

DIÁSPORAS NEGRAS NO CONTEXTO PÓS-COLONIAL: DIALOGANDO COM INTELECTUAIS HAITIANOS

BLACK DIASPORAS IN THE POSTCOLONIAL CONTEXT: DIALOGUES WITH HAITIAN INTELLECTUALS

Joseph Handerson¹



Vol.10 Número 20

jul./dez .2015

p. 537 - 548

RESUMO: Neste artigo, abordo a questão das diásporas negras no contexto pós-colonial, privilegiando uma literatura produzida do ponto de vista dos intelectuais negros (especialmente caribenhos e africanos), alguns deles conhecidos e referenciados nos estudos raciais brasileiros, como Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor e Frantz Fanon. Na virada do século XIX para o XX, há uma literatura produzida no Haiti através de movimentos literários e sociopolíticos – *Indigène*, *Noirisme*, *Légitime Défense* e *Les Griots* –, questionando com propriedade as situações coloniais. Esses movimentos foram cruciais na edificação das bases do movimento da negritude na década de 1930 na França e no Caribe, e posteriormente para a consolidação da literatura pós-colonial, mas não são referenciados nos estudos raciais no Brasil. Essa literatura sugere que o Vodou e o créole (língua haitiana) – dois elementos identitários culturais de matriz africana – são expressões do mundo social haitiano e o seu elemento de resistência frente ao poder colonial.

PALAVRAS-CHAVE: Diásporas negras. Literatura haitiana. Pós-colonialismo.

ABSTRACT: In this article, I approach the issue of the black diasporas in the postcolonial context, focusing on a literature produced from the point of view of black intellectuals (especially Caribbeans and Africans), some of them known and mentioned in the Brazilian racial studies, such as Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor and Frantz Fanon. In the turn of the 19th century into the 20th, there is a literature produced in Haiti through literary and sociopolitical movements – *Indigène*, *Noirisme*, *Légitime Défense* e *Les Griots* –, rightly questioning the colonial situations. These movements were crucial for the establishment of the bases of the black movement in 1930s, in France and in the Caribbean, and later for the consolidation of the postcolonial literature, but they are not mentioned in the racial studies in Brazil. This literature suggests that the Haitian Vodou and the *créole* (Haitian language) – two cultural identitarian elements from an African root – are expressions of the Haitian social world and their element of

¹ Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) com Doutorado sanduíche pela École Normale Supérieure (ENS) e pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) em Paris. É Professor Adjunto da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP). handersonj_82@yahoo.es.

resistance against the colonial power.

KEYWORDS: *Black diasporas. Haitian literature. Postcolonialism.*

Introdução

Nessa última década, a questão étnico-racial no Brasil ganhou maior significância nos âmbitos público, político e acadêmico brasileiro, tendo ocupado um lugar privilegiado na agenda nacional. No entanto, pouco incorporou a literatura haitiana sobre as situações coloniais e pós-coloniais, o lugar ocupado pelos intelectuais negros/haitianos, bem como os estudos literários haitianos na historiografia global.

Diante desse cenário, neste artigo, procuro privilegiar alguns movimentos de reflexão intelectual de escritos produzidos pelos pensadores haitianos nos séculos XIX e XX. As produções destes intelectuais colocaram no cerne das suas preocupações, a reconquista da dignidade humana cuja seiva encontrava-se nas ricas culturas das diversas camadas sociais da população haitiana. Tal abordagem permite desvelar o silenciamento em relação à historiografia haitiana, mostrando a importante tradição intelectual existente no país desde o século XIX. Este artigo convida a repensar nossa historiografia global, revisando conceitos e movimentos, colocando-os em diálogo com outros autores de países que possuem uma tradição intelectual que, no entanto, por questões coloniais, foram relegados ao silenciamento.

Assim, o artigo traz à tona a história do Haiti tão silenciada, o papel da língua crioula e da prática religiosa Vodou como elementos identitários por meio dos quais a haitianidade se revela. A abordagem do artigo desconstrói com o reducionismo associado ao Haiti, particularmente a imagem estereotipada e estigmatizada que se tem do país, sempre visto do ponto de vista da pobreza e da miséria. No final do texto, privilegio o discurso sobre alteridade que fundamenta o ser negro, a identidade e o Outro a partir dos estudos pós-coloniais.

O indigenismo haitiano

A emblemática independência do Haiti, em 1º de janeiro de 1804, proporcionou uma reviravolta da geopolítica nas Américas e ao mesmo tempo lançou as bases dos processos de colonização interna encabeçada pelos brancos crioulos, como também as bases dos bloqueios/embargos econômicos, religiosos, culturais e políticas por parte das potências coloniais contra a nova República obrigando, assim, os intelectuais haitianos, décadas depois, a mergulhar nas suas culturas para se reencontrar. A procura deste reencontro, das armas para lutar contra os efeitos dos embargos e da invasão militar norte-americana, a partir de 1915 até 1934, levaram os intelectuais a ter nas ricas culturas os meios de luta contra a intoxicação mental colonial.

Logo no início do século XX, a partir do surgimento do movimento cultural em busca da valorização dos elementos identitários haitianos, verificou-se como a questão da identidade cultural haitiana era complexa. No Haiti, o indigenismo constituiu uma tomada de consciência por parte de escritores e artistas no sentido de incorporar a cultura popular, até então relegada à margem da sociedade. Existe uma homologia entre indigenismo, nacionalismo e haitianidade implícita na definição dada por Roger Gaillard: “Chama-se no Haiti, indigenismo à vontade dos criadores estéticos de inspirar-se nos costumes, nos valores (musicais, religiosas, danças) pertencentes à vida, à cultura nacional” (GAILLARD, 1993, p. 9, tradução do autor).

