

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS**

IVANA AMORIM DA SILVA

**UM TERRITÓRIO QUE RESSOA: O ABRIR DE PORTAIS PARA UM HAITI DE
*LOAS E DE LUTAS EM PAÍS SEM CHAPÉU E O PAU DE SEBO***

PORTO ALEGRE

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS
ÁREA: ESTUDOS DE LITERATURA
LINHA DE PESQUISA: PÓS-COLONIALISMO E IDENTIDADES

**UM TERRITÓRIO QUE RESSOA: O ABRIR DE PORTAIS PARA UM HAITI DE
*LOAS E DE LUTAS EM PAÍS SEM CHAPÉU E O PAU DE SEBO***

IVANA AMORIM DA SILVA

Dissertação de Mestrado em Letras, área de Estudos de Literatura, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª. Ana Lúcia Liberato Tettamanzy

PORTO ALEGRE

2022

Ivana Amorim da Silva

UM TERRITÓRIO QUE RESSOA: O ABRIR DE PORTAIS PARA UM HAITI DE *LOAS* E
DE LUTAS EM *PAÍS SEM CHAPÉU* E *O PAU DE SEBO*

Dissertação de Mestrado em Letras, área de Estudos de Literatura, apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Ana Lúcia
Liberato Tettamanzy

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dr^a. Ana Lúcia Liberato Tettamanzy

(Instituto de Letras – Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Dra. Pâmela Marconatto Marques

(Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Prof^a. Dra. Liliam Ramos da Silva

(Instituto de Letras - Universidade Federal do Rio Grande do Sul)

Prof^a. Dra. Vera Lúcia Cardoso Medeiros

(Unipampa - Campus Bagé)

CIP - Catalogação na Publicação

Silva, Ivana Amorim da
UM TERRITÓRIO QUE RESSOA: O ABRIR DE PORTAIS PARA
UM HAITI DE LOAS E DE LUTAS EM "PAÍS SEM CHAPÉU" E "O
PAU DE SEBO" / Ivana Amorim da Silva. -- 2022.
112 f.
Orientadora: Ana Lúcia Liberato Tettamanzy.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Letras, Programa de
Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, BR-RS, 2022.

1. Vodou. 2. Zumbificação. 3. Ontologia relacional.
4. Necropolítica. 5. Haiti. I. Tettamanzy, Ana Lúcia
Liberato, orient. II. Título.

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

Ao país que habitou meus pensamentos e sacudiu minhas emoções.

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, a minha família. Lembro-me vivamente de ser levada à escola, quando criança, de mãos dadas com a minha mãe; estudava na escola pública em frente a minha antiga casa, onde aprendi a amar o chão da sala de aula. Desde então, sinto que minha mãe, Zaida, nunca soltou minha mão e fez sempre o mesmo exercício: encaminhar-me para estudar, ou seja, levar-me em direção ao futuro, lado a lado com ela. Meu pai, não menos presente, foi o “cara” que me apresentou aos discos de vinil e aos cds de MPB que compunham a sala da minha infância; ele me colocava em cima da poltrona para dançarmos de igual para igual, cantando um repertório que ia de Renato e seus Blue Caps a Cazuza e Oasis; foi assim que aprendi *Codinome beija-flor*: lendo a letra que vinha no verso do LP mais bonito que tínhamos. Se não fosse por vocês dois, eu não teria chegado nem na metade do caminho. Obrigada, de verdade, por investirem toda a vida de vocês na minha, fazendo de mim a maior prioridade de vocês a fim de que eu pudesse voar mais alto do que, infelizmente, puderam, a fim de que eu chegasse até aqui.

Agradeço ao meu companheiro, Tiago, por entender e acalmar minha mente inquieta, que muito penou no processo de escrita desta dissertação. Sobrevivemos juntos a um TCC, a uma pandemia, a desafios e perdas no caminho e, agora, a uma dissertação; já nos considero, assim, prontos para qualquer batalha que vier; já nos considero, juntos, imbatíveis. Acho que o Mario Benedetti sabe falar melhor por mim do que eu mesma quando diz “Te quiero porque tus manos/ Trabajan por la justicia. / Si te quiero es porque sos / Mi amor, mi cómplice, y todo / Y en la calle codo a codo / Somos mucho más que dos (...) Te quiero por que tu boca / Sabe gritar rebeldía”. Obrigada pelos dias que vivemos e pelo amanhã que ajudaremos a tecer.

Agradeço aos amigos e amigas que foram alicerce nessa jornada dura, que foi interrompida pelo caos de não saber sobre o futuro diante do contexto de saúde pública e que foi imensamente desacreditada pela necropolítica do Brasil. Agradeço à Júlia, à Jéssica Pozzi, ao Lucas Henrique, à Adriele e à Ana Laura pela companhia de escrita, pois souberam me dizer que desistir não era um dos caminhos possíveis. Agradeço, também, aos amigos que entenderam minha ausência ou minha preocupação constante em relação a esse trabalho e que souberam me ouvir nos momentos mais difíceis ou souberam me alegrar para esquecer as dificuldades no percurso. Esses são uma lista longa que povoa o meu coração e por quem tenho muita gratidão e nutro vasto amor.

Agradeço à minha orientadora, Ana Lúcia Liberato Tettamanzy, por ter sido minha grande incentivadora desde o grão de pesquisadora que eu era no começo do curso de Letras,

com os olhos cheios de expectativa pela próxima reunião de pesquisa, pela próxima aula. Diferentemente da pressão que a academia faz sobre os alunos, a Ana foi sempre leveza, tempo bom, mesmo quando tudo conspirava para o oposto; o gabinete e o sorriso dela foram sempre calma e refúgio nos quais fiz porto seguro. Jamais conseguiria ter chegado até aqui se não tivesse tido a escuta dela, com imensurável compartilhamento de ideias, com respeito e com alegria. Desse modo, fico infinitamente agradecida por ter aprendido a questionar continuamente meus posicionamentos, meu lugar de fala, meu trabalho como professora e os meus estudos, tentando modificar os resquícios do colonialismo em todos os espaços onde me insiro. Devo tudo isso à Ana e a UFRGS, que fizeram e fazem minha mente fervilhar como pessoa e como profissional. Agradeço, também, à professora doutora Liliam Ramos da Silva, de quem, infelizmente, fui aluna apenas no final da graduação, mas ela fez esse processo ser fechado com chave de ouro, deixando a vontade de ingressar na Pós-graduação, porque me apresentou às comarcas e, é claro, à literatura do Depestre e do Laferrière; graças a ela, descobri, indiretamente, o Haiti e o meu “afeto” de pesquisa, bem como aprendi muito sobre sala de aula, sobre laços sinceros entre estudantes e professora e sobre lutas.

Agradeço, por fim, aos meus alunos, todos aqueles que já foram e todos aqueles que são. Eu lecionava no PEAC quando essa dissertação começou, e meus alunos acolheram todo o meu nervosismo de iniciante e foram meus grandes companheiros durante um ano lindo de descobertas para mim e para eles; fui professora na pandemia, enquanto escrevia essa dissertação, e foi o crescimento diário dos meus alunos em seus estudos, mesmo que virtualmente, que me fizeram crer que eu deveria ser um espelho, dedicando-me a minha tarefa como pós-graduanda com mais afinco; hoje, já com o prazo estendido e com mais cansaço pelo fim da corrida até aqui, sou professora de um grupo imenso de alunos, que me dão, todos os dias, novos desafios e novas provas de amor. Agradeço aos alunos do Colégio Mãe de Deus, que são meus companheiros mais constantes, de segunda a sexta-feira, e que torceram muito para que eu finalizasse esse trabalho; eles são parte disso e são donos de um espaço muito, muito grande do meu coração. Antes de pesquisadora, sou professora, e uma parte não vive sem a outra.

Partir...eu voltaria liso e jovem a este país meu e diria a este país cujo limo entra na composição da minha carne: “Andei por muito tempo errante e volto para a hediondez desertada das vossas chagas”

Eu voltaria a este país meu e lhe diria: “Abraçai-me sem temor... E se eu não sei senão falar, é por vós que falarei.”

E eu lhe diria ainda:

“Minha boca será a boca das desgraças que não têm boca, minha voz, a liberdade daquelas que se abatem no calabouço do desespero.”

E ao voltar diria a mim mesmo:

“E sobretudo meu corpo assim como minha alma, livrai-vos de cruzar os braços na atitude estéril do espectador, porque a vida não é um espetáculo, um mar de dores não é prosa e um homem que grita não é um urso que dança...” (CÉSAIRE, 2012, p. 29)

E estamos de pé agora, meu país e eu, os cabelos ao vento, minha mão pequena agora no seu punho enorme e a força não está em nós, mas acima de nós, numa voz que verruma a noite e a audiência como penetrância de uma vespa apocalíptica. E a voz proclama que a Europa durante séculos nos cevou de mentira e inchou de pestilências, porque não é verdade que a obra do homem está acabada que não temos nada a fazer no mundo que parasitamos pelo mundo que basta que marquemos o nosso passo pelo passo do mundo ao contrário a obra do homem apenas começou e falta ao homem conquistar toda interdição imobilizada nos recantos de seu fervor e nenhuma raça possui o monopólio da beleza, da inteligência, da força e há lugar para todos no encontro marcado da conquista (CÉSAIRE, 2012, p. 79 e 81)

RESUMO

Os países que compõem as Américas viveram uma experiência colonial semelhante na história e, conseqüentemente, os povos adotaram estratégias para manterem vivos os saberes populares, a cultura das civilizações africanas e indígenas e as cosmovisões já existentes antes do saqueamento. Nesse ínterim, há o protagonismo do vodu na história e literatura haitianas, sendo ele uma expressão viva da memória dos revolucionários escravizados que, juntos, tomaram os rumos da primeira nação a se libertar da presença dos colonizadores em território americano. Todavia, o “pecado do Haiti”, como postulou Eduardo Galeano (2010), de reaver o poder sobre a colônia foi duramente repreendido pela influência externa, e os embargos e reflexos do declínio da nação no cenário mundial ainda são sentidos pela população mesmo dois séculos após a Revolução Haitiana (1791 - 1804). Isso gerou o que o escritor René Depestre chamou de *zumbificação*: uma condição de morte em vida na qual o sujeito não mais tem chance de exercer sua identidade, fator que foi acentuado com as crises políticas subsequentes e com as ditaduras (Papa Doc e Baby Doc) vividas pela ilha caribenha, em um contexto que consideramos como alvo de *necropolítica*. Na contramão desses cenários de morte, a literatura é uma forma de manter viva a verdadeira história do país, que é alvo de silenciamento e de miséria, retomando a tradição e os saberes ancestrais. Assim, as obras *O pau de sebo* (1993), de René Depestre, e *País sem chapéu* (2011), de Dany Laferrière, expõem a visão intracêntrica de dois autores sobre seu próprio território: escrevem o que viram, ouviram e viveram nesse território, de maneira a retomar o conceito de *escrevivência*, da autora brasileira Conceição Evaristo. Dentre suas principais experiências narradas está o vodu, que nesse escopo se apresenta como uma forma de *sentipensar* o território da antiga colônia antilhana, em uma relação de *ontologia relacional*, teoria cunhada pelo antropólogo Arturo Escobar (2016). Com isso, o presente trabalho de dissertação pretende analisar como a religião com símbolos de origem africana promoveu para o povo haitiano uma capacidade de *marronagem cultural* e de resistência a partir da conexão dos praticantes com a terra e com os *loas* (deuses), comprovando que nem experiência colonial nem a histórica necropolítica conseguiram apagar as heranças deixadas pela matriz africana, principalmente no que tange ao contato com natureza. Quer-se, igualmente, comprovar o papel da literatura (a partir da tradução e de maior circulação dos romances nas Américas) como propulsora de interrelações entre os países da América, como o Haiti e o Brasil, e de melhor entendimento sobre outras cosmovisões, abrindo os portais para essa nação antilhana de deuses e de lutas.

Palavras-chave: vodu, zumbificação, ontologia relacional, necropolítica, Haiti

RESUMEN

Los países que forman parte de las Américas tuvieron una experiencia colonial semejante a la nuestra y, por eso, los pueblos crearon estrategias para mantener vivos los saberes populares, la cultura de las civilizaciones africanas e indígenas, y las cosmovisiones ya existentes antes del saqueo. En esta época hubo el protagonismo del vudú en la historia y literatura haitianas, siendo este una expresión viva de la memoria de los revolucionarios esclavizados que juntos tomaron el rumbo de la primera nación que se liberó de la presencia de los colonizadores en territorio americano. No obstante, el “pecado de Haití”, como dijo Eduardo Galeano (2010), de recuperar el poder sobre la colonia fue fuertemente oprimido pela influencia externa y los embargos económicos, y reflejos del declinio de la nación en el escenario mundial todavía son sentidos por la población dos siglos tras la Revolución Haitiana (1714 - 1804). Ello generó la zombificación, término propuesto por el escritor René Depestre: una condición de muerte en vida en la cual el sujeto no consigue ejercer su identidad. Esta situación se profundizó con las crisis políticas posteriores y con las dictaduras (Papa Doc y Baby Doc), que asolaron el pueblo de la isla caribeña, en un contexto que resultó en un proceso de necropolítica. En contrapartida, la literatura es un modo de mantener viva la verdadera historia del país, que sufre con el silenciamiento y la miseria, recobrando la tradición y los saberes ancestrales. Así, las obras *O pau de sebo* (1993), de René Depestre, y *País sem chapéu* (2011), de Dany Laferrière, dan a conocer la visión interna de dos autores acerca de su propio territorio: escriben lo que vieron, oyeron y vivieron en este territorio, recuperando el concepto de *escrivivência* de la autora brasileña Conceição Evaristo. El vudú está entre sus principales experiencias narradas, que en este marco se presenta como una forma de sentipensar el territorio de la antigua colonia antillana, en una relación de ontología relacional, teoría propuesta por el antropólogo Arturo Escobar (2016). De este modo, el presente trabajo se propone a analizar cómo la religión con símbolos de origen africana le permitió al pueblo haitiano una capacidad de cimarronaje cultural y de resistencia a partir de la relación de la gente con la tierra y con los “loas” (dioses). Esta experiencia demuestra que ni la opresión colonial ni la historia “necropolítica” lograron borrar las herencias dejadas por las religiones africanas, sobre todo en lo que dice respecto al contacto con la naturaleza. Se plantea, asimismo, comprobar el rol de la literatura, a partir de la traducción y del mayor alcance de las novelas en las Américas, como impulsora de relaciones entre los países de América, como Haití y Brasil, y de una mejor comprensión sobre otras cosmovisiones, permitiéndose abrir los portales para la nación antillana de dioses y peleas.

Palabras clave: vudú, zombificación, ontología relacional, necropolítica, Haití.

APOIO DE FINANCIAMENTO CAPES

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de
Pessoal de Nível Superior — Brasil (CAPES) — Código 001.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO - A CONEXÃO COM O TERRITÓRIO NA NARRAÇÃO: O HAITI EM PERSPECTIVA	11
2 O ACESSO BRASILEIRO AO CARIBE VIA TRADUÇÃO	17
2.1 A posição das literaturas latino-americanas em uma literatura mundial	17
2.2 Constelações construídas pelo trânsito literário entre Brasil e Caribe	23
2.3 O estudo literário de obras traduzidas: Le mât de cocagne e Pays sans chapeau em análise	26
3 NECROPOLÍTICA E VIOLÊNCIA CORPOTERRITORIAL: tentativas de silenciamento e de zumbificação	75
3.1 A necropolítica histórica do Haiti	75
3.2 A Revolução Haitiana e seus efeitos: o levantar da negritude	79
3.3 A “violência desrealizadora” e a zumbificação dos corpos que não se calam	82
4 SENTIPENSAR O HAITI: a escrevivência da (re)conexão com o território	93
4.1 O primeiro olhar sobre as obras: a escrevivência de René Depestre e de Dany Laferrière	93
4.2 A questão do retorno ao país natal: a escrevivência de Dany Laferrière e de René Depestre	100
4.3 O sentipensar: a necessidade de “descolonização” para a conexão com o território e a ontologia relacional entre o vodu e a terra	113
5 CONCLUSÃO — Afrorrealismo: Depestre e Laferrière como legbás e griôs que abrem portais para o Haiti	93
ANEXO	100
REFERÊNCIAS	105

1 INTRODUÇÃO - A CONEXÃO COM O TERRITÓRIO NA NARRAÇÃO: O HAITI EM PERSPECTIVA

Durante a minha graduação em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), o primeiro fator que chamou a minha atenção, lá bem no começo do curso, foi o fato de, em uma aula de Literatura Portuguesa I, sobre a qual não muita expectativa nutria, ouvir minha professora tensionar questões como o colonialismo e a literatura e resistência indígena; para mim, aquilo foi, no mínimo, inusitado, afinal esperava que lêssemos somente textos e mais textos com a perspectiva dos colonizadores, mas não que pudéssemos ver, em contrapartida, a visão dos que foram violentados em todos os níveis por tal processo. Lembro de a aula ter enchido minha mente e minha alma de dúvidas, de curiosidade e de vontade de ouvir mais sobre o assunto, ouvir mais a partir da experiência dessa professora. Anos mais tarde, ela segue sendo, felizmente, minha orientadora, a professora doutora Ana Lúcia Liberato Tettamanzy. Na época, lembro de ter corrido até ela no final da aula, com muita expectativa, para perguntá-la se, por acaso, eu e meu amigo João Martins poderíamos frequentar o grupo de pesquisa dela; achávamos que a resposta poderia ser negativa, afinal era o começo da graduação, mas foi, pelo contrário, extremamente positiva, e foi ali que surgiu uma semente de pesquisadora, que hoje, neste trabalho, busca demonstrar os frutos e efeitos, com imensa gratidão, do que recebeu nessa orientação desde o princípio: disponibilidade, afeto, escuta, compreensão, saberes incontáveis compartilhados e uma mão sempre estendida, pronta para ajudar.

Mais tarde, na saída da graduação, fui convidada a adentrar na história de uma nação marcada midiaticamente pelo silenciamento e pelo estereótipo da miséria: o Haiti. Isso fez com que eu, que pesquisava as formas como as relações com o território são apresentadas na literatura e a raiz que a terra representa para os povos dentro e fora das ficções, quisesse descobrir ainda mais (já que “conhecer” e “entender” de fato é muito complexo) as narrativas que perpassam os sujeitos de uma nação composta de loas (deuses do vodu) e de lutas. Quem me ofereceu essas leituras foi a professora doutora Liliam Ramos da Silva, numa disciplina linda de literatura anticolonial dividida em comarcas; assim, conheci a comarca do Caribe e, então, o Haiti do Depestre e do Laferrière, meus “companheiros” de pesquisa que me fizeram querer fazer parte da pós-graduação para saber mais esse lugar tão próximo da história do Brasil.

Foi preciso, porém, paciência. Não é fácil ler e se dedicar a estudar uma literatura que versa sobre uma nação apagada pelo academicismo eurocêntrico, sobre uma história tão velada pelos efeitos do colonialismo. Nesse percurso árduo, em que milhares de vezes achava que eu nada sabia, a tese de Pâmela Marconatto (2017), intitulada “*Nou led, nou la!*”: “*estamos feios, mas estamos aqui!*”: *assombros haitianos à retórica colonial sobre pobreza*, foi o segundo texto que me levou ao Haiti. É interessante que Marconatto (2017, p. 47) menciona a experiência dela com a língua Guarani e com o Cacique Vherá Poty, especificamente o momento de visita à aldeia Mbyá-Guarani deste professor e conta sobre o ensinamento do cacique: ele frisava que era importante que os visitantes não concordassem com tudo o que ele lhes dizia em postura de entendimento, já que tudo apresentado a eles ali era complexo demais para ser “compreendido” e “deglutido” facilmente. Segundo Marconatto (2017), ele disse ao grupo de estudantes palavras semelhantes às seguintes:

Parem de dizer que entenderam. Estamos falando de algo difícil, profundo, que não pode ser entendido assim tão rápido. Escutem uma vez e pensarão que entenderam. Escutem outra e verão que há um elemento fora do lugar. Escutem uma terceira e perceberão que há mais coisas que não se encaixam. Na quarta vez verão que não haviam entendido nada. Talvez na quinta possam começar de novo. (MARCONATTO, 2017, p. 48).

Como a pesquisadora, também tive a oportunidade de ter aulas de Guarani na UFRGS, mas com o professor Verá Tupã, também conhecido como Jerônimo (nome juruá¹ dele entre nós). Jerônimo, a certa altura do curso, dentre muitas lições dadas aos estudantes da língua sobre a necessidade de respeito ao tempo, compartilhou um ensinamento com um de nossos colegas que, muito eufórico por respostas, questionava-o constantemente sobre os desdobramentos da língua Guarani, de modo que tinha sempre uma nova questão em poucos minutos, sem chances de assimilação. Com toda a sua serenidade, Jerônimo lhe disse *Ejapura Eme*, frase que tomei nota no mesmo instante (também curiosa, infelizmente, como o moço mencionado, mas mais calada). Segundo ele, tais palavras significavam “não tenha pressa”. Trago essa reflexão inicial, como fez Pâmela em sua tese, porque me senti representada pela fala dela: é preciso aprender sobre a soberania do tempo na tentativa de não produzirmos certezas em nossas pesquisas e vidas. Nunca antes eu tinha pensado sobre a pressa que temos para dizer, como pesquisadores, “eu entendi” ou “eu posso falar sobre”; hoje, contudo, o Haiti

¹ Os Mbyá Guarani usam comumente o termo “juruá”, que quer dizer “boca com cabelo”. Esse nome é uma referência às barbas e bigodes dos europeus, mas hoje é usado para se referir a todos os não indígenas, isto é, os “brancos”.

– nação e narração – mostra-me, a cada leitura, que muito pouco eu sei, mas que não é preciso ter pressa, como já avisava ao grupo o Jerônimo há anos atrás.

Depois, já na pós-graduação, percebi a importância da tradução para que possamos criar laços com outras histórias, com outras vozes, com outras culturas - entendendo, conseqüentemente, mais de nós mesmos e de nosso passado, presente e futuro. O intelectual marxista e judeu Walter Benjamin, em suas teses em “Sobre o conceito de história”, reunidas e analisadas pelo também marxista Michael Löwy², expõe o conceito de “constelação” para tratar dos eventos históricos, afirmando que “nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história” (BENJAMIN in LÖWY, 2005, p. 54), portanto é preciso “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 2012). Segundo ele, para o historiador não deve haver um “astro superior” entre os acontecimentos, mas sim uma espécie de espaço em que há vários pontos lampejantes a serem considerados, que, se deslocados, não transmitem uma imagem auto evidente a quem se questiona; todavia, uma vez que os pontos se interligam na busca por respostas, é possível ver constelações de relações a partir dos elementos em contato, demonstrando que a história é maior e mais profunda do que uma mera sucessão de eventos isolados e excludentes. O passado, sob esse viés, sem dúvidas lampeja nos ocorridos do presente, o que significa dizer que o hoje é um “emaranhado” de outrora, um ponto interligado a outros vários.

Nesse sentido, a tarefa do historiador, a qual debate Benjamin em suas teses, é irradiar perguntas diante dessa constelação de fatos, duvidando sempre da narrativa hegemônica dos “vencedores”, que expõe apenas uma imagem pronta e sequencial da história — reflexo de uma cultura embranquecida, moderna e colonialista. Da mesma forma, uma das tarefas do pesquisador em literatura é questionar-se diante dos pontos lampejantes apresentados pelas leituras, encontrando os elementos de contato e de choque presentes nas narrativas e enxergando melhor essas constelações de inferências e de lacunas entre o real e o imaginário e entre, por exemplo, o texto e o autor, o autor e seu contexto, o discurso e a interpretação.

Do mesmo modo, é tarefa desse pesquisador literário duvidar das narrativas canônicas, que dão apenas luz aos discursos dominantes e a seus sistemas, uma vez que, diferentemente disso, a história — ficcional ou não — é sempre plural, polifônica e atravessada por lugares de fala e de percepção diversos. Há inúmeras outras cosmovisões e expressões culturais a serem consideradas, que contrariam a lógica hegemônica do capital e a visão limitada do

² LÖWY, Michael. Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". Tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant; tradução das teses Jeanne Marie Gagnebin, Marcos Lutz Muller. São Paulo: Boitempo, 2005

desenvolvimentismo que enxerga o homem e a tecnologia como centros de mundo. Isto é, há diversos “céus” a serem lidos e interpretados para além daqueles que já são vistos como verdadeiros, corretos e únicos nos compêndios de história literária. Ao tratar das relações entre real e fictício, é preciso, dessa forma, irradiar luz aos múltiplos pontos apresentados pela leitura, traçando constelações, sem imagem estática ou final, entre a sociedade, a história e a literatura — atravessadas, no caso das literaturas das Américas - ou latino-americanas, pelo colonialismo.

Por isso, retomar o pensamento de Walter Benjamin, que é uma reflexão fruto também de um instante de perigo representado pelo Nazismo e pelo biopoder em que se baseia, inimigo direto do autor, é alertar sobre a importância de desvelar as violências historicamente impostas pelos dominantes ao apresentarem os fatos de maneira estanque e singular, silenciando a voz e a pluralidade daqueles que constroem a história cotidianamente em qualquer lugar do mundo. No caso do presente trabalho, o instante de perigo é a marca deixada pelo colonialismo no Haiti, primeira nação independente das Américas, e a segunda metade do século XX, com a Era Duvalier: uma ditadura hereditária que durou de 1957, com François Duvalier (Papa Doc), que aplicou um golpe de Estado após uma eleição popular, até 1986, com Jean-Claude Duvalier (seu filho, Baby Doc), que foge para um exílio de luxo na França após “renunciar” ao cargo. Esse instante será desvelado pelas obras literárias *O pau de sebo*, de René Depestre, e, mais contemporânea, *País sem chapéu*, de Dany Laferrière, na tentativa de lançar lampejos de luz na forma como a conexão com a terra, o vodu e a necropolítica são narrados nos romances desses dois haitianos que foram, biograficamente, sujeitos exilados pelas duas ditaduras mencionadas.

Com a leitura e a análise desse recorte da literatura afro-latino-americana, quero possibilitar a formação de novas constelações sobre a história do Haiti e sobre sua relação com o Brasil a partir de aproximações discursivas e sociais, que transmitam — direta ou indiretamente — a experiência tanto de violência quanto de resistência nas Américas, reivindicando, conseqüentemente, conforme dito pela professora da UFRGS, Liliam Ramos dos Santos, “novas demandas de análise”, isto é, “um diálogo permanente com as teorias e com as críticas da literatura e da cultura desenvolvidas desde o próprio lugar de enunciação e em outras disciplinas como sociologia, história etc” (SANTOS apud TETTAMANZY et al., 2018, p. 118). Logo, neste estudo, intitulado “Um território que ressoa: o abrir de um portal para um Haiti de *loas* e de lutas em *País sem chapéu* e *O pau de sebo*”, quer-se perceber

- i) a importância da tradução e da circulação da literatura pela América para lançar lampejos no passado colonial e em seus resquícios contemporâneos e, com isso, apresentar as semelhanças entre as experiências de tal “ferida” entre as nações - neste caso, entre Brasil e Haiti;
- ii) a necessidade do que chamaremos de “descolonização” dos personagens nas narrativas, a fim de que pudessem “sentipensar”³ (ESCOBAR, 2014) seu território natal e as relações que dele são fruto, processo feito através do vodu e da conexão com os saberes populares;
- iii) os processos de zumbificação ocorridos nos romances e as estratégias de “necropolítica”⁴ (MBEMBE, 2018) dentro e fora da literatura, traçando uma análise social dos ataques a que o Haiti foi submetido ao longo da história, principalmente durante a longa e hereditária ditadura de Duvalier (da década de 1950 a quase 1990), mas também depois, com a dificuldade de estabelecimento de uma democracia no país, pano de fundo de ambas as obras e, por fim,
- iv) a relevância que Dany Laferrière e René Depestre representam quando suas histórias chegam, via tradução, ao Brasil, mostrando o quanto representam *legbás* de uma cultura, haja vista que abrem caminhos para maior conhecimento sobre um território que, ainda hoje, é alvo de silenciamento e de manipulação de sua história, a ser desvendada pelos brasileiros; quer-se, inclusive, mostrar os pontos de contato entre os dois países na história, comprovando a necessidade de fazermos tais leituras.

Ambas as obras apresentam-nos contextos históricos e sociais distintos, mas que são atravessados pela necropolítica que se faz presente na história haitiana, principalmente a partir de 1957, com a eleição de François Duvalier (Papa Doc) e sua subsequente ditadura, que estreita relações com os Estados Unidos em troca de “favores”, o que, de certa forma, constrói um “passe livre” para a potência norte-americana e cria um novo período “colonial” na nação. Todavia, mostram-nos, também, a capacidade secular característica desse povo, e de todo o Caribe, de resistir às formas de morte que insistem em tomar esse território, no qual a população liberta-se de fogueiras, como Makandal⁵, e “distrai” a morte com o vodu

³ ESCOBAR, Arturo. *Sentipensar con la tierra*. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNLAULA, 2014.

⁴ MBEMBE, Achille. *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

⁵ Escravizado da ilha de Saint-Domingue que foi considerado um *cimarron* (pois, fugitivo, uniu-se a uma comunidade quilombola no século XVIII e foi líder rebelde); ao ser condenado à morte na fogueira, consegue escapar das chamas, fator que lhe rendeu caráter lendário e que instigou, ainda mais, a Revolução Haitiana.

diariamente. Interessa-nos examinar, portanto, como Henri Postel e Velhos Ossos fazem parte dessa resistência e como aprenderam a sentipensar seu país natal, a fim de nós, brasileiros, saibamos fazer isso também, desvelando os laços entre as Américas.

Tal análise, por conseguinte, fruto da comparação entre *País sem chapéu* e *O pau de sebo*, será uma forma de promover ainda mais o conhecimento de tais histórias e de expor a espiritualidade, os saberes populares e os processos de morte em vida que o território do Haiti possui, lançando luz, assim, a um percurso histórico de resistência - da colonização até a vigente necropolítica lá vivida. Nesse sentido, é primordial abrir mais portais, isto é, cruzar os romances e, então, permitir que o Brasil veja o Haiti para além de terremotos, miséria e migração geográfica, além de, possivelmente, enxergar-se ecoando na história desse Haiti narrado, também alvo de colonização, de ditaduras e de golpes de Estado ao longo dos séculos e onde a literatura é espaço de discussão de todos esses processos.

2 O ACESSO BRASILEIRO AO CARIBE VIA TRADUÇÃO

2.1 A POSIÇÃO DAS LITERATURAS LATINO-AMERICANAS EM UMA LITERATURA MUNDIAL

Para entender semelhanças entre a história do Brasil e do Haiti, bem como para desbravar mais e melhor o país caribenho (para além de uma narrativa de tristeza perante o terremoto de 2010 ou de notícias rasas sobre a miséria da nação), é fundamental que haja um crescimento da tradução literária para que esta seja mediadora entre as produções de lá e de cá. O Brasil e o Haiti não compartilham a mesma língua oficial nem mesmo fazem fronteiras territoriais, mas compartilham uma história de lutas e de resistências tanto no passado quanto no presente marcadas pela ferida colonial (MIGNOLO, 2007), isto é, ressoa nesses países uma experiência de colonização e seus reflexos ainda vigentes, e a literatura expõe tal cruzamento. É necessário, nesse contexto, ter acesso às traduções de romances que possam abrir caminhos para o entendimento da aproximação das violências vividas por ambos, bem como para perceber que a maior partes das estratégias de resistência lá usadas são comuns aqui, já que, infelizmente, esse cruzamento foi apagado pelas potências colonizadoras ao longo da história. Segundo Mignolo,

Para un afrocaribeño, la riqueza de las naciones, los sentimientos morales o los progresos del espíritu humano se manifiestan desde la experiencia de la herida colonial, no desde la sensibilidad de los triunfos imperiales (MIGNOLO, 2007, p. 128) (p. 119)

Por isso, se brasileiros e haitianos não conseguem compartilhar entre si suas histórias via tradução e circulação literária, lamentavelmente estará se reproduzindo, ainda no século XXI, uma história de apagamento, de silêncio e de opressão, uma vez que seguiremos tendo acesso apenas a uma história única, contada por aqueles que devastaram nossos territórios com ódio, violência e imposição cultural (França e Portugal, principalmente). Para amenizar essa ferida colonial, citada por Mignolo, é necessário que possamos ter maior dimensão da nossa própria história a partir de uma aproximação das Américas, e uma das vias (se não a maior delas) é a literatura, por, dentre tantas funções, ter a capacidade de compartilhar as vivências de uma determinada localidade a partir da subjetividade ou da imaginação de seus criadores.

Porém, não é tão curto o caminho a percorrer para que a tradição literária do Brasil e do Haiti se cruzem com mais facilidade. Isso porque faltam esforços do mercado editorial

para aproximar tais produções, bem como são escassos os esforços da crítica literária para analisar esses textos à luz de teorias também americanas, não somente europeias, fugindo dos rótulos e lugares comuns. Afinal, não basta traduzir as obras latino-americanas se não houver, concomitantemente, um maior estudo de conceitos e de análises também latino-americanas.

De acordo com a pesquisadora Liliam Ramos da Silva, é fundamental cruzar as produções latino-americanas para perceber o quanto as vozes no continente ressoam mensagens semelhantes, mais ainda no que tange à questão (neo)colonial e racial. Ao falar da necessidade da tradução e da comparação entre escritas em língua portuguesa e em língua espanhola, ela afirma que, em termos de conteúdo, o Brasil está bem perto das Américas, e essa proximidade só pode ser percebida quando há um crescimento no número de traduções. Segundo Silva (2018),

É comum ouvir que o Brasil está de costas para a América Latina e que pouco dialoga com os países hispânicos [e caribenhos]; no entanto, consideramos que é possível constituir uma literatura afro-latino-americana - e aqui incluímos o Brasil - através de diálogos textuais entre autoras e autores negros de diferentes países a partir da aceitação e da constituição de uma literatura que se identifica por suas temáticas propostas com base na ferida colonial ainda ostensiva nas comunidades negras. (SILVA, 2018, p. 119).

Nesse sentido, a ferida colonial, citada por Mignolo, é o ponto de partida que une esses países, mas, como consequência dela, há hoje uma série de experiências que são fruto desse mesmo passado de exploração, mas que também vão além desse ponto de partida, mostrando culturas ímpares que devem ser amplamente conhecidas. Todavia, para chegarmos a esse nível de cruzamento entre os textos e até mesmo para ouvirmos nossas vozes dentro de um mesmo continente, é preciso que a literatura deixe de reproduzir o viés colonialista que só importa leituras e conceitos europeus, distantes de nossa realidade latino-americana.

Em *A República Mundial das Letras* (2002), Casanova discorre acerca da possibilidade de desenvolvimento de uma crítica literária mundial, que buscaria amenizar as desigualdades que acometem a literatura, propondo a importância da leitura dos textos dos “dominados”, não só dos “dominantes”, na tentativa de quebrar padrões literários europeus e de expor ao mundo lutas e histórias outras, distintas das obras europeias e de seu viés - ainda que, muitas vezes, indireto - colonialista. Comprometida com e interessada pelo destino e pelos fluxos da literatura, a autora faz uso das palavras de pensadores que, como ela, cogitaram essa macrocirculação dos textos, a fim de debater a construção de um universo literário mais democrático: em vez de fixarmo-nos em “caixinhas” que recebam apenas o adjetivo pátrio após a palavra “literatura” (literatura brasileira, literatura portuguesa, literatura

haitiana etc), seria possível fazer circular por entre a crítica uma maior rede de leituras, possibilitando a análise de cruzamentos e de distanciamentos entre, por exemplo, Brasil e outras nações próximas e distantes.

