



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO, ARTES E LETRAS
COORDENADORIA DO MESTRADO EM LETRAS**



THIAGO PERNOMIAN DE OLIVEIRA

**DAS POÉTICAS DE RESISTÊNCIA: SENTIDOS DE RENÉ
DEPESTRE**

DOURADOS-MS

2016



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DA GRANDE DOURADOS
FACULDADE DE COMUNICAÇÃO, ARTES E LETRAS
COORDENADORIA DO MESTRADO EM LETRAS**



THIAGO PERNOMIAN DE OLIVEIRA

**DAS POÉTICAS DE RESISTÊNCIA: SENTIDOS DE RENÉ
DEPESTRE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Grande Dourados / Mestrado em Letras – Área de Concentração: Literatura e Práticas Culturais, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras, sob a orientação da professora Dr.^a Leoné Astride Barzotto.

DOURADOS-MS

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP).

O48p Oliveira, Thiago Pernomian de.

Das poéticas de resistência : sentidos de René Depestre. / Thiago Pernomian de Oliveira. – Dourados, MS : UFGD, 2016.

162f.

Orientadora: Prof. Dra. Leoné Astride Barzotto.

Dissertação (Mestrado em Letras) – Universidade Federal da Grande Dourados.

1. Literatura. 2. Poesia. 3. Estudos pós-coloniais.I. Título.

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central – UFGD.

©Todos os direitos reservados. Permitido a publicação parcial desde que citada a fonte.

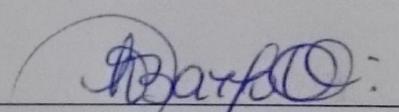


THIAGO PERNOMIAN DE OLIVEIRA

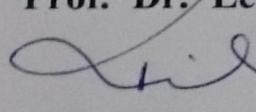
**DAS POÉTICAS DE RESISTÊNCIA: SENTIDOS DE RENÉ
DEPESTRE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Letras da Universidade Federal da Grande Dourados / Mestrado em Letras – Área de Concentração: Literatura e Práticas Culturais, como requisito para obtenção do título de Mestre em Letras, sob a orientação da professora Dr.^a Leoné Astride Barzotto.

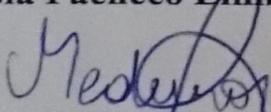
BANCA DE DEFESA



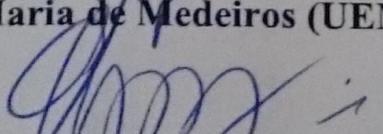
Prof.^a Dr.^a Leoné Astride Barzotto (UFGD) – Presidente/Orientadora



Prof.^a Dr.^a Rita de Cássia Pacheco Limberti (UFGD) – Membro Titular



Prof.^a Dr.^a Márcia Maria de Medeiros (UEMS) – Membro Titular



Prof. Dr. Alfa Oumar Diallo (FADIR-UFGD) – Membro Suplente

Dourados – MS, Julho de 2016.

Para minha mãe, Hirde Luiza Pernomian de Oliveira.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à minha mãe Hirde pela xícara de café sempre presente na mesa de trabalho, o que é outro jeito, assim como a goiabada e o doce-de-leite, de dizer a palavra amor.

Agradeço à minha orientadora Leoné por todo o empenho que colocou nisto; pelas coordenadas em direção ao sul que ela me deu – nós estamos em busca do sul -, sem as quais este trabalho não teria sido realizado; pelas palavras sempre generosas que me impulsionaram; por, enfim, todo o trabalho que alegre e diligentemente desempenhou comigo ao longo destes dois anos. *Gracias, maestra!*

Agradeço ao meu amigo Philippe Lévi, que uns anos atrás começou a corrigir minha pronúncia desastrada da língua de Racine e, fazendo-me sentir mais à vontade com ela, possibilitou também de alguma maneira a realização deste trabalho. Agradeço, outrossim, pelas suas valiosas leituras e revisões.

Agradeço aos docentes do PPG-Letras da UFGD. Em especial ao Paulo Custódio de Oliveira, ao Rogério Pereira da Silva, à Rita Pacheco Limberti, ao Gregório Foganholti Dantas, ao Paulo Bungart e à Leoné Astride Barzotto, grupo cujas palavras ressoam sempre na *chambre des mots* que é meu cérebro.

*Partir. Mon coeur bruissait de générosités emphatiques.
Partir... j'arriverais lisse et jeune dans ce pays mien et je dirais
à ce pays dont le limon entre dans la composition de ma chair:
"J'ai longtemps erré et je reviens vers la hideur désertée de vos plaies".
(Aimé Césaire, Cahier d'un retour au pays natal)*

OLIVEIRA, Thiago Pernomian de. **Das poéticas de resistência: sentidos de René Depestre**. 2016. 153f. Dissertação (Mestrado em Letras – Área de Concentração Literatura e Práticas Culturais) – Faculdade de Comunicação, Artes e Letras, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2016.

RESUMO: O livro *Rage de vivre* (2006), do haitiano René Depestre, é a compilação de suas obras poéticas completas, as quais compreendem uma trajetória poética de mais de cinquenta anos, exemplo de diversas questões relacionadas à identidade, desde a *négritude* até o hibridismo, das lutas sociais e das mazelas do Haiti, desde a colonização até os dias atuais, e de maneiras de pensar e sentir que, concretizadas numa poesia que visa à emancipação social, procura alternativas de subjetivação em meio a um mundo cada vez mais objetificado. Esta dissertação, que tem como base teórica os Estudos Pós-Coloniais, procura abarcar o percurso poético de Depestre até o ano de 1980, quando da publicação de *En état de poésie*. Passamos, então, por várias fases da produção poética de Depestre, evidenciando temas ao redor do qual se agrupam seus poemas, como 1) a ligação histórica forte que ele possui com o país natal, reelaborando sua história e mostrando a face de barbárie presente no processo de colonização e escravização no Haiti; 2) as questões sociais como discriminação racial, desigualdades de classe e resíduos coloniais após a independência; 3) a tentativa de recuperar o país perdido por sua condição de exilado, ao mesmo tempo em que se propõe uma nova maneira de pensar e sentir que dê conta de superar alguns paradoxos da modernidade, o que é feito no livro *En état de poésie*, o qual, além de analisar mais globalmente dentro da obra do autor, traduzimos para o português.

PALAVRAS-CHAVE: Poesia. *En état de poésie*. René Depestre. Haiti. Estudos Pós-Coloniais.

OLIVEIRA, Thiago Pernomian de. **Das poéticas de resistência: sentidos de René Depestre**. 2016. 153f. Dissertação (Mestrado em Letras – Área de Concentração Literatura e Práticas Culturais) – Faculdade de Comunicação, Artes e Letras, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2016.