Embora o indigenismo tenha existido, segundo Gaillard, ao longo do século XIX, desde a independência do país (1804), ele ganha maior força ao eclodir enquanto movimento

literário com um programa definido com o lançamento da *Revue Indigène* (1927), que editou seis números. A palavra *indigène* (indígena) designa o elemento autóctone, mas cabe ressaltar que, naquele momento, ela designava os nativos dos países asiáticos e africanos, sendo comum o seu uso com valor depreciativo na literatura colonial francesa. O termo não evocava, portanto, o “indígena” ou o “índio” da América, sendo empregado nos textos haitianos da época como sinônimo de nacional, podendo ser associado a nativismo, particularmente reativado por causa da ocupação americana (1915-1934), no país. Os intelectuais haitianos recuperaram o mesmo conceito depreciativo, mas processaram uma assepsia nele para que o mesmo conceito torne-se valorativo.

A *Revue Indigène* foi organizada por jovens *mulâtres* (mulatos), dentre os quais se destacam Jacques Roumain, Carl Brouard, Philippe Thoby Marcelin, Emile Roumer. Jacques Roumain, que deu o nome à revista, tornar-se-ia, nos anos subsequentes, o escritor mais importante do grupo, com vasta produção, só interrompida por sua morte prematura aos 30 anos de idade.

Entretanto, as balizas teóricas do movimento já estavam sendo propagadas por Jean Price-Mars (1876-1976), desde o início dos anos 20, através da publicação de artigos e da apresentação de conferências. Voltando ao Haiti em 1916, depois de passar alguns anos na França, começou a desenvolver suas pesquisas etnográficas, com objetivos pedagógicos. Publicou em 1928 (um ano depois da *Revue Indigène*) o livro *Ainsi parla l'Oncle* (*Assim fala o tio*), no qual ele pretendia estudar o folclore a fim de promover uma reapropriação da cultura popular haitiana, tão desprezada pelas elites. Inspirando-se no título de Nietzsche, ele substituiu o super homem Zarathustra por um personagem folclórico do Haiti, o Oncle Bouqui (Tio Bouqui), o velho negro contador de histórias, que passará a ser associado a ele mesmo, apelidado a partir de então de Oncle (Tio).

Neste livro, que se tornou um clássico, ele estuda o Vodou, os cantos e contos, as lendas e adivinhas e suas origens na África. Os dois elementos culturais mais fortemente rejeitados pelas classes letradas eram o Vodou, como uma superstição a ser eliminada, e a língua *créole*, considerada como um dialeto que os falantes praticam, mas do qual se envergonham. O trabalho dos indigenistas será, sobretudo, no sentido de conceder ao Vodou o caráter de religião, tornando-o digno de ser aceito como qualquer religião, e de reconhecer o *créole* como língua nacional do Haiti. O *créole* é uma mistura do francês com línguas africanas, particularmente o fongbé, uma das seis línguas ewes. Esta missão, se não foi realizada em sua plenitude, acabou por mudar, pelo menos parcialmente, o discurso sobre essas duas criações sincréticas haitianas.

Contudo, é importante destacar que o trabalho de resgate e da valorização das riquezas culturais por parte de Jean Price-Mars visava fornecer aos haitianos da classe alta e média os recursos para uma desintoxicação mental da vergonha de si, tal vergonha se constituiu através da rejeição da língua *créole* e do Vodou pela elite haitiana. Pois somente depois dessa desintoxicação que os próprios haitianos tenderiam a iniciar o processo de reconquista da própria dignidade sem complexo de inferioridade de si mesmo. É nesse contexto que se torna imprescindível discutir o papel da língua *créole* e da prática do Vodou no mundo social haitiano.

Língua e religião: Créole e Vodou

Até 1987, o francês era a única língua oficial do país. A língua *créole* era discriminada pela elite dominante e dirigentes do país. Perguntar a um haitiano o que pensava do Vodou e do *créole*, era uma forma de pedir-lhe sua classe social, sua visão política, seu conceito da luta política e sua visão do futuro da sociedade haitiana. Mesmo assim, é muito difícil o haitiano rejeitar o *créole* sem sentir uma falha na sua personalidade. O *créole* teve o

caminho semelhante a do Vodou, portanto, é chamado a desempenhar o mesmo papel. O professor Joseph Désir reconhece-o como: “Veículo privilegiado de uma herança [...] nada podia impedir-lhe jogar o seu papel histórico como instrumento de coesão e de unidade nacional. É graças à língua crioula que nossas tradições orais existem, permanecem e se transformam” (HANDERSON, 2006, p. 17). A formação subjetiva, psíquica, filosófica, emocional e psicológica do haitiano provém direta ou indiretamente pelas práticas religiosas do Vodou e da língua crioula independentemente da sua classe social e da religião professada. Assim, o crioulo, como o Vodou, será a expressão direta das relações de classe no país.