Casanova (2002), falando a partir de um espaço de dominação histórica (a França, grande potência colonialista ainda detentora de departamentos e territórios ultramarinos, como a Martinica e a Guiana Francesa na América), afirma que, em uma “República Mundial das Letras”, há sistemas e violências que funcionam, ainda, de maneira colonizadora, afinal, quando se trata de literatura e de prestígio, essa “geografia constituiu-se a partir da oposição entre uma capital literária (e, portanto, universal) e regiões que dela dependem (literariamente), e que se definem por sua distância estética da capital.” (p. 16). Isto é: dentro dessa República Mundial, países como aquele de onde a autora fala se destacam com maior facilidade, pois detiveram maior poder na narrativa histórica. Sob esse viés, quem escreve a partir da “periferia” (mundial ou local) tem mais dificuldade de ter atribuído a sua obra “valor” (econômico e literário) por uma série de preconceitos que atravessam o mercado da literatura (seja pela noção de prestígio associada ao autor ou à obra, seja pelo uso ou pela escolha da língua).

Para a autora, é preciso escancarar aquilo que o espaço literário centralizado sempre buscou negar: o apagamento de outras tradições literárias não hegemônicas. Outras zonas do mundo produziram, ao longo de suas histórias, narrativas tão ou mais emblemáticas do que as provenientes das metrópoles imperiais (a destacar entre estas França e Portugal); mas é claro que essas obras não receberam a mesma luz, já que foram produzidas fora do centro ou fizeram parte de uma tradição oral em vez de uma tradição escrita. Assim, as potências citadas insistem em determinar qual a melhor estética e, com isso, rechaçam a valoração do que não é produzido em âmbito privilegiado. Em oposição, Casanova (2002), comparando a literatura a campos diversos, como a economia, percebe e afirma tal jogo de poderes, reivindicando, como resposta, um projeto de “República Internacional das Letras” que

opõe-se à representação pacificada do mundo, em toda parte designada como globalização. A história (assim como a economia) da literatura, tal como a entenderemos aqui, é, ao contrário, a história das rivalidades que têm a literatura como objeto de disputa e que fizeram - com recusas, manifestos, violências, revoluções específicas, desvios, movimentos literários - a literatura mundial. (CASANOVA, 2002, p. 26).

Logo, a literatura é e sempre foi um dispositivo importante para pesar as disputas geopolíticas mundiais, e isso não pode ser apagado ou manipulado na história. Para evidenciar tais atravessamentos que hierarquizam as literaturas de acordo com o território de produção,

Casanova (2002) faz uso das ideias do filósofo francês Paul Valéry e do crítico literário brasileiro Antonio Candido para demonstrar os embates que a literatura enfrenta no mercado mundial. Valéry⁶, para comprovar o argumento de que há diferenças no tratamento e na circulação literária mundial, diz que é possível perceber os “indicadores culturais” de um local comparando práticas literárias entre nações e recorre à pesquisa da crítica literária Priscilla Parkhurst Clark para mostrar a disparidade entre o poder (no sentido econômico e político) literário dos territórios, o que fica evidente ao se analisar

o número de livros publicados todos os anos, as vendas de livros, o tempo de leitura por habitante, os subsídios aos escritores, mas também o número de editores, de livrarias, o número de representações de escritores nas cédulas de dinheiro, nos selos, o número de ruas com o nome de um escritor famoso, o espaço reservado aos livros na imprensa, o tempo dedicado aos livros nos programas de televisão. (...) seria necessário acrescentar a isso o número de traduções e (...) a conjunção de muitos tipos de capitais artísticos que contribuem para um "enriquecimento" mútuo. (VALÉRY, 1960, p. 1050, apud CASANOVA, 2002, p. 30-31).

Por isso que Casanova (2002) analisa a literatura com elementos da economia: a gestão e a riqueza monetária de um país relaciona-se diretamente com a qualidade da educação de que dispõe e com a valorização que dá à cultura nacional. A leitura precisa ser um projeto de governo para que a literatura seja prestigiada pelos povos dentro e fora de uma nação. Todavia, pela história de colonização, de autoritarismos e de dependência das potências primeiro-mundanas, a América Latina parece, nesse contexto de universo literário, sair em desvantagem na hierarquia mundial, justamente por conta dos índices que normalmente apresenta nas categorias apontadas por Valéry — isto é, ainda é alvo de práticas neocoloniais que geram desigualdade.

Assim como Valéry, o crítico brasileiro Antonio Candido (1995)⁷, mencionado por Casanova (2002), afirma o efeito negativo que atinge os despossuídos de tais indicadores. Assim, descreve que a América Latina experiencia, em sua visão, uma “fraqueza cultural”, apontando como fatores a

“inexistência, a dispersão e a fraqueza dos públicos disponíveis para a literatura, devido ao pequeno número de leitores reais”, em seguida a “falta de meios de comunicação e difusão (editoras, bibliotecas, revistas, jornais); [e] a impossibilidade de especialização dos escritores em suas tarefas literárias, geralmente realizadas como tarefas marginais ou mesmo amadorísticas.” (CANDIDO, 1995, p. 236 e 237, apud CASANOVA, 2002, p. 31).

⁶ VALÉRY, Paul. "La liberté de l'esprit", *Regard sur le monde actuel*. Buress, Paris, Gallimard, 1960, "Bibl. de la Pléiade", vol. 11, p. 1081.

⁷ CANDIDO, Antonio. *Littérature et Sous-développement. L'endroit et l'envers. Essais de littérature et sociologie*. Paris, Métalié-Unesco, 1995.

Em contrapartida, ainda que pertinente, o argumento de Candido parece persistir no erro que perpetua a história de apagamento das literaturas latinas no contexto mundial: uma desvalorização local. Ainda que os países enfrentem dificuldades expressivas e gravíssimas no que tange à educação das nações — a qual deve, sem dúvidas, ser modificada para que os países se desenvolvam plenamente —, a literatura nunca deixou de ser produzida em larga escala na América Latina, com tradição e estilos próprios e com a valorização da língua e, inclusive, da oralidade dos povos.

Os países latinos não deixaram, na história, de contar suas próprias narrativas, mesmo com todas as dificuldades que ambos os críticos — Valéry e Candido — apresentaram em relação à desvalorização da cultura em determinadas nações. Mesmo que marginal no contexto mundial, a literatura latino-americana produzida em espanhol, em francês, em português, em *créole* ou nas tantas línguas indígenas que circulam nesse território insistiu em (r)existir, contrariando as estatísticas de forma muito qualificada e complexa, não amadorística, e é preciso garantir que, no cenário mundial, isso seja reconhecido.

Logicamente, para além das dificuldades associadas ao letramento, à economia e à cultura das nações, as diferenças linguísticas limitam uma livre circulação das obras latino-americanas e uma criação de pontes entre nações vizinhas, o que impede a construção de um maior público leitor que possa defender o oposto dessa “fraqueza cultural” admitida por Candido (1995). Enquanto obras europeias chegam à América Latina em belas edições traduzidas (como as da aclamada editora Cosac & Naify), as obras oriundas do próprio território latino não são divulgadas facilmente. Nesse sentido, parece ser mais fácil desbravar, por meio da literatura, as ruas de Paris ou de Moscou do que a Cordilheira dos Andes ou os mares do Caribe, por exemplo. Para além da questão mercadológica, como soma de fatores nesse silenciamento, a escola brasileira não propicia esse trânsito linguístico entre língua portuguesa, espanhola e francesa, que são as predominantemente usadas nos textos produzidos nesse eixo da América.

Sob esse viés, é fato que a hierarquia produzida por esses embates culturais no contexto mundial afasta narrativas semelhantes e faz das vozes europeias donas de uma perigosa história única. Por isso, não há, propriamente, um interesse mercadológico em traduzir uma obra em francês, por exemplo, para o português, uma vez que, conforme aponta Casanova (2002), o sistema literário mundial funciona como uma bolsa de valores, e a capital das letras, considerada há séculos de tradição, é a França — leitora em francês. Assim, em termos de economia, autores latino-americanos francófonos, neste caso, já circulam na

lucrativa Europa — isto é, são lidos por lá —, e a América Latina, todavia, sofre na contramão com a ausência da circulação de obras que — em conteúdo e forma — dizem muito mais sobre o seu território e que poderiam, inclusive, unificá-la em termos de um sentimento de pertença e de relações entre os povos, o que não acontece de maneira generalizada por falta de oportunidades editoriais.

Hoje, portanto, na tentativa anticolonial de reverter um panorama literário eurocêntrico e de possibilitar maior circulação entre as Américas de obras que dialogam, é fundamental investir - dentro e fora das universidades locais - na valorização dos textos latino-americanos por meio da tradução, ainda mais quando para a língua portuguesa. Ainda que essa seja uma tentativa “contrária à maré”, é ela que pode possibilitar aos brasileiros — oriundos de uma nação gigante em extensão e em práticas literárias — maior conexão com os falantes de espanhol, de francês e de todas as línguas alvo dos processos coloniais ocorridos ao longo da América Latina. Ler o que é produzido pelos países vizinhos é, nesse sentido, uma oportunidade de ver-se parte da América e semelhante à América, produzindo maiores encontros e trocas econômicas, históricas, culturais e literárias.

Comprovando, portanto, a importância do estabelecimento desse elo por meio da tradução, retoma-se a voz de Silva (2018)⁸ para reafirmar que historicamente há um enorme diálogo, por exemplo, no percurso da literatura afro-latino-americana que deve ser divulgado e estudado para que, finalmente, seja possível “demonstrar a existência de uma rede de diálogos entre autores do século XX que se liam, se reconheciam e se homenageavam através dos textos literários mesmo com a escassa circulação das obras na América Latina.” (SILVA, 2018, p. 132 - 133). Se isso já acontecia no século XX e até mesmo antes, com quase nenhuma vitória contra o mercado editorial e contra o fluxo colonizador do sistema mundial das letras, é fato que o atual momento tem o compromisso e o dever de teorizar (respeitando a pluralidade literária das obras) e de fazer circular entre as nações vizinhas histórias e vozes hoje latentes também, criando justamente espaço para isto: reconhecimento entre semelhantes e quebra de um histórico colonial que atinge e que afasta a literatura produzida pelos países latino-americanos.

⁸ SILVA, Liliam R. Decolonizando saberes: conceitos de literatura latino-americana de autoria negra. In: TETTAMANZY, Ana Lúcia L.; SANTOS, Cristina M. (org.). **Lugares de fala, lugares de escuta nas literaturas africanas, ameríndias e brasileira**. Porto Alegre: Zouk, 2018, p. 115 a 136.

2.2 CONSTELAÇÕES CONSTRUÍDAS PELO TRÂNSITO LITERÁRIO ENTRE BRASIL E CARIBE

A literatura e o território se misturam nas narrativas; assim, um texto exprime — num personagem ou num costume cultural — um local de origem que, mesmo ficcionalizado ou até distópico, faz referência a uma terra e às relações que ela produz. Sabendo disso, fora da ficção, a malha em que essas histórias se posicionam só é tramada com a mão do tradutor, que é figura central para o intercâmbio das letras entre os lugares mais distantes, como um sujeito intermediário que, além de permitir o encontro de culturas, agrega “valor” literário aos textos e participa da autoria que é veiculada literariamente para além da tarefa primeira de transposição entre uma língua e outra.

Nesse sentido, dentre muitos outros, o papel do tradutor é produzir encontros entre vozes (incluindo a sua) que reverberam diferentes locais, com diferentes perspectivas de mundo — uma tarefa um tanto quanto complexa, pois tem-se nas mãos as palavras de quem disse primeiro, as suas e as que quem lerá em seguida, bem como a multiplicidade histórica, semântica e cultural implicada nas línguas a serem trabalhadas. Logo, essa é uma tarefa essencial e digna de estima, porque é possível, por meio da tradução, permitir que, até mesmo de lugares remotos nessa geografia literária, sujeitos possam remontar mundos em frente a seus olhos a partir das palavras oferecidas pela união autoral e estilística entre autor e tradutor. Enquanto a contação de histórias passa, secularmente, de vozes sábias a vozes mais jovens, adquirindo, como aponta o ditado popular, “um ponto a cada conto”, a tradução também carrega muito das mãos pelas quais passa — em cada escolha de palavra, em cada escolha de estrutura — e, por isso, é também uma forma de garantir a memória dos povos e seus laços históricos a partir de um eco entre falas que pode reverberar além mar.

Inclusive, para estudar tradução, é possível fazer uso da própria tradução do texto do ensaísta alemão Walter Benjamin, *Die Aufgabe des Übersetzers*, traduzido por Fernando Camacho como *A Tarefa do Tradutor* (1979), em que Benjamin discute a importância da compreensão de que a tradução é também uma forma de autoria, uma vez que é impossível “recriar” o original e que nem se deve almejar tal feito, já que a língua e o estilo são efeitos do momento exato de criação (não poderiam, inclusive, ser restituídas pelo próprio autor noutro momento sequencial sem sofrerem alterações significativas perante a origem). O que foi dito uma vez eterniza-se naquele formato, não pode ser desfeito nem refeito igualmente. O papel do tradutor, nesse sentido, é de expressar sua autoria no manejo da língua e da narrativa para multiplicá-la, mesmo que assim ela já seja outra. Por isso, para Benjamin,

Nenhuma tradução será viável se aspirar essencialmente a ser uma reprodução parecida ou semelhante ao original. Isto porque o original se modifica necessariamente na sua “sobrevivência”, nome que seria impróprio se não indicasse a metamorfose e renovação de algo com vida. (BENJAMIN, 1979, p. 30)

Desse modo, traduzir é, de todo a forma, criar. Na transmissão da obra, a narrativa adquire outro lugar social, outra linguagem e outro caráter prático. A tradução é, novamente, como o frutificar de uma semente (original) que dá origem a outro fruto, nunca igual entre si e dono de gosto sempre distinto, que, de certa forma, conserva o essencial para ser reconhecido, mas apresenta-se novo e único. Segundo o autor, “a tradução toca apenas ao leve no original e somente num ponto infinitamente pequeno do seu significado, para depois, de acordo com a lei da fidelidade na liberdade do movimento da língua, continuar e seguir o seu próprio caminho.” (p. 40). Isto é, o tradutor é, também, um novo autor.

Para além de suas reflexões sobre tradução, Benjamin também questionava-se sobre o estudo da história, o que, de certa maneira, engloba tanto seus estudos sobre literatura e tradução quanto sua posição e subjetividade dentro de um contexto histórico conturbado e incendiário: um judeu teórico e pesquisador escrevendo durante o instante de perigo da Segunda Guerra Mundial e da Alemanha Nazista. Suas teses *Sobre o conceito de história*, de 1940, são seus últimos escritos antes do suicídio e foram dadas à filósofa alemã Hannah Arendt, fato que as manteve vivas para o futuro. Mais tarde, o estudioso, marxista como Benjamin, Michael Löwy, reuniu seu pensamento acerca delas no livro *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"* (2005), uma das tantas traduções para o português a partir da obra benjaminiana.

Parafraseando, as teses indicam críticas e reformulações que negam o trabalho do historicismo de enxergar a história como cumulativa, sem refletir sobre os efeitos do passado no presente e sem considerar que os fatos históricos não são simplesmente sequenciais, já que a vida não começa nova a cada manhã, mas sim é oriunda de uma construção histórica e política gigantesca. Nesse sentido, Benjamin (2005) alertava sobre o quanto, principalmente, o momento em que ele estava vivendo — de perigo, de alerta e de ódio — era também fruto de uma série de eventos históricos que, pelo erro do historicismo, não foram alertados como somatórios para culminar no presente. Ele, por sua vez, acreditava na importância de um materialismo histórico crítico, que entendesse que pensar o passado é criar estratégias de revolução para o presente, diminuindo a desigualdade da luta de classes; que percebesse o perigo do apagamento de elementos históricos considerados “menores” pelos dominantes e que — dentre outros fatores — quebrasse a ideia de “sistema” (linear, estanque, sempre

marcado por um centro) para propor a ideia de “constelação” (múltipla como no céu, sem um astro superior; composta de vários pontos de igual valor; uma imagem não autoevidente).

A ideia de “constelação” é bela e pertinente para entendermos a América Latina e as traduções que dela podem surgir, por exemplo. Comprova-se, no sistema-mundo que engloba a literatura, que um sistema não só não dá conta da história — como aponta Benjamin (2005) —, mas também da literatura. As obras, as tradições e os períodos literários não são lineares nem isolados, mas dialogam entre si e ecoam relações entre territórios e eventos históricos; a literatura é uma resposta ao emaranhado que é a própria história e, como bem sinaliza Benjamin (2005), o passado lampeja no presente.

Dentre as teses do autor, efeito dessa clareza que ele, ameaçado, teve sobre a história e suas relações, a Tese III revela uma importante contribuição para a ideia de constelação: “nada do que alguma vez aconteceu pode ser dado por perdido para a história”. Desse modo, uma vez que os eventos históricos são contados pelos dominantes (pela Europa, caso considerado o sistema-mundo), elementos da trajetória latino-americana e das relações entre a ferida colonial desses povos e suas vivências atuais, marcadas pela colonialidade, são suprimidos e silenciados, para garantir que o centro, dotado de poder, sempre tenha maior relevância para narrar e para decidir os rumos do presente. Logicamente, Benjamin é filho de uma tradição europeia, mas seus estudos ajudam o resto do mundo a entender a importância de fazer lampear na história suas próprias narrativas e seus próprios eventos, sem pôr em evidência apenas o outro, o inalcançável, o colonizador, o europeu.

Ao fazer circular a literatura latino-americana dentro das fronteiras dessa delimitação, na espinha dorsal do continente, propicia-se a independência dos “dominados” e gera-se mais força na luta geopolítica. Desse modo, Casanova (2002) aponta o perigo de não ser quebrado o discurso hegemônico e lucrativo de que a capital e o centro literários estão distantes da América Latina, por exemplo, e de que, por isso, há uma literatura menor do lado de cá, que apenas circula por lá se utilizar a língua dominante, mas pouco se difunde por aqui por um desmonte cultural colonialista.

Similarmente, na Tese VI, Benjamin (2005) defende que o perigo, tanto para os dominantes quanto para os dominados, “é único e o mesmo: deixar-se transformar em instrumento da classe dominante” — o que jamais a Europa cultural desejaria. Segundo ele, “em cada época é preciso tentar arrancar a transmissão da tradição ao conformismo que está na iminência de subjugar-la.” (p. 65). Por isso, é tarefa dos teóricos e estudantes de literatura, bem como dos próprios tradutores, editores e professores, criar espaços de tradução, de leitura

e de circulação no mercado editorial, como uma forma de reverter a lógica da tradição eurocêntrica e de negar domínio somente ao que vem de fora ou dos lugares de poder, porque o diálogo entre zonas tidas como periféricas também pode ser fortuito aqui para a compreensão da história e para um melhor estudo da literatura. É possível, assim, para tais profissionais e para o povo, ver, com mais lampejos de luz, uma constelação que liga o Brasil aos países falantes de espanhol e de francês da América; além de ver-se, também, como América, vencendo os esforços neocoloniais que forçam uma dependência entre aqui (ex-colônias) e lá (ex-metrópoles).

2.3 O ESTUDO LITERÁRIO DE OBRAS TRADUZIDAS: *LE MÂT DE COCAGNE* E *PAYS SANS CHAPEAU* EM ANÁLISE

Sob a lógica da importância da tradução como forma de união entre culturas, a autora cubana Teresa Cárdenas, que estabelece uma relação próxima de diálogo com professores e autores brasileiros (sendo, inclusive, traduzida pela professora Liliam Ramos da Silva), relata, em entrevista à jornalista Priscila Pasko, no jornal *Nonada* em 2018, que fica grata por ter leitores de diferentes faixas-etárias e nacionalidades e pelo contato que estabelecem a partir da tradução. Diz, inclusive, que se vê lisonjeada quando é estudada nas escolas latino-americanas, afinal isso encurta barreiras entre seu país de origem, suas criações e sua própria experiência com outras localidades que viveram experiências coloniais e que têm vivências contemporâneas semelhantes. A autora revela:

As crianças de diferentes nacionalidades me escrevem, me procuram pelo Google ou pelo Facebook. Tão simples. Lembro-me de uma vez, na Venezuela, os alunos de uma escola em Carabobo fizeram desenhos sobre Tatanene Cimarrón com mensagens para mim. Essas coisas me enchem o coração, eu agradeço muito. (CÁRDENAS, 2018, s.p.).

Seu relato comprova que, a partir da leitura de textos produzidos nas Américas, é evidente o reconhecimento identitário entre leitores, personagens e autores, o que permite a percepção da constelação de relações entre a história e a literatura e entre os distintos países da América Latina. Se não fosse pela tradução de Cárdenas para o português, talvez não soubéssemos, hoje, que a experiência cubana de colonização foi tão atroz quanto a brasileira, como sabemos a partir do romance *Perro Viejo* (2005), que narra a vida do personagem homônimo num engenho e sua organização com outros escravizados para a fuga, um ato de "cimarronagem" e de reivindicação de liberdade. Em Cuba, no Brasil e no Haiti, países que sofreram a ferida colonial, atos como esse foram comprovados historicamente, então ter

acesso a um romance como esse propicia conexões importantes para os leitores brasileiros entenderem a origem para além do nacional desse tipo de processo.

Para além de Cárdenas (2005) via tradução, eu, como pesquisadora formada no curso de Letras da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), pude acessar outros percursos históricos a partir da imersão na literatura, e dois que me atingiram profundamente como leitora, seja pelo meu desconhecimento inicial sobre traços do país de origem, seja pela descoberta de semelhanças com o Brasil, foram os romances *Pays sans chapeau*, do escritor americano — como prefere ser reconhecido — nascido no Haiti, Dany Laferrière, da língua francesa para a portuguesa, tarefa realizada pela tradutora Heloisa Moreira pela Editora 34, e *Le mât de cocagne*, livro do escritor e ativista política René Depestre, traduzido em 1983 por Estela dos Santos Abreu e Maria Wanda Maul de Andrade pela Editora Marco Zero. Ambos os livros nos levam, como brasileiros, numa viagem ao Haiti que desenha os efeitos vividos pelos personagens principais de cada uma — Velhos Ossos e Henri Postel, respectivamente — após serem alvos — direta ou indiretamente — das ditaduras da Era Duvalier em seu país natal, bem como remontam os frutos deixados pela Revolução Haitiana nessa nação onde nasce a negritude, como o vodu, a zumbificação e a cimarronagem nos processos de resistência e de luta. Ambas as obras chegam ao Brasil em momentos diversos, bem como narram contextos políticos haitianos diferentes, mas demonstram — respeitando, é claro, a margem da imaginação — fases da violência imposta ao Haiti ao longo do período ditatorial e seus reflexos, seja sob o regime de Papa Doc, seja sob o de Baby Doc ou nos anos subsequentes.

A leitura dos romances me despertou profundo interesse pelo fato de, a nível Brasil, eu ter me dedicado à presença e às formas de narrar o território em uma obra literária. Se, deste ponto da América Latina, a escrevivência de Conceição Evaristo me permitiu identificar as conexões entre suas personagens e as raízes de seus espaços de fala e suas lutas pela terra, quando expandi meus horizontes para outras localidades da América Latina, no caso do Haiti, percebi, em ambos os livros, uma conexão também bastante visível entre tais personagens e o chão de onde vieram, e a tradução foi a “abertura de caminhos” para que eu pudesse, mesmo sem ter me deslocado espacialmente, conhecer, brevemente, um recorte haitiano na história.

Desse modo, caso a tradução não tivesse ocorrido, talvez eu, do meu espaço de leitora brasileira em língua portuguesa, nunca entrasse em contato com os mistérios que o *créole* e o vodu oferecem em *Pais sem chapéu* e *O pau de sebo*, nem mesmo conheceria duas autorias tão importantes quanto Dany Laferrière e René Depestre que, a partir das palavras, anunciam

as experiências coloniais e ditatoriais no Caribe. O Haiti, apesar de bem mais próximo do Brasil que, por exemplo, os países europeus, é bem menos conhecido por nós do que deveria, ignoramos principalmente os horrores de seus anos totalitários, escondidos debaixo do “tapete” da história. Saber mais sobre isso, portanto, deu-se a partir da leitura de tais livros e devo, principalmente, às tradutoras, mulheres que, coautoras, levaram-me até lá, um território que merece ser exposto por seus feitos, não só por suas tristezas; foram tais livros que criaram “constelações”, como propunha Benjamin (2005), entre o território brasileiro e o haitiano.

Graduada pela Universidade de São Paulo (USP), Heloisa Moreira entrou em contato com as literaturas caribenhas de expressão francesa na graduação, dedicando seu mestrado à tradução do romance citado e também participando da tradução de outros textos do Dany. No posfácio do livro, admite ter sofrido um choque cultural ao ter a oportunidade de ler a literatura haitiana e perceber as ressonâncias entre as suas histórias e escritas dela e as brasileiras. Isso porque, ao falar-se do Haiti, mesmo com um intenso fluxo migratório na última década para o Brasil, o que se veicula por aqui, nos noticiários e no imaginário coletivo, são imagens de tristeza, de dor e de miséria; em contrapartida, muito pouco fala-se sobre a arte e cultura produzida no país em que vivem “mais de sete milhões de famintos, homens, mulheres e crianças, enclarrados entre o mar do Caribe e a República Dominicana”. (LAFERRIÈRE, 2011, p. 11). Segundo a pesquisadora⁹,

Diante das informações que chegam até aqui, parece uma utopia falar em literatura haitiana. Será que existem escritores por lá? Sim, esse país miserável e perigoso é também possuidor de uma cultura rica e de forte tradição literária. (...) É uma grande descoberta para todos, ou quase todos os estudantes: países com realidades muito próximas da nossa, com uma literatura riquíssima em língua francesa. Eu fui uma dessas alunas que descobriu uma região geográfica, muitas literaturas e novas formas de encarar o mundo. (MOREIRA, 2011, p. 219 - 220).

Moreira (2011) tem toda razão ao argumentar que *País sem chapéu* é uma leitura importante para a realidade brasileira, uma vez que nós também, como o narrador, várias vezes deixamos de entender ou nos distanciamos — pelos nossos trânsitos intelectuais ou práticos — de nossa complexa e múltipla cultura local, ainda mais no que tange à religiosidade, aos distintos modos de vida e às desigualdades geopolíticas. É fácil compartilhar, portanto, da estranheza da tradutora ao não entender o porquê de Dany e de outros escritores que escrevem a partir do Haiti não terem sido traduzidos antes para o nosso país e para a nossa língua. Segundo ela,

⁹ MOREIRA, Heloisa. O imaginário, os espaços, as línguas. In: LAFERRIÈRE, Dany. **País sem chapéu**. Tradução de: Heloisa Moreira. São Paulo: Ed. 34, 2011, p. 219 a 238.

Laferrière é hoje um escritor muito conhecido e premiado no Canadá, teve praticamente todos seus livros traduzidos para o inglês e, na França, é conhecido como escritor francófono. Foi também traduzido para o alemão, o espanhol, o italiano, o holandês, o grego, o coreano, o sueco e o polonês. Parecia-me estranho que países tão díspares já conhecessem seus romances, e o Brasil ainda não. Diante do vasto quadro de escritores haitianos, poucos já foram traduzidos por aqui: René Depestre, Gérard Étienne e Jacques Roumain. Chegou o momento de acrescentar um novo nome à lista. (MOREIRA, 2011, p. 220 e 221).

Por isso, contribuindo para a formação de uma constelação literária e histórica mais democrática e mais justa em termos de circulação da obra no contexto mundial e latino, percebeu a importância de utilizar de sua formação para fazer de Dany um escritor também lido por aqui, no país natal dela. Em entrevista ao podcast *As Madalenas*, produzido por alunos e pesquisadores do Programa de Pós-graduação em Letras Estrangeiras e Tradução da USP, Moreira (2020) afirma que sua tentativa foi, sobretudo, permitir que o Brasil se aproximasse do Haiti.

Eu traduzi o *Pays sans Chapeau* no mestrado e a intenção era justamente trazer a obra do Dany para os brasileiros, pensando que existe uma relação entre esses dois países, tem uma irmandade importante entre Haiti e Brasil. (...) Foi um livro adotado por algumas escolas, foi comprado pelo Governo. (MOREIRA, 2020, s.p.).

No mesmo podcast, a autora afirma ter tido, durante a tradução, um contato direto com o autor, perguntando sobre o contexto de escrita da obra e sobre a semântica de algumas expressões em *créole* (língua materna do Dany) para melhor compreensão da sua tarefa. Porém, quando perguntada sobre problemas de tradução, assume — de maneira até simplista — que não houve dificuldades no processo porque, consoante sua opinião, “a linguagem do Dany é mais próxima do português. (...) É um francês menos rebuscado; ele utiliza muito o presente e são frases mais curtas em geral.” (MOREIRA, 2020).

Todavia, como leitora de sua tradução — considerada, por ela e por Laferrière, como uma coautoria, afinal há processos criativos adicionados ao texto no ato —, afirmo que, em determinadas passagens, como na tradução das epígrafes em *créole* de cada capítulo — com ditados populares de tal nação —, há uma tentativa de tradução literal de Moreira que parece pouco contribuir para a leitura do leitor brasileiro, que gostaria de entender mais sobre o contexto sociocultural de produção daqueles saberes populares haitianos. A tradutora diz, no podcast, nunca ter visitado o Haiti, e isso pode, de certa maneira, ter implicado nessa dificuldade de diálogo entre os saberes populares veiculados nas frases e a tradução dessa complexidade — linguística e cultural — para a língua portuguesa. Porém, sua justificativa, no início do romance, é a seguinte:

Os provérbios haitianos em epígrafe de todos os capítulos deste livro estão transcritos em um *créole* haitiano mais etimológico que fonético e traduzidos ao pé da letra. Dessa maneira, o sentido deles permanecerá sempre um pouco secreto. Isso nos permitirá apreciar não somente a sabedoria popular, mas também a fértil criatividade linguística haitiana. (MOREIRA, 2011 in LAFERRIÈRE, 2011, p. 8).

Nesse sentido, retoma-se a tradução de Benjamin (1979) para ressaltar que o trabalho de tradução da autora, apesar de fantástico em toda a narrativa — um trabalho precioso, merecedor de destaque —, neste caso em específico poderia ter abrangido, para permitir um maior mergulho do leitor no país, uma menor literalidade, a fim de exprimir, para além do poético, um pouco mais do histórico e do cultural. Para Benjamin (1979), “a literalidade no que respeita à sintaxe violenta qualquer tentativa de reprodução do significado e por vezes ameaça mesmo conduzir-nos para o mais intolerável dos absurdos.” (p. 37). Este é, justamente, o perigo corrido por Heloisa Moreira ao tentar preservar uma tradução “ao pé da letra”, como afirma.

Todavia, entendo, porém, se o exercício de Heloisa, ao traduzir sem notas de rodapé quanto às epígrafes, tomou como base a ideia de que tais ditos populares são de natureza incomensurável. É verdade, é claro, que o Haiti (e qualquer outro objeto de estudo ou nação, na sua complexidade) tem um quê de ausência: há sempre uma parte que nos falta, e que bom que falta. A ideia do mistério envolto nas epígrafes pode, muito simplesmente, mostrar a humildade de Moreira em reconhecer que aquilo que ali está posto fica fora da alçada do tradutor, porque fica fora, inclusive, da alçada do autor: é cultural, é maior, é mais impenetrável. Neste caso, assumiu-se, então, uma postura prudente, de quem detém o conhecimento de forma respeitosa e generosa.

Retomando a inserção de tão relevante tradução na constelação literária latino-americana, é interessante perceber que Heloisa Moreira, como pesquisadora, orgulha-se e entende a dimensão positiva da criação que exerceu ao traduzir tal livro haitiano para a língua portuguesa, fazendo conexão entre países que se assemelham tanto, mas não sabem. O tradutor, de todo modo, promove diretamente a valorização e a quebra de estereótipos sobre uma determinada cultura, e Moreira fez isso ao materializar a narrativa de Dany no Brasil. Há, de fato, um histórico marcante de relações entre Brasil e Haiti que precisam ser desveladas, pois isso atravessa, inclusive, a abolição da escravatura no Brasil. Retomando a importância da nação haitiana para a brasileira e para o mundo, Moreira (2020) sustenta que

A história do Haiti é muito impressionante. Esse país que se revolta e, a qualquer preço, consegue declarar sua independência - e vai sofrer as consequências disso até hoje - e sofre com questões políticas, corrupções: tudo isso é muito parecido com o

Brasil. E a forma e a alegria que as pessoas têm, e a energia de transformar e de acreditar: tudo isso é muito próximo, por um lado. Por outro, tem uma questão que o Haiti é muito rico culturalmente, e a gente acaba só vendo essa questão da pobreza, do alto índice de analfabetismo, do terremoto que aconteceu em 2010; então a gente perde. Tem uma questão da pintura Naif, tem uma questão da literatura super forte, tem um número imenso de escritores haitianos produzindo no Haiti ou fora do Haiti. Incrível! Isso a gente desconhece. Nesse sentido, eu fico feliz de ter traduzido livros e acho que tem que traduzir muito mais, e até de outros autores. A gente se identifica com essa leitura." (MOREIRA, 2020, s.p.).

Com tal afirmação, é possível crer, inclusive, que o aumento de traduções da literatura haitiana para a língua portuguesa pode diminuir as barreiras e os preconceitos impostos aos imigrantes e refugiados que vivem no Brasil. Heloisa reconhece a similaridade que Dany tem com os brasileiros, principalmente ao falar sobre o romance *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* (1985), que foi traduzido como *Como fazer amor com um negro sem se cansar* (2012), pois este retrata a vida de dois imigrantes haitianos em Montreal (também parte da “autobiografia americana” do autor), que experienciam o racismo e o subvertem a partir de relações sexuais com mulheres brancas. Acerca da obra, Heloisa diz que vê muito dos brasileiros nas falas e nas situações vividas pelos personagens e sentença

Quando eu digo que o Dany é um escritor brasileiro, é porque eu acho que a gente tem muita empatia com ele, ele escreve de um lugar muito parecido com o nosso, de brasileiros; os estranhamentos dele em relação à cultura estrangeira em relação ao Canadá ou à França: parece que eu conheço alguém parecido com aqueles dois caras que moram ali. (MOREIRA, 2020)

Por fim, tal empatia pode ser explicada pelo próprio autor, que se considera, antes mesmo de haitiano, por exemplo, americano. Por ter vivido um entrelugar, mas sempre nas américas, Dany Laferrière sabe-se americano, mas isso exigiu dele muito esforço. Foi preciso deslocar-se de sua origem para enxergar-se, de fato, como negro e como não francês, mesmo que essa tenha sido a língua e a cultura a ele ensinadas na escola. Hoje, em entrevistas e em eventos literários, o autor afirma-se fruto da multiplicidade entre Américas e França, mas sabe-se americano por ser, estar e sempre ter vivido na América. Talvez, mais ainda por esse motivo, suas obras devam, obrigatoriamente, ser traduzidas para a língua portuguesa e para o espanhol, ganhando destaque aqui, na América Latina, e promovendo maior diálogo entre ele e outros escritores e leitores que possam se identificar com suas obras (o que não impede, é claro, que circulem na França e no resto do mundo — como também devem —, o que propiciaria grande identificação e, até, quem sabe, revolução nas nações americanas). Laferrière, nesse contexto, descreve seu impasse:

Minha luta não era mais com a França. Eu havia resolvido o caso da França de uma maneira incomum, fazendo-a enfrentar um monstro mais forte do que ela, a

América. Como? Bem, eu descobri por acaso que estava morando na América, que o Haiti estava na América e não na Europa. Para mim, tudo se tornou simples: se a França, como observei (o cinema, a literatura, a gastronomia até, já que o hambúrguer é a comida preferida dos jovens franceses, o esporte também, já que os deuses do basquete também reinam na França, etc) estava ajoelhada na frente da América, essa América, então por que eu baixaria minha cabeça diante da França? Por que não adorar o verdadeiro deus? (...) Só tenho que repetir sem parar: estou na América. Eu sou a América. Pergunta-se, mesmo assim, como a França conseguiu me enfiar tal besteira na cabeça? Me fazer crer que eu não estava na América. Tem que aplaudir o mágico. O Barnum da Identidade. Que perfeito truque de magia: fazer milhões de pessoas acreditarem, por pelo menos dois séculos, que não vivem onde moram. Chapéu!¹⁰ (LAFERRIÈRE in ASSIS, 2020, p. 111).