RESUME: Le livre *Rage de vivre* (2006) est la compilation des œuvres poétiques complètes de l'haïtien René Depestre. Dans cette œuvre est contenue une trajectoire poétique de plus de cinquante ans, exemple de diverses questions en relation à l'identité, telles que la négritude et l'hybridisme, des luttes sociales et des maux de Haïti, depuis la colonisation jusqu'à nos jours. Au-delà de cela, nous y rencontrons une manière de penser et de sentir qui recherche des alternatives de subjectivation dans un monde en constante objectivation. Cette dissertation, qui a pour base théorique les Etudes Pos-Coloniaux, tente de cerner le parcours poétique de Depestre jusqu'à l'année 1980, celle de la publication de *En état de poésie*. Nous passons au cours de ce travail par trois phases de la production poétique de Depestre, et nous mettons en évidence les thèmes autour desquels se regroupent ses poèmes. Les thèmes sont : 1) la liaison historique forte qu'il possède avec son pays natal, réélaborant son histoire et montrant la face de barbarie présente dans le processus de colonisation et de réduction en esclavage en Haïti ; 2) les questions sociales comme la discrimination raciale, les inégalités de classe et les résidus coloniaux après l'indépendance ; 3) la tentative de récupérer le pays perdu par sa condition de d'exilé. C'est dans cette troisième phase, présente dans le livre *En état de poésie*, qu'est proposée une nouvelle manière de penser et sentir qui surmonte certains des paradoxes de la modernité. En comprenant l'importance de ce livre dans la poésie de l'auteur, nous l'analyserons ici entièrement, en même temps que nous en ferons la traduction en portugais.

MOTS-CLÉS : Poésie. *En état de poésie*. René Depestre. Haïti. Études Pos-Coloniaux.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	12
« CAPÍTULO 1 »	18
1 “A HISTÓRIA ESCOVADA A CONTRAPELO”	18
1.1 Primórdios da colonização na América e no Haiti: capitalismo e escravidão	20
1.1.1 O estabelecimento dos franceses em Saint-Domingue	23
1.1.2 A sociedade colonial e o <i>Code noir</i> : dor negra institucionalizada	24
1.1.3 <i>Intermezzo</i> : a cegueira dos iluministas	26
1.2 Antecedentes da Revolução	29
1.2.1 Os escravos se levantam em Saint-Domingue	32
1.2.2 Independência: a ilha de Saint-Domingue se torna Haiti	36
1.3 O Haiti pós-Independência: vanguarda e ostracismo	39
1.3.1 A ocupação norte-americana e a ditadura dos Duvalier	41
1.4 Recriar é preciso, viver não é preciso: a história do Haiti e da escravidão reescrita	45
1.4.1 Os corpos desenterrados em <i>Étincelles</i> e <i>Minerai noir</i>	48
1.4.2 A tentativa de sublimação pelo sarcasmo em <i>Un arc-en-ciel pour l'Occident chrétien</i>	51
«CAPÍTULO 2»	55
2 ABORDAGENS TEÓRICAS: ENTRE ETNIA, GÊNERO E CLASSE	55
2.1 A diáspora das etnias negras em direção ao Novo Mundo	58
2.1.1 A produção da inferioridade negra pelo colonialismo	62
2.1.2 O movimento <i>Négritude</i> como reafirmação étnica	67
2.1.3 René Depestre: quando a negritude cede espaço à marronagem	71
2.2. A crítica feminista e o pós-colonialismo	78
2.2.1 Colonialismo, escravidão e gênero	80
2.2.2 A situação pós-colonial da mulher negra a partir de René Depestre	83
2.3 Racismo e classe: articulações possíveis e impasses do marxismo ortodoxo	89
2.3.1 O avesso da moeda: a etnia como centralidade no caso do Haiti	92
2.3.2 Entre a URSS e o Haiti: Depestre na encruzilhada de classe e etnia	94

« CAPÍTULO 3 »	98
3 <i>L'ÉTAT DE POÉSIE</i>	98
3.1 Qual é o estado de poesia?	101
3.2 Exílio, infância e natureza	107
3.3 Depestre e o Haiti sob o regime duvalierista	113
3.4 “ <i>Entre l'espoir et la nostalgie</i> ”	119
3.5 Linhas cruzadas: Alberto Caeiro, Manoel de Barros e o estado de poesia	122
CONCLUSÃO	131
REFERÊNCIAS	134
ANEXO	129

INTRODUÇÃO

René Depestre é um poeta que evidencia em sua obra as grandes feridas expostas da segunda metade do século XX, feridas essas que são sentidas acima de tudo na carne dos marginalizados, dos despossuídos do mundo. Chegar à sua obra foi um percurso quase natural para um antigo adolescente leitor de Baudelaire, Rimbaud e Lautréamont; primeiramente havia o fator linguístico e, depois, certa continuidade de “maldição” e “errância” que acompanha sua trajetória não apenas poética, mas também pessoal. Eles, ao lado dos surrealistas (Aragon, Éluard, Breton etc.) levaram a uma figura que merece ser introduzida logo aqui: Aimé Césaire, poeta martinicano com o qual, pela primeira vez, os negros do Caribe se colocaram de pé.

Com a publicação de *Cahier d'un retour au pays natal* (1939), Césaire foi o grande inaugurador de uma linhagem de poetas caribenhos – dentre os quais René Depestre – que jamais se contentariam em seguir a Europa e suas tendências, transculturaram a linguagem surrealista e fizeram-na instrumento de rebeldia contra o racismo e o colonialismo, Césaire dá um passo adiante e funda o movimento francófono *Négritude*, que pretende posicionar-se de uma maneira não apenas estética, mas claramente política, influenciando mais tarde nomes da luta anti-racista, tais como Frantz Fanon, Angela Davis e Malcolm X. Ainda em seu primeiro livro, *Étincelles* (1945), Depestre deixa entrever a herança de Césaire, mostrando-se como um filho legítimo do movimento *Négritude*, o que viria a ser reelaborado mais tarde.

Ao entrar no PPGL-UFGD essas leituras me conduziram ao encontro da professora Leoné Barzotto, minha orientadora e amiga, que me forneceu impulso teórico para pensar a poesia produzida sob a égide das relações de poder coloniais, tal como é a poesia de René Depestre, autor cuja obra será analisada nesta dissertação. Encontrar a obra poética de Depestre de maneira cabal foi um intento difícil, dado que o autor é pouquíssimo conhecido no Brasil. O que mais se conhece aqui são seus romances *Aleluia para uma mulher-jardim* (1971) e *Adriana em todos os meus sonhos* (1988), publicados em tradução brasileira, respectivamente, pela Nova Fronteira em 1996 e pela José Olympio em 1988. De sua poesia, há apenas uma seleção breve, traduzida por Idelma Ribeiro de Faria e publicada pela Hucitec em 1992. Partimos, portanto, de um livro de Depestre chamado *En état de poésie* (1980), que já possuíamos

e imaginávamos essencial dentro da evolução poética do escritor, com a intenção de, além de estudá-lo pelo viés dos Estudos Pós-Coloniais, traduzi-lo para o português, colocando assim em circulação na íntegra pelo menos uma de suas obras poéticas.