Logo, um elemento irredutível na construção da nação haitiana é o idioma crioulo. Essa forma de expressão, que necessita do corpo e dos gestos para se fazer compreender de maneira plena, é um dado elementar nessa mudança de símbolos da identidade do povo haitiano. De acordo com Price-Mars, este idioma não pode ser apreendido mecanicamente. Trata-se de um idioma performático. Sua incorporação habilita o aprendiz a rir de uma piada, entender a lição de um conto, ou mesmo expressar o mais profundo dos sentimentos. É a expressão do povo haitiano e o seu elemento de resistência frente ao poder colonial. Uma maneira, através da qual, os negros construíram sua própria linguagem.

Price-Mars (retomado em 2009) argumenta que o Vodou é uma religião porque todos os seus adeptos acreditam na existência de seres espirituais que vivem em algum lugar no universo com uma ligação íntima com os humanos. O Vodou é uma expressão religiosa haitiana por nascer da fusão de contribuições indígenas (os Tainos); das diversas sociedades oriundas do continente africano e do europeu porque tem seus deuses e uma teologia, ou seja, um sistema de representação para explicar o mundo, possuindo culto, com cerimônias dirigidas por um corpo sacerdotal hierarquizado e assistida por uma sociedade de fiéis.

Na base do culto do Vodou, está o desejo do haitiano de se reportar ao lugar em que o sentido das coisas e dos acontecimentos não foi abalado: o seu próprio universo simbólico. Aí a África perdida torna-se presente, os antepassados reaparecem, recompõe-se a ruptura da história (HURBON, 1987, p. 86).

É importante esclarecer que o Vodou no Haiti não é simplesmente uma mistura das religiões africanas ocidentais com um verniz de Catolicismo Romano. Tal afirmativa ignora numerosas influências indígenas Tainos, assim como o processo evolutivo a que o Vodou se submeteu ao longo da história do Haiti. Também estaria ignorando a grande influência do paganismo europeu no Catolicismo Romano e o panteão dos seus próprios santos. “Esse sincretismo permite que o Vodou abraça o africano, o indígena e os antepassados europeus, de uma forma inteira e completa. É verdadeiramente Religião de crioulo” (HANDERSON, 2006, p. 3).

O Vodou é reconhecido pelo Estado do Haiti como religião desde a Constituição de 1987, promulgada com o movimento que encerrou o período de ditadura dos Duvalier, o qual durou de 1957 a 1986. Anteriormente, seus adeptos eram perseguidos e inúmeras foram as campanhas “antissuperciosas” realizadas pela Igreja Católica em tentativas infrutíferas para extirpar a crença da sociedade haitiana.

O ex-presidente haitiano, Jean Bertrand Aristide (era padre da Igreja católica) declarou, em abril de 2003, o Vodou como religião oficial do país. Com essa posição do Governo, os casamentos realizados no Vodou passaram a ser aceitos e considerados oficiais, tendo valor religioso, como ocorre com as demais religiões ao redor do mundo.

Igualmente importantes e fazendo parte das artes haitianas, a música e a dança, além da poesia, ocupavam os primeiros lugares na cultura popular de antanho e ainda nos tempos modernos. Não é novidade saber que os negros naturais do continente africano eram destacados sempre pelos dons musicais, mas não é só isso, como muitas vezes aparece nos meios de comunicação. Escutamos seguidamente que o negro tem a música e a dança no

sangue. O sistema escravista não conseguiu acabar ou eliminar esses seus dons artísticos, ao contrário, foram vivificados por esse período histórico. A música popular de inspiração Vodou permite ao povo expressar as suas reivindicações fundamentais.

Quanto à educação como parte formadora da identidade cultural do haitiano, Price-Mars detecta problemas graves devido ao fenômeno da diglossia, ou seja, o fato de coexistirem duas línguas no país, com estatutos diferenciados: de um lado o francês, língua ocidental prestigiosa, praticada pelas elites letradas, particularmente os mulatos, língua de uso escolar e social e, de outro, o créole, antiga língua ágrafa, oral, praticada pelos negros, mas hoje língua oficial do Haiti, escrita, com gramática própria, e valorizada no sistema escolar haitiano e no ensino superior. Para além das práticas religiosas e linguísticas, no próximo item, mostro historicamente como são tecidas as relações entre os mulatos e os negros.

Noir e mulâtre

Os mulatos (*mulâtre*), que tomaram o poder político depois da morte do rei Christophe, com a ascensão de Boyer (1820), orgulhavam-se de nunca terem sido escravos e de serem descendentes dos brancos, sentindo-se assim mais aptos para governar, já que antigos escravos não teriam legitimidade para ocupar os cargos de direção de uma nação civilizada. Como se consideravam primos dos franceses, os mulatos estavam também mais próximos do único ideal de cultura e civilização que conheciam. Esta francofilia os levava a se verem como franceses ou, para usar a expressão de Fanon, a usar máscaras brancas sobre suas peles quase negras.

O mulato se distancia do negro (*noir*) por ser mais próximo do branco do que o negro, pela cor da pele. O negro privilegiado se distancia do negro desfavorecido, por ser mais próximo do modelo ocidental, não pela cor da pele, mas pela cultura. Esse sistema de representação estará presente na formação social haitiana desde pouco depois de 1804 e permanece até hoje, apesar do trabalho de valorização da cultura africana realizado pelos movimentos como o indigenismo, o negrismo etc.

De acordo com as observações de Hoffman (1980, p. 31, tradução do autor):

Na literatura do período colonial haitiano, existe uma alternância entre o uso do nome mulato ou liberto. Muitas vezes, eles significam a mesma coisa, enquanto os termos negro e mulato são categorias excludentes, utilizadas para marcar lugares sociais distintos e não propriamente uma identidade de cor.