Logo, assim como autor precisou entender-se e identificar-se americano com o tempo, é preciso que o Brasil e as demais nações latino-americanas vejam-se como vizinhas importantes, que compartilham poderes e histórias que, se unidos e analisados em constelação, fazem mais sentido e produzem mais efeitos, como uma maior relação de fraternidade nas migrações, uma maior circulação literária, uma mais forte luta por direitos comuns entre si, um melhor diálogo socioeconômico, um maior sentimento de pertença e de correlação etc.

Em relação à obra *O pau de sebo*, é perceptível que a ação de duas tradutoras juntas diante de um mesmo objeto gerou interessantes colaborações para o projeto de narração dessa história. Nesta primeira edição de 1983, sobre a qual me debruço nesta produção, houve um cuidado com a tentativa de manter o *créole* de Depestre vivo, e a própria coleção “Ciranda do mundo”, da Editora Marco Zero, parece ter essa vontade: criar, num texto traduzido, um contato mais próximo com outra cultura. Na obra, Estela dos Santos Abreu e Maria Wanda Maul de Andrade, sobre as quais menos se sabe em comparação com Heloisa Moreira, parecem preferir manter termos no texto em “haitiano”, como dizem, tanto que a elas conviu organizar, a partir das notas de rodapé de Depestre e da seleção de outros termos também destacados por elas, um “Glossário de termos haitianos” (p. 137 a p. 144), dividido alfabeticamente, explicando termos referentes ao vodu, às línguas africanas usadas no texto e à história do Haiti, tais como

Legbá - Loá invocado em primeiro lugar nas cerimônias. É ele que abre as portas do “invisível”. Simbolizado por um bastão em forma de cajado ou como no Daomé, por um falo. [...]

Loá - Ser sobrenatural do culto vodu, equivalente aos deuses da mitologia greco-latina; gênio, espírito, demônio que se manifesta subindo à cabeça dos fiéis. [...]

Marron - Nativo haitiano celebrado como herói da libertação nacional. [...]

¹⁰ Tradução nossa.

Reposoir - Árvore ou qualquer outro lugar mítico onde se supõe habitar um loá. Árvore-relicário consagrada aos espíritos de que é o equivalente na ordem vegetal. [...]
Vodu - Religião dos espíritos seguida pela maioria do povo haitiano. [...]
Zumbi - Morto-vivo ou corpo sem alma. O zumbi trabalha para o seu dono como máquina, comparável ao Golem da tradição judaica. (p. 139, 140, 143 e 144)

Nesse sentido, enquanto lemos *O pau de sebo* via tal tradução, percebemos como o vodu é uma manifestação complexa, que requer, de fato, tanto no francês quanto no português, um auxílio ao leitor leigo para que haja uma descoberta mais concreta dos *loas* e de seus caminhos na história do país. Na obra, por exemplo, percebe-se que ele foi uma estratégia política tanto do próprio regime totalitário, citado no texto ficcional como “Grande País Zacarino”, regido pelo “Presidente Vitalício, o Venerável Zoocrata Zacarias” (DEPESTRE, 1983, p. 11), já que este utilizou do vodu para interesses pessoais e para a busca de poder e de proteção dos *loas* diante seus horrores, como também do povo narrado, principalmente de Henri Postel, que precisa recorrer, ainda que cético, ao vodu como forma de sobreviver à zumbificação em vida lhe imposta pelo golpe.

Tendo esses termos mantidos em *créole* no texto, o leitor brasileiro consegue ter maior conexão com o período e com o hábito haitiano, inserindo tais palavras em seu léxico e associando-as, talvez, às religiões de matriz africana locais. Desse modo, Abreu e Andrade, como tradutoras, geraram uma nova “fotografia” do Haiti a partir da primeira versão de Depestre, mostrando, com a língua portuguesa e com os termos, segundo elas, “haitianos”, a força de tal manifestação religiosa no território que nos é narrado.

Assim, tanto Heloisa Moreira quanto Estela dos Santos Abreu e Maria Wanda Maul de Andrade foram não só importantes tradutoras ao trazer para o país histórias do nosso continente, mas também podem ser vistas como autoras, de fato, de novos originais que, hoje, circulam aqui. Inclusive, essa ação de traduzir foi tão valiosa para a nossa própria cultura que Jorge Amado, autor baiano da Geração de 1930 no Brasil, agradeceu e elogiou o feito de Abreu e Andrade em *O pau de sebo*, pois, na orelha da edição da Marco Zero de 1983, ele afirma que é fundamental termos tal leitura na língua portuguesa, uma vez que “o drama [do romance] se repete em vários países do continente, mas a lúdica e feérica atmosfera e a face do homem são puramente haitianos” (s.p.).

Fazendo uso das palavras de Jorge Amado, o Haiti cruza a história do Brasil quando traduzido, mas continua sendo, em sua maravilhosa complexidade, uma terra a ser descoberta e valorizada pela sua experiência única de revolução e de literatura, a qual podemos conhecer graças à ação de traduzir. Logo, a tradução é a maior aliada para promover tais encontros

históricos e literários, fazendo da América Latina um território que, com ela, posicionará — em estratégia de reparação histórica e de fim da dominância europeia — seus ideais e ideias não no sistema-mundo literário (que ainda vê a história como linear e dotada de um centro), mas numa constelação mundial, na qual as obras literárias aqui produzidas, diante de tal visão, sejam parte de um emaranhado mais autoevidente; isto é, uma união de luzes igualmente importantes e criativas no cenário mundial e um múltiplo e complexo conjunto de resistências históricas, reconhecidas por uma história potente da literatura.

Nessa lógica, quando estudamos e lemos a Europa como centro (sistema), não conhecemos a existência de uma constelação de relações entre os países latino-americanos. Por conta disso, países como, por exemplo, o Brasil deixam de reconhecer-se também na história do Haiti e vice-versa, porque, pela falta de traduções e de incentivo a elas, perdem a chance de estabelecer laços latino-americanos por meio da literatura — laços estes que, inclusive, ajudariam as nações a defenderem-se politicamente dos instantes de perigo (como as ditaduras e os governos autoritários em geral, ou como a xenofobia, o racismo e todos os outros preconceitos herdados de uma ferida colonial semelhante). Através da circulação de obras latino-americanas dentro do próprio continente, é possível apagar essa ideia de um universal tão particularizado (a Europa), percebendo os embates e as ressignificações promovidas pelas antigas colônias para não deixar morrer seus próprios saberes, culturas e línguas (como visto no próprio *País sem chapéu* e no *O pau de sebo*).

Ao encurtar barreiras linguísticas e territoriais a partir da tradução, será mais fácil ver constelações de relações, diferentemente de hierarquias que só criam distâncias e não cooperação, pois a história comum entre passado e presente seria exposta, não esquecida, como aponta Benjamin (2005) quando trata das teses sobre o estudo histórico. É preciso, nesse contexto, não permitir, como aponta a Tese VI, a dominância dos inimigos, que, em *País sem chapéu*, são os Estados Unidos, que vigiam de perto a população haitiana na narrativa e fora dela (bem como fazem e fizeram, em maior ou menor medida, com outras nações latino-americanas ao longo da história, como com a Venezuela e com o próprio Brasil, seja nas ditaduras, seja na contemporaneidade) e que, em *O pau de sebo*, é o governo totalitário de Papa Doc e seu apagamento forçoso da história e das resistências. Logo, nem a França nem os Estados Unidos devem ditar uma capital cultural, ou seja, um centro de poder e voz único. É tarefa latino-americana — principalmente dos estudiosos e professores — fazer circular entre as nações literaturas que dialogam entre si, no conteúdo e na forma, e que merecem também outras chaves de interpretação, não só europeias; por isso, é tarefa minha,

também, garantir que minha análise sobre tais obras, às quais só tive acesso por conta da tradução, demonstre tais conexões territoriais que eclodem lá e que fazem do solo haitiano um espaço historicamente destinado a resistir e reinventar-se.

Por conseguinte, ainda que haja, por exemplo, muita influência da tradição europeia em estudos como os de tradução e os de literatura em geral, é possível subverter tal lógica histórica e colonial, não negando a contribuição já conquistada por tais pensadores, mas valorando o que é produzido na América Latina em teoria e em literatura, numa tentativa decolonial de estudar e de refletir também a partir da produção cultural advinda de países como Brasil e o Haiti e de suas relações (que envolvem perspectivas afro-latino-americanas a serem consideradas, por exemplo, e experiências históricas (neo)coloniais semelhantes). Consoante Heloisa (2011), é incabível que, já no século XXI, não saibamos da magnitude de uma cultura e produção como a haitiana, mais ainda se considerarmos as aproximações que existem entre ela e a brasileira. Afinal, é necessário compreender que

A descoberta de um país que não está tão longe da nossa realidade quanto imaginávamos — que chega até nós por meio de uma literatura com a qual não existe uma relação dominante já viciada, que não alimenta nossa posição de admiradores e seguidores — pode ajudar-nos a rever a imagem que temos de nós mesmos. Quem sabe, ler a literatura haitiana também traga elementos novos que nos permitam (re)pensar nossa relação com a língua portuguesa e com nossa própria sociedade. (MOREIRA, 2011, p. 236).

Em suma, é a partir da literatura — pelo viés da tradução — que os países podem entender-se como parte unida em um contexto macropolítico, bem como podem melhorar, ainda, suas realidades internas, passando a ter maior atenção quanto à cultura de rua, à língua e à oralidade, àqueles que chegam e partem, às questões subjetivas retratadas na arte e à experiência histórica que une a lateral esquerda do mapa mundi, para dizer o mínimo. Isso porque um povo leitor e uma cultura compartilhada negam o que Candido (1995) chamou de “fraqueza cultural”.

Portanto, a contribuição da circulação de obras latino-americanas por aqui é de extrema relevância, até pela reconexão que Henri Postel e Velhos Ossos adquirem, nos romances, quando conversam com aqueles que reúnem em si o saber popular e quando passam a analisar, seja pelo vodu, seja pela zumbificação, a força de sua própria nação. Para Heloisa (2011) e para mim, essa vantagem intercambiável da literatura e da tradução deve ser reconhecida no Brasil, e isso parte de esforços como o dela, em ser vetora e autora de histórias por meio das palavras, e como o meu, de, humildemente, analisar as raízes desta terra por debaixo das solas dos sapatos dos personagens que me “invadiram” de curiosidade.

3 NECROPOLÍTICA E VIOLÊNCIA *CORPOTERRITORIAL*: TENTATIVAS DE SILENCIAMENTO E DE ZUMBIFICAÇÃO

3.1 A NECROPOLÍTICA HISTÓRICA DO HAITI

Ainda que o Haiti tenha sido, conforme afirma o intelectual e político martinicano Aimé Césaire e a própria história das abolições, o país “onde a negritude pôs-se de pé pela primeira vez e disse que acreditava na sua humanidade” (CÉSAIRE, 2012, p. 31), a vitória conquistada na Revolução Haitiana contra os franceses não foi suficiente para afastar os Estados-nação e seus poderes do território haitiano. Logo, ao longo da história, foi preciso que os indivíduos encontrassem estratégias de sobrevivência aos eventos que assolaram o país, tanto os naturais — como o terremoto em 2010 — quanto os necropolíticos, marcados pelas condições de morte — como os 29 anos de ditadura, que geraram a precarização da vida pela pobreza extrema, pelo exílio e pelo massacre aos costumes e modos de vida, e como a atual situação de ocupação neocolonial no país. Parte das estratégias são oriundas de uma forte religiosidade, expressa pelo vodu, e pela ancestralidade, que rememora os habitantes sobre a importância de uma “marronagem”, ou seja, de uma insubmissão anticolonial. Nesse sentido, um país que sofre de uma “zumbificação” — o que significa dizer que morte e vida são limiares muito próximos e que há, no Haiti, um exército de “mortos-vivos” que “insistem” em existir — também é um país capaz de não sucumbir às formas de vulnerabilidade e morte a que é submetido, reinventando formas de sobreviver ao que MBEMBE (2018) chama de necropoder: uma soberania — estatal ou paraestatal — que tem por objetivo uma “instrumentalização generalizada da existência humana e destruição material de corpos humanos e populações.” (p. 10 e 11).

Em *Necropolítica: biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte* (2018), texto do filósofo, teórico político, historiador e professor universitário Achille Mbembe, camaronês, somos apresentados a uma atualização dos conceitos de Michel Foucault sobre biopoder e soberania. De maneira simplificada, para Foucault, segundo Mbembe, biopoder é o domínio estabelecido sobre determinada vida, tendo, assim, controle dela; para tal, é preciso exercer uma espécie de soberania, que normalmente é imposta a partir de políticas de violência, como guerras, dotando o poder absoluto na mão de uns, que podem, a partir daí, dominar os passos daqueles abaixo deles na escala do poder, o que é determinado por critérios políticos, raciais, territoriais, culturais, religiosos etc.

Usualmente, para explicar tais conceitos, Mbembe (2018) utiliza-se do Nazismo ocorrido na Europa como fonte para a construção de tal pensamento, uma vez que os campos de concentração e as demais ferramentas de tortura desse período alemão mostraram o que há de pior nas ações humanas no que tange ao desejo de soberania e do biopoder, criando uma forma de “limpeza social” a partir de políticas de extermínio caucadas em preconceitos de cor, de credo, de sexualidade, de entendimento político etc; tudo isso, ainda por cima, ocorreu debaixo dos olhos das nações ditas civilizadas, isto é, no centro do que seria a territorialidade do saber universal, na localidade da “maior” produtora de cultura do globo. Assim, parece incabível imaginar que a Europa tenha gerado para a sua própria população um horror tão inimaginável quanto o estado de exceção representado pelos campos de concentração na tentativa de assassinato de, principalmente, judeus. Para tal análise, somada às palavras de Foucault, Mbembe (2018) também cita as palavras de Hannah Arendt e de Giorgio Agamben para retomar a ideia de que, dentro de tais espaços de tortura, construídos a céu aberto em meio à dita “civilização”, há o que um estado de existir fora da vida e fora da morte, em que determinados “corpos” são selecionados para estabelecer políticas de morte.

Para o teórico, em contrapartida, é preciso ir além para ver como hoje a soberania de ontem transformou-se na construção de experiências contemporâneas de destruição humana, em que a política de base das relações é a pautada “[n]a instrumentalização generalizada da existência humana destruição material de corpos humanos e populações.” (MBEMBE, 2018, p. 11 e 12). Assim, Mbembe explica Hegel para mostrar que a pulsão de vida dos sujeitos se dá pela existência da morte; não lutamos, propriamente, contra ela, mas sim sabendo da existência dela como um resultado lógico que nos faz, ironicamente, viver, mas sempre pensando na morte. Explica também Georges Bataille ao dizer que é justamente a putrefação da morte que nos gera fonte de vida; para ele, então, soberano é aquele que não respeita os limites da morte bem como não respeita o da identidade e, por isso, vê as condições de matar como um costume de sua própria cultura. Retomando, assim, Foucault, o biopoder agiria na seleção de quem deve viver e de quem deve morrer, criando um campo biológico de cesura entre quem deve morrer e quem deve viver que fica nas mãos do soberano; era nessa divisão que Foucault enxergava o “racismo”.

Nessa lógica, Foucault e esses demais pensadores localizavam o ocorrido nazista como o primeiro estado de exceção da humanidade e como a maior exemplificação do uso perverso da soberania e do biopoder, até porque, para Enzo Traverso, também citado por Mbembe (2018), as câmaras de gás seriam o ponto culminante da “serialização de

mecanismos técnicos para conduzir pessoas à morte” (p. 21), isto é, foram o auge da instrumentalização da morte a partir do Estado; porém, segundo ele, vários fatores em série foram produzidos nessa mesma lógica: “a fábrica, a burocracia, a prisão, o exército” (p. 21) são exemplos. Logo, as classes trabalhadoras e aqueles considerados inferiores na escala do biopoder a partir de pressupostos de raça são enclausurados ou empurrados a essas lógicas de morte lenta, que destroem o sujeito aos poucos, o que Foucault analisaria também em *Vigiar e punir*: a democratização dos meios de eliminação dos inimigos do Estado, ou seja, tecnologias de assassinato não visam somente matar, mas também prolongar o jogo da crueldade abrindo o leque de formas de matar.

Entretanto, Mbembe (2018) vai além de Foucault, criando a ideia de *necropolítica* como um avanço do conceito de *biopoder*. Vai além pelo seguinte motivo: considera a escravidão o ponto de partida dos mundos de morte. O autor considera a *plantation* a primeira experiência de soberania e de construção de assassinato de forma coletiva, sistematizada e torturadora com o aval do poder em voga. Mbembe analisa que a figura do escravizado é a primeira a conhecer essa morte em vida, afinal ele é fundamental para o senhor colonial (sendo sua propriedade, inclusive, comercializada), mas não é admitido como um sujeito, perdendo sua identidade; é, assim, o primeiro sujeito zumbi, uma vez que

De fato, a condição de escravo resulta de uma tripla perda: perda de um “lar”, perda de direitos sobre seu corpo e perda do estatuto político. Essa tripla perda equivale a uma dominação absoluta, uma alienação de nascença e uma morte social (que é expulsão fora da humanidade). (MBEMBE, 2018, p. 27).

Nesse sentido, a raça segue sendo o fator determinante para dizer quem vive e quem morre: o lugar de morte é reservado aos “selvagens”, enquanto o poder de decisão é alocado nas mãos dos “civilizados da Europa” (que depois farão uma seleção de morte entre si no Nazismo). Em adição, a *necropolítica* também engendra fatores de territorialização para além dos de raça, afinal a ocupação colonial era uma forma de domínio geográfico, político, físico e subjetivo. Lá, a ocupação se dava por limites bem estabelecidos de fronteiras e pela linguagem da violência, que, segundo Frantz Fanon, também citado por Mbembe (2018), criava o poder de morte ao animalizar a figura do colonizado, ao gerar um discurso de violência sobre sua existência, um pânico social acerca de sua figura demonizada. Porém, a ocupação moderna, diferentemente da colonial, ataca de maneira muito mais tecnológica, criando um inimigo público que é abertamente divulgado pelas mídias e que, então, é

autorizado, mediante diversos fatores, a morrer e a ser dominado, com a justificativa da necessidade de morte para a obtenção da civilização.

Mbembe (2018) considera a Palestina o melhor exemplo de estado de sítio atual (isto é, uma ocupação territorial inteiramente controlada e vigiada). Para ele, o fundamento divino na disputa de terra entre Israel e Palestina construiu uma guerra moderna contínua; nesta, é criado um inimigo público (neste caso, a própria Palestina), que é visto como o Outro, um apátrida refugiado naquele espaço; assim, a Faixa de Gaza é o maior exemplo do necropoder, por ser um território fragmentado, num apartheid de assentamentos, operando pela lógica de uma “soberania vertical” (p. 44), permeada de túneis, pontes e até de dominação do espaço aéreo; desse modo, a zona de conflito vai do subsolo ao mais alto do céu, e o policiamento é feito das formas mais tecnológicas já angariadas para que haja controle social e cerceamento de direitos. Fora isso, diariamente é orquestrada uma série de “sabotagens” para forçar o inimigo a ir embora: bombardeamentos, destruição de estradas, controle da água e da energia elétrica, saque das ondas de rádio e da transmissão de televisão etc — tudo isso com o mesmo objetivo: travar uma guerra cotidiana, diária. Portanto, são vilas, cidades e sujeitos sitiados, e a morte se dá das mais diversas formas, inclusive sem enxergar o rosto do inimigo, no caso dos ataques aéreos, e sem “sofrer” a reação que é o ato de matar na possível humanidade restante no sujeito assassino.

Nesse montante, Mbembe (2018) chega à conclusão de que, na modernidade, “o Estado pode, por si mesmo, transformar-se em uma máquina de guerra” (p. 54) e ainda hoje há o controle, de maneira quase escravizadora, de sujeitos, seja por dívidas, seja por produtos desejados e pela extração de recursos, isto é, segue o controle social do biopoder numa relação parasita. A governabilidade, então, dá-se pela gestão do massacre, e a guerra não se dá apenas entre dois Estados soberanos, mas sim pelo auxílio dos mecanismos paraestatais, como as milícias, para gerir, por de trás da máscara do governo, as mortes desejadas, alcançando o controle do território. Há, além disso, a comprovação da violência para gerar o medo coletivo: são deixados esqueletos nas ruas, como se a morte fosse um recado dado a todos; a mídia, por sua vez, é grande agente dessa política de morte, criando os inimigos públicos em programas de televisão sangrentos, que veiculam mensagens estereotipadas e violentas sobre determinados grupos sociais, principalmente mais pobres e racializados. Logo, terror e morte são práticas basilares da ação do Estado. Como resposta, surgem os “homens bomba”, por exemplo, que precisam usar de seus próprios corpos para aniquilar outras vidas ao seu redor e

para deixar uma mensagem de resposta à soberania; porém, mesmo morrendo, esse corpo segue sendo uma reafirmação da política de morte como única resposta à violência imposta.

3.2 A REVOLUÇÃO HAITIANA E SEUS EFEITOS: O LEVANTAR DA NEGRITUDE

Indo ao encontro das palavras de Mbembe (2018), o Haiti foi alvo, diversas vezes na história, da *necropolítica*. O Haiti é “o primeiro Estado nacional oriundo de uma insurreição de escravizados no mundo; o primeiro país a abolir a escravatura e a segunda Proclamação de Independência nas Américas” (MOREL, 2017, p. 10); como resultado desse processo histórico, viveu uma longa guerra civil e ainda hoje vive resquícios de sua dependência externa por conta de intervenções em seu território geradas pelas potências estrangeiras, acentuadas, inclusive, pela péssima gestão interna do país, marcado pelas décadas de ditadura e por uma grave formação de milícias paraestatais. Dentre as nações que são parte das “invasoras” no Haiti, o Brasil é um dos agentes, construindo uma política perigosa “humanitária” em associação com os Estados Unidos. Segundo Marco Morel, em *A revolução do Haiti e o Brasil escravista: o que não deve ser dito*, sob

o manto discursivo de ‘ajuda humanitária’ e combate ao ‘caos’, a atuação militar brasileira no país caribenho, com o maior contingente na Minustah (*United Nations Stabilization Mission in Haiti*), teve, como motivação central, as aspirações do Brasil em obter uma vaga permanente no Conselho de Segurança da ONU. Agindo como força auxiliar dos Estados Unidos (que, junto com a França, participou diretamente da intervenção que depôs o presidente eleito Jean-Bertrand Aristide), o Brasil ajuda a manter não só uma situação de excepcionalidade institucional como a controlar uma população majoritariamente pobre e miserável. (...) Os gastos com projetos governamentais brasileiros visando alguma assistência social ou mesmo eventuais investimentos na economia haitiana são nitidamente inferiores às despesas militares e vêm sendo cortados. (MOREL, 2017, p. 18 e 19)

Porém, os pontos que formam constelações históricas entre Brasil e Haiti são muito anteriores a isso. Marco Morel (2017) faz uma cronologia sensacional cruzando fatos históricos ocorridos para a Revolução Haitiana e para a abolição brasileira. Em 1492, Cristóvão Colombo desembarca no Haiti encontrando uma população indígena de, em média, 300 mil pessoas; em 1500, apenas 8 anos depois, os portugueses desembarcam no Brasil; em 1745, Mackandal lidera resistências ao regime colonial, e em 1758 é preso e queimado vivo; como resposta em 1789, no Brasil, começam a ser descobertas as conspirações ao regime escravocrata, como a Conjuração Mineira; em 1791, no dia 21 de agosto, o exército de escravizados desencadeiam uma insurreição armada que gerará a abolição da escravatura em

1794, mas a guerra segue pela conquista de território; em 1º de janeiro de 1804, Dessalines, após a morte de Toussaint Louverture (1746 - 1803), declara a Independência do Haiti; como reflexo, em 1805, soldados brasileiros ostentam o retrato de Jean-Jacques Dessalines (1758 - 1806), um dos comandantes da Revolução no Haiti, no peito; no Brasil, a Proclamação da República se dá em 1822, mas por parte dos portugueses, isto é, nas mãos coloniais; em 1825, tardiamente, a França reconhece a Independência do Haiti, mas cobra-lhe indenização que será paga até o final do século XIX; por fim, apenas em 1888, a abolição da escravatura se dá no Brasil (após fortes revoluções internas, que têm como marco a voz de Luiz Gama, um advogado e escritor abolicionista).

Com tal panorama aprofundado da história, Marco Morel (2017) confirma que os acontecimentos haitianos na luta pela Revolução sem dúvidas ecoaram nas ações e estratégias de luta no Brasil, que, muito mais tarde, conseguiria sua abolição, principalmente pela voz de Emiliano Mundurucu, um major do Batalhão dos Bravos da Pátria (Batalhão dos Pardos) em Recife, que convocou, por meio de um informe amplamente divulgado, um levante às tropas do Brasil Imperial (somando-se com o Batalhão dos Homens Pretos, liderado por Agostinho Bezerra Cavalcanti, bem como com mais dois batalhões pardos e com civis em 1824); queriam, como os heróis da Revolução Haitiana, tomar o poder e subverter a lógica da colônia, passando a ser comandada pelos até então racializados e escravizados.

Ainda, segundo Morel (2017), é impossível falar da origem do Haiti atual sem falar do vodu. Segundo o historiador, o vodu não é apenas uma forma de vida, mas sim foi motor das relações de união e de resistência por parte dos exércitos de pretos e pardos escravizados no levante contra as potências coloniais. A figura de Mackandal, inclusive, é uma reafirmação dessa potência religiosa.

Já em 1745 ocorrera uma impressionante manifestação coletiva e subterrânea de escravos liderada por Mackandal, cujo resultado foi envenenar sistematicamente famílias inteiras de colonos e também cativos que lhes eram fiéis. Os episódios sucederam-se causando centenas de mortes e deixando a população branca em um verdadeiro terror, elevando a tensão social a um patamar de violência repressiva e minando as bases da sociedade escravista. Tal conspiração, descoberta, foi acompanhada de *marronage* (fuga para regiões de difícil acesso ou formação de quilombos), desafiou as autoridades coloniais – e, somente em 1758, Mackandal, sacerdote do vodu, foi preso e queimado vivo em praça pública. (MOREL, 2017, p. 87).

Mackandal, assim como os demais ex-escravizados que ajudaram na tomada de poder por parte da negritude, são exemplos do que chamamos neste trabalho de *cimarronagem*: foram ousados para subverter a lógica de dominação, mesmo que isso custasse, como

resposta, violência. Por isso, até então, o vodu é associado a um cunho racista e estereotipado: por ter sido participante ativo na luta por direitos sobre a terra e sobre a vida por parte dos escravizados; por ser, então, motivo primeiro do temor dos colonizadores, ainda hoje é associado a imagens de tortura, com o imaginário preconceituoso de bonecas espetadas e fragmentadas. Por conseguinte, Morel (2017) conclui que o vodu está no mesmo patamar de importância de Louverture e Dessalines, como peça chave do veio a ser a primeira Revolução da negritude no mundo colonizado.

O vodu foi um dos principais motores de motivação e coesão que impulsionou o protagonismo dos trabalhadores escravizados, constituindo-se para estes num dos raros espaços de autonomia, como assinalou a historiadora Carolyn Fick. É preciso descartar os estereótipos extravagantes fabricados em tornos destas manifestações para compreendê-las como religião estruturada em bases de cultos africanos de origens diversificadas e sincréticas ao catolicismo, guardando semelhança com os cultos de umbanda e candomblé no Brasil e com a santería cubana. O vodu era, ao mesmo tempo, modo de expressão e canal de evasão psicológica que ajudava na resistência à vida dura dos trabalhadores e trabalhadoras escravos, interligando-os aos deuses (*loás*) e, de um modo mais remoto, ao "Bon Dieu" presente na oração guerreira de Bouckman e que não tinha o significado de um Deus poderoso, mas, num sentido amplo, o Destino, conforme assinalaram Pierre Verger e Alfred Métraux em estudo conjunto. Os cativos, graças a tal resistência, dentro das condições históricas específicas em que viviam, passaram à rebelião para mudar suas vidas e, até, à revolução para destruir o sistema social em que viviam. O vodu, portanto, significou a estes trabalhadores escravizados um suporte afetivo que lhes deu força para valorizarem sua condição humana e romperem os mecanismos básicos de opressão. Como alertou C. Fick, a Revolução Haitiana não se caracterizou apenas por seu caráter moderno-contemporâneo no sentido da civilização ocidental e da modernidade política: as tradicionais culturas de origem africana, com predomínio das originárias do Golfo de Benin, foram elementos fundamentais na luta revolucionária. (MOREL, 2017, p. 90 e 91)

Com esse pano de fundo histórico (da Revolução e do vodu) e com essa fundamentação teórico-política (dos perigos da *necropolítica* e da *soberania*), é preciso compreender que o Haiti foi uma brava nação na luta anticolonial, sendo a primeira a dar o grito mais alto por parte do povo, que consegue, de fato, tomar as rédeas do sistema, mas também foi, como consequência disso, uma nação extremamente prejudicada pelo interesse e pelo poder dos Estados-Nação ricos ao seu redor, ou seja, é um país alvo da política de morte salientada por Mbembe (2018) por conta da construção de uma sociedade zumbificada a que foi submetido pela colonização, pelas ditaduras e pela atual influência estadunidense.

Assim, ainda que Mbembe (2018) construa o conceito de *necropolítica* com base em mascaradas “democracias”, as ditaduras hereditárias no país — Papa Doc (“Papai Doutor”) e Baby Doc (filho) — utilizaram das táticas de soberania ao apossar-se de corpos e ao anular formas de vidas, criando, inclusive, inimigos públicos e seleções entre quem deve viver e

quem deve morrer, naturalizando o processo de matar e mecanizando as formas de o fazer — fatores expressos por Depestre em *Pau de Sebo* (com tradução de 1983), por exemplo. Todavia, é válido ressaltar que, ao que tudo indica, não apenas a ditadura haitiana de Papa Doc serviu de inspiração para o livro em questão, mas também a de Fidel, em Cuba, onde o cientista político estabeleceu-se durante o exílio. Por isso, de certo modo, ficção e realidade fundem-se na narrativa, uma vez que a experiência antidemocrática é partilhada pelas Américas. Na narrativa, Postel é forçado, por esse Estado soberano e soberba, à invisibilidade e ao silêncio, mesmo depois da morte dos seus e da morte de suas ideologias; dele é tirada a vida, mesmo que sem a morte concreta.

- (...) Descubra, pois, caro Clô, a barraca mais mambembe do Portail-Léo-gâne ou de Tête-Boeuf e ponha o nosso Henri, à força, no lugar de proprietário. Providencie, com o jeitinho que lhe é particular, para que junto dele não sobre nada de vivo nem palpitante: nem mulheres, nem filhos, nem parentes, nem amigos, nem adeptos, nem o menor animal doméstico! (DEPÉSTRE, trad. 1983, p. 10 e 11).

Diante de tal realidade, é preciso estabelecer constelações latino-americanas na literatura e na sociedade, entendendo as implicações da ferida colonial na produção de novos mecanismos de morte nas civilizações modernas, como propôs Mbembe (2018). O Haiti, assim, é um dos afetados, o qual historicamente luta para expulsar e expurgar os dominadores que se apoderaram e que se apoderam de suas terras e vidas, antes sob domínio colonial, com a França, e hoje sob ocupação neocolonial, principalmente com os Estados Unidos e suas tropas, o que exige do país e de sua população estratégias de reinvenção da vida. Parte de tal resistência haitiana, inclusive, advém da literatura e do vodu. Logo, a luta do Haiti é histórica para tentar aniquilar a *necropolítica* e a *zumbificação* de suas terras.

3.3 A “VIOLÊNCIA DESREALIZADORA” E A ZUMBIFICAÇÃO DOS CORPOS QUE NÃO SE CALAM

É preciso ressaltar, primeiramente, que relação entre morte e vida nas duas obras que analiso demonstra um aspecto de *ontologia relacional*, porque elas coexistem em um mesmo plano, tanto é que o personagem Velhos Ossos não fica nada chocado nem surpreso positivamente ao cruzar para o “País sem chapéu”, afinal continuava estando ao pé do mesmo morro, na mesma cidade, com relações muito semelhantes entre os habitantes do “lado de lá” e os do “lado de cá”; e também é presente pela prioridade que as famílias impõem a seus mortos, que devem receber sempre o primeiro gole e devem ser somados sempre como

membros da casa. Nesse ponto de vista, os ancestrais e os entes que já partiram são vidas que coabitam o território igualmente, povoando a mente e o cotidiano dos sujeitos que ficam, criando um mundo que concatena outros mundos igualmente; isso faz com que não deixem de existir, mas sim vivam sob outras formas.

Todavia, a relação com a morte assume outras formas quando é um reflexo da necropolítica. O conceito de zumbificação já foi postulado pelo próprio René Depestre, que, para além de romancista, é também um sujeito político que teve a oportunidade de viver diferentes realidades de soberania. Em seu texto *Bonjour et adieu à la négritude*, de 1980, o autor formula a ideia do sujeito zumbi, que é um resto de ser humano que foi objeto de tanta usurpação do capitalismo e das formas neocoloniais de vida que, infelizmente, perde sua alma, sendo um morto-vivo a vagar já sem propósito, somente com a “carcaça” do corpo, esvaziado de sentido. Ele diz que

O ser humano africano, submetido a essa dupla pressão que o afastava de sua cultura, tornou-se um ser invisível, um osso inominado da história, exposto dia e noite ao perigo de perder irreversivelmente os restos de sua identidade como homem. Recorre-se, habitualmente, ao conceito de alienação para qualificar esta fantástica perda-de-si inerente à situação do escravo. Este conceito recobre, porém imperfeitamente, o fenômeno de esterilização que ameaça a integridade cultural do negro colonizado. **Nesse sentido, o conceito de zumbificação parece ser um instrumento operacional mais apropriado. E não é por acaso que o mito do zumbi, conforme se conta no Haiti, é conhecido também nos outros países da América. O escravo foi literalmente um resto de homem, um zumbi, a quem o capitalismo comercial roubou e confiscou, além de sua força de trabalho, sua alma e sua razão, a livre disposição de seu corpo e suas faculdades mentais.** No processo americano de produção e de zumbificação, houve uma dupla metamorfose: a metamorfose clássica de uma relação social em uma relação entre coisas; a metamorfose de uma relação entre escravos e mestres (que já se encontrava na escravidão antiga) em uma relação, mais fetichizada, entre "negros" e "brancos". (DEPESTRE, 1980, p. 9).

A zumbificação, neste caso, é um processo que parece resultar dessa constante presença da morte como uma lógica de governo. Já que há, constantemente, a produção da morte (pela fome, pela falta de condições de vida, pelos ataques de milícias, pela presença externa de soldados de outras nações, pelas ditaduras etc), há a criação do sujeito zumbi, que perde abruptamente sua subjetividade e seus meios de sobrevivência, passando a ser um morto vivo produzido pelo sistema. Mbembe (2018), ao tratar da necropolítica, mesmo que não tenha usado do conceito de zumbificação, chegou à mesma conclusão: as condições de violência desumanizam tanto os sujeitos que estão sendo usados como objetos — seja pela escravidão, seja pelo ápice do capitalismo — que ser um “zumbi” é quase inevitável.