Contudo nos deparamos, entre leituras e conversas, com a existência das obras poéticas completas de René Depestre, publicadas pela editorial francesa Seghers, em 2006, sob o título de *Rage de vivre*. Perante essa publicação, não pudemos permanecer somente no estudo de *En état de poésie* que, embora seja fundamental na trajetória poética do autor, demonstra apenas uma pequena parcela das maneiras de ser que há em sua obra poética. Assim sendo, embora nos restrinjamos neste trabalho à tradução de *En état de poésie* na íntegra, a abordagem que nos propomos pretende evidenciar os sentidos de René Depestre, de onde advém o título da dissertação presente. A palavra *sentidos* tem aqui uma dupla conotação sobre a qual devemos nos demorar um pouco mais.

Se por um lado pretendemos mostrar, articulando com os diversos problemas abordados pelos Estudos Pós-Coloniais, a variedade de conteúdos temáticos da obra poética de Depestre até a década de oitenta, quando da publicação de *En état de poésie*, por outro lado pretendemos mostrar como essa obra é representativa de uma guinada não somente poética na obra do autor, mas também ética, pois nos dá à contemplação uma maneira de ser que serve de contraponto à diversos paradoxos da Modernidade, paradoxos esses que levaram não somente ao colonialismo, à escravidão e aos sistemas totalitários do século XX, mas também a um profundo esvaziamento do ser humano no mundo contemporâneo. Isso se dá, sobretudo, pela criação estética, com a qual se alcança o *estado de poesia* de que nos fala Depestre. Nessa criação, os sentidos possuem um papel imenso, não somente porque é por eles que o sujeito poético recebe as impressões que reelabora, mas porque, seguindo um imperativo ético, colocam-no em comunhão com a natureza, numa *relação entre sujeito e objeto*¹ que permite uma subjetivação dos dois. Ao contrário do que a racionalidade moderna hegemônica postulava, esse imperativo ético que podemos perceber em sua obra então é oriundo de outro olhar epistemológico. Seguindo essas ideias gerais, esta dissertação divide-se então em três partes.

¹ A relação entre tal como postulava Sartre ou, ainda como postula a Semiótica da Cultura, se dá sempre entre o sujeito e objeto, permitindo assim uma relação de subjetivação que se dá pelo revezamento; quando um é sujeito, o outro é objeto, depois o inverso. O grande problema da racionalidade moderna nas relações é que, para o europeu, o outro (os muitos outros que ele cria pela produção da inferioridade de que falaremos mais adiante, no segundo capítulo) é sempre objeto, não sendo permitida assim a sua subjetivação.

Na primeira parte, traçamos um percurso histórico sobre o Haiti, país que Depestre pensa e reelabora constantemente em sua poesia, mesmo em sua condição de exilado. Debruçamo-nos então na história, mostrando, em um amplo panorama, a colonização e a escravidão no Haiti, assim como o processo revolucionário de independência e abolição, até chegarmos à década de oitenta, quando ainda está vigente a ditadura dos Duvalier, motivo aliás pelo qual Depestre está exilado. Em seguida, mostramos como em alguns de seus livros iniciais, tais como *Étincelles* (1945), *Gerbe de sang* (1946), *Minerai noir* (1956) e *Un arc-en-ciel pour l'Occident chrétien* (1967), o poeta pensa criticamente a história haitiana, numa tentativa de, como dizia Walter Benjamin, “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 2012). O Haiti sofre até hoje com as mazelas econômicas, políticas e sociais da colonização, da escravidão e depois de seguidas ditaduras, o que teve uma parcela de influência muito grande na poesia de Depestre, pelo que consideramos muito importante traçar um percurso historiográfico mais detalhado neste trabalho, ancorando assim o autor em seu devido contexto.

No segundo capítulo, mergulhamos nos Estudos Pós-Coloniais, mostrando sua importância para compreender um autor como René Depestre, que vem de um contexto no qual os resíduos da exploração colonial ainda se fazem muito presentes, condicionando de certa maneira sua poesia, que se converte, também, em uma luta contra esses mesmos resíduos. Passamos, então, pela contribuição de teóricos como Stuart Hall e Boaventura de Sousa Santos, os quais ajudam a pensar como questões relacionadas à diáspora e à colonialidade são constitutivas da identidade do povo haitiano. Nessa parte a questão cultural, e mesmo identitária adquire relevância, pois percebemos que em Depestre há um duplo movimento em relação à identidade haitiana, sendo o primeiro encaixado na ideologia do movimento da *Négritude*, e o segundo como uma forma de hibridismo, a *marronagem*. Esta segunda já reflete sua postura madura, a partir de *En état de poésie*. Ainda no segundo capítulo, procuramos discutir como a intersecção entre etnia e gênero se faz presente na obra de Depestre, que demonstra uma aguda consciência, já nos anos de *Étincelles*, sobre a condição da mulher no contexto pós-colonial e da opressão tripla que recai geralmente sobre ela. Além disso, nesse capítulo é discutida por fim a posição de Depestre enquanto marxista que pretende levar ao marxismo também as questões de classe, encontrando-se muitas vezes em um impasse com a própria base teórica do marxismo, da qual, no entanto, não abre mão para pensar as questões centrais do contexto em que vive.

Por fim, no terceiro capítulo, elaboramos uma análise de *En état de poésie*, que vem a abordar algumas das temáticas centrais da poesia de Depestre, tais como a situação do país natal, a revolução e a ordem objetificada do mundo contemporâneo. A esta última é contraposto o estado de poesia, senão como solução, ao menos como uma das bases das quais é necessário partir para pensar maneiras outras de ser e de contrapor-se à barbárie.

1 “A HISTÓRIA ESCOVADA A CONTRAPELO”

Quando Walter Benjamin, em 1940, termina a escrita de “Sobre o conceito de história”, podemos dizer que houve um novo sopro para o materialismo histórico-dialético, que estava sendo ameaçado, de um lado, pelo marxismo vulgar, e de outro, pelo historicismo de base positivista, que casava perfeitamente com o fascismo que estava imperando na época, dando-lhe base teórica em prol de uma noção de progresso como avanço técnico-industrial obtido sobre as costas do proletariado. A história, contada pelo ponto de vista dos vencedores, é isso: progresso e cultura, esta última, despojos da batalha. Mas o materialista histórico deve mostrar que ela também é barbárie, articulando os fatos que não foram contados. Ele tem a plena consciência de que a história não são simplesmente os fatos, mas a articulação desses fatos entre si, que faz emergir um sentido ou outro. Nas palavras de Benjamin:

Articular historicamente o passado não significa conhecê-lo “tal como ele de fato foi”. Significa apropriar-se de uma recordação, como ela relampeja no momento de um perigo. Para o materialismo histórico, trata-se de fixar uma imagem do passado da maneira como ela se apresenta inesperadamente ao sujeito histórico, no momento do perigo (BENJAMIN, 2012, p. 243).

