1957*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2009.
- TROUILLOT, Lyonel. *La vie et ses couleurs*. Porto Príncipe: Editions C 3, 2012.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. *Les racines historiques de l'Etat duvaliérien*. Porto Príncipe: Deschamps, 1986.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. *Haiti: State against nation. The origins and legacy of duvalierism*. Nova York: Monthly Review Press, 1990.
- VERDERY, Katherine. *The political lives of dead bodies: reburial and postsocialist change*. Nova York: Columbia University Press, 1999.
- ZUBRZYCKI, Geneviève. History and the national sensorium: making sense of polish mythology. *Qualitative Sociology*, v. 34, p. 21-57, 2011.

## LISTA DE AUTORES/AS

**ANA ELISA BERSANI** é mestre e doutora em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade de São Paulo (USP). É pesquisadora do Centro de Estudos de Migrações Internacionais (Cemi) da Unicamp e do Departamento de Pesquisa da Fundação José Luiz Egydio Setúbal (FJLES). Desenvolve pesquisa com especial interesse nas áreas de saúde, desenvolvimento e ajuda humanitária, com ênfase em contextos de migração, deslocamento, crise e pós-desastre. Suas pesquisas mais recentes se debruçam sobre temas como intervenções médicas de urgência, engajamento comunitário, promoção de saúde, bioética, racialização, precariedade e sofrimento.

**CLAUDIA FIORETTI BONGIANINO** é doutora em Antropologia pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ). Atua como pesquisadora no Laboratório de Antropologia e História (LAH) da mesma instituição e também como analista de relacionamento comunitário na MRS Logística, desenvolvendo atividades de gestão, educação e pesquisa sobre impactos socioambientais, parentesco, rituais e religião, escravidão e processos de revolta e emancipação.

**FRANTZ ROUSSEAU DÉUS** é doutor em Sociologia pela Universidade Estadual de Campinas (IFCH/Unicamp), mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Paulo (Unifesp) e bacharel em Sociologia, em Antropologia e em Ciência Política pela Unicamp, além de licenciado em Ciências Sociais pela mesma instituição. É autor do livro *Paradoxo*

*haitiano: identidade negra e “branqueamento” na contemporaneidade* (Appris, 2021). Seus trabalhos se concentram nas seguintes áreas de pesquisa: sociologia da cultura; sociologia de consumo; pensamento social afrodiaspórico; pensamento social haitiano; “branqueamento” cosmético da pele; relações raciais.

**GUSTAVO DIAS** é professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Montes Claros (Unimontes), do Programa de Pós-graduação em História e do Programa Associado UFMG-Unimontes em Sociedade, Ambiente e Território. É graduado em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista (FCLAr-Unesp), mestre em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar) e doutor em Sociologia pela Goldsmiths/University of London. Possui experiência etnográfica com brasileiros indocumentados na Inglaterra e em Portugal e pesquisa documental em arquivos e acervos históricos no Brasil e na França. Desenvolve pesquisa em temas relacionados à migração brasileira e à produção intelectual de Abdelmalek Sayad.

**JOÃO CARLOS JAROCHINSKI SILVA** é professor adjunto e coordenador, na Universidade Federal de Roraima (UFRR), do curso de Relações Internacionais e vice-coordenador do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Fronteiras. Realizou estágio de pós-doutorado no Núcleo de Estudos de População “Elza Berquó” da Universidade Estadual de Campinas (Nepo-Unicamp). É doutor em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), com ênfase em Relações Internacionais, e realizou período sanduíche no Instituto de Geografia e Ordenamento do Território da Universidade de Lisboa (Igot-UL).

**JOSE ARENAS GÓMEZ** é formado em Antropologia pela Universidad Nacional de Colombia e é mestre e doutor em Antropologia Social pela Universidade de Brasília. Atua na área de etnologia ameríndia com ênfase na região istmo-colombiana. É membro do Centro para a Pesquisa

e Colaboração nas Américas Indígenas (CRACIA, na sigla em inglês) da Universidade de Maryland e professor na Universidade de Maryland do Condado de Baltimore (UMBC), nos Estados Unidos da América.

**JÚLIA VILAÇA GOYATÁ** é professora adjunta do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal do Maranhão (UFMA), mestre e doutora em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). É autora do livro *Georges Bataille e Michel Leiris: a experiência do sagrado* (Humanitas, 2016) e membro dos grupos de pesquisa Artes, Saberes e Antropologia (ASA) e Mares – Religião, Arte, Materialidade, Espaço Público: Grupo de Antropologia. Atua especialmente nas seguintes áreas de pesquisa: história e teoria antropológicas; expressão artística e experiência social; antropologia, arquivos e museus; religião e materialidades.

**MAÍRA SAMARA DE LIMA FREIRE** é professora adjunta do Departamento e do Programa de Pós-graduação de Antropologia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Doutora em Antropologia Social pelo Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), mestre em Antropologia Social e graduada em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Entre os anos de 2023-2024, realizou estágio pós-doutoral no Centro de Estudios Afrodiaspóricos (CEAF), da Universidade Icesi, Colômbia. É membra do Comitê de Antropólogas/os Negras/os e do Comitê Quilombos da Associação Brasileira de Antropologia (ABA) e integrante do Núcleo de Estudos de Identidades e Relações Interétnicas (NUER/UFSC). Atua na produção de estudos afro-latino-americanos e caribenhos e tem desenvolvido reflexões sobre os seguintes temas: relações raciais, quilombos, palenques, mulheres quilombolas e palenqueras, comércio, trabalho e educação escolar quilombola.