Esse conceito é o mais importante para esse trabalho, porque versa sobre uma chave de leitura fundamental para as literaturas das Américas. Depestre, em toda a sua obra, conseguiu concentrar em seu olhar um recorte muito poderoso com a ideia de um zumbi, já que justamente remonta um sujeito que, mesmo invisibilizado, segue em vida e, ainda que cambaleante, levanta e não sucumbe à morte cristã, essa morte sem amanhã, uma morte oposta à vida. Depestre viu tanto da história da América Latina em sua trajetória “nômade” que pôde, então, ver na “zumbificação” essa prática de aniquilação e de resistência ao mesmo tempo, e por isso compôs, teórica e literariamente, tão bem sobre tal.

Em *O pau de sebo*, percebemos que a ideia de Depestre (1983) com o conceito é dizer que zumbificar é “torturar” mantendo a consciência viva; é fazer morrer em vida, forçando o sujeito a seguir de pé, mesmo sem conseguir olhar em frente. Para ele, zumbificar é, basicamente, usar uma borracha sobre a narrativa de alguém, uma borracha de apagar o homem. Na narrativa, enquanto o Grande Eletrificador de Almas (presidente vitalício) e seu capataz Clóvis decidem a morte de Henri Postel, um pensador e político fundamental para uma possível reversão do regime autoritário em que o Haiti estava, questionam-se sobre como matá-lo sem que este vire um mártir, um símbolo de luta que moverá gerações em prol de mais liberdade e justiça; pensam nas mais variadas formas de tortura: jogá-lo de um helicóptero, matá-lo junto da família ou submetê-lo a outras formas de dor; escolhem, porém, a zumbificação, atestando-a como a pior forma de morrer, a morte atenta, alerta.

- (...) Nosso homem ainda tem influência. Afogá-lo no banho de sangue desta noite é dar-lhe de mão beijada a palma do martírio. Mesmo do fundo do túmulo ele seria capaz de organizar complôs. É melhor fabricar para ele a morte mais natural do mundo. (...) Não, caro Clô. Nenhum dos métodos corriqueiros. Um adversário desse gabarito merece um fim fora de série. Penso em uma morte que, antes de atacar o corpo, vá pouco a pouco lhe corroendo o espírito.

- Vamos então transformá-lo num *zumbi* até o fim de seus dias!

- Incrível! A sua massa cinzenta funciona em sincronia com a minha. Imagine que há dois dias estou maquinando algo desse tipo. É claro que excluí os velhos mecanismos de zumbificação do século passado. (...) Não é para ele ficar com o ar perdido nem com o olhar vidrado dos nossos tradicionais mortos-vivos. Que até o fim ele esteja consciente de seu estado.

- É a borracha de apagar o homem através de sua própria consciência!

- Não é mesmo genial? Nesse meu sistema, o fator zumbificante ficará instalado dentro de Postel. A morte subirá do inconsciente como uma neurose que o enganará a cada minuto. Ele vai pensar que é semiliberdade esse caminho que o leva direitinho para baixo da terra. A eletrificação das almas vai atingir uma nova dimensão metafísica: a morte extremamente parecida com a vida.

- A zumbificação do sujeito pelo próprio sujeito!

- Exatamente, caríssimo! (...) Providencie com o jeitinho que lhe é peculiar, para que junto dele não sobre nada vivo nem palpitante: nem mulheres, nem filhos, nem parentes, nem amigos, nem adeptos, nem o menor animal doméstico! (DEPESTRE, 1983, p. 9, 10 e 11)

Desse modo, oposto à ideia cinematográfica que temos, contemporaneamente, de um zumbi – uma figura horripilante, que vaga a procura de corpos que possam alimentá-la, vazia de consciência e de alma, somente sanguinolenta –, Depestre expõe que esse processo é uma forma de controle social do sujeito em regimes mais autoritários, como vistos em toda a América ao longo da história. É interessante, inclusive, que ele associa a ideia de zumbi com a representação do trabalho também em *O pau de sebo*, já que Henri Postel é designado a ser um vendedor de um armazém em que ninguém entra, enquanto antes era um professor renomado e um sujeito político e crítico. A morte é, então, uma ferramenta múltipla: molda-se como um fenômeno econômico, social e psicológico que é feito em vida, por isso zumbificar.

Retomando, ainda, Achille Mbembe (2018), é possível lembrar que o próprio autor já havia mostrado que, em períodos de guerra, como cita a Primeira e Segunda Guerra Mundial, foram criados diversos mecanismos que institucionalizaram a morte, criando formas de, sem sangue exposto, forjar uma não-vida e, aos poucos, aniquilar em massa os sujeitos preteridos pelo sistema (seja por questões de raça, seja por questões de classe). Isso parece quando Mbembe cita Enzo Traverso, intelectual italiano marxista, que declara o seguinte:

As câmaras de gás e os fornos foram o ponto culminante de um longo processo de desumanização e de industrialização da morte, sendo uma de suas características originais a de articular a racionalidade instrumental e a racionalidade produtiva e administrativa do mundo ocidental moderno (a fábrica, a burocracia, a prisão, o exército). Mecanizada, a execução em série transformou-se em um procedimento puramente técnico, impessoal, silencioso e rápido. Esse processo foi, em parte, facilitado pelos estereótipos racistas e pelo florescimento de um racismo de classe que, ao traduzir os conflitos sociais do mundo industrial em termos racistas, acabou comparando as classes trabalhadoras e o "povo apátrida" do mundo industrial aos "selvagens" do mundo colonial. (MBEMBE, 2018, p. 21)

Porém, é importante ressaltar, conjuntamente, que essa dinâmica não é completamente vitoriosa para o lado dos opressores, e Depestre percebe isso, bem como Dany em seu retorno ao Haiti 20 anos mais tarde de sua emigração. O zumbi não é um sujeito apático, sem resposta, dizimado pelas condições em que foi inserido, tanto trabalhistas quanto institucionalizadas. Não há formas de morte que lhe silenciem por completo. Ele resiste e se reinscreve na história, mesmo tendo suas memórias e sonhos apagados por essa borracha de autoritarismo. Uma vida precarizada e uma constante de horrores não são suficientes para acabar com um sujeito *cimarron*, que é capaz de fugir de sua situação e reconstruir a sociedade (mesmo que em uma espécie de quilombo, não por completo). E é o que acontece com Postel, quando, no fundo de si e lado a lado ao vodu, rememora sua força motriz e impulsiona-se, com *Papá-loko*, para o topo do pau de sebo em que foi “besuntado”.

Isso é recorrente na história das Américas, haja vista a secular colonização e a atual vida precária gerada por governos tiranos (mesmo os revestidos de democráticos, como o brasileiro). Judith Butler (2006), no texto *Vida precária: el poder del duelo y la violencia*, argumenta que o horror da biopolítica ou necropolítica geram uma alta vulnerabilidade, que é uma condição comum compartilhada pelos seres de determinado território; mas, é claro, uns são mais vulneráveis que outros, e essa distribuição diz respeito às condições sociais e políticas dos sujeitos. Nesse caso, se há um ataque a um país de “primeiro mundo”, como os Estados Unidos, a resposta universal é rapidamente dada; todavia, cotidianamente, há ataques e invasões em países mais pobres, mas isso nem recebe atenção das mídias. Isso revela que, no rol de privilégios, esses sujeitos não importam tanto, são vidas que não merecem, pela lógica necropolítica, justiça, respeito e luto. Segundo Butler (2006), seria necessário “criar outra cultura política em que o sofrimento pela violência repentina e pela perda, bem como a represália violenta, deixem de ser a norma da vida política” (p. 16), mas não é isso que acontece na prática, uma vez que aldeias indígenas são saqueadas e não há comoção pública nem mudança; ataques policiais matam crianças inocentes em favelas e não há justiça; as milícias e sua sede de sangue multiplicam-se atrozmente e o Estado consente.

Logo, essa vida precária, pautada na necropolítica, gera o terror de existir e sucumbe os sujeitos a uma “vida desrealizadora”, segundo a autora. A título de exemplo concreto, mesmo o Haiti estando a apenas 700 milhas dos Estados Unidos, enquanto o segundo teve a onda de covid-19, entre 2020 e 2022, consideravelmente diminuída pela vacinação, o Haiti, em 2021, ainda nem tinha vacinado sua população, consoante matéria da correspondente internacional Rashmee Roshan Lall para a *Open Democracy*¹¹; na mesma data, a República Dominicana, outra vizinha geográfica, já constatava uma média alta de vacinação (69 a cada 100 habitantes). O caos se pauta pelo tenebroso sistema político do país, que, mesmo décadas distante do despotismo de Duvalier, segue sendo uma nação de governantes duvidosos ou mortos pela milícia ou pelo crime organizado (como Jovenel Moïse, morto em 2021). Assim, a crise no país é múltipla e histórica.

A política há muito representa o flagelo do Haiti, uma terrível aflição que empurra o país de uma crise econômica, sanitária e de aplicação da lei para outra. A instabilidade assola o país desde a queda do déspota "Baby Doc" Duvalier, em 1986. [Além disso,] Depois que as vacinas da Covid-19 foram lançadas no mercado internacional, vídeos começaram a circular no Haiti alegando que se tratava de uma conspiração para espalhar HIV/AIDS e malária por meio de vacinas. Em 21 de junho, a Casa Branca de Joe Biden prometeu 14 milhões de doses para a América

¹¹ Disponível em: <https://www.opendemocracy.net/pt/por-que-haiti-ainda-nao-vacinou-ninguem/>

Latina e o Caribe, o que colocaria o Haiti na tão necessária linha de apoio. Mas no final do mês, a embaixada dos EUA no Haiti não ofereceu prazo além de um tuíte esperançoso em que disse que irá compartilhar mais notícias em breve. (LALL, s. p. 2021).

Sob tal lógica, as mortes pela pandemia são só mais outras inseridas num panorama de sucateamentos históricos a que o Haiti foi submetido por forças externas ou internas. Mesmo assim, essa pauta pouco parece importar para o cenário público do resto das nações. Então, a zumbificação segue viva, entendida por Butler (2006) como uma “desrealização” da humanidade dos mais vulneráveis na necropolítica; nesse âmbito, o fator da raça, das condições ambientais, do capital e da crise política acentuam ainda mais essa invisibilidade, apagando a possibilidade do país de emergir do caos. Assim, gera-se a não vida dentro da vida.

A desrealização do “Outro” quer dizer que ele não está nem vivo nem morto, e sim é uma interminável de espectro. (...) Esse mesmo discurso produz violência por meio do apagamento. (...) Não apenas se trata de uma morte pobremente marca, mas sim de mortes que não deixam nenhum rastro. (p. 60 e 61)

Para questionar e tensionar tal processo, Depestre (1980) argumenta sobre a estratégia de *cimarronagem* histórica dos haitianos para fazer sobreviver os signos e os costumes trazidos da África para o país. Essa marronagem cultural é a gênese da negritude e é preciso que ela seja mantida acesa para construir novos tempos e novas respostas aos ataques neocoloniais – que não cessaram na tentativa de construir flechas eurocêntricas ao redor do globo. Enquanto Mbembe (2018) analisa que as repostas à necropolítica hoje vão de encontro à mais violência ou morte, como os homens-bomba, no Haiti a estratégia de sobrevivência foi ser um *cimarron* em todos os aspectos da vida: desviando dos atos atrozos do governo; mantendo o vodu vivo mesmo com a imensa quantidade de outras religiões em posição de poder e com a estigmatização da prática; criando uma resistência artística por parte dos escritores, dos teatros de rua e da pintura naif, que seguem contando a história da ilha e dando continuidade à cultura. Depestre, nesse sentido, demonstra a importância da continuidade de lutas contrárias à assimilação, questionando-nos

Como os escravos originários da África e seus descendentes crioulos americanos reagiram à opressão social e racial que despersonalizou suas vidas? O que fizeram para reestruturar, em terras estrangeiras, os componentes desarticulados de sua identidade histórica? Na medida do possível, **eles marronizaram os horríveis mecanismos desculturalizantes ou assimilacionistas da colonização. A história sócio-cultural das massas submissas do hemisfério ocidental é globalmente a história da marronagem ideológica que lhes permitiu, não reinterpretar a Europa da espada, da cruz e do chicote, através de não se sabe qual imutável**

“mentalidade africana”, mas, dar prova de uma criatividade heróica, para reelaborar novos modos de sentir, de pensar e de agir. [...] Logo, é preciso remontar às raízes da negritude, aos diversos caminhos que nos levam a essas raízes, às suas garantias na sociedade colonial a fim de mostrar que, durante o período de sua existência, ela teria sido, na literatura e na arte, o equivalente moderno da marronagem cultural, movimento com que as massas de escravos e seus descendentes opuseram ao esforço de desculturalização e de assimilação do Ocidente colonial. (DEPESTRE, 1980, s.p.).

Essa *cimarronagem* é também foco do estudo de Escobar (2014), uma vez que este remonta o conceito histórico para mostrar que esse processo, nas Américas, foi uma forma de resistir ao colonialismo e às suas novas formas de dominação em Estados manipulados pela *necropolítica*. Se a lógica é zumbificar e anular a voz das culturas que na América Latina já existiam antes da colonização e hoje, na modernidade, é conter os processos que transbordam para além das fronteiras da universalização do saber e do poder criada pelos mundos não relacionais, a resposta do povo é resistir mantendo seus ritos e suas memórias de maneira ancestral, passando os conhecimentos milenares entre gerações, negando a *necropolítica* e a *zumbificação*, afinal a oralidade e a transmissão de saberes fazem com que não haja uma morte definitiva da lembrança, das raízes do território. Escobar (2014) afirma, por isso, que

Para algumas organizações da comunidade negra, a dinâmica territorial começa com o projeto histórico libertário de *cimarronagem* e continua no presente com a tentativa de resistência cultural ao mercado e à economia capitalista. Isso é, em outras palavras, a territorialidade tem raízes profundas no processo de escravização e de resistência a ela. (ESCOBAR, 2014, p. 80).

Em seu romance, portanto, *O pau de sebo* (de 1983), explica seu ponto de vista sobre a *cimarronagem* cultural que se deu no Haiti para poder suportar e até subverter a *necropolítica*: Henri Postel foi designado a “morrer em vida” na “Operação Noé 2”, que foi submetê-lo a ver toda a família ser assassinada pela ditadura e, com efeito, ser colocado para dirigir um comércio sem compradores, uma “espelunca” abandonada, rondado pelo horror da tortura e pelo silenciamento do governo. Se não fosse pelo vodú e pela sua tentativa de *marronar* o concurso do pau de sebo para redescobrir-se humano novamente, teria passado por uma completa zumbificação, morrendo em vida de maneira definitiva. Por isso, o vodú representa uma resposta à zumbificação no que propõe Depestre (1980), salvando os sujeitos da inexistência, do ostracismo e da invisibilidade.

Ao espírito de resignação, de submissão e de covardia diante da opressão que o cristianismo do senhor propagava enquanto principal superestrutura da colonização, os escravos opuseram, violentamente, cultos autóctones de sua criação, candomblé,

santeria, vodu, shango, etc., formas mistificadas de consciências rebeldes que, na angústia e na indignação, contra-atacavam os horrores da plantação. (DEPESTRE, 1980, p. 15).

Como um movimento de legítima defesa, a marronagem contribuiu para limitar os desgastes. Ela salvou da zumbificação tudo o que podia ser salvo na religião, na magia, nas artes plásticas, na dança, na música e, é evidente, na capacidade de resistência à opressão. (DEPESTRE, 1980, p. 15).

Os aspectos de *necropolítica* são, então, postos em seu romance pelo viés de crítica, e a construção toda da narrativa de maneira ficcional, como uma forma de criticar o governo passando pela ditadura de forma figurada, a partir da imagem do Grande País Zacarino e da família Zacarias, é, na verdade, uma forma ainda mais genial de crítica ao sistema. Nesse país fictício, os mesmos problemas do Haiti concreto são narrados, como, por exemplo, a atuação das milícias (como Clóvis Barbotog e os demais "gangsters") para vigiar e punir os inimigos de Estado; a construção de um "caixa eleitoral" para a compra de votos para o dr. Zoocrata Zacarias; o financiamento do governo e a construção de alianças externas (como com a figura de Moutamad Sherazade, mantenedor de uma rede de bordéis e cassinos nas Antilhas); a criação da ZAAMCO, banco que compra e que exporta sangue haitiano para os Estados Unidos na narrativa; o pagamento paraestatal de criminosos para auxiliarem nos assassinatos ou nos planos do governo; a criação de "eventos" públicos para a manutenção da soberania e para a declaração coletiva de poder, como o que dá nome ao livro e, inclusive, o uso do vodu por parte da família ditatorial antes de momentos decisivos da soberania, como pré-torneio do pau de sebo. Tudo isso tem uma analogia direta com os fatos ocorridos na história do país e presenciados por Depestre.

Em *País sem chapéu*, por sua vez, Dany Laferrière nos expõe de outras formas a *necropolítica* e a *zumbificação*: vê-se tais pela manifestação crítica acerca da miséria do povo e pela apresentação da gentrificação de Porto Príncipe pelos olhos de Velhos Ossos. Após 20 anos fora, o autor retorna e encontra sua tia e mãe vivendo Carrefour-Feuilles, um bairro narrado como pobre e distante, mas não tão decadente como o temido Martissant; antes de irem para a capital, as matriarcas da família viviam em Petit-Goâve, uma comuna que parece ser bem mais afortunada, mas, a princípio, a vida não pôde ser mantida lá, e o temor delas é precisar ir, um dia, para o bairro de Martissant, que tem "por volta de cem mil pessoas concentradas em um espaço estreito sem água corrente" (2011, p. 38), mas que Dany nem sequer considera o pior bairro da cidade.

Outro aspecto de *necropolítica* e de *zumbificação* surge pela curiosidade de Laferrière quanto à resistência do povo haitiano e à alta presença de soldados norte-americanos no país.

Em encontro com Legrand Bijou, novamente pergunta sobre o exército zumbi, e este lhe conta sobre a história de Bombardolis. Lá, uma cidade pequena perto de Port-de-Paix, os norte-americanos tentaram fazer um recenseamento na tentativa de registrarem formalmente os números da localidade, afinal “têm essa mania de sempre querer contar as cabeças de gado” (LAFERRIÈRE, 2011, p. 79); encontram, porém, uma enorme dificuldade: em casas em que, aparentemente, vivem duas ou três pessoas, no censo os moradores afirmam que há 16, 18 pessoas, isto porque os mortos são parte da casa, são vivos na dinâmica do lar. Esta é, sem dúvidas, a passagem mais interessante do livro, pois é possível perceber, vivamente, o exercício de *cimarronagem* na atualidade. Se os Estados Unidos e o Norte em geral do globo tentam saber mais sobre os haitianos para dominá-los com maior facilidade, estes irão subverter as lógicas de dominação para continuarem sobrevivendo e manifestando-se a seu modo, não ao deles. Logo, no recenseamento de Bombardopolis, as pessoas mentem, confundem os soldados com perguntas aleatórias, tiram sarro de suas perguntas; isso, é claro, gera ira no governo estadunidense, porque dificulta o processo de “controle” social e humano.

Querem saber quantos somos. Cinco, seis, sete milhões? As autoridades haitianas se contradizem em relação a isso. Não há como saber. É preciso dizer que o governo haitiano está se lixando para saber quantos somos. Pra quê? Conclusão, não há meio de os americanos saberem. Um recenseamento no Haiti, imagine só... As pessoas dizem qualquer coisa. "Quantos filhos a senhora tem?" "Dezesseis." "Onde eles estão?" "Os nove estão na escola." "E os outros?" "Que outros?" "Os outros sete filhos." "Mas senhor, eles morreram." "Senhora, não contamos os mortos." "E por que não? São meus filhos. Para mim, estão vivos para sempre." Como vê, Laferrière, nós somos diferentes dos norte-americanos. Duas visões diferentes. Os americanos subtraem os mortos deles, nós, negros, continuamos a somá-los... Incompatibilidade de gênios...

- E em Bombardopolis?

- Então, os recenseadores chegaram em numa manhã. A investigação prometia. A rotina de sempre! As pessoas recusam-se a responder diretamente às questões aparentemente mais banais. "Como você se chama?" "O senhor quer dizer meu nome verdadeiro, inspetor?" "Seu nome?" "É segredo." "Um nome não pode ser segredo." "Pode sim, senhor inspetor." "Bem, como o chamam normalmente?" "O homem." "O homem?" "Sim, o homem, assim mesmo." E cada pergunta desencadeava uma cascata de respostas, as mais inusitadas... (LAFERRIÈRE, 2011, p. 80).

Então, Legrand Bijou conta a Velhos Ossos sobre outro choque que os soldados norte-americanos tiveram lá: percebeu-se, por eles, em mais um desses recenseamentos desejados pela potência estadunidense, que os haitianos daquela localidade quase nunca tinham uma refeição, isto é, sobreviviam mesmo após longos períodos de inenarrável fome. Eles, conseqüentemente, pautados pelo cientificismo e pelo medo, reportam tal realidade para que sejam feitas pesquisas com os sujeitos da região, a fim de tentar descobrir se tinham

algum elemento diferente do resto da humanidade por tamanha improbabilidade no fato de estarem vivos.

Foi só no final da tarde que um rapaz de Iowa teve a ideia de fazer esta pergunta possivelmente banal: “Quantas refeições veio de chofre: “Uma por trimestre”. “Uma o que por trimestre?” “Uma refeição, senhor.” “E em que consiste essa refeição?” “Um prato de arroz com um pedaço de carne de porco.” “E nos outros dias?” “Nada.” “Como nada?” “Nada, não como nada.” O pesquisador-chefe chega ao local, no dia seguinte de manhã. Mesma coisa. A estação imediatamente alertou o quartel-general, em Porto Príncipe, que despachou uma equipe de especialistas para o local. Os três especialistas ficaram por volta de uma semana em Bombardopolis, da primeira vez. Segundo eles, os moradores da cidadezinha de Bombardopolis não ingeriram nada, nem mesmo um copo d’água, durante a estadia deles lá. Oito dias, não é pouco, mas já se viu grevistas de fome fazerem melhor. Então, o quartel-general envia uma segunda equipe mais poderosa. Eles ficaram vinte e um dias e, segundo o espantoso relatório que se assemelhavam, os habitantes de Bombardopolis depois de vinte e um dias de jejum, não manifestaram nenhum sinal de física ou mesmo mental. (LAFERRIÈRE, 2011, p. 80).

Essa reação estadunidense só comprova o tamanho do desrespeito das nações que invadem o Haiti com a bandeira de missão humanitária: se os soldados estavam estarecidos com aquela situação, por que em vez de pesquisas não solicitam mais auxílio e mais doações alimentícias? Porque, bem como aposta a mãe de Velhos Ossos, os que vêm de lá não são confiáveis nem sequer humanitários: faltam-lhes, em diversos casos geopolíticos e históricos, alma.

O fato é que o Haiti se constitui enquanto nação por parte de uma luta de classes: a colônia mais lucrativa das Américas venceu a escravidão e expulsou os colonos brancos da terra; é óbvio que essa luta não seria aceita com facilidade. Foram os embargos sofridos a partir da Revolução Haitiana que impediram o pleno desenvolvimento da nação que seria o berço da liberdade. Nesse contexto, o país foi obrigado a ser uma economia pautada na interferência externa, gerando milhares de dívidas internacionais que seriam cobradas com altos juros (em todos os sentidos). Somando-se aos problemas dos empréstimos, de 1915 a 1934, o Haiti foi invadido por tropas militares estadunidenses, que ocuparam o território e fortaleceram um cenário de disputas entre os interesses imperialistas e os nacionais; nessa bola de neve, a nação tornou-se uma das mais pobres do mundo e, anos mais tarde, sofreria ainda mais por intervento dos desastres naturais, que levariam o povo haitiano a novamente precisar de dinheiro e apoio internacional.

O livro *Mulheres atingidas: territórios atravessados por megaprojetos*, realizado e organizado pelo Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul - Pacs - em 2021 no Rio de Janeiro, traz um capítulo sobre o Haiti e sobre as violações constantes a que são submetidas as

mulheres haitianas com a presença externa no país. Em 2004 ocorre a instalação da Missão das Nações Unidas para Estabilização do Haiti (MINUSTAH), liderada militarmente pelo Brasil. A ideia da MINUSTAH era garantir que, nas Américas, houvesse a estabilização da democracia, mas, revestida dessa bandeira, a participação do Brasil foi guiada pelas tropas estadunidenses e teve como reflexo a deposição de Jean-Bertrand Aristide, contrário às ditaduras duvaleristas, um desejo da potência ao Norte. Outros reflexos, ainda piores talvez, foram a epidemia que deixou um legado de cerca de 30 mil mortos em decorrência da cólera, contagiando outras 800 mil pessoas, e as mais de duas mil vítimas de abusos sexuais¹². Nesse horror, que durou 13 anos, os soldados brasileiros e estadunidenses estiveram envolvidos em casos de chantagem da mais horrível espécie: ofereciam às haitianas comida em troca de favores sexuais.

É uma verdadeira vergonha que uma instituição com a ONU, pautada, no papel, na proteção à democracia e aos direitos humanos internacionalmente, seja cúmplice em uma missão que, em vez de levar apoio, alimento e segurança, trouxe ao Haiti somente doença, tristeza e violência. Ou seja, o papel dos capacetes azuis não foi cumprido pensando no futuro e no bem-estar do povo haitiano, mas sim na midiaticização de uma falsa bondade e na manutenção dos desejos imperialistas dos Estados Unidos.

Figura 5 - Protestos contra o Minustah



Fonte: <https://latinta.com.ar/2016/08/onu-acepto-su-responsabilidad-por-epidemia-de-colera-en-haiti/>

¹²<https://www.brasildefato.com.br/2017/09/01/estupros-colera-e-30-mil-mortos-conheca-o-legado-da-minustah-no-haiti>

Logo, mesmo após a queda da ditadura Duvalier, que contou com o apoio estadunidense sob o pretexto de deter, mesmo que a base de tortura, um possível avanço do comunismo (como desejado, por exemplo, por René Depestre, exilado do governo), essa presença seguiu sendo muito marcante para o país, já que os Estados Unidos veem o Haiti como um espaço de mão de obra barata, capaz de fornecer, por exemplo, a fabricação das roupas de marca que são usadas por eles e que gerem o capitalismo do lado de lá, tanto que impulsionou a criação da Companhia de Desenvolvimento Industrial (CODEVI), em 2003, isto é, fez do Haiti uma zona franca — que promete trabalho e desenvolvimento local, mas que beneficia mesmo o bolso internacional; tanto isso é verdade que, pautada pelo artigo 42152 do Código do Trabalho haitiano, a demissão é livre na zona franca, ou seja, o trabalhador pode ser despedido — principalmente se questionar ou intervir sobre o meio de produção — a qualquer momento sem nenhuma garantia ou direito. Outro fator percebido e narrado desse comensalismo estadunidense é a compra de sangue, a que Depestre denuncia em *O pau de sebo* (1983), uma vez que, diferentemente do Brasil, por exemplo, os Estados Unidos não fomenta a doação de sangue e esse tipo de ação solidária. Logo, são reproduzidas, contemporaneamente, “condições históricas de dependência neocolonial haitiana, sub-remunerando as mulheres de acordo com as necessidades de reprodução do capital e que o desenvolvimento, na verdade, é vinculado à ascensão econômica dos países do norte global, e não da economia nacional.” (p. 197).

Na atualidade, segundo esse mesmo artigo de Liara Bambirra, mestrande e cientista política pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio), são as mulheres e a presença da luta feminista que impulsionam que esse grupo questione a exploração de sua força de trabalho e as imposições internacionais sob o território a que elas pertencem; são elas que levam suas vozes, mesmo diante de forças policiais e de uma imensa crise econômica, para bradar por um presente mais justo e igualitário, já que seus trabalhos produzem tanto; são elas que, portanto, lutam contra a atual zumbificação. Mesmo assim é um disparate que ainda haja, nas Américas, condições de trabalho análogas à escravidão e relações políticas análogas ao colonialismo. Essa imposição neocolonial ao que é Sul na América para os Estados Unidos e para a Europa é extremamente questionável, e é uma lástima que o Brasil, um país muito mais próximo da realidade do Haiti que da dos Estados Unidos, tenha participado ativamente desse processo, inclusive em governos ditos democráticos, como é o caso do governo Lula (2003 - 2011). Sabendo que o Brasil é uma das rotas de refúgio dos haitianos diante dessa

condição social e diante dos acontecimentos ambientais, o mínimo a se fazer seria acolher melhor esse povo que nos procura em busca de socorro, de trabalho e de dignidade. Logo,

Nos lugares do chamado ‘Sul Global’ que foram colonizados por potências europeias, como o Haiti, tais sistemas de exploração se interseccionam com opressões e exclusões históricas praticadas a partir dos marcadores de raça e gênero, criando uma situação na qual múltiplas formas de poder são exercidas, por exemplo, sobre as vidas e corpos de mulheres negras trabalhadoras das indústrias têxteis nas zonas francas existentes no país. (BAMBIRRA, 2021, p. 206),

Por fim, retomando a zumbificação proposta nas obras *O pau de sebo* (tradução de 1983) e *País sem chapéu* (tradução de 2011), é uma tristeza que ela ainda seja, em sua concepção de invisibilidade em vida, uma realidade haitiana, mesmo quase 40 anos após o romance de Depestre e mais de 30 anos depois da ditadura Duvalier. Essa violência que torna os sujeitos mortos-vivos de uma sociedade em ruínas segue viva, infelizmente, por conta de uma política pautada - pelas instituições estatais e paraestatais - na violência e na morte, que também continua ativa. Isso revela que o trabalho para mudar a realidade do Haiti vai precisar continuar forte; na trama dos romances, ele é feito pelos anciãos da terra, pela união do povo e pela prática no vodu; hoje, parece partir da força das mulheres e ainda da religião, já que o vodu resistiu e resiste ao preconceito, à ditadura e à expansão pentecostal. Portanto, a necropolítica não é tudo, mas sim parte do todo, porque a cultura e a luta do Haiti são muito maiores; o mesmo vale dizer sobre a zumbificação: ela não é a linha final para os haitianos, pois também, ser vista de uma perspectiva de *cimarronagem*, em que, mesmo que muitos sujeitos pareçam mortos, seguem existindo, cultuando suas credos e escrevendo suas próprias histórias, afinal, como afirmava a mãe de Velhos Ossos,

— Os americanos, meu filho — diz minha mãe com um sorriso no canto da boca -, não sabem nem distinguir um negro instruído de um negro analfabeto, e você lhes pede agora para fazer diferença entre um negro morto e um negro vivo. (LAFERRIÈRE, 2011, p. 55).

4 SENTIPENSAR O HAITI: A ESCRIVIVÊNCIA DA (RE)CONEXÃO COM O TERRITÓRIO

4.1 O PRIMEIRO OLHAR SOBRE AS OBRAS: A ESCRIVIVÊNCIA DE RENÉ DEPESTRE E DE DANY LAFERRIÈRE

Dentre tantos pontos de uma constelação, um elemento que une a tradição literária nas Américas é a oralidade, via pela qual a memória de um povo é compartilhada dos mais velhos para os mais novos em um ciclo contínuo de aprendizagem e de transmissão cultural. Verifica-se que a contação de histórias, então, precede a escrita do texto literário, principalmente porque as populações originárias no continente americano e a nossa história de colonização fizeram com que a transição de saberes fosse feita, mormente, via oralidade, preservando a lembrança e a tradição de povos que foram submetidos ao silenciamento da violência colonial. O poder da contação é milenar e, segundo Medeiros e Moraes (2015),

O ato de contar histórias é uma forma de nos transferirmos ao mundo. (...) Os registros mais antigos da civilização estão cheios de histórias e de contadores, o que pode ser demonstrado por meio das narrativas de desenhos rupestres, da roda ao redor da fogueira, da música, do teatro, da dança e até mesmo das palavras articuladas, que transferem vida aos objetos. As histórias existem apenas porque são contadas. (MEDEIROS, MORAES, 2015, p. 544).

Fruto dessa origem, como uma “escutadeira”, a autora brasileira e doutora em literatura, Conceição Evaristo, marcou seu espaço na literatura brasileira a partir da teorização sobre um viés de escrita mais autoral e mais consciente: propõe-se a grafar em sua obra aquilo que ouve, vê e vivencia; assim, sem pretensão, mas com muita sabedoria, cunhou o termo “escrevivência” para dar conta de explicar o seu fazer literário, que ela diz ter origem em escritoras como Carolina Maria de Jesus, uma ex-catadora de lixo que, em plena Favela do Canindé, situada às margens do Rio Tietê na cidade de São Paulo, na segunda metade do século XX, fez de sua vida e de sua fome material maior para a sua escrita, que ganhou o mundo ao retratar o que antes não era visto na literatura: uma voz que fala de si e que denuncia, com propriedade, uma conjuntura antes sem representação; isto é, faz todo o sentido o fato de Conceição Evaristo ver-se inspirada por Carolina para criar a sua própria “escrevivência”.

Nesse contexto, Evaristo constrói uma escrita que tem origem relacionada ao seu contato, ainda em fase pueril, com as histórias que lhe rodeavam, ainda mais em sua própria casa. Assim, a memória coletiva (de certo modo, ancestral) daqueles que eram provenientes

do espaço onde ela cresceu e a oralidade das vozes — presente pela contação de histórias da família e das vizinhas, como visto no romance *Becos da Memória* (2006)¹³ — fazem-se fundamentais na obra de Evaristo. Conforme reflexão da própria sobre seus textos, a autora afirma: “eu não nasci rodeada de livros, eu nasci rodeada de palavras (...) a cultura da oralidade faz parte do nosso patrimônio” (EVARISTO, 2009, s.p.). Por isso, sua obra tem a capacidade de narrar, de forma autoral e próxima da realidade, temáticas que não são, de fato, vistas ou vividas diariamente por todas as camadas sociais e por todos os brasileiros, mas sim que são particulares de sua visão mais interseccionalizada da conjuntura, permeada pelo fato de ela ser mulher, preta, doutora em literatura, mãe, professora etc — fatores que, unidos, constituem sua identidade e lhe dão propriedade para falar sobre tais perspectivas.

Em adição, em entrevista ao Nexo Jornal, Evaristo conta a origem da palavra que acabou por cunhar para explicar e registrar o seu fazer literário. A força do conceito de “escrevivência”, nesse ínterim, parte da construção morfossemântica da palavra — “um jogo com o vocabulário e as ideias de escrever, viver, se ver” (EVARISTO, 2017, s.p.) — e do sentido que a autora vincula ao termo a partir do uso. Diante do vocábulo, Evaristo declara

Quando falei da escrevivência, em momento algum estava pensando em criar um conceito. (...) Usei “escrevivência” pela primeira vez em uma mesa de escritoras negras no seminário “Mulher e Literatura”. (...) Este termo nasce fundamentado no imaginário histórico que eu quero borrar, rasurar. (...) Quero rasurar essa imagem da “mãe preta” contando história. A nossa “escrevivência” conta as nossas histórias a partir das nossas perspectivas, é uma escrita que se dá colada à nossa vivência, seja particular ou coletiva, justamente para acordar os da Casa Grande. [A escrevivência] seria escrever a escrita dessa vivência de mulher negra na sociedade brasileira. **Eu acho muito difícil a subjetividade de qualquer escritor ou escritora não contaminar a sua escrita.** De certa forma, todos fazem uma escrevivência, a partir da escolha temática, do vocabulário que se usa, do enredo a partir de suas vivências e opções. A minha escrevivência e a escrevivência de autoria de mulheres negras se dá contaminada pela nossa condição de mulher negra na sociedade brasileira. Toda minha escrita é contaminada por essa condição. É isso que formata e sustenta o que estou chamando de escrevivência. (EVARISTO, 2017, s.p.).