A ilusão de mostrar a história tal qual ela sucedeu não pode se apoderar o historiador. Sua tarefa, segundo Walter Benjamin, é “escovar a história a contrapelo” (BENJAMIN, 2012, p. 245). Só assim para mostrar a barbárie escondida sob os despojos da cultura. Essa postura, se por um lado, lança uma luz sobre os corpos enterrados pelo cortejo triunfal do progresso, por outro lado evita que o progresso encaminhe a humanidade presente a um futuro igual. Compreendido enquanto um projeto político articulatório do passado em face das necessidades do presente, o materialismo histórico como é pensado por Benjamin se faz ao vir à tona a tradição dos oprimidos, sufocada por aqueles que podiam contar a história, articulando os feitos gloriosos, excluindo dessa articulação os infames, e chamando a isso de “história universal”, filha do historicismo:

O historicismo culmina legitimamente na história universal. Em seu método, a historiografia materialista distancia-se dela talvez mais radicalmente do que de qualquer outra. A história universal não tem qualquer armação teórica. Seu procedimento é aditivo: ela utiliza a massa dos fatos, para com eles preencher o tempo homogêneo e vazio. A historiografia materialisa, por outro

lado, tem em sua base um princípio construtivo. Pensar não inclui apenas o movimento dos pensamentos, mas também sua imobilização. Quando o pensamento para, bruscamente, numa constelação saturada de tensões, ele lhe comunica um choque, através do qual ela se cristaliza numa mônada (BENJAMIN, 2012, p. 251).

Não mais a história universal, cumulativa, mas a história monádica, que faz o presente dialogar com o passado, considerando-o não como morto e enterrado, mas como realidade pulsante, plena de possibilidades revolucionárias nessa imobilização messiânica que é a mônada. Assim, é necessário, segundo o materialismo histórico apresentado por Benjamin, olhar não para o registro histórico oficial, mas para a experiência humana que se tentou apagar. Isso nega, fundamentalmente, o mito moderno do progresso, filho da historiografia do século XIX, segundo o qual o ser humano está avançando infinitamente em direção a perfeição. O progresso, segundo o materialista histórico, é uma moeda de duas faces extremamente distintas: em uma a cultura, na outra a barbárie.

O pós-colonialismo - orientação teórica geral adotada neste trabalho - não pode prescindir do materialismo histórico. Como um conjunto teórico que pretende investigar e trazer à tona a barbárie da colonização, o pós-colonialismo olha sob os documentos de cultura para perceber neles a barbárie. Ao recuperar distintos momentos do passado e articulá-los com o presente para abolir os vestígios coloniais que ainda tingem o agora, o pós-colonialismo procura um projeto político-social que seja *redentor* (no sentido teológico que atribui Benjamin a essa palavra). Segue, dessa maneira, as palavras de Marx, quando diz, em *O 18 Brumário de Luís Bonaparte* (1852), que “Os homens fazem a própria história, mas não a fazem como querem; não a fazem sob circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente, legadas e transmitidas pelo passado” (MARX, 1978, p. 329).

É importante enfatizar, no entanto, que as potencialidades que Benjamin atribui ao materialismo histórico não consistem em meramente apresentar outra história coerente, numa narrativa clara, remetendo ao que “verdadeiramente” aconteceu. O pós-colonialismo não pode se contentar também com isso, e não o faz. Trata-se, outrossim, da transformação do presente por meio de sua articulação com os momentos históricos emergidos da obscuridade. Jeanne Marie Gagnebin, em *História e narração em Walter Benjamin* (2013), faz um estudo das ideias de história e narração, articulando as bases políticas e teleológicas de Benjamin. Sobre a necessidade de transformação radical que há em “Sobre o conceito de história”, diz ela:

A veemência, mesmo a violência da tradição profética e a radicalidade da tradição marxista se encontram aqui na exigência de uma salvação que não consista simplesmente na conservação do passado, mas que seja também transformação ativa do presente (GAGNEBIN, 2013, p. 104).

Essa violência revolucionária será encontrada mais tarde em Frantz Fanon, em Aimé Césaire, assim como em René Depestre, autor ao redor do qual gravita este estudo. Seu *En état de poésie* (1980), a ser discutido no último capítulo desta dissertação, é um documento de recuperação do passado, e da articulação desse passado com o presente, em direção a um futuro redentor.

Seguindo um método interdisciplinar, as páginas que ora seguem, antes de abordar a poesia de René Depestre em si, tentam recapturar no *momento de perigo* benjaminiano a história do Haiti, país que primeiro libertou-se do jugo colonizador e escravista, e que justamente por isso pagou um preço alto ao longo de sua história, como paga-o ainda hoje. Esse passado, que não só em *En état de poésie*, mas durante toda sua obra Depestre reescreveu, trazendo à tona o que não era para ser visto, esse passado nós tentamos, dentro de nossas possibilidades, iluminar. As dificuldades enfrentadas, tal como a falta de bibliografia, foram de certa maneira uma confirmação de que a história universal não é tão universal assim. Não esperamos, como se poderia pensar, que as breves páginas a seguir corrijam isso, meramente agregando fatos encadeados a um panorama histórico incompleto (o que, aliás, seria cair no erro historicista). Esperamos, isso sim, que sirvam como pano de fundo para uma reflexão que nos possibilite compreender melhor não somente as bases materiais sobre as quais se ergue a poesia de René Depestre, mas também como o autor, por meio de sua poesia, reelabora essas bases materiais em busca de um futuro distinto do passado e do presente.

1.1 Primórdios da colonização na América e no Haiti: capitalismo e escravidão

Em 1492, depois de passar por San Salvador e indagar aos indígenas sobre onde poderia encontrar ouro e prata, Cristóvão Colombo chega à parte oriental de uma pequena ilha do Caribe, que seria batizada de Hispaniola². Os nativos que ali se

²Neste trabalho iremos nos referir à ilha como Haiti somente após o período da Revolução, que foi quando ela foi batizada, por Dessalines, com o antigo nome com que os indígenas a chamavam. Antes disso utilizaremos, nesta parte inicial, os nomes de Hispaniola (como os espanhóis a chamaram) e depois Saint-Domingue (dado pelos franceses).

encontravam eram amistosos, e Hispaniola, assim como o resto do Caribe, era um local luminoso, de águas límpidas, com flora agradável. A ilha passa assim a ser um entreposto da Espanha, através do qual se passava para chegar à América.