No contexto haitiano os termos *noir* e *mulâtre* não se referem exclusivamente a um grupo étnico. Levam também conotações políticas e sociais. Sociais, porque se o filho ilegítimo de uma trabalhadora negra com um marinheiro branco que visita o porto poderia descrever-se como um *mulâtre* em aparência, com certeza não o consideraria como membro da classe *mulâtre* (a superior). Ao contrário, um alto funcionário do Governo, ou um homem negro próspero de negócios, se asseguraria como *mulâtre* casando-se com uma guria da classe *mulâtre*. Isso é tolerado, mas não admitido abertamente, e o grupo *mulâtre* cuida-se na hora de incluir alguns negros no Governo quando está no poder, e o grupo *noir* faz o mesmo quando chega sua vez.

Aimé Césaire (1961) não estabelece distinção entre as categorias mulato e liberto. O autor define o grupo dos mulatos a partir do lugar social ocupado na estrutura da sociedade colonial haitiana. A descrição que faz a respeito deste grupo ressalta sua trajetória econômica, política e social no jogo de relações e disputas com os colonos franceses.

Segundo o pensamento de Price-Mars, retomado em 2009, em Port-au-Prince estaria a elite mulata que se expressa em francês, constrói e reproduz conhecimentos nesta

língua e possui uma memória parisiense. No norte do Haiti, de onde vem o próprio autor e, mais tarde, viriam chefes de Estado negros, como François Duvalier, estaria a expressão do créole, a *noblesse* (nobreza), a linguagem da “raça”, o único modo de se comunicar com os oráculos e ter eficácia nos pedidos, a linguagem através da qual se desenrolam as lendas e os mistérios do Haiti rural.

Em Port-au-Prince estaria muito comodamente instalada a satisfação em reconhecer a genealogia mestiça: estaria aí a elite mulata, alienada de sua origem, uma espécie de caricatura de Paris. No norte, os haitianos seguiriam suas vidas aquém dessa preocupação. Lá, a cor seria uma só. Não existiriam tensões ou conflitos a esse respeito. A nobreza é um valor dominante. Mas, em Port-au-Prince abundariam as ideologias que rechaçam o Vodou e o créole, e, conseqüentemente, a associação com a ascendência africana. Alguns movimentos literários e sociopolíticos haitianos foram criados pelos mulatos e outros pelos negros. Veremos como se operacionalizou a questão de cor e esses movimentos no país.

Movimentos e intelectualidades negras

O indigenismo dos anos 20 é um movimento literário em consonância com as vanguardas francesas, cujos ideais estéticos corresponderam a um desejo de ruptura com as tradições artísticas, sobretudo pela valorização da chamada *art nègre* (arte negra), descoberta na África e levada para Europa pelos exércitos coloniais ingleses e franceses no início do século XX.

A herança africana rasurada, apagada, só vai poder emergir em um ambiente propício, capaz de fazer eclodir diversos movimentos concomitantemente. Como resultado da efervescência cultural, nota-se o florescimento de várias revistas dedicadas à causa negra em Paris no período estudado, dentre as quais pode-se citar a mais importante delas, a revista bilíngue *La Revue du Monde Noir* (A Revista do Mundo Negro) entre o mês de novembro de 1931 e abril de 1932, com seis números. No último ano citado nasceu a *Légitime Défense* (Legítima Defesa), fundada por estudantes haitianos: Etienne Léro, René Menil e Jules Monnerot.

Os jovens estudantes Aimé Césaire, Léon Gontran Damas e Léopold Sédar Senghor, que fundaram a revista *L'Étudiant Noir* (O Estudante Negro) (1935) em Paris, seriam responsáveis pela criação do movimento da negritude, com obras de grande envergadura, como *Pigments* (1937), de Damas; *Cahier d'un retour au pays natal* (1939), de Césaire e a famosa *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (1948), organizada por Senghor, que incluía o prefácio de Jean Paul Sartre, *Orphée Noir*, livro que deu grande visibilidade aos escritores negros. Segundo Senghor,

Objetivamente, a negritude é o conjunto dos valores de civilizações do mundo negro, do qual o sentido da comunicação, o dom da imagem analógica, o dom do ritmo faz um paralelismo assimétrico. Em uma palavra, é uma certa dialética, melhor, uma simbiose entre a inteligência e a alma, entre a matéria e o espírito, entre o homem e a mulher. Subjetivamente, a negritude é uma certa vontade e certa maneira de viver os valores (1980, p. 32, tradução do autor).

É preciso lembrar também a influência marcante de Frantz Fanon, cuja obra incluiu *Peau noire, masques blancs* e *Les damnés de la terre*, revisitada nos últimos anos por autores como Edward Said e Homi Babha, pós-colonialistas.

Também é relevante destacar o papel de etnógrafos e antropólogos europeus que escreveram sobre as culturas africanas, dentre os quais podemos citar Maurice Delafosse, que publicou, em 1912, o livro *Haut Senegal Níger* e, depois da guerra, lançou outras obras

importantes: *Les civilisations négro-africaines*, *Les noirs d'Afrique*, *L'âme nègre*. A obra de Leo Frobenius, *História da civilização africana*, com grande influência na percepção de Aimé Césaire sobre a África, é traduzida do alemão e publicada em francês em 1936.