**MARCELO MOURA MELLO** é licenciado e bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). É mestre e doutor em Antropologia Social, respectivamente pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ). Atualmente é professor adjunto do Departamento de Antropologia e Etnologia e pesquisador do Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO/UFBA), onde leciona nos programas de pós-graduação em Antropologia e em Estudos Étnicos e Africanos. Possui experiência de pesquisa de campo com comunidades quilombolas no Brasil meridional e com descendentes de indianos na Guiana, antiga Guiana Britânica.

**MÉLANIE MONTINARD** é mestre em Direito Internacional pelas universidades de Estrasburgo (França) e Münster (Alemanha). É doutora em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ). Atualmente é bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (Faperj) no pós-doutorado do Programa de Pós-graduação em Comunicação e Cultura (PPGCOM/UFRJ). Sua pesquisa se concentra nas dinâmicas da mobilidade e das redes haitianas nas Américas, sendo um olhar específico sobre os agentes intermediários e as remessas como categorias constitutivas da economia transnacional.

**RODRIGO CHARAFEDDINE BULAMAH** é professor adjunto do Departamento de Antropologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Possui doutorado em Antropologia Social e Etnologia pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) e é pesquisador colaborador do Residualab (UERJ) e do Cemi (Unicamp). Seu trabalho se concentra no Caribe, particularmente no Haiti e na República Dominicana, e seus temas de interesse incluem antropologia da história, ecologia, relações raciais e mobilidade. Foi pesquisador visitante no Haiti Lab/Duke University (2012),

na Rice University (2016-2017) e no Global South Studies Center/Universidade de Colônia (2023) e é autor do livro *Ruínas circulares: uma antropologia da história no norte do Haiti* (Papéis Selvagens, 2024).


**RODRIGO RAMASSOTE** é graduado em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCar), mestre e doutor em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Entre 2014 e 2018, realizou pós-doutorado no Departamento de Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP), com bolsa de pesquisa da Fapesp e estágio de pesquisa no Department of Anthropology at University of South Florida (USF). Desde 2006, é técnico em Ciências Sociais do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan). É autor do livro *Creencias, rituales y fiestas garífunas: cuatro artículos de Ruy Coelho* (Editorial Guaymuras, 2018) e de artigos que versam sobre história da antropologia no Brasil, crítica literária brasileira e patrimônio cultural imaterial.

**SHELENE GOMES** é professora de Antropologia e Sociologia da Cultura na University of the West Indies, em Trinidad e Tobago. É pesquisadora sênior associada ao Departamento de Antropologia e Estudos sobre Desenvolvimento na Universidade de Joanesburgo e fez trabalho de campo etnográfico na África Oriental, explorando as conexões entre migrações caribenhas contemporâneas e imaginários cosmopolitas sobre a constituição da pessoa. É autora do livro monográfico *Cosmopolitanism from the Global South: Caribbean spiritual repatriation to Ethiopia* (Palgrave Macmillan, 2021).

**SIDNEY ANTONIO DA SILVA** é professor titular do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas (Ufam). Coordena o Grupo de Estudos Migratórios na Amazônia (Gema), o qual integra a rede de pesquisa do Instituto Brasil Plural denominada Migrações no Brasil Con-

temporâneo: Fluxos, Processos Sociais e Gênero. É doutor em Antropologia pela Universidade de São Paulo (USP) e realizou estágio de pós-doutorado na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp).

**VINCENT JOOS** é professor associado de Antropologia e de Estudos Franceses Globais no Departamento de Línguas Modernas e Linguística da Flórida State University. É autor do livro *Urban dwellings, Haitian citizenships: housing, memory, and daily life in Haiti* (Rutgers University Press, 2021). Suas pesquisas se concentram em temas como: materialidade; arquitetura; economias de pequena escala e política no Caribe.

The background of the page features a textured teal color. Overlaid on this are the dark silhouettes of two people. One silhouette is in the upper left, showing the head and shoulders of a person looking towards the right. The second silhouette is in the lower right, showing the full body of a person standing and facing forward. The text is placed in the white space between these silhouettes.

Em inglês *roots* (raízes) e *routes* (rotas) se pronunciam da mesma forma: *ruts*. Este livro, *Rotas caribenhas*, bem poderia se chamar *ruts caribenhas*, porque seus artigos se movimentam pendularmente entre essas categorias.

O movimento é realizado sempre na evocação de novos movimentos e, simultaneamente, na evocação das origens. Assim se dão as experiências retratadas nas etnografias, onde a circulação de pessoas, bens, informações, divindades, artefatos e substâncias constroem as relações e se fazem na permeabilidade mútua.

Acompanhamos itinerários compósitos de mobilidade e migração, cartografias onde parentesco e solidariedade se amalgamam com a esperança e a incerteza. Percebemos o quanto espacialidades e territórios se fazem a partir de narrativas sobre tempos. Entendemos que ancestrais, espíritos e os pertencimentos que propiciam vivem nas paisagens cognitivas, políticas e afetivas, possibilitando agências, negociações e reinvenções.

Este é um livro que mostra a memória da colonização e da *plantation*, mas também as suas torções e sua recusa. E vem contribuir para a consolidação de um campo de pesquisa no Brasil: a Antropologia sobre o Caribe, ou sobre os caribes, em textos em que as perspectivas antropológicas clássicas dialogam com a produção caribeanista, sempre em polifonia com categorias e teorias nativas.

María Elvira Díaz Benítez  
*Antropóloga*  
PPGAS/Museu Nacional