Ao alcançar o atol de San Salvador, Colombo deslumbrou-se com a colorida transparência do Caribe, a verdejante paisagem, a doçura e a limpeza do ar, os pássaros esplêndidos e os jovens “de boa estatura, gente mui formosa” e “muito mansa” que ali habitava. Presenteou os indígenas com “alguns gorros vermelhos e umas contas de vidro que eles colocavam no pescoço, e muitas outras coisas de pouco valor com as quais ficaram contentes e tão nossos que era uma maravilha”. Mostrou-lhes as espadas. Não as conheciam, seguravam-nas pelo fio e se cortavam, Entrementes, conta o almirante em seu diário de bordo, “eu estava atento e trabalhava para saber se havia ouro, e vendo que alguns deles traziam um pedacinho enfiado no buraco que tinham no nariz, por gestos pude me informar que, indo para o sul, contornando a ilha pelo sul, encontraria um rei que possuía grandes vasos daquilo, e em grande quantidade (GALEANO, 2011, p. 31).

No entanto, com o estabelecimento dos espanhóis na ilha, outras instituições europeias também vieram, tais como o cristianismo, as doenças eurásianas, o estupro, os cães de caça, o trabalho obrigatório, a fome *et alia*. Era a civilização europeia, mostrando aos nativos os requisitos para ser civilizado e reduzindo a população de aborígenes da ilha drasticamente logo nas primeiras décadas, de meio milhão, talvez um milhão (JAMES, 2010, p. 39) a setenta e cinco mil, em apenas quinze anos.

Há, porém, necessidade de mão-de-obra para os empreendimentos espanhóis na pequena ilha. O frei Bartolomé de las Casas sugere, então, numa tentativa de preservar os poucos nativos restantes na ilha, que se importem os trabalhadores da África. É portanto implantada, com a “piedosa sugestão” do dominicano, a primeira carga de escravos, destinados principalmente à extração de minérios que haviam sido descobertos na ilha.

Os aborígenes não tiveram maneira de resistir à dominação dos espanhóis, praticamente desaparecendo. A quantidade de doenças desconhecidas, os duros trabalhos – dentre eles principalmente a extração de minerais – a que eram submetidos pela força, a destruição dos cultivos tradicionais, com intenção de desarticular qualquer possibilidade de sublevação e, por fim, a imposição da fé cristã (perante a qual o indígena tinha duas opções: ou converter-se diante da cruz ou morrer pela espada); tudo isso contribuiu para um rápido desaparecimento da população originária do Caribe, e dentro dele também seu desaparecimento na ilha de Saint-Domingue. Inicia-se, assim, já no século XVI, a diáspora africana no Novo Mundo.

O quase extermínio da população indígena resultou em duas importantes consequências: a importação maciça de mão-de-obra servil africana e o

domínio pelos colonos europeus das terras cultiváveis, agrupadas em vastos latifúndios e fazendas. Esses dois fenômenos criaram novas possibilidades comerciais, capazes de estimular a transformação capitalista na Europa Ocidental e na América do Norte, engendrando ao mesmo tempo o subdesenvolvimento e a dependência na América Latina e nas Antilhas. (ROCHA e BARBOSA, 2013, p. 42).

O desenvolvimento do capitalismo moderno está diretamente ligado, por um lado, a dizimação da população indígena – o que foi, de fato, concretizado nas principais ilhas do Caribe – e, por outro, ao tráfico negreiro, que forneceu abundante mão-de-obra para os empreendimentos coloniais. Estes progressivamente injetaram, por meio de exportações de mercadorias cobiçadas (cacau, café, açúcar, ouro, prata etc.) o capital que possibilitou à Europa e, posteriormente, à América do Norte se lançarem à frente do resto do mundo no que diz respeito à modernização. Como dizem ainda ROCHA e BARBOSA (2013, p. 40) “(...) os escravos africanos partiam rumo às Américas, enquanto os produtos agrícolas e metais preciosos eram enviados das Américas rumo à Europa Ocidental.

O tráfico de escravos e a empreitada colonial foram, como podemos constatar, fatores fundamentais para a *acumulação primitiva* de capital pela qual passou a Europa no século XVI. Segundo Haunt & Sherman:

As quatro principais fontes de acumulação inicial de capital foram: (1) o rápido crescimento do volume de intercâmbio e do comércio de mercadorias; (2) o sistema de produção manufatureiro; (3) o regime de *enclosure* dos campos, e (4) a grande inflação de preços (HAUT & SHERMAN, 2000, p. 34).

Os autores identificam, no entanto, outras fontes que alimentaram a economia europeia nessa fase inicial do capitalismo, fontes, segundo os mesmos “(...) nem sempre respeitáveis, e, por isso mesmo, freqüente mente esquecidas, como, por exemplo, a pilhagem colonial, o tráfico de escravos e a pirataria.” (2000, p. 34). Marx também nos confirma isso, quando diz:

O descobrimento das jazidas de ouro e prata da América, a cruzada de extermínio, escravização e sepultamento das minas da população aborígine, o começo da conquista e o saque das Índias Orientais, a conversão do continente africano em campo de caça dos escravos negros: são todos fatos que assinalam a alvorada da era da produção capitalista. Esses processos “idílicos” representam outros tantos *fatores fundamentais* no movimento de acumulação originária (MARX *apud* GALEANO, 2011, p. 50).

É dessa forma que a Europa eleva-se sobre o resto do mundo. Segundo Frantz Fanon, “O bem-estar e o progresso da Europa foram construídos sobre o suor e o

cadáver dos negros, árabes, índios e amarelos. Convém que não nos esqueçamos disso.” (1968, p. 77). E não nos esqueceremos: retornaremos a esse mesmo ponto mais tarde, retomando as reflexões de Fanon.

1.1.1 O estabelecimento dos franceses em Saint-Domingue

Os espanhóis, à época da colonização da América, deram pouca atenção para as possibilidades da ilha que denominaram Hispaniola. Preferindo explorar em busca de ouro e prata, lançaram-se em direção à conquista do México, da América Central e do Sul, dizimando a população dos Aztecas, dos Incas e dos Maias, arrebatando tesouros e tingindo o chão de sangue por onde quer que passassem³. Os principais empreendimentos foram a destruição dessas populações e a pilhagem de seus tesouros, movidas por Hernán Cortez e Francisco Pizarro, ainda no século XVI. Durante os séculos XVI, XVII e XVIII a Espanha inundou o mercado europeu com a exploração de metais preciosos dos territórios conquistados, principalmente da América Central e do Sul; nesta última, estava situada a grande jóia espanhola: Potosí. Esta cidade, situada no Peru, foi a maior produtora de prata da América, um verdadeiro fenômeno, que fez os espanhóis e todos os outros que se aventuraram a ir para lá se esbaldarem. Entretanto, como diz Eduardo Galeano (2001, p. 43): “A Espanha tinha a vaca, mas outros tomavam o leite.”⁴

Enquanto isso, a ilha de Saint-Domingue, assim como o resto do Caribe, foi progressivamente sendo ocupada por outros povos com intenções coloniais, a saber: ingleses, holandeses e franceses. Perto de Saint-Domingue, situada a nove quilômetros, há uma ilha de clima agradável chamada de Tortuga. Lá, alguns franceses atracaram em 1629 (JAMES, 2010, p. 40), e se estabeleceram. Foram seguidos pelos ingleses e holandeses. Para essa ilha rumava todo tipo de gente indesejável nas metrópoles, como criminosos ou devedores, principalmente os pertencentes às nacionalidades supracitadas. Piratas e também simples aventureiros abundavam na ilha. Sobre o

³Notável, a respeito do delírio que se apossou de alguns colonizadores nessa época, é a película *Aguirre, der Zorn Gottes* (1972), de Werner Herzog.