Em 1938 surge, na esteira do indigenismo, outro movimento conhecido como *noirisme* (negrismo), em torno da revista *Les griots*, criada por três haitianos, conhecidos como os três D: François Duvalier, Louis Diaquoi e Lorimer Denis. Surgindo como movimento de vanguarda, com a força reivindicatória da herança africana, tão realçada pelo título da revista, que coloca em destaque os *griots* (contadores de histórias na África), acabará desembocando na ascensão de Duvalier ao poder. François Duvalier (1909-1971), que se tornaria conhecido como Papa Doc, foi eleito presidente da República em 1957; em 1964 se proclamou presidente vitalício e designou seu filho Jean Claude Duvalier (1951-2014) como seu sucessor. Este, cognominado Baby Doc, assumiu o poder após a morte de seu pai em 1971, tendo sido derrubado em 1986, quando partiu para o exílio na França.

Menciono a cor dos participantes desses dois movimentos, os mulatos do indigenismo, criadores da *Revue Indigène*, e os negros do movimento negrismo, em torno da revista *Les griots*, porque a diferença era pertinente: cada um deles representava uma classe social, que detinha ou reivindicava o poder político. Essa relação social e de cor existe até os dias atuais no Haiti. Depois da independência, após um curto período de domínio negro (Jean Jacques Dessalines, o imperador), o país foi dividido em norte e sul: no norte, um presidente mulato e no sul, um negro. E a partir de então houve um enfrentamento entre uns e outros, racializando um conflito que era, na verdade, uma luta pelo poder político. François Duvalier marcará a ascensão dos negros ao poder e a perseguição às antigas elites mulatas.

Desde a ditadura duvalierista, a maioria dos escritores haitianos se encontrava no exterior, devido às condições sociais, econômicas e políticas do país. A creolização (créole) era sempre tênue (sutil), já que os autores visam a um público leitor de língua francesa. Dentre os poucos escritores que ousaram escrever romances em créole, por viverem no Haiti, o mais conhecido é Frankétienne, que tem traduzido seus romances para o francês a fim de torná-los acessíveis a um público maior. É nesse sentido que a questão da alteridade e do Outro se torna crucial no debate étnico-racial na medida em que esses intelectuais negros precisavam ser lidos e ouvidos pelo Outro, pelo ocidente, pelo branco.

A questão da alteridade no contexto pós-colonial

De que forma o colonialismo nega os Direitos do ser humano? Despojados das terras de seus ancestrais, apátridas em seu próprio território, os ameríndios tiveram cassados os direitos à sua geografia e à sua história pelas antigas colônias. Tornadas independentes e firmando-se por se constituírem em potências hegemônicas, por sua vez reproduziram um colonialismo interno nas fronteiras que elas próprias construíram na disputa pelo espaço geográfico pré-europeu.

A mesma intolerância mostrava-se com o africano trazido à força, atirado numa diáspora dolorosa, tendo os laços afetivos e culturais partidos, interrompidos, numa clara tentativa de apagamento da herança cultural de cada tribo ou nação. Jogava-se cada ser, homem ou mulher, jovem ou adulto à afasia social, ao silenciamento de sua cultura tribal, à incomunicabilidade, à impossibilidade de reavivar as marcas de pertença, assim violentamente desenraizado. Com estratégica crueldade e rude pretensão, procurava-se condenar o negro à dúvida da origem, assim como à ignorância do ponto de chegada, buscando fazer do escravo uma tábula rasa. Um ser sem memória, sem afetividade, sem laços de família, sem vínculos de pertencimento, sem história a ser partilhada. Eis o projeto escravagista em sua face cruel, pois significava negar ao escravizado a sua humanidade.

É desnecessário falar da extrema violência sobre a alma e o corpo do negro

tornado escravo? Não, pois para se compreender as lutas pela independência do Haiti, é importante se ter em mente os motivos que levaram todo um povo a se rebelar, enfrentando o poderio militar do colonizador, sem medo de confrontar-se com o poder colonial e desejando dele libertar-se pelo uso da força.

A ideologia colonial deixou uma importante herança por ter instituído, fabricado, as representações e as identidades do sujeito americano e, conseqüentemente, o conceito que se tem hoje do negro. Segundo Homi Babha, “o estado colonial, a ideologia colonial perturba a representação social e psíquica do sujeito humano” (BABHA, 1998, p. 72). Quase toda a população americana, e não apenas os negros da diáspora, é herdeira da violência do sistema colonial, feita em nome de um ideal humanista e civilizatório. O tráfico negreiro, junto à exterminação indígena, a imposição cultural, religiosa e linguística, inaugurou uma era de sofrimento, de desenraizamento e de perda da memória coletiva.

O discurso colonial se estrutura na demarcação das diferenças, em uma dinâmica maniqueísta na qual a inferiorização do colonizado/do negro implica, necessariamente, a valorização do colonizador/do branco apoiando-se na diferença do Outro e no repúdio de si mesmo. O Outro, colonizado, jamais foi visto em sua diferença, mas em seu desfalque; em sua ausência de semelhança criou-se um impasse identitário que parece estar longe de chegar ao fim. De acordo com Babha, “o discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um outro e ainda assim inteiramente apreensível e visível” (BABHA, 1998, p. 111). Deste modo, cria-se um sistema de representação que nega ao Outro qualquer perspectiva de alteridade. A suposta “essência” negra que simultaneamente apaga e assinala a diferença, é tributária desse equívoco, ou melhor, desse histórico jogo de interesses.