Logo, é perceptível em suas palavras que a escrevivência permite que, cada vez mais, os sujeitos possam se ver representados na literatura, área ainda muito excludente, e possam contar suas próprias histórias a partir de um ponto de vista mais justo, de quem viu, ouviu e viveu uma realidade. Até porque, ainda hoje, séculos mais tarde perante o processo colonial no Brasil, tais autorias ou temáticas ainda seguem veladas ou excluídas, haja vista que, em 2018, Evaristo — que é uma autora múltipla e genial nos gêneros textuais em que se coloca e

¹³ SILVA, Ivana Amorim. O território sob o olhar da escrevivência : uma análise contra-colonial da obra becos da memória, de Conceição Evaristo. Orientadora: Ana Lúcia Liberato Tettamanzy. 2019. 56 p. TCC (Graduação): Letras, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2019. Disponível em: <http://hdl.handle.net/10183/200156> . Acesso em: 4, abr. 2022.

nas palavras que ressoa — não foi uma das mais votadas para compor as cadeiras da Academia Brasileira de Letras (ABL) ou que, em pleno 2022¹⁴, o autor Jeferson Tenório tenha sofrido uma ameaça de morte diante da divulgação de uma fala que faria em uma escola na Bahia sobre o seu brilhante e extremamente inovador romance *O avesso da pele* (2020)¹⁵. Tais absurdos constataam que, infelizmente, a literatura que parte da escrevivência é um incômodo para aqueles que, diante dela, veem-se como o outro lado, já que historicamente sempre foram os únicos enunciadores dos discursos hegemônicos. Ou seja, a escrevivência dá margem para que a pluralidade e a polifonia tomem conta das produções, o que, como consequência, “tira do eixo” os ainda “senhores” da história. Para Conceição Evaristo, essa resposta é bastante óbvia, afinal a autora dita que “A nossa escrevivência não pode ser lida como história de ninar os da Casa-Grande, e sim para incomodá-los em seus sonos injustos”¹⁶. Portanto, conclui-se que o conceito de Evaristo suscita uma direção dos rumos literários para um mundo mais justo e

traz uma vertente com novas histórias, novos enredos, novos personagens, que na verdade borram a literatura. Essa autoria tem um discurso literário que se distancia do que foi escrito até hoje a nosso respeito. Ela parte de dentro de nossas experiências, somos nós dizendo de nós mesmos, nós como sujeitos de autoria, como sujeitos de temática, criando os nossos próprios enredos. (EVARISTO, 2017, s.p.).

Em adição ao que Evaristo propõe, a palestra de Chimamanda Adichie, concedida em um evento da Technology, Entertainment and Design (TED Talk) em 2009, chamada *O Perigo da História Única*¹⁷, elucida as problemáticas presentes no ato de enxergarmos e de disseminarmos uma história sem considerarmos sua veracidade ou a distância que existe entre nós mesmos e o outro nela representado, o qual precisa ser conhecido, escutado e respeitado para que não seja alvo de uma estereotipação nem de uma desumanização. Para explicar-se, Chimamanda rememora seu passado e critica veemente a capacidade que temos, ao não procurar outras versões de uma narrativa, de construir estigmas e rótulos para culturas diferentes da nossa; como nigeriana, diz que, infelizmente, sentiu-se pouco representada na literatura durante seu crescimento, uma vez que, na escola, tinha acesso a obras impostas pela colonização, que representavam apenas personagens brancos vivendo seus dramas em meio à

¹⁴Disponível em: <https://theintercept.com/2018/08/30/conceicao-evaristo-escritora-negra-eleicao-abl/>

¹⁵Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/escritor-jeferson-tenorio-recebe-ameacas-de-morte-por-palestra-em-escola-de-salvador/>

¹⁶ Disponível em: <https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/conceicao-evaristo/escrevivencia/>

¹⁷ Disponível em: https://www.ted.com/talks/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story_transcript?~&language=pt

neve e a garrafas de cerveja de gengibre, sendo que ela, uma menina no continente africano, nunca tinha visto, por exemplo, tal fenômeno climático em sua vida. Infelizmente, minada de tais narrativas, não sabia como fugir desse nicho temático em suas primeiras histórias. Isso é extremamente lamentável, afinal esse perigo da não representação gera, segundo ela, uma cegueira social perante outras culturas, cegueira que, inclusive, a autora revela ter tido por conta de seu desconhecimento do verdadeiro México enquanto vivia nos Estados Unidos: afirma ter sido tão influenciada pelas narrativas estadunidenses — as quais pintavam os mexicanos como imigrantes perigosos — que, ao chegar na Cidade do México, ficou chocada ao deparar-se com cidadãos indo ao trabalho, sorrindo pelas ruas e vivendo vidas tão comuns como a dela. Ou seja, é assim que se cria a história única: “mostre um povo como uma coisa, como somente uma coisa, repetidamente, e será o que eles se tornarão” (p. 3).

Consequentemente, a lição é de que não podemos criar histórias definitivas, verdades absolutas fundamentadas em tão pouco. Ainda que o Brasil e o Haiti estejam no mesmo continente, quantos brasileiros sabem quais são as línguas faladas por lá ou quais são os artistas influentes no país? Isso revela que estamos, lamentavelmente, presos à história única e rasa que nos é entregue sobre esse país caribenho, afinal sabe-se muito mais sobre as produções da superpotência norte-americana do que sobre o que é feito e pensado mais ao sul dela. Esse imaginário escrutinado é resultado dos processos de modernização e de desenvolvimento do capitalismo, que é, também, uma nova forma de colonização dos sujeitos. Nessa conjuntura, a doutora em Sociologia Pâmela Marconatto Marques aponta que

Enquanto o Norte ter-se-ia consolidado no imaginário social como produtor de conhecimento, narrativas, saberes e fazeres universais, válidos e legítimos, prontos, portanto, a serem disseminados, copiados e reproduzidos, construiu-se ativamente uma imagem do Sul enquanto consumidor desses saberes, espaço vazio a ser preenchido por eles, lugar arcaico a ser “inserido” em um caminho de desenvolvimento e progresso pautado pela sombra do Norte, que não apenas já o percorrera, mas ocupa, hoje, sua dianteira, construindo o presente e determinando o futuro (que, com disciplina, poderia ser alcançado por um Sul atrasado, que habita o passado). (MARQUES, 2017, p. 34 e 35).

Quebrando essa lógica, porém, a escrevivência dos autores Dany Laferrière e René Deprestre nos permite uma maior conexão com a vida no Haiti, nação alvo de um processo social marcado pela manipulação acerca da verdade, bem como alvo de uma narração pouco fiel, que viraliza apenas o lado miserável de sua trajetória, mas não a complexidade e a sabedoria de sua cultura, o que se comprova pelo fato de ouvirmos muito, no Brasil, sobre o terremoto de 2010, mas de nunca vermos autores haitianos em vitrines de livrarias no país

verde e amarelo. Para Chimamanda (2009), é um erro lamentável este de retomarmos apenas e sempre o pessimismo associado a um território em vez de louvarmos a sua multiplicidade cultural. Isso porque, consoante palavras da escritora,

Insistir somente nessas histórias negativas é superficializar minha experiência e negligenciar as muitas outras histórias que me formaram. A única história cria estereótipos. E o problema com estereótipos não é que eles sejam mentira, mas que eles sejam incompletos. Eles fazem uma história tornar-se a única história. Claro, a África é um continente repleto de catástrofes. Há as enormes, como as terríveis violações no Congo. E há as depressivas, como o fato de 5.000 pessoas candidatarem-se a uma vaga de emprego na Nigéria. Mas há outras histórias que não são sobre catástrofes. E é muito importante, é igualmente importante, falar sobre elas. (ADICHIE, 2009, s. p.).

É justamente fruto dessa negligência histórica que surgem os discursos de senso comum sobre o Haiti. Reflexo uma narrativa manchada pelo autoritarismo de ditaduras e pelo preconceito das mídias criado sobre as nações subdesenvolvidas economicamente — que reúne uma mescla de piedade e de subalternização —, os romances *País sem chapéu* e *O pau de sebo* são exemplos de escrevivência no que tange à América pelo fato de tanto Laferrière quanto Depestre terem, realmente, vivido ou presenciado o passado que ficcionalizaram e, por isso, demonstram-se empenhados em desvelar um Haiti sincero, que é, claro, de dor, mas principalmente de força e de sincretismo.

É importante salientar que, ao dizer que tais autores praticam uma forma de escrevivência, percebo a gravidade de usar um termo cunhado por uma mulher — que, com ele, quis explicar a origem de suas palavras voltando às vozes hereditárias e matriarcais que inspiraram seu fazer literário — para falar da escrita de dois homens, os quais, ainda que compartilhem uma experiência de ferida colonial no mesmo continente, não são atingidos pelas mesmas marcas sociais que ela. Porém, Evaristo, diante das pesquisas até então postuladas, não parece ditar um critério de gênero para seu conceito de escrevivência; logo, é possível inferir que o termo possa valer também para a escrita desses dois autores caribenhos, que exploram, em diferentes momentos da história, seu território e narram os frutos de seu chão: não só as violências lá aplicadas, mas também as formas de união e de resistência de seu povo.

Por esse motivo, a escrevivência desses autores nas obras *O pau de sebo* e *País sem chapéu* é fundamental para conhecermos um Haiti mais autoral, mais representativo. Ambos os autores demonstram não só a zumbificação e a necropolítica a que o país é acometido — aspectos que, tristemente, precisam de denúncia e de transformação —, mas também a força da oralidade, da união do povo, das estratégias de *cimarrogem*, do vodu, do *créole* etc. Isso

não quer dizer que os dois estejam de acordo um com o outro no que tange à análise desse território ou que ressoem opiniões semelhantes em suas obras, até porque Laferrière, por exemplo, considera-se um sujeito americano antes de haitiano, porque é fruto também do Canadá e da tradição francesa; Depestre, por sua vez, também discute a produção intelectual de sua nação, inclusive criticou arduamente o martinicano Césaire e seu conceito de “negritude”, dizendo que este abriu margem para que Duvalier, eleito pelo povo, pudesse bradar que faria um governo mais horizontal e democrático, seguindo tal preceito e convencendo o povo de que daria voz a um coletivo, mas fez exatamente o contrário, governando com mão de ferro e sem escuta em uma “papadocracia”. Mas é claro que tais embates somente podem ser conhecidos por nós pelo fato de a escrevivência ter sido um foco na voz dos autores: por meio dessa escrita, via tradução, ouvimos os nativos de um território falando sobre ele com propriedade, com crítica e com uma experiência relativa de suas próprias trajetórias nessa terra.

Outrossim, é possível dizer que a escrevivência desses autores permite uma relevante diminuição no tom racista que a literatura adquire ao narrar sujeitos seguindo os preceitos coloniais, que construiu uma imagem do “negro” e, com essa categorização, aplicou uma fetichização e um simbolismo inventados puramente para exercer a violência, primeiro na escravização, depois no sistema capitalista, o que Depestre considera “uma dupla subserivência, econômica e psicológica”. Para ele, em seu texto *Bom dia e adeus à negritude*, isso é parte de uma semiologia que cria uma dupla simplificação: membros de nações oriundas da Europa são categorizados como “brancos”, numa ideia de mito racial, enquanto representantes de diferentes etnias africanas foram caracterizados como “negros” e tiveram suas culturas, seus cultos religiosos e seu conjunto histórico associados como “atrasados” na história, situação em que

a cor da pele, a estrutura do rosto, a textura dos cabelos, elementos menos significantes do corpo humano, transformaram-se em mensagens sociais que, considerando apenas a aparência física do indivíduo, permitiam dizer a qual classe ele pertencia [...], um *mito semiológico* que hierarquizou e regulou o valor dos homens a partir de sua cor (DEPESTRE, 1980, s.p.).

Por conseguinte, “o fetichismo da epiderme é um fio político do capital”, segundo o próprio Depestre, usado principalmente nas Américas para eternizar as estruturas de poder “brancas”. Para ele, em contrapartida desses ideais colonialistas, a resposta de “escrevivência” — isto é, de retomada de voz — dada pelos sujeitos foi a “marronagem cultural”, que envolve não só a literatura, mas todas as ações sociais e artísticas. Como os escravizados e a América

num todo reagiu à opressão que despersonalizou e aniquilou suas vidas? “Eles *marronizaram* os horríveis mecanismos desculturalizantes ou assimilacionistas da colonização” (s. p.), o que lhes permitiu “não reinterpretar a Europa da espada, da cruz e do chicote, através de não se sabe qual imutável ‘mentalidade africana’, mas, dar prova de uma criatividade heróica, para reelaborar novos modos de sentir, de pensar e de agir” (s. p.).

Por isso, tanto no Caribe quanto no Brasil, inclusive nas obras que aqui estão em discussão, as formas de vida e de sobrevivência demonstram a inteligência e a criatividade dos povos americanos, que não sucumbiram à imposição cultural europeia, mas sim reinventaram formas de viver e de se expressar. É possível ver isso, principalmente, na questão religiosa que circunda as obras *O pau de sebo* e *País sem chapéu* e na valorização, por parte dos personagens, dos saberes populares haitianos. De acordo com Depestre,

Esses contra-ataques mentais e motores a uma situação de crise que ameaçava anular ou zumbificar a consciência social, revelam, nos escravos, uma sábia capacidade de resistirem e, ao mesmo tempo, se adaptarem, de forma marcadamente criativa, às condições hostis do meio sócio- econômico americano. As exigências concretas da luta contra a escravidão e a colonização levaram os escravos a procurar, obstinadamente, um novo equilíbrio psicológico e cultural. A marronagem dos valores dominantes permitiu-lhes a reelaboração das tradições africanas desmanteladas. Graças às faculdades da memória coletiva e do imaginário, eles puderam inventar novas regras de vida em sociedade que reestruturavam a identidade perdida. Esta criatividade vital manifestou-se nos domínios mais variados: dos métodos de trabalho agrícola às normas do casamento e da família; da religião ao folclore; da linguagem às formas de cozimento e de alimentação; do ritual funerário à expressão corporal nas tradições de movimento da dança e do coito; da magia à farmacopéia popular, da música à literatura oral e aos jogos de sociedade; da forma de carregar as crianças ao penteado das mulheres; da mitologia à resistência armada. (DEPESTRE, 1980, s.p.).

Assim, a obra literária de Dany Laferrière e de René Depestre são fruto da “marronagem cultural”, cunhada por Depestre, e da “escrevivência”, proposta por Conceição Evaristo, e a narrativa de seus personagens é a prova viva de que, mesmo diante dos horrores coloniais e neocoloniais, foi possível estabelecer estratégias de sobrevivência e de transmissão de uma cultura ancestral, o que se manifesta nas epígrafes em *créole* inseridas por Laferrière em *País sem chapéu*, por exemplo, e no glossário sobre o vodu construído por Depestre em *O pau de sebo*, dentre tantos outros elementos que representam, em ambas narrativas, essa memória e resistência. Eles “escreveram” o Haiti, e a tradução permitiu que nós, brasileiros, pudessemos desvelar o país que, hoje ainda, chega até nós por meio de notícias drásticas, mas nunca de menção justa nos livros didáticos ou nas grandes mídias. A nós, leitores, isso significa conquistar “um tipo de paraíso”, como indicou Chimamanda, afinal estamos,

verdadeiramente, diante do Haiti que nos foi negado pela hegemonia e podemos, com a literatura, quebrar a ideia negativa de “história única”.

4.2 A QUESTÃO DO RETORNO AO PAÍS NATAL: A ESCRIVÊNCIA DE DANY LAFERRIÈRE E DE RENÉ DEPESTRE

As duas obras caribenhas sobre as quais me debruço neste estudo envolvem uma ferida colonial e um contexto de necropolítica diante dos quais o saber europeu não é capaz de dimensionar. Nesse sentido, ainda que, por exemplo, a vida de Henri Postel – designado a ficar preso de trás de um balcão numa mercearia que ninguém frequenta, depois de ver o sangue de toda a sua família adubar a terra onde vive, sendo ele, então, morto em vida – possa ser comparada ao mito de Prometeu, da mitologia grega – forçado por Zeus a ficar amarrado a uma rocha e, todos os dias, agonizar com a chegada de uma águia que comeria seu fígado, também sendo, de certo modo, morto em vida –, o mito europeu não dimensiona a força de luta da vida de Postel, uma vez que este representa, dentro da narrativa, milhares de outros haitianos que também sofreram o que chamaremos de “zumbificação” perante os horrores da necropolítica, ou seja, da produção de um mundo de morte, esta fruto de um regime que, de fato, ocorreu no Haiti: a ditadura hereditária de Papa Doc e, posteriormente, Baby Doc. Isso quer dizer que a origem dessa escrita parte daquilo que Depestre viu, ouviu e viveu para criar tal narrativa; isto é, vai além da ficção e do espaço do mito, é uma vida (que ressoa milhares de outras) pulsante que dá tom ao texto.

O tempo de vida de René Depestre estará profundamente marcado por dois períodos autoritários: a ocupação americana (ele nasce sob sua vigência, em 1926) e a ditadura Duvalier. Na década de 50, quando o médico François Duvalier (Papa Doc) surgiu no cenário político haitiano, seu nome já estava profundamente associado ao noirisme, doutrina que atribuía todos os problemas haitianos à prolongada submissão de negros pobres por mulatos ricos e propunha, como elemento subversor dessa lógica, a eleição de um presidente negro para o Haiti. O fato de ele próprio ser o candidato negro que faria a transição paradigmática fez com que fosse reconhecido, mais tarde, por Trouillot, como grande estrategista, conhecedor da sensibilidade haitiana e apto a manejá-la em seu favor na primeira eleição de voto universal que o Haiti conheceu. Junto do discurso noiriste, através do qual ele se propunha, diante da população negra e pobre, a lutar contra a opressão dos políticos, dos militares, dos proprietários de terras e dos comerciantes mulatos, Duvalier apresentava-se como sacerdote vodu e participava de grandes projetos de medicina comunitária. Não à toa, ficou conhecido como Papa Doc (papai doutor) e conseguiu governar o país de 1957 a 1971 (Hurlon, 1998: pg.80). (MARQUES, 2017, p. 188).

Do mesmo modo, a criatividade do fazer literário de Depestre ao criar um contexto ficcional alegórico ao social e real do Haiti, com o criado Grande País Zaccarino e com as múltiplas e complexas presenças do vodu – que é poliforme, cotidiano e vivo nas relações presentes no livro – não é também um esforço da convencionada “literatura fantástica” europeia; vai além dela por não ser estranho ou puramente ficcional o vodu, mas sim parte constituinte do território e de sua história, em uma relação ontológica com o Haiti. Esse exercício, por mais que tenha uma dimensão fantástica envolvendo aquilo que não se vê a olhos nus, não é um exercício literário; do contrário, é uma práxis comum em ambos os romances porque é parte viva da história do Haiti (pelo menos desde Makandal). Logo, para entender os processos sociais que os personagens de *O pau de sebo* e *País sem chapéu* viveram e seus esforços para (sobre)viverem o e no Haiti, é preciso ir além daquilo que a mitologia ou que a crítica literária já produziu no contexto europeu; é preciso investigar tais romances a partir de preceitos produzidos na e para a América, usando, por exemplo, as interpretações sociais e poéticas de Aimé Césaire – escritor e político martinicano – ou de Conceição Evaristo – escritora e doutora brasileira –, mostrando a importância de criarmos constelações de relações entre os pensadores desse mesmo continente, que compartilha tanta história.

No que tange à trajetória dos personagens principais, Henri Postel e Velhos Ossos – que tanto lembram seus próprios narradores, René Depestre e Dany Laferrière –, um dos importantes pontos de contato nessas obras é a questão do retorno ou (re)conexão com o território narrada pelos olhos desses dois personagens masculinos, que tiveram, ambos, ao longo de suas vidas e formações, acesso à cultura hegemônica e dominante, oriunda do lugar que a mãe de Velhos Ossos convém chamar de “lá”, o outro lado do Haiti. Porém, quando centrados com os pés no chão em sua terra natal, Postel e Velhos Ossos são levados a – seja pela incompreensão sociológica e pelo distanciamento do exílio, seja por imposição da ditadura e da tortura da zumbificação por ela criada – enxergarem-se diante da necessidade de mergulhar nos saberes populares, na história do território e, conseqüentemente, nos mistérios e nas lições que aquela terra, o Haiti, tem a oferecer. Com isso, ambos parecem cortar, ainda que de formas distintas, um cordão que ainda lhes prendia ao que representa o tal “lá” – a França e o Canadá, ou o espírito do colonialismo em si – e, com isso, desvendar um cordão ainda mais profundo, quase umbilical, com a própria nação, com o Caribe, com o território.

Por conta dessa ideia de reconexão, parece fundamental recorrer à obra de Aimé Césaire, poeta e político martinicano tão importante para a construção do pensamento do

Caribe. O poema longo *Cahier d'un Retour au Pays Natal*, ou também *Diário de um retorno ao país natal*, de Aimé Césaire, é resultado do distanciamento do autor de sua terra, afinal viveu em Paris nos anos 1930 como bolsista, onde conheceu importantes pensadores, como o senegalês Léopold Sédar-Senghor. Cinco anos depois, cinco anos de ausência, Césaire retorna à Martinica e vê seu próprio território com outros olhos, buscando livrar-se das amarras exotizadas da visão europeia sobre as colônias. No final dos anos 1930, ele escreve a primeira versão de seu discurso de retorno, o qual passaria por diversas transformações ainda nos anos seguintes, mostrando que o próprio Césaire foi, em sua escrita, reconectando-se ainda mais com sua terra natal e encontrando mais verdades que precisariam ser ditas perante os resquícios coloniais que passava a enxergar.

Uma das motivações para as suas revisitações e transformações em seu poema longo – senão épico, pois quase narra o renascer das Antilhas e até da própria negritude, termo que ganhou força em sua voz – ocorreu após uma temporada passada no Haiti a partir de 1944; lá, o território das Antilhas pareceu reverberar ainda mais mensagens a Césaire, que as deixa ecoar em suas palavras a resistência das nações banhadas pelo Mar do Caribe. Após essa visita, que consta no poema a partir das referências à Revolução Haitiana e ao Toussaint Louverture, seu texto recebe mais quatro versões, sendo a quarta delas considerada a definitiva por Césaire. Nessa contextualização, quer-se mostrar o quanto o *Diário*, de certo modo, funciona como um tratado de resistência e de manifestação da negritude.

Enquanto nações europeias e colonizadoras escreveram poemas épicos longos para traçar e para demarcar na história sua empreitada colonizadora ao lançarem-se ao mar para escravizar nações distantes e consideradas “sem dono”, como faz Portugal com *Os Lusíadas*, de Luís de Camões – sempre lido ou, pelo menos, mencionado nos cursos de literatura em língua portuguesa no Brasil –, Césaire cria, com sua poética, o levantar do Caribe, a gênese de um coletivo de nações que, por terem tido seus povos escravizados e dominados durante séculos de exploração colonial, nascem da morte, brotando em territórios de terra banhada de sangue de seus ancestrais, mas também de luta e de resistência dos *marrons*, que insistiram em sobreviver e em lutar por independência, esta que tem seu primeiro grito de liberdade no Haiti e na Revolução Haitiana.

Se para Portugal e para a tripulação de Vasco da Gama uma das maiores dificuldades para descobrir o caminho das Índias é atravessar com vida o “Gigante Adamastor” – referência ao Cabo da Boa Esperança, localização geográfica rochosa presente na “ponta” sul do continente africano, que representava um registro de medo para os colonizadores europeus

na região –, para as nações caribenhas, como o Haiti e a Martinica, a dificuldade é, justamente, livrar-se das amarras da violência colonial imposta pela França e demais nações que saqueavam essa região da América. Segundo a tradutora Lilian Pestre de Almeida, nos posfácio da versão bilíngue do discurso, lançada pela edUSP,

Na nossa tradição luso-brasileira – para só citar um exemplo desse tipo de recepção problematizante –, o *Diário* de Césaire se apresenta, de maneira imperiosa, ao leitor de língua portuguesa, como a inversão do poema camoniano. Explicando melhor: enquanto *Os Lusíadas* cantam a aventura dos colonizadores buscando impor às “terras viciosas” a marca da Cruz e do Ocidente, o poema de Césaire é o canto dos colonizados e desenraizados sonhando em restabelecer o cordão umbilical com a Mãe África, tornada terra mítica. De forma reveladora, o movimento geral dos dois poemas épicos se opõe: partindo da euforia e da exaltação dos descobrimentos para a consciência do declínio que se aproxima, o poema de Camões, iniciado no ápice da glória, prenuncia e incorpora, no final, um lamento triste (“no mais musa, no mais...”); o canto de Césaire, ao contrário, nascendo do refúgio de sombra que protege o homem do maldito sol venéreo num espaço quebrado e sujo, termina, depois de explorar todas as baixezas de sua raça, numa ascensão triunfal que implica a negação do barco negreiro. (ALMEIDA, 2012, p. 96).

Logo, esse passado de feridas, ao qual Césaire expõe, num poema cheio de referências e símbolos, com traços do onírico, bradando por uma ressignificação da negritude e por um novo panorama de olhar sobre os negros e sobre a terra, é contestado e faz nascer, novamente, a sua própria nação (ou várias, neste caso), que parte do horror e do sangue que adubou suas origens para brotar em forma de árvore, expandindo suas raízes e, a partir de seu comprimento, esperando novos frutos. O poema – para além de fundador de um novo amanhã – também pode ser considerado o “fundador da literatura antilhana de língua francesa”, pois é aquele que dará espaço de criação para escritores caribenhos e quebequenses no futuro, tais como o próprio René Depestre, mas também Patrick Chamoiseau, Maryse Condé, Édouard Glissant e Dany Laferrière, segundo Lilian Pestre de Almeida; além disso, o *Diário* livra tais autores das amarras do francês formal por ser um discurso de cunho oral, feito para ser pronunciado – como foi –, utilizando as raízes da cultura popular e da oralidade.

Os heróis, neste caso, não são os portugueses ou os franceses ou quaisquer outros colonizadores, porque a máxima destes é apenas a violência mascarada em força; a vitória é da negritude, que, por sua vez, envolve a quebra de um ciclo de violências, que parte de uma reconstrução da autoimagem dos sujeitos diante do espelho – após séculos de depreciação de suas figuras, construídas pelo imaginário racista como subalternas e alvo de terror – e de uma ressignificação do território, afinal foram eles que, com seus braços e cabeças, construíram o que hoje há sobre a terra e mantiveram-na viva, mesmo lutando, dia após dia, contra o saqueamento dos resultados de seus trabalhos. Neste caso, é emblemático que a versão final

tenha se dado após uma imersão de seis meses no Haiti. A tradutora Lilian Pestre de Almeida afirma que o autor disse, repetidas vezes, que

É no Haiti [...] que o poeta se livra do gaguejar que o atormentava nos momentos de tensão: sua língua e sua voz se libertam na ilha que constitui, pelo seu passado (primeiro país americano a abolir, armas na mão, a escravidão, em 1804), um país mítico de todas as Caraíbas, apesar do seu subdesenvolvimento e de sua miséria. É no Haiti, ainda, que ele toma contato, não mais marginal como na sua Martinica, com a cultura popular em todo o seu vigor: a língua crioula como instrumento pleno de criação verbal, o tambor, o *hougan* e o vodu. (ALMEIDA, 2012, p. 101)

Desse modo, o texto de Césaire entende que “o renascer mais tarde do homem implica o renascer da sua terra” (p. 106). Para o renascimento ocorrer, seu discurso perpassa sua casa natal, com a “carcaça miserável de um casebre [...] habitada por ratos e crianças, um pai de humor “fantástico” e uma mãe acorrentada à máquina Singer”, dando um retrato de uma família pobre antilhana, em que a matriarca trabalha dia e noite para garantir alimento aos menores; o *Diário* ainda passa pelo espaço colonizado do negro, a terra, que neste caso é a terra das plantações de cana, de algodão e de tabaco, nas terras em que Césaire chama de “terras rubras, terras sanguíneas, terras consanguíneas”, sobre as quais ainda parece restar vestígios do sangue de Toussaint Louverture, expoente principal da Revolução Haitiana, sobre o qual Césaire diz que é “um homem só prisioneiro de branco / um homem só que desafia os gritos brancos da morte branca”; depois, passa a surgir o nascimento de um símbolo, uma árvore, banhada em veneno pelos colonizadores, e a lama é uma imagem muito forte, sobre a qual jaz “o homem caído, sua tão frágil defesa destroçada, / suas máximas sagradas pisoteadas [...] / Eis o homem caído por terra / e sua alma está como nua”; passando pela morte, em contato com o lodo ancestral, esse homem (ou raça) surge do fundo do poço da humilhação e sobe dele com orgulho, afirmando que faz parte de um grupo, “aqueles sem os quais a terra não seria a terra”. Logo, segundo Lilian Pestre de Almeida,

As definições de negritude se multiplicam. Ela é primeiramente *terra* e sobretudo *árvore* oculta, copulando “com sua reta paciência” com o céu e a terra: assim a negritude surge, então, como uma grande árvore de Jessé. A não tecnicidade é reivindicada com orgulho, pois implica no contato mais direto com a essência e o movimento das coisas. [...] O negro, sem prevenção e sem proteção, entra em contato com os elementos primordiais do universo: o ar, a água, o fogo e a terra. (p. 133).

Neste caso, três fatores me chamam a atenção: 1) a necessidade da terra para o renascer – a partir do uso da imagem da árvore e de suas raízes –; 2) a importância do sentimento de união (o brotar da negritude que cresce com o contato com a ideia de um lodo)

e 3) o aparecimento da morte em vida (associada à zumbificação), afinal, em um contexto colonial, diz-se “sim” à morte até ser possível, em união, criar uma revolução – como no caso Saint-Domingue (atual Haiti – e permitir que o orgulho reine. Tais fatores demonstram a íntima ligação entre o *Diário de um retorno ao país natal* e as obras *O pau de sebo* e *País sem chapéu*, como apontava Lilian Pestre de Almeida ao considerar Césaire um pioneiro das escritas antilhanas, e o que as unifica é justamente a ideia de um novo olhar sobre as terras a partir do retorno ao lar, da abordagem da conexão com o território e da crítica à zumbificação e à necropolítica, que surgem nos ideais colonialistas de exploração e escravidão, mas seguem vigentes mesmo após a “desocupação” das nações, haja vista que a França é a principal responsável pela decadência econômica atual do Haiti, uma vez que cobrou como indenização da Independência da Ilha de São Domingos o equivalente a 40 bilhões de euros nos valores de hoje¹⁸, o que possibilitou que outras potências imperialistas pudessem abusar do território, como os Estados Unidos mais tarde, entre 1915 e 1934; a Martinica, por sua vez, segue sendo departamento ultramarino insular francês, o que demonstra a ainda vigente forma de domínio.

Bem como Césaire, que retorna à Martinica e resolve contar essa reconexão e esse abrir de olhos, Laferrière e Depestre fazem o mesmo a partir da narrativa de seus personagens nas obras em questão. Na narrativa de *O pau de sebo*, o narrador em 3ª pessoa escolhe nos guiar por meio da criação de um país figurado, com acontecimentos que aludem à vida que teve no Haiti. René Depestre afirma, de antemão, antes do início do romance, que seu livro “não é uma crônica histórica (...) nem uma obra autobiográfica. (...) É, evidentemente, uma terra imaginária, uma espécie de Eldorado — só que bem mais desvairado” (DEPESTRE, 1983, p. 7). Todavia, com traços bem semelhantes à vida do próprio Depestre, Henri Postel é um ex-senador que, diante da ditadura no “Grande país Zacarino”, governado pelo Zoocrata Zacarias e sua família, foi condenado pela “Agência Nacional de Eletrificação das Almas (ANEDA)” (DEPESTRE, 1983, p. 9) a trabalhar atrás de um balcão em uma mercearia chamada “A arca de Noé”, com ínfima freguesia, em Tête-Boeuf, depois de ter toda a família assassinada. Desse modo, Depestre e Henri se cruzam, já que o próprio Henri Postel é um também um homem formado e militante que acabou sendo submetido à espionagem constante e à morte em vida, isto é, à “zumbificação”, como conceitua o autor no livro.

O haitiano, bem como seu personagem Henri Postel, sofreu nas garras da política, mais especificamente da ditadura de Papa Doc. René Depestre¹⁹ é um autor inspirado pelo

¹⁸ Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2021/10/quem-foi-toussaint-louverture-lider-da-maior-rebeliao-negra-da-historia.shtml>

¹⁹ Disponível em: <http://ile-en-ile.org/depestre/>

realismo mágico de Alejo Carpentier, que deu uma palestra no Haiti em 1942. Ainda nos anos 1940, ele, parte do movimento estudantil revolucionário, insatisfeito com o país, foi preso e exilado, indo morar em Paris (o que o levou a estudar na Sorbonne entre 1946 e 1950). Lá, novamente, o autor é visto como um revolucionário, porque lutava pela descolonização das ilhas ainda em posse da França; novamente, o exílio é a resposta, e até no Brasil (amigo de Jorge Amado) o autor esteve sempre agitando positivamente o cenário cultural e político. Em 1956, Depestre retorna ao Haiti, mas a ditadura duvalierista o força à prisão domiciliar (bem como parece ocorrer com a zumbificação de Henri Postel no armazém abandonado). Volta à Cuba à convite de Che Guevara e, por mais que o poeta tenha desempenhado importante papel governamental, foi também expulso pelo regime castrista (1971) por ter um olhar crítico sobre a Revolução Cubana. Isso revela que Depestre teve uma vida nômade, marcada pelo seu desejo de transformação social; acreditava na possibilidade de construção de um regime menos autoritário e menos desigual, mas, inclusive em Cuba, sua última cartada no que tange ao comunismo em seus trânsitos pelo mundo, foi “transformado” em inimigo do Estado, forçado a dar aulas falsas para militares disfarçados de estudantes na Universidade de Havana; assim, paradoxalmente, mesmo fugindo de uma ditadura e lutando contra diversos regimes ao redor do mundo, viu-se preso ao autoritarismo. Por isso, de certo modo, ficção e realidade fundem-se na narrativa, uma vez que a experiência antidemocrática é partilhada pelas Américas.

Figura 1 - René Depestre escrevendo



Fonte: <https://www.en-attendant-nadeau.fr/2021/01/06/annees-cuba-depestre/>

Sobre sua experiência entre nações e diferentes governanças, René Depestre afirma, já na posteridade, em 2006, que viu diferentes experiências do socialismo e do comunismo, mas que nenhuma delas foi como ele esperava: uma sociedade mais justa, mas que mantém a arte e a liberdade como prioridades. Desse modo, o autor mantém, décadas mais tarde, sua crítica à sociedade cubana, ao constatar que os direitos humanos não são a primeira pauta dessa forma de gerir a sociedade.

Tendo vivido em lugares que, na tumultuada história do século XX, tinham assumido um valor “estratégico” considerável (Moscou, Praga, Pequim, Hanoi, Havana), entendi que a forma de compreender a “revolução socialista” nessas paragens não era o oposto do regime de terror haitiano, mas uma outra forma do mesmo desvio. Em vez de fazer prosperar a herança dos direitos do homem e do cidadão, a “revolução” havia profanado, nesses países, a autonomia da mulher e do homem: à custa da população, ela acabou afundando na mais fantástica deturpação de ideal e de sonho registrada em toda a história dos homens. (DEPESTRE, UNESCO, p. 45).

Por sua vez, Dany Laferrière também constrói um personagem à sua face dentro de sua “autobiografia americana” com *Páís sem Chapéu* (com tradução de 2011), afinal o personagem Velhos Ossos²⁰ é também um haitiano forçado a sair de seu país perante a opressão ditatorial — seu pai, jornalista, fez tal deslocamento forçado na posse de Papa Doc, ele, também jornalista, na de Baby Doc — e encontra exílio na América do Norte. Ninguém que representasse ameaça ao regime de Duvalier conseguia permanecer no Haiti, porque era perseguido pela milícia dos Tonton Macoutes²¹ (bichos-papões, no dialeto *creole*), isto é, um grupo formado por Papa Doc para ajudar na distribuição da tortura e da morte, uma espécie de aparelho paraestatal para a necropolítica. Assim, Velhos Ossos passa vinte anos no exílio e, ao regressar ao “lar”, faz da obra em 1ª pessoa uma forma de narrar o retorno ao país natal, exercício também construído pelo poeta CÉSAIRE (2012) em *Diário de um Retorno ao País Natal*, o que indica a potência subjetiva que é (re)descobrir seu próprio território com novos olhos, olhos de quem retorna depois de vivenciar a opressão colonial fora de sua terra e percebe o quanto tem a dizer sobre suas raízes e sobre sua nova percepção acerca do espaço, da sociedade e da cultura.