⁴A frase bastante singular de Galeano diz respeito à exploração das jazidas de prata pela Espanha, que estava mergulhada em dívidas. Carlos V, da dinastia dos Habsburgo, havia afundado o país em uma guerra santa, perseguindo o demônio por toda a parte e contraindo assim dívidas e mais dívidas com toda a Europa. O tesouro originário da América, assim, mal toca as mãos da Espanha e já lhe escorre pelos dedos, em direção à Holanda, Grã-Bretanha, Dinamarca, Alemanha, etc.

estabelecimento definitivo dos franceses em Saint-Domingue e o conflito pela posse da ilha (principalmente com os espanhóis e os britânicos), diz C. L. R. James:

Desde Tortuga establecieron una base firme en Saint-Domingue y se mudaron para allí para desalojar a esos persistentes intrusos, los españoles organizaron una gran cacería y mataron los toros que pudieron encontrar a fin de arruinar el negocio ganadero. Los franceses respondieron con el cultivo del cacao, índigo y el algodón. Ya conocían la caña de azúcar. Como carecían de capital, atacaron la isla inglesa de Jamaica, robaron dinero y dos mil negros. Franceses, británicos y españoles atacaron y contraatacaron con fuego, pero en 1697 el Tratado de Ryswick entre Francia y España concedió a los franceses el derecho legal sobre la porción occidental de la isla. (JAMES, 2010, p. 41).

Com a porção ocidental da ilha assegurada, os franceses trataram de desenvolvê-la, cultivando o café e aumentando a produção do açúcar. Saint-Domingue fazia parte do que se convencionou denominar como *Sugar Islands*, as ilhas do açúcar nas Antilhas (GALEANO, 2011, p. 92), grandes fornecedoras do açúcar ao mercado europeu, que foram devastadas pela monocultura do mesmo em latifúndios. Vejamos agora como era organizada a sociedade de Saint-Domingue nesse período colonial, e como se utilizando da mão-de-obra escrava, a Coroa Francesa teve nessa ilha a maior fonte de sua economia no século XVIII.

1.1.2 A sociedade colonial e o *Code noir*: dor negra institucionalizada

Da África afluíam contingentes imensos de escravos, constantemente renovados devido à altíssima taxa de mortalidade entre esse segmento sujeito às doenças tropicais e ao trabalho exaustivo nas culturas do café e do açúcar. A escravização e a deportação de grande parte do povo africano deram origem à diáspora africana, que causou grandes baixas demográficas na África. ROCHA e BARBOSA (2013, p. 44) estimam “(...) acima de 22 milhões o número de indivíduos levados da África para o resto do mundo, entre 1500 e 1880.”. Acerca do fluxo de escravos em Saint-Domingue, diz C. L. R. James:

Entre 1764 y 1771, el promedio anual de las importaciones de esclavos oscilaba entre 10.000 y 15.000. En 1786 la cifra fue de 27.000 y a partir de 1787 la colonia recibía más de 40.000 esclavos al año. (...) del medio millón de esclavos en la colonia en 1789, más de dos tercios había nacido en África. Estos esclavos fueron empleados en el cultivo de nuevas tierras. No había tiempo para aclimatación, conocido como maduración y morían como mosca. (JAMES, 2010, p. 102).

Todas as sociedades coloniais da América Latina e do Caribe introduziram escravos vindos da África negra durante esse longo período de tempo. Não nos deteremos aqui sobre o efeito que esse processo teve sobre as estruturas sociais, econômicas e políticas da África, o que daria por si só um estudo, mas é importante que isso seja no mínimo mencionado. Mão-de-obra obtida por meio da força, da violência física e psicológica, os escravos que não morriam na travessia atlântica chegavam ao Novo Mundo para um longo período de sofrimentos e humilhações.

As condições em que viviam eram degradantes, análogas às dos animais, e como animais também trabalhavam. A comida era diminuta, e entregue com tal irregularidade que não era incomum, em meio da semana, encontrarem-se sem comida pelo resto dela. As choças em que viviam eram estreitíssimas. Somente o trabalho era abundante; o trabalho; do trabalho do amanhecer ao anoitecer; o trabalho sob o látigo. Até que Luís XIV tentou lhes dar um tratamento mais “humano”: o denominado código negro. O *Code Noir* foi promulgado em 1680, e consistiu numa tentativa de firmar uma verdadeira constituição acerca da escravidão, tanto para os senhores quanto para os próprios escravos.

Esse código trazia regras acerca de tudo o que diz respeito ao sistema escravagista: batismo dos escravos chegados às colônias, condições de nascimento que permitiam a um escravo ser livre ou não; relações sexuais entre senhor e escravas; a condição de pertencimento dos filhos nascidos dessas relações; a quantidade mínima da comida dos escravos; os castigos que poderiam ser aplicados em casos de desobediência ou fuga, etc. Essa pequena constituição, de 60 artigos, fora copiada mais tarde pela Espanha, e, posteriormente ainda, pelos britânicos. Não causa surpresa saber que o artigo mais temido pelos escravos era o de número 38:

ART. 38 – L’esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois à compter du jour que son maître l’aura dénoncé en justice, aura les oreilles coupées et sera marqué d’une fleur de lys sur une épaule; s’il récidive un autre mois à compter pareillement du jour de la dénonciation,, il aura le jarret coupé, et il sera marqué d’une fleur de lys sur l’autre épaule; et, la troisième fois, il sera puni de mort. (XIV apud Peytraud, 1897, p. 14)⁵.

⁵O escravo fugitivo que tenha estado foragido por um mês contando do dia em que seu mestre o tenha denunciado à justiça, terá as orelhas cortadas, e será marcado com uma flor de lis em um ombro; se ele reincidir um mês contando igualmente do dia da denúncia, terá a parte posterior do joelho cortada e será marcado com uma flor de lis sobre o outro ombro; e, a terceira vez, ele será punido com a morte. (Tradução livre).