O problema da assimilação, no plano simbólico, de ideologia e estereótipos raciais, bem como a questão das identificações e dos fantasmas do negro da diáspora sujeito do desejo, que emergiu do sistema colonial, podem ser percebidos na leitura do romance *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* (Como fazer amor com um negro sem cansar-se), do escritor haitiano (naturalizado canadense) Dany Laferrière. A articulação dos conceitos de identificação e identidade (representações simbólicas de si mesmo, sem existência real), na confluência dos conceitos de ideologia (representações simbólicas, simplificadas, conscientes e coletivas, de um real) e fantasias (representações simbólicas, de origem inconsciente e individual, de um real) se torna possível se considerarmos que os fantasmas, as ilusões, as fantasias, só têm eficácia histórica através da ideologia e fantasmas individuais estão, quase sempre, por trás de grandes discursos ideológicos que se infiltram e se impõem, como verdades para toda a coletividade. A imposição ideológica de um grupo dominante sobre outro mais fraco produz, por sua vez, novos fantasmas.

Laferrière, através de diferentes estratégias, explora em *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*, a ideia de o conceito de negro ser construído nas tramas da rede sociocultural da história colonial. Seu narrador afirma ironicamente que, no fundo, o negro, assim como o hambúrguer, é uma construção puramente norte-americana, mas o faz sem jamais recorrer a qualquer tipo de militância panfletária a favor do negro ou contra o racismo. O autor nos mostra que o processo identitário emergido deste confronto desigual é complexo, plural e não pode ser visto sob um único ângulo; ele se forma a partir de ideologias coletivas e fantasmas individuais, produzindo sempre algo imprevisível.

Quem é o ser colonial alienado? Frantz Fanon no livro *Peau noire, masques blancs* propõe-se a fazer uma leitura psicanalítica da questão racial. Para construir sua teoria sobre a formação identitária do negro, tomou de empréstimo a teoria do Estado do Espelho de Jacques Lacan, a fim de explicar que a identidade do negro da diáspora se constrói em função da relação especular com o Outro, o branco, e é este olhar que produz “a sua inferioridade”.

É a princípio, neste Outro, supostamente mais “adiantado” e mais “perfeito”, que o sujeito se vê, se projeta, e a experiência narcísica decorrente dessas projeções é fundamental para o desenvolvimento imaginário de ambas as partes.

Lacan, nessa teoria, insiste no amor de todo ser humano pela imagem, ou seja, em sua fundamental necessidade de identificação. Nesse processo, o sujeito vai da insuficiência à antecipação de uma imagem. A teoria dá ênfase à ideia de o Eu se formar a partir da projeção especular em um Outro, ou seja, o ego da criança constitui-se a partir do seu semelhante, o “eu se confunde com esta imagem que o forma e o aliena, a captação especular abole o sujeito no outro” (LAPLANCHE, 1992, p. 111). Em síntese, afirma Lacan, a identidade da criança não se forma sozinha, no interior de seu ser, mas, necessariamente, a partir do contato com um Outro, mesmo este último sendo sua própria imagem refletida. Assim, a autoimagem do sujeito nunca será totalizante e autossuficiente, será eternamente dependente do Outro.

No capítulo V da obra mencionada, Fanon fala sobre a experiência vivida pela pessoa negra e percebe-se muito bem como se dá o mito do negro mau. “Negro sujo!” Ou simplesmente “Olhe, um negro!”. O negro se descobre objeto no meio de outros objetos. É óbvio existir o momento de ser para o outro, segundo Hegel, mas qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada. A ontologia, ignorando a existência, não nos permite compreender a existência do sujeito negro. Não interessa simplesmente a questão do ser negro, mas sê-lo diante de, isto é, do branco. Para o branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os negros tiveram de enfrentar dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias às quais eles se referem, foram abolidas porque estavam em contradição com uma civilização que eles ignoravam e lhes foi imposta.

No inconsciente coletivo do homem ocidental, o negro simboliza o mal, o pecado, a miséria, a morte, a guerra, a fome. O inconsciente coletivo, para Fanon (1952), não depende de uma herança cerebral, é a consequência do que ele chama de “imposição cultural irrefletida”.

Segundo Fanon (1952), lemos em “livros brancos” e assimilamos, pouco a pouco, preconceitos, mitos e folclore vindos da Europa. O negro, assim, é vítima da civilização europeia. Depois de certo tempo, ele percebe viver no erro. Porque antes achava, pela introjeção, que negro era ser imoral. Para haver moral, é preciso que desapareça da consciência o preto, o obscuro, o negro. Então um negro, em todos os momentos, combate a sua própria imagem.

Em suma, de que identidade/identidades estamos falando? *Peau noire, masques blancs*, de Fanon, revela a duplicação da identidade: a diferença entre a identidade pessoal como indicação da realidade ou intuição do ser e o problema psicanalítico da identificação que sempre evita a questão do sujeito: “O que quer um homem?” “O que quer um homem negro?” Fanon constrói a sua resposta: o homem negro quer o confronto objetificador com a alteridade; na psique colonial há uma negação inconsciente do momento negado. O lugar do Outro não deve ser representado, como às vezes sugere Fanon, como um ponto fenomenológico fixo oposto ao Eu, revelando uma consciência culturalmente estrangeira. O Outro deve ser visto como a negação necessária de uma identidade primordial introdutora do sistema de diferenciação, que permite ao cultural ser significado como realidade linguística, simbólica, histórica. Para a identificação, a identidade nunca é um *a priori*, nem um produto acabado; ela é apenas e sempre o processo problemático de acesso a uma imagem de totalidade.