O percurso de Dany Laferrière²² antes da escrita de *Pays sans chapeau* é longo e também complexo. O jornalista haitiano nasceu em 1953, sendo filho de um intelectual político e de uma funcionária da prefeitura de Porto Príncipe, mas cresceu na companhia da avó, Da (no romance trazido é “Ba”) em Petit-Goâve, em meio às águas cristalinas do local, uma vez que sua mãe lhe envia para lá por medo de represálias da ditadura Papa Doc por conta de seu pai, na época político exilado pelo regime. A passagem do tempo em sua vida foi, ao longo dos anos, registrada em diferentes romances, os quais mais tarde foram unidos e, dentro de uma coletânea, fazem parte da intitulada *Autobiografia americana*. Uma dessas fases é o exílio em Montreal, após o assassinato de um amigo e do aumento da tensão política por parte da ditadura Baby Doc. Em junho de 1976, ele partiu às pressas para Montreal, no Canadá, onde instalou-se e viveu por 14 anos, trabalhando em indústrias e, nas horas vagas, escrevendo e escrevendo constantemente em sua Remington 22 comprada em uma loja de

²⁰ Segundo nota de Heloisa Moreira, com base nas notas do autor, Vieux Os é uma expressão haitiana para chamar “a pessoa que não gosta de dormir com as galinhas”, isto é, dorme tarde. O apelido vem do livro *L’odeur du café* (LAFERRIÈRE, Dany, 2011, p. 18).

²¹ Segundo Marques (2017) (...), “Esses “policiais especiais”, que mais tarde foram caracterizados como “verdadeiras milícias civis armadas” agiam brutalmente e eram mantidos pelo governo para perseguir, torturar e assassinar oponentes políticos (Pechansky, 2007: pg.644). Por um longo período, segundo Hurbon, levaram a cabo “um genocídio haitiano”, um regime de terror que assassinava, torturava e estuprava indiscriminadamente, chegando a ponto de “em 1964, em represália a um jovem opositor, assassinarem todos os que encontravam com o mesmo sobrenome” (Pechansky, 2007: pg. 645)”. (p. 189).

²² Ver mais em: <https://www.academie-francaise.fr/les-immortels/dany-laferriere>

sucatas. Com ela, escreve seu primeiro romance, *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiga* (1985), o qual o leva à fama e às livrarias, sendo um estouro no Canadá pelo teor polêmico e pela qualidade da escrita de Laferrière. Em 1990, com sua família, parte para Miami, onde, em outro ponto da América, segue narrando seu trajeto no mundo. *Pays sans chapeau* é, assim, um romance de 1996, que narra o retorno de Laferrière ao Haiti depois de 20 anos de ausência; ele já é, nesta altura da vida, um homem na faixa de seus 40 anos, bem diferente daquele que foi embora há duas décadas. Dentre suas andanças pela América, a obra faz parte do ciclo haitiano de sua vida e demonstra seu olhar distante e “desacostumado” de alguém que retorna a um de seus lares. Para além da América, o autor se diz também parte da França, sua língua materna junto com o *creóle*, inclusive sendo parte da Academia Francesa desde 2015.

Figura 2 - Estátua de Dany Laferrière em Montreal



Fonte: <https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1740875/sculpture-dany-laferriere-montreal-roger-langevin>

Figura 3 - Dany Laferrière



Fonte: <https://www.uottawa.ca/president/people/laferriere-dany>

Sobre a estrutura, o livro *País sem chapéu* em dois momentos em alternância: “País sonhado” e “País real”. Em “País sonhado”, normalmente o narrador debruça-se sobre os mortos e sobre a zumbificação, buscando entender porque morte e vida parecem mesclar-se em seu país, já tão distante dele próprio; em “País real”, versa sobre os encontros que teve desde sua chegada, vinte anos depois, voltando do exílio, bem como narra-nos elementos mais concretos sobre os eventos e as condições do país que está encontrando, como se guiasse-nos pelas ruas de Porto Príncipe e seus diferentes bairros (do alto das montanhas, onde vivem os mais ricos, à Martissant, centro de maior pobreza da capital). Interessa-nos, nesse percurso do narrador, perceber a vulnerabilidade e a zumbificação a que os haitianos são expostos, bem como suas formas de sobreviver na “corda bamba” da morte.

Na abertura da obra, Laferrière (2011) diz que há muito tempo desejava estar dedilhando sua Remington debaixo de uma mangueira no Haiti; segundo ele, queria poder “falar do Haiti, no Haiti” (p. 11) e afirma que assim consegue, de fato, sentir o país “fisicamente, até o calcanhar” (p. 11). Sobre o retorno, ele diz

Vinte anos atrás, eu queria o silêncio e a vida privada. Hoje não consigo escrever se não sentir as pessoas à minha volta, prontas para interferir, a todo momento, no meu trabalho, para lhe dar outra direção. [...] Escrevo tudo o que vejo, tudo o que ouço, tudo o que sinto. Um verdadeiro sismógrafo. (p. 12)

Nesse retorno, sua escrita é tão frenética quanto a de Césaire, mas, diferentemente do segundo, ele precisa, ao longo da mesma obra, compreender que escrever não é tudo: é preciso viver a terra, reconectar-se para além de páginas de análise. Essa falta de tato com a cultura local e de respiro e de absorção diante da reconciliação com sua nação é tão visível que a vizinha da casa e a mãe dele, logo nas primeiras páginas, analisam que essa é a resposta de quem, anos vivendo no exterior, retorna: não parece haver tempo para se “descolonizar” da necessidade de registro, para se desprender da teorização. Para elas, isso parece um tipo de doença.

Ouçó a vizinha explicar à minha mãe que ela conhece esse tipo de doença.

– Pois é, minha cara, desde que ele chegou, passa o tempo todo escrevendo nessa maldita máquina.

– Parece – diz a vizinha – que essa doença só ataca aqueles que viveram muito tempo no exterior.

– Será que ele ficou louco? – pergunta minha mãe ansiosa.

– Não. Ele só precisa reaprender a respirar, a sentir, a ver, a tocar as coisas de modo diferente. (p. 13).

Velhos Ossos consegue, a partir de cada encontro e de cada conversa com aqueles que não viveram tal como ele o exílio, libertar-se das amarras do distanciamento, mas ainda carrega consigo a necessidade de “ver para crer”, tanto que o vodú e o contato com os *loas* lhe parecem algo completamente inalcançável, como se fosse impossível transitar entre “dois lugares” ao mesmo tempo, entre duas realidades. Sabendo disso, o que, em contrapartida, ajuda-lhe e compreender as raízes do país que foi obrigado a deixar ainda jovem é justamente o contato com as pessoas, o diálogo com quem nunca deixou a ilha e, mais ainda, as trocas com o saber popular, que é oriundo do vodú e de uma cultura ancestral ainda mantida viva no Haiti, com tambores e hábitos que vibram a cada esquina superpovoada.

Desse modo, seu texto e sua estadia no Haiti da obra são divididos numa dicotomia ainda bem “colonizada” de “País real” e “País sonhado”, como se o vodú e suas considerações sobre a zumbificação não fossem uma realidade concreta; porém, ao longo da narrativa, o olhar de Velhos Ossos fica mais naturalizado, e o Haiti vai se desvelando um só: uma grande mala de surpresas, composta de pessoas que, para sobreviver, estreitam laços com a religiosidade e fortalecem sua resistência perante os séculos de ataques que lhe marcam a história. Assim, joga-se gotas do café da xícara no chão para saudar aqueles que já partiram para o “país sem chapéu”, vê-se um cruzamento de religiões entre os personagens narrados (a família de Velhos Ossos reza para Ave Maria, por exemplo, mas ele quer registrar com sua máquina de escrever a coexistência da morte e da vida), percebe-se a presença dos deuses do

vodu nas ações cotidianas da população e desvelam-se os “zumbis” entre os demais, que muito sabem da morte.

Logo, assim como Césaire, Laferrière também consegue, em sua obra, fazer um levante do Haiti, no sentido de “desnudar” para o mundo uma parte de sua nação que ficou por tanto tempo escondida por conta dos abusos autoritários das ditaduras ou pelos ataques sequenciais das grandes potências; Laferrière não mostra um Haiti que somente sofre de fome e de miséria, mas mostra um que, mesmo diante disso, sobrevive e se reinventa como *cimarrons* capazes de preservar sua própria cultura de um mundo que somente a quer destruir ou usurpar. Em *País sem chapéu*, Velhos Ossos comprova a força da negritude e da resistência dos seus, por isso resolve documentar o que há de mítico em sua nação.

Depestre, do mesmo modo, consegue, com *O pau de sebo*, mostrar que é possível escrever uma nova história mesmo com o banho de sangue gerado em sua trajetória. Quanto à narrativa de Henri Postel, é possível afirmar que os ataques de uma ditadura não conseguem, de fato, silenciar a voz daqueles que se rebelam contra o autoritarismo; o trauma e a zumbificação a que Postel foi submetido são atenuados com o auxílio do vodu — fazendo uma oferenda ao Papá-Loko, que trouxe agilidade e destreza para o ex-senador — e com a força da resistência coletiva — já que Postel une-se com seus amigos, Dona Cisa e Mestre Horace, para a preparação para o evento de subida no pau de sebo, recebe apoio do público que assiste sua tentativa de escalar o mastro e, inclusive, encontra um novo amor nesse processo, Elisa Valéry. Como resposta, com o auxílio dos deuses do vodu, Postel chega ao topo do mastro e, de lá, atira em Barbotog e em Angélica Zacarias (referências à família Duvalier), mas é, em resposta, alvo de um tiro de fuzil na sequência; aqueles que lhe ajudaram foram todos perseguidos e mortos pelo regime, menos Elisa, que sobreviveu fugitiva e pôde contar, anos mais tarde, a tragédia ao narrador do livro.

Mesmo com a constante presença da morte — em todos os sentidos, desde o assassinato da família de Postel até a morte de sua própria vida na mercearia não visitada e até o tiro recebido no topo do mastro —, há na obra, bem como no poema épico de Césaire, a presença mítica da árvore e da raiz, neste caso representada pela própria alegoria do pau de sebo, que faz Postel retomar sua vida antes silenciada; a morte em vida, chamada por Depestre de “zumbificação”, é o principal foco narrativo do texto — que mostra a vida dos “haitianos” (ou povo zacarino) diante de uma necropolítica sem fim, que lhes compra até mesmo o sangue e os órgãos em mercados ilegais — e, por último, o renascer surge apenas com a ajuda do vodu — que sobe à cabeça de Postel quando este deixa de lado sua formação

erudita e academicista para abraçar a tradição ancestral de sua nação —. Assim, é perceptível que, de fato, tais autores, tanto Laferrière quanto Depestre, puderam construir suas narrativas com traços autobiográficos e de denúncia porque Césaire abriu caminhos, como um *legbá*, *loa* “que abre as portas do ‘invisível’” (p. 139) para que a “escrevivência” fizesse parte da tradição antilhana.

3.3 O SENTIPENSAR: A NECESSIDADE DE “DESCOLONIZAÇÃO” PARA A CONEXÃO COM O TERRITÓRIO E A ONTOLOGIA RELACIONAL ENTRE O VODU E A TERRA

A escrevivência e a “pedagogia do retorno” e da reconexão com as raízes vividas pelos personagens dessas narrações suscitam o entendimento de que há, em tais romances, um aprendizado fundamental, que é proporcionado pela sabedoria dos anciãos da terra: ao longo da trama, para Velhos Ossos e Henri Postel, cresce o entendimento de como “sentipensar” o seu território, sua própria pátria, seu chão. Os elementos que fomentam esse olhar são, principalmente, o uso do *créole*, a presença do vodu, a simbologia do pau de sebo como uma árvore de profundo contato com o solo e a diferente visão sobre a morte relativa ao Haiti. Logo, é como se, ao longo dos romances de redescoberta sobre esse país fosse criada uma via de “descolonização” para esses dois homens que, similarmente, foram moldados pelo exterior (e pela tradição cientificista da parte Norte do globo) e que, por isso, esquecem-se de como é pensar com a cosmovisão do vodu e da fina linha entre vida e morte, a fim de transitarem entre mundos como um “nativo”.

O vodu haitiano, segundo o próprio Depestre em entrevista a UNESCO em 2010, perante o terremoto que avassalou o destino do Haiti, é um “oriundo de um sincretismo franco-africano, é um exemplo de surrealismo religioso.”. Os africanos em diáspora lutaram, nas colônias a que foram brutalmente destinados, para manter vivas as culturas e práticas de suas regiões; com isso, percebe-se que, tanto no Brasil quanto no Haiti, a questão religiosa foi alvo de um sincretismo entre a imposição do colonizador e a bagagem prévia do colonizado. Desse modo, os símbolos do catolicismo, por exemplo, foram sendo subvertidos e, por baixo dos panos, os escravizados seguiam inserindo no dia a dia suas próprias músicas e comidas e crendo em seus próprios deuses, usando, para isso, uma outra “roupagem”, a que era possível nesse contexto de saqueamento de identidade. Nesse sentido, no Haiti, o vodu nunca deixou de existir, tendo forte influência do continente africano mesmo contra a vontade dos franceses; isso escapava às mãos dos senhores, era maior que eles e que tal violência. Assim, os *loas* insistiram em proteger os haitianos que batalharam pela liberdade da ilha caribenha e

foram, inclusive, parte da massa de luta, afinal, de acordo com o antropólogo francês, Roger Bastide, “em vez da cabeça corporal do indivíduo, [um *loa*] ele é sua inteligência, sua sensibilidade e sua vida psicofísica; em poucas palavras, é o espírito em relação à alma”. É plenamente possível, pois, dizer que o vodu é, sem dúvidas, uma conexão histórica do Haiti com a terra, com o solo de onde brotaram relações de embate, de cultura e de resistência; ele é uma presença fundadora e fundante do território.

Nesse sentido, o conceito de *sentipensamento* vem ao encontro dessa potência que é o vodu em relação ao passado e ao presente do Haiti, pois ele é uma via de produção de saberes desde a colonização dessa localidade. A ideia estrutura-se no livro intitulado *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, do antropólogo colombiano-americano Arturo Escobar, o qual leciona na Universidade da Carolina do Norte, nos Estados Unidos. Na obra, o autor explica que essa ideia se popularizou a partir das palavras de Orlando Fals Borda (1986), mas ele a utiliza a partir do seu lugar de fala, associando-o, principalmente, aos povos indígenas e afro-colombianos. Segundo ele, usar o termo “sentipensar” no que tange à lógica de um território “implica pensar com o coração e com a mente, ou co-raciocinar”, ou seja, “é a forma como as comunidades territorializadas aprenderam a arte de viver” (ESCOBAR, 2014, p. 16). Escobar (2014) organiza seu livro teórico lançando olhar, primeiro, a ideia de “desarrollo” (desenvolvimento) que surge nos anos 1960 nos EUA, mostrando o quanto, a partir dali, forçou-se uma “transformação induzida de “sociedades tradicionais” em “sociedades modernas” (à la USA). [Afinal,] No final da história, todos seríamos ricos, racionais e felizes” (p. 27). Assim, o centro do mundo passa a ser medido pela quantidade de capital, e o resto do mundo torna-se uma periferia, inclusive, no âmbito do saber, o que gera uma dependência econômica e até mesmo existencial. Consoante o autor, esse foi um pontapé, após a colonização, para gerar uma nova estratégia de dominação social, cultural, econômica e política, o que envolve, inclusive, a criação e o funcionamento de instituições como a Organização das Nações Unidas (ONU); dessa forma, países da Ásia, África e da América Latina foram construídos midiaticamente como “subdesenvolvidos” e, portanto, espaços do planeta que precisam de “ajuda humanitária”.

Como alternativa e crítica, os anos 2000 foram um marco social na produção de conhecimento com viés de denúncia aos horrores da redução humana ao capitalismo feroz e à tendência desenvolvimentista que não leva em consideração vidas que não se pautam somente pelo avanço tecnológico, isto é, que não se rendem ao acúmulo de dinheiro nem a uma forma de viver robótica e esvaziada de sentido e de contato com a natureza. O nome dessa proposta,

para o autor, é MCD: estudos sobre modernidade, colonialidade e de(s)colonialidade, “associado principalmente com os nomes Aníbal Quijano, Walter Dignolo, Enrique Dussel, Catherine Walsh y Edgardo Lander” (ESCOBAR, 2014, p. 41). Esses “discursos de transição” são fundamentais para pautar, acadêmica e socialmente, a existência dos “povos indígenas, afrodescendentes, mulheres e camponeses”, que desde o princípio anteciparam que “a crise do modelo civilizacional ocidental é invocada como a causa mais importante da atual crise global do clima, da alimentação e da pobreza” (p. 46). Porém, essas correntes teóricas não podem somente ser anticapitalistas e anticoloniais; “eles têm que afirmar a vida em todas as suas dimensões, como as formas de existência das comunidades e povos camponeses e indígenas do Sul global” (p. 47), isto é, precisam fazer ressoar não apenas vozes acadêmicas, mas sim as pertencentes ao povo, que produz outras cosmovisões em sua sabedoria local.

Desse modo, o caso do Haiti e de sua forte religiosidade a partir do vodu, como consta nos romances *O pau de sebo* e *País sem chapéu*, são formas de existir que precisam, sempre, de voz para que não sejam sufocadas pelo ideal ocidentalizado da obrigatoriedade de uma religião monoteísta e de um avanço tecnológico passando por cima do território e dos saberes que deram origem àquele solo. Nesse sentido, os romances demonstram que a cultura haitiana detém uma pluralidade que não é compreendida nem domesticada pelas forças externas: não foi possuída na época colonial, já que este foi o país em que a negritude venceu primeiro com a sua garra, nem será tomada hoje, mesmo com os desastres ambientais e com o caos político de baixa governabilidade que se engendra no país. Diante disso, não se constrói mundialmente apenas uma forma de mundo e de viver, mas sim diferentes mundos em paralelo; a ideia de um único mundo já é uma crise em sua gênese, afinal a vastidão do planeta e a pluralidade de identidades tornam essa ideia um paradoxo desde o princípio.

Entender que muitos mundos coexistem em um só é fundamental para construir uma sociedade mais justa e menos letal. Para Escobar (2014), isso envolve a compreensão sobre o que é a *ontologia relacional*. Em outras palavras, é preciso aceitar que não há seres superiores que, dentro de um território, tratam a natureza e seus frutos como objetos de seu bel-prazer. Assim, cada árvore, cada rio, cada animal e cada espírito é um ser que coexiste neste mesmo espaço conosco e que deve ser considerado parte do todo igualmente; isso faz com que estejamos, sempre, em relação com o universo, com a natureza, com a espiritualidade, bem como requer de nós maior respeito e menos ceticismo perante aquilo que não é explicado ou animado como os humanos. Para ele,

A ontologia moderna é chamada dualista porque se baseia na nítida separação entre natureza e cultura, mente e corpo, o Ocidente e o resto, etc. Nela, o mundo é povoado por “indivíduos” que manipulam “objetos” e se movimentam em “mercados”, todos autoconstituídos e autorregulados. (ESCOBAR, 2014, p. 57).

Todavia, esse antropocentrismo minado pelo ego não leva em consideração culturas que aprenderam a honrar e a transversalizar vidas de diferentes naturezas como igual ou até superiormente válidas. Nesse contexto, não há uma divisão entre “real” e “irreal” ou entre “humano” e “produto”, mas sim surge a criação de diferentes mundos em confluência, o que exige a transmissão de uma sabedoria ancestral de geração em geração, para que não se perca, no âmago dessa relação territorial, os ritos e sementeiras que serão necessárias no futuro. Segundo o autor,

Por meio de práticas, as ontologias criam mundos verdadeiros. Por exemplo, a promulgação de premissas no caráter separado da natureza, bem como a forma de pensar em “economia” e “comida” leva ao modo de agricultura de monocultura (em contraste, uma ontologia relacional leva a uma forma diversificada e integral de cultivo, como a agroecologia demonstra para muitos sistemas agrícolas camponeses ou indígenas); a encenação de uma ontologia dentro da qual a montanha é um ser discreto e inerte, um objeto sem vida, leva à sua eventual destruição, como em mineração a céu aberto de ouro ou carvão. Se a montanha é vista como um ser senciente, o tratamento dado a ela é completamente diferente. (ESCOBAR, 2014, p. 58).

No caso do Haiti, desde a invasão colonial, as formas que os escravizados africanos encontraram para manter viva a sua lógica de vida foi construir, a partir de uma marronagem cultural, como já havia mencionado René Depestre, uma forma de cultivar o vodu, que seria — bem diferente do que o senso comum imagina, com bonecas espetadas e feitiços malignos — uma prática ritualística para fornecer força e, inclusive, cura para os momentos de necessidade e de resistência, como a própria Revolução Haitiana e todos os episódios de luta anticolonial subsequentes. Em um país em que a fome, o autoritarismo e os ataques externos são uma constante, é fundamental que o povo consiga criar estratégias de sobrevivência no território, e isso é feito a partir de uma aliança ontológica relacional, em que os *loas* — deuses do vodu — manifestam-se, dentre outras formas, por meio de elementos da natureza, principalmente nas árvores (segundo os romances estudados).

Infelizmente, porém, justamente tais elementos naturais, por sua milenar força e conexão com a terra e com seus ensinamentos, foram também alvos da ditadura. Antes de sua posse, ao que tudo indica, François Duvalier era um homem comum, um vizinho da massa popular, um médico que gostava de jogar cartas, segundo Depestre. Tomado pela tirania, porém, choca o povo ao virar-se de costas para os eleitores; suas ações, inclusive, são diversas

vezes injustificáveis, fruto de pura soberania e sede de poder. Atacou, além de seus opositores e de artistas e vozes que simbolizavam a liberdade de expressão, até mesmo as árvores, porque estas detêm raízes profundas na terra e, com isso, são “pontes” entre os sujeitos e os deuses.

Em 1961, por exemplo, o ditador, com o argumento de que precisava deter as “guerrilhas comunistas”, supostamente escondidas nas florestas da região oriental do país, ordenou que todas as árvores dessa região fossem derrubadas. No final de seu governo, por essa mesma razão, o país mantinha menos de 2% de sua vegetação original. (MARQUES, 2017, p. 190).

Além de um vilão contra a própria nação, Duvalier pai é também um dos causadores dos estigmas relacionados ao vodu, que foram acentuados após sua passagem pela governança; isto porque tal soberano, autor e mandante de uma série de torturas e de mortes, era um praticante do voduísmo, mas, é claro, um praticante subversivo. Questionado, em 2010, pela UNESCO, sobre a atuação de tal governo ditatorial no Haiti, René Depestre, que é um dos exilados pelo contexto autoritário, diz que a conduta patriarcal dos Duvalier no poder exprime o perigo da dicotomia entre bem e mal, afinal esse binarismo fez da história do Haiti um retrato de potência máxima dos horrores que podem ser feito com justificativas ou religiosas ou egocêntricas. O autor comenta que Duvalier, no auge de sua tirania, cria a unidade paraestatal dos Tonton Macoutes, a milícia que praticava, em seu nome, “o pente fino” na sociedade da época, censurando e praticando o ódio sob os olhos do Estado. Depestre diz que isso é fruto de um surrealismo usado por vias equivocadas, afirmando que

O maravilhoso marcou, inclusive, a política haitiana. Na história deste país, existem comportamentos de ditadores relacionados a uma espécie de desvio do maravilhoso. Um deslize trágico. O tonton macoute, que é uma noção folclórica – uma encarnação do mal, uma criatura nazista, uma espécie “de SS haitiano” –, tornou-se assim realidade. O folclore haitiano é permeado por um antagonismo entre as forças do bem e as forças do mal. E Duvalier pai apoiou-se nas forças da magia negra para mergulhar o país em uma situação de surrealismo totalitário. Mas não existe apenas este aspecto demoníaco. Desde aquela manhã de dezembro de 1492 em que Cristóvão Colombo ficou tomado pelo fascínio ao descobrir a ilha, a aventura histórica barroca do Haiti é indissociável do real maravilhoso americano. O sentido do maravilhoso (ou realismo fantástico sul-americano) tornou-se um elemento constitutivo da sensibilidade haitiana e o provedor por excelência deste um terço da ilha, onde o melhor e o pior andam juntos com uma familiaridade impressionante, quando não se enfrentam com rara ferocidade. (...) Alguns povos, tais como o haitiano ou o brasileiro, conseguem manifestá-lo [o maravilhoso] com mais audácia do que outros. (DEPESTRE, 1980, s.p.)

Em *O pau de sebo*, portanto, o autor discute os diferentes usos do vodu, tanto pelo governo do Zoocrata Zacarias, que usa dessa práxis para manter-se no poder como o mais

forte, quanto pelos sujeitos comuns em seu cotidiano. Quem nos ensina sobre este último paradigma de relação é dona Cisa, que se choca com o ceticismo de Postel, esse estudioso do mundo que tão pouco sabe sobre o poder milenar que pulsa em seu solo. Quando Postel decide participar do torneio do pau de sebo como uma tentativa de contra-ataque ao governo de Zoocrata Zacarias, ela adverte-o sobre a necessidade de recorrer ao vodu, já que o mastro em que se dependuraria tinha, mesmo que já retirado da terra, uma imensa conexão com os deuses e com o território. O homem, porém, não crê logo de início nessa potência que seria *Papá-Loko*. Para ele, a convicção de dona Cisa no vodu era exemplo de um dos grandes problemas do Haiti: esperar que o futuro mude crendo no poder das entidades para construir um caminho. Consoante o pensamento de Postel,

Não adiantaria nada meter à viva força na cabeça de dona Cisa o nosso modo de ver a vida. No mundo em que ela vive não há fronteiras entre árvore, homem, cavalo, tigre, ciclone ou Estado. Aos seus olhos místicos, o impaludismo, a recessão, a seca, o presidente Zacarias, as inundações, o terrorismo da ANEDA, tudo está sujeito às mesmas influências malignas. Não é com discursos materialistas que vamos transformar nossos pagãos em cidadãos. (...) Devemos aceitar o nosso país como ele é. Temos que descobrir o melhor meio de empregar a violência que ele desperdiça em transe e crises de possessão. Se chegarem à ação, nossos compatriotas hão de perceber que o seu destino depende deles mesmos e não da solidariedade entre os homens e o reino vegetal. Quanto antes saibam disso, melhor para todos nós. (DEPESTRE, 1983, p. 52 a 53).

O estudioso certamente reproduzia um olhar ocidentalizado, extremamente colonizado, sobre essa prática que, sem dúvidas, fez parte dos momentos mais decisivos da história de seu país. Ao longo de sua empreitada contra o autoritarismo, todavia, percebe que sua escalada nessa árvore tão simbólica só será possível com a presença do vodu - primeiro porque ele já não era um garoto nem era forte; segundo porque esse evento era, obviamente, parte da política “pão e circo” da ditadura imposta pela ANEDA, já que reunia em praça pública um júri do governo para ver, normalmente, criminosos arriscarem suas vidas para subir em um mastro gorduroso, que referenciava realmente um “falo” da própria instituição ditatorial; assim, submetendo os homens que tinham pendências com o Estado a arriscarem suas vidas na subida de uma árvore já morta, a ANEDA comprova sua força sobre a humanidade dos seres, bem como fortalece o processo de zumbificação. Logo, frente às altas possibilidades de não vencer, só restou a Postel crer em *Papá-Loko* e acreditar na força da união que estava traçando, tanto a que formou com seus elos humanos (Dona Cisa, mestre Horace e Elisa) quanto a que criou com seus elos espirituais, afinal não é possível, segundo a sábia dona Cisa, “subir sozinho”.

- Se esse mastro é um caminho na sua vida, suponho que ele [Postel] não vai subir sozinho.
- Escute, mestre Horace, respondeu fixando nos meus o olhar duro e interrogador: tendo o umbigo bem enraizado nesta terra, você deve saber o que estou pensando. Não é numa árvore que esse homem vai subir?
- Esse mastro, disse eu, se foi efetivamente uma árvore, agora que está derrubada, despojada das raízes, toda untada de sebo, bem mudada, não passa de um cadáver de pinheiro ou de figueira-gigante, restos irreconhecíveis de uma paineira.
- Não diga bobagens, gritou ela, de mau humor; basta raspar o mastro com a unha para encontrar embaixo do sebo a verdadeira madeira da vida! Também basta esfregar a pele de Zacarias para encontrar sangue humano.
- E isso, perguntei, faz com que o nosso "chefe espiritual" pertença à espécie humana? Uma coisa não tem nada a ver com a outra, retorquiu, com um trejeito desanimado. Uma árvore, mesmo sem raízes e sem galhos, é sempre um tronco; permanece um ser vivo que cresceu ereto, um abrigo para outros seres vivos que têm necessidade de ternura e de paz. Percebeu agora, sapateiro cabeça-dura?
- Um pau-de-sebo, respondi, para quem tem que vencê-lo, é de fato muito parecido com um membro da ANEDA. É possível. Mas pelo fato da árvore ter estado em contacto com a terra, a luz, o vento, a chuva e o canto dos pássaros – por mais que fique ensebada como um assecla de Barbotog – sempre haverá um jeito da gente se comunicar com o espírito da sua infância. Enfim, mestre Horace, disse-me ao ouvido, onde você põe Papá-Loko nisso tudo?
- (...) – Quantas vezes tenho que repetir que toda árvore tem a ver com o sol e com o orvalho e que, mesmo quando as mãos do homem fazem dela um *poteau-mi-tan*, uma cruz, um pilone, um mastro de navio, uma cama, uma porta, uma cadeira, um arado, um humilde bastão de cego ou um pau ensebado, ela continua, pelo seu lenho de justiça, a depender da jurisdição do rei Oloko-Miroir!
- Uma árvore é então uma ponte de solidariedade entre a vida animal e vegetal?
- É um caminho vertical, respondeu ela, o caminho de Papá-Loko, chefe de escolta de Atibon-Legbá, o príncipe das encruzilhadas, dos caminhos cruzados. Como é que você, meu irmão, deixa um amigo se aventurar num caminho tão escorregadio sem a proteção de Papá-Loko?
- Escute, dona Cisa, nosso vizinho precisa antes de tudo estender a força do seu coração como o arco do arremessador. Mas, se você acha que em Loko existe um princípio de força que possa ajudar Postel a subir, não vou ser do contra. Estou disposto a ouvir teus bons conselhos e transmiti-los imediatamente ao nosso chefe. (DEPESTRE, 1983, p. 50 a 52).

A certeza dessa mestra era tanta no vodu que ela conseguiu, inclusive, dissuadir os descrentes mestre Horace e Postel e fez da casa deste último um espaço ritualístico, usando ervas e elementos naturais para honrar e presentear *Papá-Loko*. Isso porque não apenas para Henri Postel era importante vencer o torneio, mas também para todos aqueles que sabiam dos horrores praticados pelo governo. A família Zacarias fez de tudo para que não houvesse mais chance de a população praticar o vodu livremente, porque eles tinham medo de perder seu próprio trono; preferiam ser os únicos a ter em mãos essa potência, criando um “caça às bruxas” contra os demais praticantes a partir, ficticiamente, de seus capangas e, socialmente, dos Tonton Macoutes, uma milícia facista criada no final dos anos 1960 para capturar, torturar e matar inimigos de Estado. Porém, nenhuma proibição foi suficiente para calar ou exterminar uma prática que fez parte do surgimento da ilha, que fez parte até de sua Revolução. Dona

Cisa afirma, nesse contexto, que *Papá-Loko*, o *loa* que ela acredita que pode auxiliar Postel, já esteve ao lado de grandes revolucionários, inclusive de Jean-Jacques Dessalines, líder da Revolução Haitiana e o primeiro governante do país.

- Sem o apoio de Papá-Loko, do jeito que Henri Postel está, não vai conseguir subir no mastro. Você sabe, ao menos, que papel Papá-Loko representou na história desta ilha? Foi ele em pessoa que protegeu Dessalines durante todas as batalhas da Independência. O chefe da revolução caiu na emboscada do Pont-Rouge porque naquele 17 de outubro Papá-Loko, infelizmente, não estava perto dele. Partira na véspera em missão secreta para o sul onde havia uma conspiração. Os inimigos do general Dessalines aproveitaram-se disso para o crime abominável. O próprio Simon Bolívar, durante sua estada em Jacmel em 1816, graças aos conselhos de Thomas Christ e de sua irmã Sinta, também solicitou a ajuda de Papá-Loko que não se separou mais dele em todos os combates. Eis porque Bolívar morreu em seu leito depois de ter realizado tudo o que devia realizar. Loko pode assumir quando bem entende a forma de camaleão, lagarto, borboleta ou o aspecto de homem, mulher ou criança. Dá para você perceber o quanto Papá-Loko pode ajudar o senador Postel na caminhada que o espera? (DEPESTRE, 1983, p. 53).

Suas palavras revelam que, bem como afirma Escobar (2014), a *ontologia relacional* é muito mais potente do que a crença imposta de um único mundo cheio de ideias universais, que criam possibilidades limitadas de enxergar a vida no planeta. Aqui, há uma relação ontológica pelo fato de Cisa não enxergar o pau de sebo como uma simples escalada uma árvore morta, mas sim entender que aquela árvore, por já ter estado no fundo da terra naquele território, estava em relação mutualística com eles e com os espíritos do vodu. Desse modo, parece-me que são pessoas (neste caso, personagens) como Dona Cisa que nos permitem quebrar essa lógica dualista que o mundo ocidentalizado e racional criou para impor poder até mesmo no âmbito da religião. Isso porque, se não fosse por ela, talvez Postel atrevesse-se contra o governo usando apenas os próprios artificios que o autoritarismo lhe impôs: a solidão da zumbificação e a descrença na vida, já que a morte tomou posse disso. Em contrapartida, com o auxílio de Dona Cisa e dos *loas*, mesmo que Postel tenha, no final do romance, saído às pressas do torneio e tenha sido, mais tarde, encontrado e morto durante sua fuga do ocorrido, ele, de certo modo, pôde, de fato, vencer, porque venceu, justamente, o processo de silenciamento e de apagamento do seu ser ao unir-se com seus companheiros para lutar lado a lado com os deuses, quebrando a lógica individualista.

Foi por entrar em “guerra” acompanhado que ele conseguiu, de fato, quebrar sua zumbificação, ainda que não possa ter vivido para comemorar o feito. Antes, ele acreditava que uma revanche contra o governo apenas se daria por uma luta composta de homens contra homens, usando da intelectualidade e da força, mas depois percebe que o Haiti em que vive é mais complexo que isso, mais relacional que isso: não apenas os homens estão em luta, mas

também a ancestralidade, a natureza e os *loas* do vodu que coabitam esse território. Até porque,

Se concordarmos que a globalização neoliberal é uma guerra contra mundos relacionais – um ataque renovado a tudo o que é coletivo e uma tentativa cada vez maior de consolidar o Universo definido pelo arcabouço ontológico do mercado individual – também devemos estar dispostos a pensar que a ativação política da relacionalidade e a luta pelo pluriverso tem que se tornar, pelo menos, em uma das principais formas de prática política. (ESCOBAR, 2014, p. 66).