Pelo artigo citado, podemos fazer ideia do trato infligido aos escravos nos domínios coloniais franceses. No caso do código, o escravo era tratado como uma mercadoria, como um bem móvel do qual o proprietário podia dispor *à volonté*. O código, no entanto, não funcionava exatamente da maneira que fora prescrito. Com frequência, os donos não prestavam atenção aos artigos que diziam respeito ao “bom” trato dos escravos. Exemplo disso era a flagelação. De início, fora fixada em trinta e duas chibatadas, mais tarde aumentou para cinquenta; e havia ainda aqueles senhores que julgavam que um castigo com menos de cem chibatadas não era digno de insuflar o temor nos seus negros. Mas isso, como se disse, não era respeitado: em numerosos casos os escravos eram flagelados até a morte. Sobre a tortura, diz ainda James que *“La tortura del látigo, por ejemplo, contaba con ‘mil refinamientos’, pero existían variantes con nombres especiales. Tan comunes eran.”*(JAMES, 2010, p. 53). “Quatro estacas”, “Tortura da escada” e “A rede” eram só os nomes de algumas delas, plenas de uma crueldade doentia e, por incrível que pareça, institucionalizada. Essas coisas não eram exceções, ao contrário, eram práticas socialmente reconhecidas que, não pertencentes ao *Code Noir*, emanavam diretamente da criatividade dos senhores da colônia.

Paralelo ao crescimento econômico proporcionado à metrópole francesa pela exploração dessa sua principal colônia ultramarina surgia, na França do século XVIII, o Iluminismo, movimento de ideias dedicado a retirar o homem da condição de trevas em que ele estava isolado; movimento de ideias pautado na racionalidade, o Iluminismo (*Aufklärung* na tradição germânica de Kant e Hegel) ataca os preconceitos advindos de juízos falsos acerca da verdadeira natureza das coisas. Deixa, no entanto, a desejar a respeito de outras matérias, entre elas, o sistema da escravidão *real*, como veremos no capítulo seguinte.

1.1.3 *Intermezzo*: a cegueira dos iluministas

No momento em que os filósofos iluministas estavam escrevendo sobre a liberdade, milhões de homens, em colônias do outro lado do Atlântico, estavam sendo escravizados e submetidos à pura animalização, tanto em seus corpos quanto em suas almas. Como puderam ignorar isso é, possivelmente, uma das questões de peso do

artigo *Hegel and Haiti*⁶, publicado originalmente em 2000 na *Critical Inquiry* por Susan Buck-Morss. O artigo é centrado nas relações, como o próprio nome diz, de Hegel e o Haiti, mas aqui iremos abordar outro ponto que a autora levanta: a relação dos ingleses e dos franceses iluministas com a escravidão colonial moderna. A liberdade, na linguagem de tais filósofos, era tudo o que havia de bom, enquanto a escravidão era uma metáfora para designar tudo o que havia de mal nas relações de poder. Isso é, no entanto, extremamente paradoxal, pois essa metáfora começou a aflorar no momento em que as colônias exploradas intensivamente por mão-de-obra escrava possibilitavam ao sistema capitalista ocidental se desenvolver, facilitando também o próprio expandir dos ideais iluministas. Segundo Susan:

A exploração de milhões de trabalhadores escravos coloniais era aceita com naturalidade pelos próprios pensadores que proclamavam a liberdade como o estado natural do homem e seu direito inalienável. Mesmo numa época em que proclamações teóricas de liberdade se convertiam em ação revolucionária na esfera política, era possível manter nas sombras a economia colonial escravista que funcionava nos bastidores.(BUCK-MORSS, 2011, p. 32).

Se essa ignorância acerca do sistema escravagista era deliberada ou não, a autora afirma que tais pensadores sabiam, sim, que ela acontecia. Antes de alguns dos principais iluministas silenciarem sobre a mesma, os britânicos Thomas Hobbes e John Locke a aceitavam. Para Hobbes, n’*O Leviatã*, ela não passa de uma consequência natural da guerra por toda a parte que o homem enfrenta. Está inscrita, portanto, no ser humano. Já a cegueira de Locke era paradoxal, assim como a dos iluministas franceses. Declarava ele, no seu *Dois tratados sobre o governo*, que “A escravidão humana é uma condição tão vil e miserável e tão diretamente oposta ao generoso temperamento de nossa nação que seria difícil conceber que um inglês [...] a defendesse” (LOCKE *apud* BUCK-MORSS, 2011, p. 34). Certamente a humanidade de Locke não incluía os escravos das *plantations* americanas e caribenhas, já que o próprio possuía ações da Real Companhia Africana, que explorava a região da Carolina com mão-de-obra escrava. Podemos ver, assim, como na maioria das vezes o discurso se afasta da prática. Um pouco mais tarde, entre os pensadores franceses, sucedeu-se o mesmo.

Rousseau era um desses pensadores. Escrevia ele no *Contrato social* que “O

⁶O artigo de Buck-Morss centra-se – se bem que por um caminho bastante tortuoso – sobre como Hegel estava informado dos acontecimentos no Haiti revolucionário, e cunhou assim a metáfora do senhor e do servo com base em tais informações. Essa relação, contudo, ficou bastante escondida, tendo a metáfora de Hegel servido às mais variadas interpretações, como, por exemplo, a da luta de classes marxistas. Uma das intenções da autora é questionar, também, o silenciamento de tal relação.

homem nasce livre e por toda a parte vive acorrentado” (ROUSSEAU *apud* BUCK-MORSS, p. 36) e, no entanto, fechava os olhos para a escravidão *real*, aquela pela qual sofriam milhões de homens negros no Novo Mundo e que produzia a imensa riqueza branca (em açúcar) de seu país. Por ocasião do JALLA Brasil 2010, Leoné Astride Barzotto publica o artigo, nos anais do evento, “América Latina: nuanças críticas e literárias em foco”, no qual analisa o conto “Trovão entre as folhas” do paraguaio Augusto Roa Bastos, pela perspectiva da exploração do homem e de sua força de trabalho. Nele, a metáfora do açúcar é retomada e há uma emblemática citação do conto a respeito do paradoxo entre o doce do açúcar e o amargo de sua produção. Como explicar que algo tão sublime e doce possa causar, antes, tanta dor e amargor?

Os homens, as mulheres e as crianças escuras de Tebikuary-Costa assombravam-se de que uma coisa tão amarga como seu suor tivesse se convertido nesses cristaizinhos de orvalho que pareciam banhados de lua, de escamas trituradas de peixe, de água de orvalho, de doce saliva de bestas [...] Sentiam nos lábios, mas amargo nos olhos onde voltava a ser suco de lacrimais, areia doce molhada de lágrimas amargas (ROA BASTOS, 2003, p. 209, *apud* BARZOTTO, 2010, p. 1085).