Assim, se por um lado, o afrodescendente se identifica com o branco, pela projeção especular em um ser representante superior; por outro, tem negada qualquer possibilidade de identificação com este último, vendo-se diante de uma enxurrada de clichês

que só fazem contribuir para criar uma representação estereotipada de si. Em outras palavras, a identidade do afrodescendente se constrói na confluência da identificação frustrada com um Outro idealizado, o branco; do olhar (reducionista) que este Outro lhe impõe, e, finalmente, do olhar que tem sobre si mesmo, que escapa ao Outro. Ora, o sujeito constrói sua identidade no discurso da ideologia dominante, ou seja, do estereótipo, da ambiguidade e da identificação com um Outro ideal, sendo condenado a uma espécie de dilaceração, de fragmentação do ego. É este sujeito clivado, a quem a expressão da diferença foi simultaneamente negada e imposta, de identidade em constante negociação, que está em jogo em *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*.

Para Fanon (1952), se o negro se encontra submetido a esse ponto pelo “desejo” de ser branco, é porque vive numa sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, numa sociedade que afirma a superioridade de uma “raça”, que não é a sua. Na medida exata em que essa sociedade lhe causa dificuldades, ele é colocado em uma situação neurótica. Isso porque o sistema colonial estabelece os padrões de ser humano, como por exemplo: ter cabelos lisos, nariz fino e assim por diante. Enfim, deve-se ou se quer ser branco, porque o dia é branco e é sinônimo de luz. Na obra *Peau noire, masques blancs* descobrimos como se dá a relação negro-branco.

O branco está fechado na sua brancura e o negro, na sua negrura. Um fato real: há brancos que se consideram superiores aos negros. Outro fato: há negros que querem mostrar aos brancos a riqueza de seu pensamento e a igual potência de seu espírito. A desgraça do homem, dizia Nietzsche, é ter sido criança. Por mais penosa que possa ser esta constatação, diz Fanon, estamos obrigados a fazê-la: para o negro, há um só destino, e esse é ser branco (FANON, 1952, p. 10, tradução do autor).

Procurando compreender a questão do colonialismo, através das inúmeras ironias, Laferrière nos aponta a necessidade de não mais dramatizar o legado colonial. Segundo o mesmo autor, ainda que a resistência contra a dominação cultural tenha sido necessária historicamente, e ainda o seja, as heranças ultrajantes da escravidão precisam ser ultrapassadas, para novas representações identitárias poderem emergir. De acordo com Laferrière, falar do negro somente a partir desse referencial seria reforçar a abstrata ideia de “raça”.

Na dialética hegeliana, descobrimos que o ser humano só pode ser, na medida em que ele quer se impor a um outro ser humano, a fim de ser reconhecido pelo outro, pois é neste outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, é do reconhecimento por este outro, que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida. Para obter a certeza de si mesmo, é preciso a integração do conceito de reconhecimento. O outro, igualmente, espera nosso reconhecimento, a fim de se desenvolver na consciência de si universal. Cada consciência de si procura o absoluto. Há, na base da dialética hegeliana, uma reciprocidade absoluta que precisa ser colocada em evidência. A realidade humana em si, para si só consegue realizar-se na luta e através do risco que essa luta envolve.

Assim, percebemos o quanto a questão da cultura, da língua (créole), das práticas religiosas (Vodu) e das produções literárias foram influentes no contexto da resistência negra, através dos diferentes movimentos literários e sociopolíticos abordados neste artigo em prol das diásporas negras. Somente buscando compreender o mundo social e cultural da sociedade haitiana nos séculos XIX e XX, podemos encontrar respostas às indagações levantadas ao longo deste artigo. Pois a cultura, neste caso especial, a religião Vodou e a língua créole no Haiti atuam na produção e no reforço do sentimento de comunhão e de identificação, de maneira que os indivíduos possam constituir-se como sociedade, ou ainda melhor, como comunidade e lutar pela materialização desse universo na vida cotidiana.

Nesse sentido, a dessemelhança (discrepância) das nacionalidades ou filiações culturais, religiosas e linguísticas, apresentam-se como um elemento menor ou não determinante da subjetividade do indivíduo ou das culturas, face à unidade particular que a negritude proporcionaria – com isso não quero defender uma ideia essencialista da negritude e das diásporas negras, mas a sua peculiaridade. Tal unidade parece ser análoga à capacidade da cultura em construir vínculos entre os indivíduos, a despeito da heterogeneidade, desigualdade e fragmentação do tecido social.

Notas

²O conteúdo deste artigo faz parte da minha dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

³Voltarei mais adiante sobre a noção de *mulâtre* na sua relação com a categoria *noir* (negro) na historiografia haitiana.

⁴Uma das principais obras de Jacques Roumain é “Gouverneurs de la rosée” publicado em 1944.