É muito difícil, é claro, contrariar um discurso rico e hegemônico que forçou essa cultura, essa visão individualista de que o mundo é feito de homens e de objetos que lhes servem. Essa lógica é tão poderosa que é ela quem fortaleceu o processo colonial da Europa sobre os outros continentes, assim como hoje facilita a apropriação das nações mais ricas sobre as mais pobres economicamente. Porém, reconhecer que essa mentalidade é falha e abrir os olhos para cosmologias outras, que engendram diferentes formas de viver mesmo diante de um mundo baseado em dinheiro como ponto de partida e de chegada, inclusive esse reconhecimento foi um despertar para o já zumbificado Postel. Nesse sentido, o Haiti narrado que venho discutindo apresenta uma forma de *ontologia relacional* que é, segundo o antropólogo, proveniente de povos da América Latina, da América Profunda. Aqui, deste lado do globo, há uma discussão milenar sobre a possibilidade de enxergarmos que

Os mundos biofísicos, humanos e o sobrenatural não são considerados entidades separadas, mas são estabelecidos vínculos de continuidade entre eles. Ou seja, em muitas sociedades não ocidentais ou não modernas, a divisão entre natureza e cultura não existe como a conhecemos, muito menos entre indivíduos e comunidade — de fato, não há “indivíduo”, mas pessoas em contínua relação com todo o mundo humano e não-humano, e ao longo dos tempos. Os mundos relacionais, para resumir um pouco abstratamente, não são baseados na mesma “constituição” moderna com seus grandes dualismos, inclusive aquele que postula a existência de um mundo que todos nós compartilhamos (uma natureza), e muitas “culturas” que constroem esse mundo de uma maneira particular. Pelo contrário, existem muitas ontologias ou mundos que, embora inelutavelmente inter-relacionados, mantêm sua diferença como mundos. (...) Pluriverso, estruturas comunitárias, alternativas ao “desenvolvimento” – todos esses conceitos apontam à base social, epistêmica, ontológica e cultural – para a transformação do mundo e as transições para diferentes modelos de vida. (ESCOBAR, 2014, p. 59 e 62).

Nas narrativas abordadas, essa compreensão ontológica surge aos poucos nos personagens principais. Contudo, é importante salientar que Postel e Laferrière são vias de transmissão da história de sua nação e nos mostram ser curiosos e entendedores dos caminhos de sua terra. Postel, por exemplo, era um senhor “patrióta”, defensor de uma política democrática que fora assassinada pela ditadura, mas que ele não deixou morrer dentro de si. Ele amava tanto o Haiti e esperava tanto pela mudança que, na possibilidade que teve de fugir

para o Canadá em um navio cargueiro, logo no começo da narrativa, escolhe que ficará que que lutará por dias melhores, um futuro distante das garras de sujeitos como Moutamad Sherazade, o homem que Postel ameaça matar, numa tentativa de ser um Raskolnikov negro (DEPESTRE, 1983, p. 26) — um dos capangas de Dr. Zoocrata Zacarias, membro do Conselho Administrativo da ZAAMCO, “o banco que exporta sangue humano a três dólares o litro” (p. 22). Postel conhecia tanto seu território e a cidade fictícia de *Tête-Boeuf* que sabia reconhecer os horários do dia pelo cheiro que exalava das ruas e que era capaz de lembrar cada metro quadrado, em sua memória, dos morros antes da ditadura, ricos em verde, e depois dela, destruídos pelo avanço dos casebres e do desmatamento.

De todos os lados, dos pátios abertos, chegava até ele, entrando-lhe pelo nariz, pela boca e pelos olhos, o cheiro peculiar do bairro - frituras, títica de galinha, urina, estrume, latrinas cheias, matéria vegetal em decomposição, resina de pinheiro queimada e lâmpada de querosene acesa. Eram os odores do anoitecer. Mais tarde, vão se juntar a esses aromas a terebentina, o incenso, a assa-fétida, as infusões de folhas de laranjeira ou de graviola, o perfume do gengibre e da erva-cidreira. (...) Postel costumava medir a noite por suas exalações. Bastava-lhe agora respirar fundo para saber que ainda não haviam soado as sete e meia no campanário das Irmãs da Sabedoria. (DEPESTRE, 1983, p. 15).

O Morro do Hospital tinha sido famoso pela exuberância de suas árvores frutíferas. Lembra-se do odor dos pomares que o acompanhava outrora até Fourmy. Na ocasião, as únicas clareiras eram as dos sítios, dos casebres, dos cercados e dos campos recém-cultivados. Agora, as encostas desnudas ostentavam flancos de ossos salientes. Erosão e desmatamento são para as nossas montanhas o que a zumbificação representa para as pessoas. (DEPESTRE, 1983, p. 43).

Logo, aos 49 anos, foi um *zumbi-trepador*, como prometeu em sua inscrição do torneio, e alertou a população sobre a possibilidade de derrotar a zumbificação com seu ato de coragem e com a ajuda do vodu. Por sua vez, se em *O pau de sebo* o que despertou Postel e o fez se “descolonizar” de uma mentalidade ainda academicista e universal sobre o mundo foi a união, o vodu e a *cimarronagem* de subverter um torneio em uma batalha explícita de recusa à condição zumbificada, em *País sem chapéu* é possível perceber que o *sentipensar* com a terra se dá de outra forma: o objetivo primeiro desse Laferrière narrado é poder contar, com sua antiga máquina de escrever Remington, como é o lado de lá (que inspira o nome do livro, que já os mortos nunca usam chapéu) em um romance. O que Velhos Ossos não esperava, porém, é que esse outro lugar fosse, na verdade, o mesmo onde ele cresceu: o Haiti que pulsa aos seus pés.

Velhos Ossos foi, ainda muito jovem, com 23 anos, embora de sua terra natal. Sua família, mãe e tia, ficam sós no Haiti e de lá nunca saíram. Acontece que o pai dele, ainda na

primeira fase da ditadura Papa Doc, fora exilado sem jamais ter tido a possibilidade de retornar; assim, na “segunda” ditadura, de Baby Doc, quem vai embora é Laferrière, pelo pesar da censura (sendo ele jornalista), indo rumo ao Canadá francófono. Desse modo, fora da narrativa e até mesmo dentro dela, Laferrière assume-se um autor americano, afinal transitou entre muitos mundos e não teve um estabelecimento fixo em nenhum deles. Analogamente, em *Pais sem chapéu*, o leitor confronta-se com o retorno do escritor ao Haiti, bem como ocorreu com Aimé Césaire após anos fora da Martinica em *Diário de um retorno ao país natal*, e esse encontro é uma espécie de reconexão e de choque: reconexão por voltar a falar em *créole*, por revisitar os costumes de sua família e por redescobrir os cheiros, as sensações e os cidadãos haitianos; e choque por não estar mais tão “acostumado” — se é que isso de fato um dia acontece — com a miséria, com os mundos de morte em concomitância com a realidade e com os pesares dos trópicos, que são o calor, a história de ditaduras e a zumbificação.

Logo de cara, a primeira percepção do autor é que o Haiti não para nunca, que há sempre uma imensa gritaria e trabalho árduo para sobreviver. Isso é perceptível desde sua chegada ao aeroporto, passando pelo táxi enferrujado que pega até o cotidiano dos dias desse narrador de olhar aguçado. Em meio ao caos de estar em casa, ele percebe a falta que lhe fez estar em contato com seu território, com seu lar, descrevendo para o leitor seu Haiti cheio de mangas, cheio de vozes e cheio de dores.

Há muito tempo que espero este momento: poder sentar à minha mesa de trabalho (uma mesinha bamba debaixo de uma mangueira, no fundo do quintal) para falar do Haiti com calma, com tempo. E o que é ainda melhor: falar do Haiti, no Haiti. Eu não escrevo, falo. Escrevemos com o espírito. Falamos com o corpo. Sinto este país fisicamente. Até o calcanhar. Reconheço, aqui, cada som, cada grito, cada riso, cada silêncio. Estou em casa, não muito longe do Equador, nesta pedra ao sol à qual se agarram mais de sete milhões de famintos, homens, mulheres e crianças, encurralados entre o mar do Caribe e a República Dominicana (a inimiga ancestral). Estou em casa nesta música de moscas varejeiras atacando esse cachorro morto, a poucos metros da mangueira. Estou em casa com essa ralé que se entrededora como cães raivosos. Instalo minha velha Remington neste bairro popular, no meio desta multidão suada. Multidão barulhenta. A cacofonia incessante, a desordem permanente— hoje percebo — de fato me fez falta nos últimos anos. (LAFERRIÈRE, 2011, p. 11).

Entretanto, parece que um dos maiores aprendizados do escritor nesse retorno é precisar saber *sentipensar* novamente seu território. A estranheza dos habitantes perante sua mania de escrever e de registrar cada segundo é vista, primeiro, pela vizinha, que se espanta com o fato de ele nem sequer olhar para os lados enquanto escreve no pátio de sua antiga casa. Quem retorna ao lar, normalmente, busca revisitar sua memória afetiva, mas Velhos

Ossos volta como um homem acostumado a ter uma única companhia constante: sua própria *escrevivência*. Desse modo, demora para que esse sujeito volte a entender a importância de respirar e de, de fato, viver o território. Isso parece, aos olhares “nativos”, uma espécie de doença daqueles que vivem muitos anos fora.

Eu volto a passos largos para a minha mesa bamba e recomeço a datilografar nesta máquina de escrever que nunca me deixou desde meu primeiro livro. Um velho casal. Conhecemos tempos difíceis, companheira. Dias com. Dias sem. Noites febris. Curiosamente, foi uma máquina que me permitiu expressar a raiva, a dor ou a alegria. Não acredito que ela seja somente uma máquina. Às vezes, eu a ouço gemer quando sente que estou triste, ou ranger os dentes quando ouve rosnar minha cólera. Escrevo tudo o que vejo, tudo o que ouço, tudo o que sinto. Um verdadeiro sismógrafo. De repente, levanto a Remington com os braços para o céu limpo e duro do meio-dia. Escrever mais rápido, sempre mais rápido. Não que eu seja apressado. Eu me agito como um louco, enquanto, ao meu redor, tudo vai tão devagar. Mal acabo uma história, outra chega afoita. O excesso. Ouço a vizinha explicar à minha mãe que ela conhece esse tipo de doença.

- Pois é, minha cara, desde que ele chegou, passa o tempo todo escrevendo nessa maldita máquina.

- Parece – diz a vizinha - que essa doença só ataca aqueles que viveram muito tempo no exterior.

- Será que ele ficou louco?- pergunta minha mãe ansiosa.

- Não. Ele só precisa reaprender a respirar, a sentir, a ver, a tocar as coisas de modo diferente. (LAFERRIÈRE, 2011, p. 12 e 13).

Aquilo que vai trazer foco para Velhos Ossos a partir daí será, curiosamente, o desejo de compreender a morte e a zumbificação. Dany retorna ao Haiti com o mesmo ceticismo comprovado em Postel: não entende como as pessoas falam tanto sobre a importância de ele reconhecer quem está vivo e quem não está em suas andanças por Porto Príncipe. A mãe é uma das que mais alerta sobre o “perigo” que representa o limiar entre vida e morte. Isso porque, na narrativa, descobrimos que a família de Laferrière é católica, religião que domina grande parte do país junto com a ampliação das igrejas pentecostais no Haiti, conforme consta nos dados da UNESCO de 2010, chamado *Haiti: a retomada*. Essa constatação revela-se na primeira oração que fazem perante o retorno dele: uma oração do Menino Jesus, em que gritam “Glória ao Eterno! Glória ao Ressuscitado! Bendito seja o seu nome! Aleluia! Aleluia! Aleluia!” (LAFERRIÈRE, 2011, p. 29) e choram agradecendo seu retorno a Deus. Entretanto, há sem dúvidas um sincretismo muito grande nesse núcleo familiar, o que demonstra a intensa *cimarronagem* que foi vivida no Haiti. Mesmo não praticantes do vodu e mesmo receosas diante da possibilidade de transitarem entre mortos nas ruas, elas buscaram formas de “ocupar” seus antepassados para que não retornassem ao “País Real” (divisão do livro de Laferrière em contraste com o “País sonhado”). É o que a mãe de Velhos Ossos conta a ele em uma conversa.

- É... parece - continua minha mãe - que não se pode fazer voltar à Terra alguém que está ocupado... As pessoas colocam nas mãos do morto, quando desconfiam que sua morte não é natural, um carretel de linha e uma agulha sem olho, e lhes pedem para enfiar a linha na agulha. É assim que a gente mantém um morto ocupado. Sempre fizemos isso na nossa família. Quanto a eles, estou sossegada. Com certeza, não conseguiram incomodá-los. (LAFERRIÈRE, 2011, p. 43).

A mãe também assume que, na verdade, há um medo imenso de simplesmente não existir, de não ser mais visto, de não ser lembrado. Medo de ser mais um que foi transformado em zumbi. Ela teme que haja pessoas mexendo com os mortos e que ela possa ser a próxima, algo que Velhos Ossos acha completamente estranho. A mãe adverte-lhe: “— Esta cidade é um grande cemitério. Você ainda não está morto, então cuidado. Não confie em ninguém. Aqui não tem nem bons nem maus, só mortos.” (LAFERRIÈRE, 2011, p. 86). Esse temor, ao que tudo indica, é parte da lógica neoliberal, impregnada na mídia, nas religiões e no imaginário coletivo, que cria uma repulsa diante do vodu, extremamente estigmatizado e até condenado como culpado das dificuldades históricas do Haiti (fato que seria extremamente refutado pelas palavras de Dona Cisa do romance anterior).

Nesse sentido, o vodu e sua relação com a morte precisaram da *cimarronagem* para sobreviver às custas da repressão e da censura. Ele tanto resiste que, inclusive, desperta curiosidade em Velhos Ossos quanto ao “outro lado”, o que revela também um desejo de retomada de sua ancestralidade, uma forma de ele *sentipensar* seu território entendendo que ali, no Haiti, é onde suas raízes restituem, mais proximamente, seus mortos; distante de casa, essa presença talvez não fosse tão forte quanto é de baixo de um pé de manga, em que ele derrama um gole de sua bebida honrando cada um sempre antes de consumir. Essa conexão territorial explica parte da ideia de uma *ontologia relacional*: os mortos nunca se vão, de fato, para outro lugar; pelo contrário, estão sempre entre nós, lógica muito replicada no romance. Assim, não há “outro lugar” completamente diferente, como reconstruído pelo catolicismo, e sim há a existência de múltiplos mundos dentro de um, o *pluriverso*.

(...) Trazem-me uma xícara de café bem quente. Eu me preparo para tomar o primeiro gole.

- Esqueceu o costume, Velhos Ossos?

Deve-se oferecer primeiro aos mortos. Aqui, servimos os mortos antes dos vivos. São nossos ancestrais. Qualquer morto torna-se subitamente antepassado de todos os que continuam a respirar. O morto troca imediatamente de modo de tempo. Ele deixa o presente para alcançar ao mesmo tempo o passado e o futuro. Onde você vive, agora? Na eternidade. Lugar bacana! Viro meia xícara de café no chão nomeando meus mortos em voz alta. Ba, que tanto gostava desse café de Palmes que provo neste instante. Borno, o filho de Edmond. Arince, o irmão de Daniel (meu avô). Victoire, a irmã de Brice. E Iram também, o jovem irmão de Ba. Mas principalmente

Charles, o ancestral, aquele que fundou a dinastia (sessenta filhos segundo as estimativas mais moderadas). E a cada nome pronunciado, sinto a mesa vibrar. Eles estão bem aqui, bem perto de mim, os mortos. Meus mortos. Todos aqueles que me acompanharam durante essa longa viagem. Eles estão aqui, agora, ao meu lado, bem perto dessa mesa bamba que me serve de escrivaninha, à sombra da velha mangueira carcomida por doenças que me protege do terrível sol do meio-dia. Eles estão aqui, eu sei, estão todos aqui me olhando trabalhar neste livro. Sei que me observam. Eu sinto. Seus rostos roçam-me a nuca. Eles se inclinam com curiosidade por cima dos meus ombros. Eles se perguntam, levemente inquietos, como vou apresentá-los ao mundo, o que direi deles, eles que nunca deixaram esta terra desolada, que nasceram e morreram na mesma cidade, Petit-Goâve, que só conheceram estas montanhas peladas e estes anófeles cheios de malária. 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, que nós todos nos tornamos, desse movimento incessante que pode até nos enganar e dar a ilusão de uma inquietante imobilidade. (LAFERRIÈRE, 2011, p. 32 e 33).

Assim, é perceptível a vontade dele de contar a história dos ancestrais do país, de seus ancestrais. Ele concebe, desde o princípio, que a presença dos mortos é ativa, participante. Sabendo disso, procura, em sua estadia, aqueles que, de certa forma, têm contato com os mortos (-vivos). Enquanto em *O pau de sebo* quem auxilia Henri Postel a reconstruir suas raízes e se “descolonizar” através do vodou é o Mestre Horace e a Dona Cisa, em *País sem chapéu* quem cumpre esse papel são o dindo de tia René, o senhor Lucrèce, o professor universitário J. B. Romain²³, da Faculdade de Etnologia da Universidade do Estado do Haiti, e o psiquiatra Dr. Legrand Bijou. Já em suas primeiras noites no Haiti, abre os olhos sobre a diferença que há entre o país e o Canadá, seu espaço de exílio. São, então, suas conversas com sua mãe e tia, com o professor e com Lucrèce e com seus dois amigos de infância que o fazem entender que, realmente, há uma imensa distância e choque de culturas, e ele passa a narrar, desse modo, o que vê, ouve e rememora de tão ímpar, no processo de escrivência.

É como se dois países caminhassem lado a lado, sem jamais se encontrar. Um povo humilde se debate de dia para sobreviver. E esse mesmo país, à noite, é habitado somente por deuses, diabos, homens transformados em bestas. O país real: a luta pela sobrevivência. E o país sonhado: todos os fantasmas do povo mais megalomaniaco do planeta. (LAFERRIÈRE, 2011, p. 41).

Nas vezes em que trata da zumbificação e em suas conversas sobre morte e mortos, normalmente o autor utiliza a nomenclatura de “País sonhado” para o capítulo. Essa escolha, ao término da leitura, parece ser ainda muito neocolonial, de um viés que não percebe, como poderia, a *ontologia relacional*: reconhece o vodou e a correlação entre vida e morte, mas ainda a distingue da realidade concreta. Tanto isso é verdade que o professor J.-B. Romain

²³ Inspirado no “escritor haitiano que gozou de maior reconhecimento no exterior, em função de seu romance magistral “Os donos do Orvalho” lançado postumamente, em 1944. “ (MARQUES, 2017, p. 175)

compara-o, logo de início, a qualquer outro jornalista estrangeiro, mas desperta-o ao dizer-lhe que, com ele especificamente, não pode falar como fala aos demais, que só querem divertirem-se com tais “histórias de mortos-vivos”; mesmo assim, o professor toma cuidado com suas explicações, porque vê a “sede” de Laferrière de escrita, só que essa é uma temática perigosa de ser revelada na íntegra, até porque as nações externas estão desesperadas para saber como podem, por completo, “tomar as rédeas” do país, mas é justamente o vodu que, para ele, é um mantenedor da vida. Portanto, o professor sabe que, para contar-lhe mais, é preciso “descolonizar” seu pensamento primeiro.

— Professor Romain, o que o senhor sabe sobre o exército de zumbis?
 — Ah! — diz erguendo os braços —, não passa um dia sem que um jornalista holandês, coreano ou americano venha me entrevistar sobre esse assunto.
 — E então, professor?
 — Então o quê?
 — Será uma fofoca de velhotas?
 Ele se levanta e começa a caminhar em seu minúsculo escritório.
 — Naturalmente, eu não posso falar com você como falo aos jornalistas estrangeiros que só pensam em divertir seu público com suculentas histórias de mortos-vivos. (LAFERRIÈRE, 2011, p. 62).

Os laços que vão lhe fazendo, pois, *sentipensar* a terra são os momentos em que senta para, conforme alertava a vizinha, respirar e conversar com quem há vinte anos não falava olhando nos olhos. Diz, então, que um de seus passos para o seu processo de retorno às origens é o uso da língua, o desenrolar do pensamento até a boca usando o *créole*, não mais o francês (que também é sua língua materna, mas não esta da casa, das relações afetivas) ou o inglês. O narrador reconhece que, a partir da língua, foi possível restabelecer o sentimento de estar em casa, de encontrar-se na terra.

— E do que você sente tanta falta?
 — Não sei. De tudo. Dessa poeira, dessas pessoas, da multidão, do *créole*, do cheiro de fritura, das mangas no pé, das mulheres, do céu azul infinito, dos gritos intermináveis, do sol impiedoso... (LAFERRIÈRE, 2011, p. 140).

Confusão de palavras, de ritmos na cabeça. Eu nado sem esforço. A palavra líquida. Não procuro entender. Enfim, meu espírito descansa. Parece que as palavras foram mastigadas antes de me serem servidas. Nenhum osso. Os gestos, os sons, os ritmos, tudo faz parte da minha carne. O silêncio também.
 Estou em casa, quer dizer, na minha língua. (LAFERRIÈRE, 2011, p. 72).

— Por exemplo a língua...Agora estamos conversando em *créole*, e nem percebemos. Conversamos, e pronto. Não é a mesma coisa em outra língua, mesmo que seja o francês e principalmente quando o sotaque é diferente. Só nos sentimos em casa na nossa língua materna e no nosso sotaque. Tem coisas que eu só saberia dizer em *créole*. Às vezes, não é o sentido que conta, são as palavras mesmo, por causa da musicalidade, da sensualidade que emanam, entende? Tem palavras que não usei em vinte anos, e sinto que elas me fazem falta na boca. Tenho vontade de

rolá-las dentro da boca, de mastigá-las e engoli-las...tenho fome dessas palavras, Philippe. (LAFERRIÈRE, 2011, p. 162).

Por fim, sua reconexão com a terra se dá, de fato, no final do romance, quando ele visita o *País sem chapéu*, isto é, quando “cruza” os portões e o limiar entre a vida de carne e osso e a vida dos que já morreram, mas ainda transitam. Porém, Lucrèce, que lhe ajuda nessa empreitada por ser uma espécie de *legbá* (um abridor de caminhos), mostra-lhe que, justamente, lá e cá não são divisões dicotômicas: lá é cá e vice versa. Isso porque Lucrèce sabe da *ontologia relacional* e da presença viva dos mortos entre os demais. Nesse contexto, foi o dindo da tia Renée que ofereceu e que, concretamente, levou Velhos Ossos a ver os mortos, mesmo que a tia e sua família fossem católicos fervorosos; afinal, segundo Laferrière (2011), “Ela crê em Cristo e ao mesmo tempo nos poderes de Lucrèce. Na sua capacidade de cruzar as fronteiras quando bem entende. De trocar de mundo à vontade. De passar para o lado dos vivos assim como para o lado dos mortos” (p. 111). Logo, a proposta de Lucrèce para que Laferrière vá com ele conhecer os mortos a fim de escrevê-los em seu romance é tentadora, porque, para o autor, é um convite para “ir ver como as coisas se passam por lá e depois voltar para o mundo dos homens. [É um convite para ser] Um repórter no país sem chapéu” (p. 112).

Então, no dia combinado, Lucrèce vai com ele até a ponta do Morro Nelhio. Eles comem na padaria do Perpétuo Socorro e o homem manda Laferrière seguir sozinho, mostrando-lhe qual portão cruzar. Quem lhe guiaria agora seria o deus do vodun *Legbá*.

— Assim que cruzarmos este portão — diz — caímos no outro mundo. Cruzamos o portãozinho, e a rua não mudou a meu ver. A cor meio violeta da aurora dá uma coloração bastante estranha às coisas, mas só isso. As mesmas crateras que nos obrigam a caminhar prestando atenção para não cair em uma poça de água parada. O mesmo cachorro amarelo que precisa se apoiar na parede para latir por causa de sua extrema magreza. A mesma mocinha varrendo, já na aurora, a varanda da mercearia da esquina. Uma aurora um pouco fria.
— O sol vai arder, daqui a pouco, o senhor verá- diz Lucrèce sem se virar. (LAFERRIÈRE, 2011, p. 197).

No caminho, Velhos Ossos encontra uma mulher de trás de um balcão, que o recebe como um “peregrino”, que logo voltará para casa. Há o mesmo céu azul, o mesmo calor incessante e uma fonte de água, onde encontra um grupo de mocinhas que riem para ele enquanto lavam roupa. Em seguida, encontra com *Ogou*, o deus do fogo. Porém, nada até então é majestoso, nada lhe surpreende. Laferrière esperava o inferno de Dante ou o paraíso descrito na Bíblia, mas encontra-se apenas com pessoas de aparência comum, em ritos do

cotidiano, vivendo relacionamentos análogos aos humanos, e esses seres lhe acham um estranho visitante. Por fim, cruza com Erzulie Fréda Dahomey ou Erzulie Dantor, esposa-amante de Ogou, que reclama, inclusive, da vida sexual que mantém com o deus. Em conversa, ela cita Zaka, o deus dos camponeses, e afirma ser muito solitária, apesar de se considerar mais bonita que a filha, que chama a atenção primeiro dos que estão de passagem; ela quer, portanto, que Laferrière fique para estar com ela, diferentemente do marido, mas ele percebe isso e vai embora antes que possa ser alvo de seu marido, que é deus do fogo e da guerra. Contudo, nada, nada disso era o que esperava Laferrière.

Na volta é Lucrèce, de novo, que lhe espera ao pé do morro L'Hôpital, dizendo que passou meia hora “do lado de lá”. Mas Lucrèce não diz seu nome quando Velhos Ossos pergunta, o que nos faz assumir que ele tensiona a lógica de uma única personalidade, afinal é um homem transitório. Em casa, é recebido com sopa por suas matriarcas e é surpreendido com a presença do professor Romain. Laferrière, ainda dotado de um olhar cristianista e colonizador, inclusive, sobre a morte, diz ao professor que esperava mais, muito mais do que veria, afinal foi criado com as narrativas bíblicas. Entretanto, a resposta de Romain, que encerra o livro, é justamente um alerta para que ele perceba a *cimarronagem* existente nas relações religiosas que ele construiu em sua mente: o Haiti subverteu, durante séculos, o catolicismo para deixar viver o vodu, para seguir uma lógica de *ontologia relacional* que sabe *sentipensar* a terra.

Teria o senhor esquecido a campanha dita antissupersticiosa de 1944, durante a qual a Igreja tentou com todas as suas forças destruir o vodu? Eles destruíram os templos, prenderam todos os houngans, arrancaram os grandes *mapous*, aquelas grandes árvores que nos serviam de locais de memória...

— Se eles fizeram tudo isso que o senhor diz, como vocês puderam sobreviver?

— Pela astúcia, meu amigo. Driblamos o inimigo.

— Como assim? Fizemos das igrejas cristãs, templos do vodu... Há! há! háháhá!... Fizemos dos santos cristãos, deuses do vodu... Há! háhá! Háháhá... Foi assim que São Tiago se tornou Ogou Ferreiro. Os padres católicos nos viam em suas igrejas e acreditavam que tínhamos abdicado de nossa fé, enquanto estávamos justamente louvando, da nossa maneira, Erzulie Dantor, Erzulie Fréda Dahomey, Papa Zaka, Papa Legba, Damballah Ouedo... Todos esses deuses tinham, de maneira insidiosa, tomado a forma e o rosto dos santos católicos. Nós estávamos em casa, na casa deles... Há! há! háháháháhá háháháháháh!..

Um riso inextinguível.

— E o que acontece hoje? Por que toda essa agitação que sinto em torno de mim, professor?

— Pois é, nossa reputação está em baixa. E pedimos a todos os filhos do Haiti que façam um esforço suplementar para restabelecer a honra de nossas raízes e de nossos deuses... [...] Como o senhor pensa que a Igreja Católica pôde impor sua vontade ao mundo ocidental, se não fosse Michelangelo, Leonardo da Vinci e mesmo Galileu, de uma certa maneira, sem falar da Inquisição, das armas, do dinheiro, dos missionários e das salas de tortura. Todos esses músicos, poetas, pintores, entoaram a mais escandalosa (nos dois sentidos da expressão) propaganda da história humana.

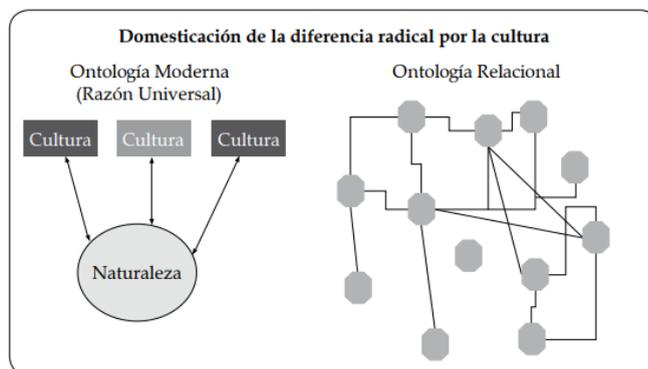
Como dizem os jovens, nada além de publicidade. (LAFERRIÈRE, 2011, p. 211 e 212).

Logo, retomando ambos os romances, é possível perceber que os personagens Velhos Ossos e Henri Postel são levados, pelo vodu e pelos saberes do território, a entenderem de outra forma a cultura, diferentemente da ideia de “razão universal” da ontologia moderna, mas sim percebendo as conexões e as relações de mutualidade entre os seres, sem que uma cultura ou um saber prevaleça sobre outro. A ideia academicista de democracia vinda de Postel, por exemplo, não foi a que lhe ajudou a fazer um levante contra o governo de Zoocrata Zacarias, mas sim o vodu, a união com os deuses e com os mestres da terra e a humildade de ver-se como um sujeito fraco, que precisaria dos elementos da natureza para sobreviver e entregar uma mensagem. Já a visão de escritor de Laferrière, que espera grandes surpresas acerca dos mortos e do exército zumbi, é quebrada com a humanidade que enxerga nos deuses, isto é, não se assemelham à lógica do catolicismo de um deus uno, acima de tudo e de todos, criador do céu e da Terra; mas sim o vodu e as respostas que encontram mostram-lhe que esta é uma prática plural, associada aos elementos da natureza e vivida em par com a vida comum.

Assim, é preciso retornar a Escobar (2014) para perceber a subversão do olhar desses sujeitos, que passam por um processo de aprendizagem para entenderem como *sentipensar* a terra e como ouvir seus mestres, seus ancestrais, seus mortos. Nesse sentido, a imagem abaixo ilustra essa mudança de pensamento: de uma cultura centralizadora em que a natureza está a serviço das coisas, é muito mais frutífero enxergar os pontos de contato, ou também as *constelações*, como preferia Benjamin, nos aspectos culturais. É fato que, como afirmou J.-B. Romain, que o vodu lutou para existir ainda hoje e para sobreviver às práticas de extermínio e de “caça às bruxas” ocorridas no Haiti, seja na colonização, seja na modernidade. Por isso, apontar para essa manutenção da prática dentro dos romances é dar voz legítima a uma cultura que foi alvo de políticas de morte, mas que segue ensinando sobre a memória do território. Portanto, ao mudarem de visão, como ocorrido com Postel (ou Depestre) e com Velhos Ossos (ou Laferrière), foi possível, através da literatura, garantir poder e existência ao vodu e aos saberes imortais que seguem vivos, com resiliência, no Haiti.

Figura 4 - Ontología Relacional

Cuadro 4. Cómo una ontología relacional es domesticada y convertida en “una cultura más” en un esquema organizado por la ontología moderna y validado por la supuesta “razón universal” o abstracta. De esta forma, la ontología relacional representada en el lado izquierdo, pasaría a ser una “cultura” más en el lado derecho, desapareciendo como tal.



Fuente: Mario Blaser.

5 CONCLUSÃO — AFRRORREALISMO: DEPESTRE E LAFERRIÈRE COMO *LEGBÁS* E *GRIÔS* QUE ABREM PORTAIS PARA O HAITI

Quince Duncan, em um artigo intitulado *Afrrorrealismo: uma nova dimensão da literatura latino-americana*, traduzido pela professora doutora Liliam Ramos da Silva, afirma que a presença negra no Caribe e na América Latina em geral vem adquirindo uma perspectiva de voz mais projetada ao mundo, uma vez que lutou para conquistar a voz da negritude como via contrária à estereotipação e ao “negrismo”, que narra de longe e sem nenhum compromisso histórico as narrativas alheias. Com essa presença, surgem novas categorias de escrita e novos conceitos de análise literária das obras, isso porque tratam de sua literatura “com concepções próprias, símbolos e mitos que não correspondem às definições canônicas” (DUNCAN, 2019, p. 242), o que constitui um novo paradigma de escrita, no qual o próprio Duncan se enquadra. Duncan elabora, neste mesmo texto, o conceito de *afrrorrealismo* para denominar esse coletivo de obras que pensam as questões afro a partir de uma perspectiva territorializada, que leva em consideração a raiz e a história dos sujeitos narrados, o que gera o uso do

termo *afrrorrealismo* para denominar essa nova corrente [que é] distinguível ao menos pelas seguintes seis características básicas:

- O esforço por restituir a voz afro-americana por meio do uso de uma terminologia afrocêntrica;
- A reivindicação da memória simbólica africana;
- A reestruturação informada da memória histórica da diáspora africana;
- A reafirmação do conceito de comunidade ancestral;
- A adoção de uma perspectiva intracêntrica;
- A busca e a proclamação da identidade afro. (DUNCAN, 2019, p. 242)

Segundo o autor, porém, “a incorporação desses autores no cânone do *mainstream* da Nossa América dependerá do processo de apropriação que o restante da comunidade latino-americana realize da dimensão marginalizada ou invisibilizada de sua herança ancestral.” (DUNCAN, p. 256). Isso nos leva a crer que, para além das seis características básicas, há uma sétima fundamental para a constituição e concretização do *afrrorrealismo*, que é a ampla e incentivada tradução das obras produzidas na América Latina para as línguas locais, com a inserção do *creóle*, das línguas indígenas e da própria língua portuguesa na fila para o recebimento e circulação da literatura da Nossa América para a Nossa América.

O termo *afrrorrealismo* se justifica porque esta corrente literária não utiliza os referentes tradicionais da literatura do *mainstream* como fazem os escritores do

boom. Não evoca o mito grego nem o folclorismo. Não é literatura negrista nem segue a corrente da negritude. Não é realismo mágico. É uma nova expressão que realiza uma subversão africanizante do idioma, recorrendo a referentes míticos inéditos ou até então marginais, tais como o Muntu, o Samanfo, o Ebeyiyeiv, a reivindicação das divindades como Iemanjá e a incorporação de elementos do inglês crioulo costenho. Esses elementos não são decorativos na obra desses autores, mas sim medulares na busca de identidade, reconciliação com sua herança cultural arrebatada e aceitação de sua etnicidade. (DUNCAN, 2019, p. 243)

Inclusive, é possível que essa nova dimensão se manifeste também nas literaturas francófonas e anglo-americanas. (...) A reivindicação das divindades como Iemanjá e a incorporação de elementos da fala popular da diáspora africana são fatores medulares e não decorativos na obra desses autores, e por isso o fenômeno afrorrealista não tem porque estar limitado já que a hipótese da consciência negra universal é certa. (DUNCAN, 2019, p. 255)

Sob esse viés, considero *O pau de sebo* e *País sem chapéu* obras que são efeito da perspectiva do afrorrealismo, uma vez que tratam, a partir de um lugar de fala intracêntrico, das relações humanas vividas no Haiti, narrando de perto a presença do vodu, a cosmologia do povo sobre vida e morte, a ontologia relacional envolvendo o território e os sujeitos que nele constroem seus cotidianos e a própria zumbificação e realidade social do Haiti, mostrando a *cimarronagem* de que falei: as formas de subversão da violência diária e de resistência aos processos de assimilação e dominação da cultura. Se fossem escritas por outros autores, distantes do foco de narração, talvez fossem reproduzir uma lógica colonialista, com viés de crítica ou de fantasia no que tange ao vodu e à zumbificação, por exemplo, tornando-os objetos estéticos de uma confabulação mágica e irreal; mas são, porém, escritores frutos do contexto histórico de silenciamento e de negação da liberdade de expressão e, além disso, ambos viveram no Haiti e fora dele, conhecendo, pois, as relações políticas de diferentes pontos de perspectiva.

René Depestre parece encaixar-se muito bem nessa lógica do afrorrealismo, pois, diferentemente da ideia de “negritude”, do já citado Césaire, que pressupunha uma estética negra com o levantar da identidade, o afrorrealismo remonta melhor a americanização que Depestre desejava em *Bom dia e adeus à negritude* (1980) e dita a necessidade de uma perspectiva que olhe, respeitando a singularidade de cada cultura, para si; não há necessidade, pois, das linhas teóricas européias na tentativa de rotular essas produções latino-americanas, mas sim é possível teorizar a partir daqui, olhando para dentro. Em *Os mortos não sabem o preço dos caixões: afrorrealismo na literatura haitiana*, o doutorando em sociologia Wellington N. Navarro da Costa discorre sobre justamente a zumbificação presente nos dois romances sobre os quais me debruço e mais *Adriana em todos os meus sonhos* (DEPESTRE, 1996), percebendo o quanto Dany e Depestre se encaixam na trama do

afrorealismo com melhor encaixe, pois fogem da dicotomia negro-branco, América-Europa, e vão além na composição e estética de seus romances. Segundo Wellington,

A oralidade, o vodu, a estratégia dos escritores haitianos de publicar em francês sem abrir mão daquilo que só o “créole” pode informar, são exemplos concretos de vivências que animam a forma literária haitiana e rasuram o paradigma dominante no que concerne à sociologia da literatura. (COSTA, 2021, p. 97)

Isto posto, a negritude e seu balanço crítico sintetizado por Depestre está de acordo com o afrorealismo advogado por Duncan, inclusive no que concerne aos atributos elencados no segundo bloco: reivindicação da memória simbólica africana, proclamação da identidade afro e reestruturação informada da memória histórica da diáspora. (COSTA, 2021, p. 100)

Com efeito, puderam construir um texto que não embranquece, não mascara nem mente sobre a cultura e as pautas sociais. Usam também, como propôs Duncan, uma terminologia afrocêntrica, ao fazer do uso do *créole* (muito mantido, também, pelas tradutoras brasileiras), o que gera maior esforço do narrador distante para inteirar-se do contexto da obra, bem como proporciona maior conforto e identificação aos escritores que, ao fazerem isso, subvertem o cânone francês. Reivindicam, igualmente, a história dos africanos diaspóricos que construíram o país, já que essa é a origem do vodu e é dessa relação ancestral que vem o cuidado com a terra e o entendimento da importância das árvores, por exemplo (presente no romance de Depestre). Por fim, proclamam uma identidade e, ao serem traduzidas, fazem circular uma representatividade muito importante nas Américas: a *cimarronagem* feita nas antigas colônias se assemelha em diversos aspectos, e os brasileiros conseguem ver parte da história de seu território também sendo replicada no Haiti — uma história de sincretismos, de saberes populares, de produção artística e literária como resistência, de lutas e até, infelizmente, de necropolítica. São, pois, textos afrorealistas, que partem de um saber local, de um respeito ao conhecimento ancestral, compartilhado pela oralidade e pela repetição dos ritos, bem como pelo contato e conexão com a natureza.

Ademais, os dois romances foram estudados de maneira cruzada neste trabalho pela relevância que, juntos, têm ao mostrar dois períodos diferentes da ditadura no Haiti, sendo que o *País sem chapéu* mostra, ainda, uma visão de 10 anos depois da saída de Baby Doc do Haiti, porque é publicado originalmente em 1996. Acredito que ambos sejam uma espécie de presente do Brasil por terem sido traduzidos, já que, infelizmente, na República Mundial das Letras, o Sul Global não é tão privilegiado quanto deveria pelo mercado editorial. Nesse sentido, é uma felicidade para mim, como pesquisadora literária, ter me deparado com ambos em minha graduação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul; porém, é minha vontade

também que outras pessoas tenham a oportunidade de lê-los igualmente, diminuindo a ignorância do país verde e amarelo acerca do Haiti, que tem povoado nossas ruas com forte presença desde o terremoto de 2010. É absurdo que não saibamos a língua, a cultura, a história de revolução e as dificuldades políticas e sociais da nação haitiana, que compartilha conosco a América e que faz parte de uma comarca que tem história tão semelhante com a nossa, sendo inclusive, como postulou Marco Morel (2017), a maior inspiração para a abolição brasileira. Logo, tais leituras podem facilitar o que Benjamin convencionou chamar de “constelação”, porque trazem à tona o que a história e o sistema acabaram abafando na linha do tempo, expondo as conexões entre a história brasileira e a haitiana, principalmente no que tange ao sincretismo e à *marronagem cultural*. Não é à toa que Depestre tenha tido uma passagem de anos no Brasil e tenha sido um importante aliado de Jorge Amado: Brasil e Haiti andam lado a lado na história, e isso não pode se perder por conta da necropolítica que ambos estão enfrentando.

A necropolítica também é, como citado, um pano de fundo muito marcante nas obras e na realidade do país. Para tratar de tal, em 2010, em meio ao adicional caos ambiental a que o Haiti se viu defrontado, o escritor uruguaio Eduardo Galeano escreveu sobre a história do Haiti, em um artigo chamado *Os pecados do Haiti*. Neste texto, Galeano afirma que “A democracia haitiana nasceu há muito pouco. No seu breve tempo de vida, esta criatura faminta e enferma não recebeu nada, além de bofetadas.” (2010, s.p.). Assim, em um texto que traça um panorama na história desde a Revolução Haitiana (1791 - 1804), o escritor aponta que, ao contrário do desejo da política externa, principalmente dos Estados Unidos, o Haiti não acaba, por fim, de se desmantelar de uma vez por todas: luta sempre para resistir, independentemente das forças que lhe forcem o oposto. Por ter sido, de acordo com Aimé Césaire, a primeira nação a dar um grito de negritude contra o colonialismo e a se erguer perante o sangue derramado, séculos depois de sua Revolução, o Haiti ainda paga o preço — real e simbólico — de sua “rebeldia” por dignidade, o que é visível pelo fato de que

Os Estados Unidos invadiram o Haiti em 1915 e governaram o país até 1934. Retiraram-se quando alcançaram seus dois objetivos: cobrar as dívidas do City Bank e revogar o artigo constitucional que proibia a venda de terras aos estrangeiros. Robert Lansing, então secretário de Estado, justificou a prolongada e feroz ocupação militar explicando que a raça negra é incapaz de se governar por si mesma, que possui “uma tendência inerente à vida selvagem e uma incapacidade física de civilização”. Um dos responsáveis pela invasão, William Phillips, havia elaborado anteriormente a sagaz idéia: “Esse é um povo inferior, incapaz de conservar a civilização que tinham deixado os franceses”.

(...) Os Estados Unidos reconheceram o Haiti depois de sessenta anos do final da guerra de independência, enquanto Etienne Serres, um gênio francês da anatomia,

descobria em Paris que os negros são primitivos porque possuem pouca distância entre o umbigo e o pênis. Naquele instante, o Haiti já estava nas mãos de carniceras ditaduras militares, que destinavam os famélicos recursos do país para pagar a dívida com ex-metrópole: a Europa havia imposto ao Haiti a obrigação de pagar à França uma indenização gigantesca, como modo de ver-se perdoado por ter cometido o delito da dignidade.

A história do assédio contra o Haiti, que em nossos dias tem dimensões de tragédia, é também uma história do racismo na civilização ocidental. (GALEANO, 2010, s.p.).

A forma que o Haiti encontrou para seguir existindo foi a *marronagem cultural*, consoante o próprio René Depestre em *Bom dia e adeus à negritude*. A *cimarronagem* ou *marronagem* tem origem na fuga dos escravizados que, com astúcia, conseguiam livrar-se das amarras da escravidão e constituíam uma vida distante dos engenhos e das Casas-Grandes, processo que no Brasil ficou conhecido pela tentativa de *quilombismo*, mas que, em espanhol, ganhou o título de *cimarron*, sujeito que foge, que é selvagem, que acaba não sendo domado por nada nem por ninguém. Para Depestre, quando esse processo ocorre com os signos culturais, recebe também o nome de *marronagem*, “movimento com que as massas de escravos e seus descendentes se opuseram ao esforço de desculturalização e de assimilação do Ocidente colonial.”²⁴ (DEPESTRE, s.p.). Logo, na perspectiva do autor, foi a criatividade dos africanos diaspóricos que fez com que, nas Américas, por exemplo, não morresse a cultura de matriz africana, porque os símbolos, crenças e elementos culturais seguiram existindo, mas com uma nova roupagem, capaz de passar despercebida aos olhos dos colonizadores e de sua censura. Isto é,

Na história colonial, a memória e o imaginário destas novas sociedades nacionais reelaboraram e reprogramaram os antigos modelos africanos, europeus, indígenas, através de um sistema complicado de resistência, de adaptação, de simbiose, de imitação recíproca, de interculturação, de transculturação, quer dizer, de modos tipicamente americanos de mutação e de criatividade sócio-culturais. (DEPESTRE, 1980, s.p.).

Descobrir essa *marronagem cultural* haitiana é outro benefício trazido pela leitura de ambos os romances em paralelo. O canal no Youtube do Grupo de Estudos de Literaturas de Expressão Francesa (GELEF) fez, em 2021, uma live com a tradutora de Dany Laferrière no Brasil, Heloisa Moreira; na conversa, a que acompanhei como ouvinte, a professora doutora Ligia Fonseca Ferreira, da UNIFESP, disse algo que contribuiu imensamente para a minha pesquisa: afirmou que Dany Laferrière é um *legbá* que abre portais ao leitor para conhecer o

²⁴ Disponível: <https://www.ufrgs.br/cdrom/depestre/>

Haiti e o próprio “país sem chapéu”, um mundo dentro do nosso. *Legbá*, no glossário de termos haitianos que consta no final do livro *O pau de sebo* de Depestre, é considerado “um *loa* invocado em primeiro lugar nas cerimônias. É ele que abre as portas do ‘invisível’. [É] simbolizado por um bastão em forma de cajado ou, como Daomé, por um falo” (DEPESTRE, 1983, p. 139). Sabendo disso, sentenciaria, complementando a fala da professora doutora, que Laferrière e Depestre são dois *legbás* que nos levam a conhecer, a partir de seus personagens, um Haiti narrado que tem muito de real; são *legbás* que nos abrem as portas para descobrir o vodu, para questionar nosso entendimento sobre morte, para nos proporcionar maior atenção aos nossos próprios ancestrais; são *legbás* porque nos tiram da cegueira cultural e nos fazem conhecer um país tão parecido com o nosso em tantos aspectos — sociais, econômicos, históricos —, mas tão ignorado pelo nosso repertório, que sabe mais sobre a Europa na escola do que sobre a América, do que sobre o Caribe.

Já para o escritor nigeriano Wole Soyinka, prêmio Nobel de Literatura em 1986, que texto publicado no Dossiê da UNESCO sobre o Haiti em 2010, frente ao desastre natural ocorrido, é preciso contar com a ajuda de *griô* para lutar contra a zumbificação, palavra que ele usa para retratar a condição no país naquele dado momento. Ele diz que, se o Haiti quiser se reerguer e levantar sua voz novamente, como fez, por exemplo, da Revolução Haitiana, precisará contar com os anciãos, com aqueles dotados de histórias para contar. Infelizmente, pela questão sanitária e pela péssima saúde pública do país, o Haiti é hoje um país de maioria esmagadora jovem; isso não seria um problema se não estivéssemos vendo partir tantos idosos, que teriam, em sua memória, a própria memória coletiva; que poderiam retomar o passado para que os mais jovens construíssem o futuro sabendo dos erros antigos, dos perigos à vista. Para Soyinka,

O processo de ressurreição arrasta-se, languidamente, imerso em uma dor insuportável. «Quando se perde um livro», diz um provérbio africano sobejamente conhecido, «é possível substituí-lo; mas, quando morre um ancião, é uma biblioteca que desaparece». Com certeza, será perdoada esta ênfase atribuída a nossas sociedades banhadas na tradição do *griô* [de *guiriot* ‘músico ambulante da África Negra’] e de outros guardiões orais da memória dos povos porque ela contém uma parte de verdade. No Haiti, anciãos pereceram, assim como jovens. Além do desmoronamento de casas. A amplitude dessas destruições evoca outra variante do provérbio africano: ao desaparecer uma casa, extingue-se, ao mesmo tempo, um sótão com lembranças. Trata-se de uma perda para o mundo inteiro, e não apenas para a localidade diretamente atingida. (SOYINKA, 2010, p. 9)

Ou seja, percebo no jornalista e escritor Dany Laferrière (mesmo que jovem, com 69 anos) e em René Depestre (no auge de seus 95 anos) dois *griôs* da história do Haiti, que, ainda que não sejam mais jovens, são inspirações de luta que comprovam que a literatura é uma via muito importante da produção cultural, capaz de registrar para o amanhã lembranças de um ontem que precisa de mudanças. Juntos, seus livros traçam um panorama vasto de um recorte importante da história do Haiti, já que a ditadura segue sendo hoje uma das sementes da necropolítica do presente e da invasão externa; com eles e com Velhos Ossos e Henri Postel, aprendemos que, para enxergar e para transformar nossa realidade local, é preciso praticar uma espécie de “pedagogia do retorno”, conversando com os mais velhos, ouvindo a população na rua, sentindo cada passo no chão do território, como fez Dany em seu retorno depois de 20 anos fora, sentado debaixo de um pé de manga com o calor escaldante dos trópicos. Eles nos ensinam que, para subverter aqueles que buscam nos dominar, é preciso realizar uma etapa de autoconhecimento, de “desocidentalização”, de recomeço.

Por fim, concluo que o estreitamento da relação Brasil e Haiti e a ampliação da empatia em relação à realidade dos países vizinhos ao nosso parte do trabalho dos artistas, bem como a reconstrução dos caminhos do Haiti depende igualmente deles, que podem bradar suas vozes para o mundo, posicionando suas histórias no rol mundial de outra forma, de uma forma afrorrealista. Lógico que não parte apenas deles o processo de encerramento da ainda vigente zumbificação, já que os Estados-Nação precisam cessar o uso comensal do Haiti, em que só se tira proveito, mas nada se oferece em retorno; em que nada é solidário, é tudo capitalizado. Mas não basta comida e saúde para reconstruir uma nação (bem como não basta apenas isso para refugiar os que procuram o Brasil como uma saída): é preciso alimentar a sede e a fome de cultura, de valorização artística, de pensamento crítico. É ela que quebra as *fake news* sobre vacina, que destrói a intolerância religiosa contra o vodu, que reconstitui as bases de uma democracia no que hoje é um grande cerco de milícias e fantoches do teatro estadunidense. Assino embaixo, pois, da fala de Soyinka (2010) sobre a construção do amanhã (lá e cá, inclusive). Eu, como professora e pesquisadora, espero fazer também minha parte nessa construção.

Enquanto os médicos do mundo inteiro precipitam-se para socorrer feridos e traumatizados, reconstituindo hospitais e clínicas, expedindo remédios e alimentos, os escritores, os artistas e os intelectuais devem juntar seus recursos para restaurar a vida do espírito. É necessário encher as bibliotecas, reconstituir os museus e fazer ressurgir as escolas. Os escritores podem concretizar sua ajuda pela doação de livros, os seus e os dos outros; os pintores, seus quadros; os arquitetos, suas competências profissionais; e os professores, todas as formas de apoio pedagógico. De uma forma mais franca, o Haiti nunca voltará a ser a Ilha que conhecíamos; Porto Príncipe já

não exalará seu perfume ligeiramente decadente de passado tumultuado. Mas, a partir de seus escombros, podemos reanimar uma entidade social completamente nova e vibrante que se torne um grito de solidariedade universal, uma afirmação do espírito humano, sólido posto avançado de um continente-mãe cujos filhos defraudados tenham conseguido lavar a ignomínia da escravidão, além de terem transformado um simples parque de mão-de-obra em uma cidadela pronta a enfrentar o desafio do futuro, digamos também, em certa ideia da liberdade. (SOYINKA, 2010, p. 10).

ANEXO

OBRA	<i>País sem chapéu</i>
Data de publicação	1996
Data de tradução	2011
Editora	Editora 34
Autor	Dany Laferrière
Tradutora	Heloisa Moreira
Narrador	1ª pessoa: narrador personagem (Laferrière funde-se com Velhos Ossos em sua própria autobiografia)
Idade do narrador no romance	43 anos
Personagem principal	Velhos Ossos (Laferrière)
Conflito	Retornar ao Haiti após viver 20 anos no norte (Canadá); quer registrar na escrita como é a morte e quer entender quem são os zumbis de quem todos falam sobre, os quais estão “nas ruas e em outro lugar ao mesmo tempo” (p. 96)
Contexto histórico abordado	O ano de 1996, 20 anos após o exílio de Laferrière em Montreal. O autor deixou o Haiti em 1976, durante a Ditadura de Baby Doc (1971 a 1986); seu pai, que era jornalista, havia sido expulso do país muitos anos antes, na Ditadura de Papa Doc (que durou de 1957 a 1971)
Espaço	Porto Príncipe, capital e maior cidade do Haiti. O narrador conta também dos “bairros” da cidade, como Martissant (narrado como o mais pobre e perigoso), Carrefour (“é sujo, cheira mal, é barulhento, mal construído, poluído” (p. 174), conforme o autor), Pétionville (visto como um “subúrbio americano” (p. 158) pelo autor) etc
Presença do vodu	O escritor narrador deseja entender, desde seu retorno ao Haiti, porque fala-se tanto da morte e de um “exército de zumbis”. Ele encontrou seu pai no exílio uma vez, o qual não lhe recebeu dentro da casa em que estava nem lhe reconheceu, porque disse que “só há mortos no Haiti, mortos ou zumbis” (p. 193). Desde então, o autor deseja ver com os próprios olhos a morte sem, para isso, ter morrido de fato. Desse modo, recorre ao vodu, pedindo que <i>legbá</i> lhe abra os caminhos.
Invasão estadunidense	O narrador conta sua conversa com o doutor psiquiatra Legrand Bijou, que menciona o caso de Bombardopolis (comuna existente

	<p>no Haiti). Conta que lá os estadunidenses estão tentando fazer um recenseamento do país para saber quantos moradores residem na localidade; porém, não conseguem, porque, ao responder os questionários sobre moradores, as pessoas mencionam seus mortos como vivos, afinal “nunca deixam a casa”. Eles estariam, agora, abrindo os cadáveres para entender como as pessoas lá sobrevivem comendo tão pouco. O vizinho de Laferrière, Pierre, acredita que Armstrong e a NASA não contaram na TV, mas, quando chegaram à lua, abanaram, de fato, para um haitiano que lá estava, o que evidencia a rixa histórica. A mãe de Velhos Ossos, por sua vez, está sempre pechinchando os objetos a serem comprados em dólares americanos. Há várias críticas, na narrativa, sobre a ganância por dinheiro dos americanos. Por fim, é também possível notar que, ao chegar no “país sem chapéu”, Laferrière encontra um altar com uma foto de Martin Luther King apertando a mão de John Kennedy, o que me pareceu um “deboche” a ideia de que esses rostos que são conhecidos na história, que são lembrados e ovacionados em altares, não os de haitianos tão relevantes quanto.</p>
<p>Elementos de necropolítica</p>	<p>Velhos Ossos nos apresenta o Haiti, logo na primeira página, como a “pedra ao sol à qual se agarram mais de sete milhões de famintos” (p. 11). Nos apresenta, em um dos capítulos do “País Real”, os números do Haiti: “56% da população ocupa 11% do território. 33% da população ocupa 33% do território. 11% da população ocupa 56% do território” (p. 36), advertindo sobre a desigualdade social e espacial. O maior medo da mãe do narrador é precisar morar em Martissant, uma periferia imensa sem água corrente; há relatos do cheiro forte que exala do largo e superpopuloso bairro. Manu é um amigo que Laferrière encontra nesse retorno ao Haiti; o homem paga os meninos moradores de Carrefour para remover as fezes da beira da praia, bem como adverte seu amigo sobre a fome dos garotos.</p>
<p><i>Cimarronagem</i> cultural</p>	<p>O doutor J. B. Romain, um professor da Faculdade de Etnologia a quem Laferrière recorre para entender o vodu, é um dos maiores, senão o maior, <i>cimarrón</i> do romance. Explica como o vodu se apropriou de símbolos do catolicismo para continuar existindo mesmo com a imposição católico-evangélica da Bíblia; mostra que todos os símbolos das igrejas foram, de certo modo, ressignificados pelos que creem no vodu. O doutor ficcionalizado aceita contar sobre essas estratégias porque deseja gerar um pouco de visibilidade para “o país sem chapéu”.</p>
<p>Formas de <i>sentipensar</i> o Haiti</p>	<p>Velhos Ossos chega do Canadá como alguém muito acostumado aos costumes do Norte: só pensa em escrever tudo o que vê, mas esquece-se de sentir. Aos poucos, os pés de manga e o barulho ensurdecido da rua o fazem ver-se, novamente, em casa. Porém, o que lhe faz, de fato, reconectar-se com o Haiti é justamente o vodu e a presença da zumbificação, que lhe despertam a curiosidade</p>

	“branca” dos norte-americanos, mas que lhe puxam para a terra ao entender que seu país vai muito além do que ele vê diante dos olhos embaçados pelos 20 anos distante.
OBRAS	<i>O pau de sebo</i>
Data de publicação	1979
Data de tradução	1983
Editora	Editora Marco Zero
Autor	René Depestre
Tradutora	Estela dos Santos Abreu e Maria Wanda Maul de Andrade
Narrador	3ª pessoa onisciente, mas muito participativo na construção da ironia sobre o “Grande País Zacarino”
Idade do narrador no romance	49 anos
Personagem principal	Henri Postel
Conflito	Postel é considerado um inimigo de Estado pela ANEDA (Agência Nacional de Eletrificação das Almas) e pelo Grande Eletrificador das almas, o “Presidente Vitalício, o Venerável Zoocrata Zacarias” (p. 11) e, após ter seus entes queridos mortos pelo governo, foi condenado à zumbificação, isto é, foi condenado a “morrer” em vida, consciente de seu estado, trabalhando atrás do balcão de uma birosca chamada “A arca de Noé”, a qual quase ninguém frequentava, para o resto de sua já destruída vida. Porém, tudo muda quando Postel, relutante à sua pena, decide inscrever-se no concurso do pau de sebo, que se daria na praça do centro da cidade, fazendo com que seu nome viesse à tona, quebrando a zumbificação e o silêncio a que foi submetido.
Contexto histórico abordado	Uma alusão histórica à Ditadura de François Duvalier (Papa Doc - 1957 a 1971) com nomes e agentes paraestatais metafóricos; Depestre, porém, começa o livro afirmando que as comparações não são parte de uma crônica histórica, mas sim que o “Grande País Zacarino” é uma terra imaginária e, segundo ele, desvairada (ainda que a vejamos como bem parecida com o próprio Haiti e com a biografia do autor, que fugiu da Ditadura e viveu em Havana por mais de 20 anos).
Espaço	Tête-Boeuf, com avenidas e ruas que fazem referência ao Haiti, como a Avenida Dessalines 111, onde se localiza a venda de Postel. Jean-Jacques Dessalines foi um líder da Revolução Haitiana que proclamou a independência do país em 1 de janeiro de 1804 e foi

	<p>seu primeiro governante. Era um escravizado negro nascido na Guiné, que se proclamou imperador depois de ter ordenado o massacre dos brancos e sua expulsão. De maneira análoga, é possível dizer que o romance se passa num Haiti imaginário. Há, inclusive, menções à estadia de Simon Bolívar em Jacmel, comuna do Haiti, em 1816.</p>
Presença do vodu	<p>No romance, o governo tirano de Zoocrata Zacarias é íntimo dos rituais do vodu. A população, por sua vez, também utilizava do vodu para sobreviver e para se defender da condição miserável a que foi colocada, a exemplo do mestre Horace e da dona Cisa e da sobrinha dela, por quem Postel se apaixona no final da vida, Elisa Valéry. Estes, a fim de auxiliarem Postel a vencer o concurso - haja vista que ele já era um senhor mais velho que os demais participantes - evocam a ajuda dos deuses do vodu, principalmente de Legbá (abridor de caminhos) e de Papá-Loko (que levaria Postel ao topo do mastro, fazendo dele seu “cavalo”). Concomitantemente, o presidente Zacarias e seus comparsas também recorrem ao auxílio de um <i>bokor</i>, sacerdote vodu, para “incorporar o mastro” a ser escalado pelos homens na praça, na tentativa de fazerem Postel perder; fizeram, assim, várias oferendas aos <i>loas</i>, deuses do vodu, inclusive terra do túmulo do finado presidente John F. Kennedy. O vodu é, neste romance, o personagem mais importante.</p>
Invasão estadunidense	<p>A presença dos Estados Unidos e da riqueza do Norte, em geral, dá-se pelos acordos do Grande País Zacarino com os interesses externos, principalmente pela venda de sangue a baixo custo para as nações que pudessem pagar por isso a partir da ZAAMCO.</p>
Elementos de necropolítica	<p>Desde o próprio divertimento dos políticos a partir do espetáculo do pau de sebo até tortura com as família dos opositores: esta é a política de morte e de violência da ditadura narrada no romance. Um dos elementos mais cruéis também narrado é o papel da ZAAMCO, um banco de sangue que exporta o sangue humano dos haitianos a três dólares o litro para o Norte. Ao encontrar-se com um dos competidores para o torneio no mastro, Pascal, Dona Cisa descobriu também que a ele foi prometido parte das verbas da ZAAMCO se vencesse Postel, para que construísse um palacete no alto de La Boule, bairro nobre. Pascal, inclusive, tem um dos relatos mais fortes da obra, contando dos dias em que, sem emprego e com fome, venceu sangue dia sim e dia também para poder comer, memória a partir da qual decide ficar ao lado de Postel e não do governo. Além disso, há vários elementos paraestatais que ajudam na manutenção do poder da família Zacarias, como a “milícia” composta por homens como Barbotog, capaz de tudo por dinheiro e poder.</p>
<i>Cimarronagem</i> cultural	<p>A principal <i>cimarronagem</i> está no fato de que o vodu, mesmo temido pelo governo (que queria praticá-lo apenas para seu próprio</p>

	<p>benefício), continua sendo cultuado por pessoas populares, os <i>bokors</i> e os demais seguidores dos <i>loas</i>. Ademais, é uma ação de <i>cimarronagem</i> cultural a ideia de Postel de usar o pau de sebo como um símbolo de sua rebeldia frente ao governo, afinal aquele era um elemento da política pão e circo daquela ditadura, mas ele ressignifica-o ao utilizá-lo como uma forma de “renascer” de seu estado zumbi.</p>
<p>Formas de <i>sentipensar</i> o Haiti</p>	<p>A ideia de <i>sentipensar</i> o Haiti é, mais especificamente, ritualizada por Dona Cisa, que explica a Postel a conexão do vodu com a natureza e a simbologia por trás do pau de sebo, que indicava uma forte raiz com a terra se fosse visto de forma sagrada. Postel, aos poucos, passa a entender o valor dos elementos utilizados pelo vodu, mais ainda a partir dos rituais que o fazem ser tocado por <i>Papá-Loko</i>; isso envolve grãos de milho posicionado ao longo do corpo, o uso de das penas de uma galinha benzida, azeite fervendo, cachaça etc.</p>

REFERÊNCIAS

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. **O perigo da história única**. [s.l.: s.n.], 1254877200.

Disponível em:

<https://www.ted.com/talks/chimamanda_ngozi_adichie_the_danger_of_a_single_story/transcript?language=pt>. Acesso em: 16 maio 2022.

ASSIS, Mariane de Souza de. **A ficcionalização de si na língua (e na terra) do outro: o caso da Autobiographie Américaine de Dany Laferrière**. / Mariane de Souza de Assis. – Curitiba, 2020.

BAMBIRRA, Liara. Haiti: O megaprojeto “Zona Franca Industrial da Companhia de Desenvolvimento Industrial (CODEVI)” e o cotidiano de violações das trabalhadoras haitianas. In: QUEIROZ, Ana Luisa; PRAÇA, Marina; BITENCOURT, Yasmin. (org.) **Mulheres atingidas: territórios atravessados por megaprojetos**. Rio de Janeiro: Instituto Políticas Alternativas para o Cone Sul. Disponível em:

<http://biblioteca.pacs.org.br/wp-content/uploads/2021/03/MULHERES-ATINGIDAS.pdf>.

Acesso em: 16 maio 2022.

BENJAMIN, Walter. **A tarefa do tradutor**. Tradução de Fernando Camacho. Humboldt, Munique, F. Bruckmann, n. 40, p. 38-45, 1979.

BUTLER, Judith. **Vida precária: el poder del duelo y la violencia**. Traducción de Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós, 2006.

CAMPOS, Mateus; BIANCHI, Paula. **Como a escritora negra Conceição Evaristo perdeu sua cadeira na ABL**. The Intercept Brasil. 30 ago 2018. Disponível em:

<<https://theintercept.com/2018/08/30/conceicao-evaristo-escritora-negra-eleicao-abl/>>.

Acesso em: 16 maio 2022.

CÁRDENAS, Teresa. Teresa Cárdenas: um griot dos princípios e finais. [Entrevista concedida à] Priscila Pasko. **Nonada**, Porto Alegre, 2 abr. 2018. Disponível em:

<http://www.nonada.com.br/2018/04/teresa-cardenas-griot-dos-principios-e-finais/>. Acesso em: 29 jan. 2020.

CASANOVA, Pascale. **A república mundial das letras**. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.

CÉSAIRE, Aimé. **Cahier d’un Retour au Pays Natal**, Diário de um Retorno ao País Natal. Tradução, posfácio e notas Lilian Pestre de Almeida. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

Conceição Evaristo: ‘minha escrita é contaminada pela condição de mulher negra’.

Nexo Jornal. Disponível em:

<<https://www.nexojornal.com.br/entrevista/2017/05/26/Concei%C3%A7%C3%A3o-Evaristo-%E2%80%98minha-escrita-%C3%A9-contaminada-pela-condi%C3%A7%C3%A3o-de-mulher-negra%E2%80%99>>. Acesso em: 16 maio 2022.

COSTA, Wellington N. N. “OS MORTOS NÃO SABEM O PREÇO DOS CAIXÕES”: Afrorrealismo na literatura haitiana. **Os saberes ausentes da cidade letrada no século XXI**. Revista *Communitas* V. 5, N. 10, Abril –Junho, 2021.

DEPESTRE, René. **O pau de sebo**. Tradução de Estela dos Santos Abreu e Maria Wanda Maul de Andrade. 1ª edição, Editora Marco Zero LTDA, Rio de Janeiro, 1983.

DEPESTRE, René. **Bom dia e adeus à negritude**. Tradução de Maria Nazareth Fonseca e Ivan Cupertino. Paris: Robert Laffont, 1980. Disponível em: <https://www.ufrgs.br/cdrom/depestre/depestre.pdf>. Acesso em: 16 maio 2022.

DUNCAN, Quince. **Afrorrealismo: uma nova dimensão da literatura latino-americana**. 2019. Disponível em: <<https://lume.ufrgs.br/handle/10183/223492>>. Acesso em: 16 maio 2022.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra**. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

Escrevivência - Ocupação Conceição Evaristo. Ocupação. Disponível em: <<https://www.itaucultural.org.br/ocupacao/conceicao-evaristo/escrevivencia/>>. Acesso em: 16 maio 2022.

Estupros, cólera e 30 mil mortos: conheça o legado da Minustah no Haiti. Brasil de Fato. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2017/09/01/estupros-colera-e-30-mil-mortos-conheca-o-legado-da-minustah-no-haiti>>. Acesso em: 16 maio 2022.

EUA deportaram 580 crianças nascidas no Brasil para o Haiti, diz HRW. Disponível em: <<https://noticias.uol.com.br/internacional/ultimas-noticias/2022/03/24/eua-deportaram-580-criancas-nascidas-no-brasil-para-o-haiti-diz-hrw.htm>>. Acesso em: 16 maio 2022.

HENLEY, Jon. Haiti: a long descent to hell. **The Guardian**, 2010. Disponível em: <<https://www.theguardian.com/world/2010/jan/14/haiti-history-earthquake-disaster>>. Acesso em: 16 maio 2022.

John Moore fotografa haitianos em acampamento improvisado na fronteira entre México e EUA. Fotografia - Folha de S.Paulo. Disponível em: <<https://fotografia.folha.uol.com.br/galerias/1711607177305273-john-moore-fotografa-haitianos-em-acampamento-improvisado-na-fronteira-entre-mexico-e-eua>>. Acesso em: 16 maio 2022.

LAFERRIÈRE, Dany. **País sem chapéu**. Tradução e posfácio de Heloisa Moreira. São Paulo: Editora 34, 2011.

LALL, Rashmee Roshan. Por que o Haiti ainda não vacinou nenhuma única pessoa? openDemocracy. 2021. Disponível em: <<https://www.opendemocracy.net/pt/por-que-haiti-ainda-nao-vacinou-ninguem/>>. Acesso em: 16 maio 2022.

LALL, Rashmee Roshan. Profile. openDemocracy. 2021. Disponível em: <https://www.theguardian.com/profile/rashmee-roshan-lall>. Acesso em: 16 maio 2022.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamín**: aviso de incêndio. Uma leitura das teses ‘Sobre o conceito de História’. Boitempo: São Paulo, 160 páginas (tradução de Wanda Nogueira Caldeira Brant; tradução das teses de Jeanne Marie Gagnebin e Marcos Lutz Müller).

MARQUES, Pâmela Marconatto. “**NOU LED, NOU LA!**” “**ESTAMOS FEIOS, MAS ESTAMOS AQUI!**” **Assombros haitianos à retórica colonial sobre pobreza**. 2017. 232 f. Tese (Doutorado) - Curso de Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2017. Disponível em: <https://lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/181461/001075059.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acesso em: 16 maio 2022.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: biopoder, soberania, estado de exceção e política da morte. São Paulo: n-1 edições, 2018.

MEDEIROS, Fábio Henrique Nunes; MORAES, Taiza Mara Rauen (Orgs.). **Contaço de histórias**: tradição, poéticas e interfaces. São Paulo, SP, Brasil: Edições SESC, 2015.

MIGNOLO, Walter. **La ideia de América Latina**. La herida colonial y la opción decolonial. Barcelona: Editorial Gedisa S.A., 2007.

MOREL, Marco. **A Revolução do Haiti e o Brasil escravista**: o que não deve ser dito. 1ª ed, Jundiaí, SP: Paco Editorial, 2017

Os pecados do Haiti, por Eduardo Galeano. Disponível em: <https://vermelho.org.br/2010/02/01/os-pecados-do-haiti-por-eduardo-galeano/>. Acesso em: 16 maio 2022.

REDAÇÃO, Da. **Escritor Jeferson Tenório recebe ameaças de morte por palestra em escola de Salvador**. Jornal Correio. Disponível em: <https://www.correio24horas.com.br/noticia/nid/escritor-jeferson-tenorio-recebe-ameacas-de-morte-por-palestra-em-escola-de-salvador/>. Acesso em: 16 maio 2022.

René Depestre. Île en île. Disponível em: <http://ile-en-ile.org/depestre/>. Acesso em: 16 maio 2022.

SILVA, Liliam Ramos. Descolonizando saberes: conceitos de literatura latino-americana de autoria negra. In: TETTAMANZY, Ana Lúcia Liberato. **Lugares de fala, lugares de escuta nas literaturas africanas, ameríndias e brasileira**. Porto Alegre, Editora Zouk, 2018.

UNESCO 2010. Haiti: a retomada. Disponível em: https://www.google.com/url?q=https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000189496_por&a=D&source=docs&ust=1653252034663094&usg=AOvVaw0BRh7bi4W-zSgb05IKjbQK. Acesso em: 16 maio 2022.