⁵É necessário destacar que a narrativa de Price-Mars possui uma trajetória na história literária haitiana. A temática do negro aparece com destaque nas obras de Osvald Durand; Louis Joseph Janvier; Anténor Firmin, Hannibal Price e Etzer Vilaire. Outros foram diretamente influenciados pelo autor, como Jacques Roumain e Jacques Stephen Alexis. Contemporaneamente, Edwidge Danticat vem sendo apontada como a grande autora da negritude haitiana. No Brasil, vale a pena observar o diálogo travado entre Price-Mars e Arthur Ramos a respeito das similitudes entre o povo haitiano e brasileiro através de cartas presentes no Acervo da Biblioteca Nacional. São elas: Carta a Arthur Ramos agradecendo a remessa do livro “O Folclore Negro do Brasil” e sugerindo tema para o próximo livro. Oferece seus trabalhos sobre o Vodou, juntamente com os estudos de Dorsainville e M. Paultre e informa que toda a bibliografia que conhece sobre os negros haitianos consta no livro “Ainsi Parla L’Oncle” Autoria: Jean Price-Mars; Carta a Arthur Ramos anunciando a remessa de dois exemplares da Revista de História e Geografia do Haiti, em que se trata do desenvolvimento da Escola Brasileira de Antropologia, e de artigos sobre a psiquiatria e a saúde mental entre os haitianos. Pede remessa do relatório do Congresso Afro-Brasileiro de 1936. Autoria: Jean Price-Mars; Carta a Arthur Ramos elogiando o livro “O Negro Brasileiro” e remetendo um livro de sua autoria, “Ainsi Parla L’Oncle”.

⁶Os taínos eram os indígenas que moravam na Ilha de São Domingos (atual Haiti e República Dominicana) quando chegaram os espanhóis. Foram mortos pelos colonizadores espanhóis.

⁷Aimé Césaire, um escritor nascido na Martinica em 1913 e falecido em abril de 2008. No *Cahier d’un retour au pays natal* (Caderno dum retorno ao país natal) de Aimé Césaire aparecerá pela segunda vez o termo negritude, como resposta à civilização europeia. Já na revista *L’Étudiant noir* no ano 1934, ele tinha usado esse termo pela primeira vez. Ele é considerado um dos pais do movimento da negritude. Ver Handerson, 2011.

⁸Em dezembro de 2013, o escritor Dany Laferrière foi eleito para entrar na Academia Francesa, tendo sido o primeiro haitiano a ingressar nessa academia em maio de 2015.

⁹ Utilizo o conceito de “raça” do ponto de vista sociológico, porque não há evidência biológica da existência de raças humanas e, muito menos, uma seja superior à outra. Em *Classes, Raças e Democracia* (2002), Antônio Sérgio Guimarães indaga, “Quando, no mundo social, podemos também, dispensar o conceito de raça?”. O autor responde: “Quando já não houver identidades raciais, ou seja, quando já não existirem grupos sociais que se identifiquem a partir de marcadores direta ou indiretamente derivados da ideia de raça; segundo, quando as desigualdades, as discriminações e as hierarquias sociais efetivamente não corresponderem a esses marcadores; terceiro, quando tais identidades e discriminações forem prescindíveis em termos tecnológicos, sociais e políticos, para a afirmação social dos grupos oprimidos” (GUIMARAES, 2002, p. 50-51).

REFERÊNCIAS

- AZEVEDO, Célia M. de. **Onda negra, medo branco – o negro no imaginário das elites: Século XIX**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- BABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
- FANON, Frantz. **Peau noire, masques blancs**. Paris: Seuil, 1952.
- _____. **Les Damnés de la terre**. Paris: Éditions Gallimard, 1991.

- GAILLARD, Roger. L'indigénisme haitien et ses avatars. Conjonction. **L'indigénisme**. n° 197. Jan. fev. mars 1993. p. 9-26.
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio Alfredo. **Classes, Raças e Democracia**. Ed. 34. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 2002.
- HANDERSON, Joseph. O Universo Espiritual e Cultural da Primeira República Negra: Haiti. **Revista Razão e Fé**. Pelotas, v. 8, n. 2 – julho – dezembro / 2006. p. 5 – 20.
- _____. **Vodu no Haiti – Candomblé no Brasil**: identidades culturais e sistemas religiosos como concepções de mundo afro-latino-americano. Dissertação (Mestrado) – Instituto de Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, 2010.
- _____. Aimé Césaire: Negritude, Etnicidade e Culturas afro nas Américas. In: AIMÉE, G. Bolamos e Lady Rojas Benavente. (Org.). **Voces negras de las Américas - Vozes Negras das Américas**. Rio Grande: Editora da Furg, 2011, p. 37-52.
- HOFFMAN, Leon-François. Slavery and Race in Haitian Letters. In: **Caribbean Review**, 9 (2), 1980. p. 28-32.
- HURBON, Laennec. **Dieu dans le vaudou Haïtien**. Port-au-Prince: Éditions Deschamps, 1972.
- _____. **O Deus da resistência negra. O vodu haitiano**. Tradução Valdecy Tenório. São Paulo: Paulinas, 1987.
- LACAN, Jacques. **Le stade du miroir**. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.
- LAFERRIÈRE, Dany. **Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer**. Montréal: VLB Editeur, 1985.
- LAPLANCHE, Jean. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- PRICE-MARS, Jean. **Ainsi parla l'Oncle**: Suivi de Revisiter L'Oncle. Essai. Montreal, Québec: Éditions Mémoire d'encrier, 2009.
- REVUE INDIGÈNE. Collection du n. 1 au n. 5-6. Imprimerie Modele. Port-au-Prince, de juillet 1927 à janvier et février 1928.
- ROUMAIN, Jacques. **Gouverneurs de la rosée**. Montréal: Mémoire d'encrier, 2004 (1944).
- SENGHOR, Léopold Sedar. **La poésie de l'action**. Paris: Stock, 1980.

Recebido em: 11/42015

Aprovado para publicação em: 03/08/2015