Buck-Morss baseia-se, para fazer suas considerações, em Sala-Molins, um filósofo catalão que justapôs em sua história do Iluminismo passagens de filósofos iluministas aos artigos do *Code Noir*, o código que não só autorizou a escravização de seres humanos, mas lhe deu *status* legal. Porém, diz Sala-Molins que “A legalidade da escravidão é nula, não apenas por ser ilegítima, mas por ser absurda e vazia de sentido. Tais palavras, escravidão e legalidade, são contraditórias. São mutuamente excludentes.” (SALA-MOLINS *apud* BUCK-MORSS, 2011, p. 36). Como pôde então Rousseau fechar os olhos diante dos fatos? Esmiuçando escritos da época, Sala-Molins declara que Rousseau sabia dos fatos, mas decidiu ignorá-los. Justamente os que diziam respeito aos africanos escravizados no Novo Mundo. Falava, por exemplo, da tristeza dos groenlandeses transportados à Dinamarca, mas não dos escravos africanos transportados à América. O filósofo catalão termina declarando ultrajante o silêncio de Rousseau; em suas próprias palavras tal silêncio é “revoltante” e “racista”. Ainda sobre Rousseau, declara Susan Buck-Morss:

Declarava a igualdade entre os homens e via a propriedade privada como a origem da desigualdade, mas jamais somava dois e dois para discutir a lucrativa escravidão francesa como algo central para as discussões tanto sobre a igualdade como sobre a propriedade privada (BUCK-MORSS, 2011, p. 37).

Algo notável, possivelmente mais notável do que o ignorar desses fatos pelos pensadores iluministas, é que os que vieram depois igualmente os ignorem ao falar de tais períodos. Isso é atribuído pela autora ao profissionalismo, que disciplina os pensadores e os introduz nas “boas regras do ofício”, das quais há a regra de perdoar os pares, perdoados seus erros (endossados pela falácia do anacronismo). Podemos perceber como isso é feito citando um exemplo bastante simples.

Castex e Surer, ao escrever seu em “*Manuel des études littéraires français*” do século XVIII, parte que cabe, na história da literatura francesa, principalmente aos iluministas, declaram ao falar de Montesquieu (mais exatamente de “*L’Esprit des Lois*”):

*Montesquieu a lutté contre les lettres de cachet, contre la torture et les pénalités barbares, contre l’intolérance, contre le paupérisme, contre la guerre; toutes ses protestations étaient dictées par un profond respect de la personne humaine*⁷ (CASTEX et SURER, 1966, p. 44).

No entanto se pode dizer que essa visão sobre Montesquieu seja um pouco idealizada. Vejamos o que diz o próprio Montesquieu em *L’Esprit des Lois*:

O açúcar seria demasiado caro se os escravos não trabalhassem na sua produção. Os referidos escravos são negros desde os pés até a cabeça e têm o nariz tão achatado que é quase impossível deles ter pena. Torna-se impensável que Deus, que é um ser muito sábio, tenha posto uma alma, e sobretudo uma alma boa, num corpo inteiramente negro (MONTESQUIEU *apud* GALEANO, 2010, p. 2).

Portanto, o desenvolvimento econômico francês desvia o cérebro de Rousseau dos fatos concretos da escravidão. E, no caso de Montesquieu, que considera abertamente a empresa colonial como necessária para esse mesmo desenvolvimento, podemos que o filósofo justifica-o com uma teologia tacanha. É assim que “(...) toda vez que a teoria iluminista era colocada em prática, os promotores das revoluções políticas acabavam tropeçando no fato econômico da escravidão (...)” (BUCK-MORSS, 2011, p. 37).

1.2 Antecedentes da Revolução

⁷Montesquieu lutou contra as letras de câmbio, contra a tortura e as penalidades bárbaras, contra a intolerância, contra o pauperismo, contra a guerra; todos seus protestos eram ditados por um profundo respeito pela pessoa humana. (Tradução livre).

Os ecos da Marselhesa foram escutados também nas colônias de além-mar. Em Saint-Domingue, extensão da própria França, não poderia ser diferente. Entretanto, mesmo a liberdade, a igualdade e a fraternidade que nas colônias chegaram eram reivindicadas para poucos, que queriam se integrar a uma burguesia que assumira de vez o posto da classe hegemônica. A sociedade na ilha era estratificada em quatro classes (FONTELLA e MEDEIROS, 2007, P. 64). Vejamos como se organizavam.

Havia no topo da pirâmide os *grands blancs*, que constituíam uma parte muito pequena de tal sociedade, em geral grandes plantadores de cana-de-açúcar ou senhores de escravos. Essa classe, no entanto, não era a que detinha o poder político, pois estava subordinada aos enviados franceses, bem como aos comerciantes de escravos (lembremo-nos de que o comércio de escravos era vital para a ilha, pois sustinha a economia baseada no sistema de *plantation*). Depois dessa casta reduzida do topo, havia os *petits blancs*, que se mantinham por meio do pequeno comércio, do artesanato e das artes liberais de toda sorte. Aos *petits blancs* se juntavam também toda sorte de indivíduos indesejáveis na metrópole francesa, geralmente foragidos da justiça ou sem posição nobre; numa sociedade escravocrata e racista, ser branco já era um sinal de distinção. A classe que se seguia a esta era a dos chamados *affranchis*. Escravos libertos ou mulatos, tentavam eles encontrar uma maneira de ascender socialmente nessa rígida sociedade racista que era a de Saint-Domingue. Alguns deles conseguiram cargos na administração da colônia e até mesmo terras com escravos. A última classe, a dos escravos, era a que sustentava a colônia toda. No entanto, como diz LOVEJOY (2002, p. 35), os escravos não constituíam necessariamente uma classe, pois sua identidade estava subordinada em última instância ao senhor, que determinava sua função dentro da sociedade e retirava-lhe toda e qualquer autonomia.

A revolução que sucedeu no Haiti não foi uma consequência direta da Revolução Francesa, como se poderia pensar em uma análise pouco sutil. Foi, antes de tudo, determinada por contradições de classe existentes no seio da própria sociedade colonial e, posteriormente, uma transposição para essa sociedade colonial dos interesses contrários das próprias potências europeias (Espanha, Inglaterra e França). Os *affranchis* queriam mais liberdade e igualdade, queriam ser parte da sociedade burguesa; para isso, enviam à Assembleia dos Estados Gerais (AEG), em 1790, na França, alguns encarregados de comunicar suas reivindicações. Seus esforços, no entanto, são frustrados pelos liberais franceses, receosos de que o outorgar das demandas seria causa de desordem na colônia de Saint-Domingue. Tendo fracassado em seus

intentos, os líderes dos *affranchis*, Ogé e Chavannes, organizam com o apoio da Inglaterra uma rebelião armada, que acabou também fracassada. Como medida disciplinar, a metrópole decidiu pela execução dos líderes revoltosos. Não seriam mesmo os *affranchis*, número diminuto dentro da colônia, a classe que colocaria em marcha a revolução (vale ressaltar aqui que naquele momento os *affranchis* também nem sequer sonhavam com a possibilidade da abolição do trabalho escravo).

Havia, na colônia de Saint-Domingue, contudo, uma situação iminente prestes a se desenrolar. Segundo Carlos Alberto Medeiros, em um estudo feito sobre o uso do envenenamento nas sociedades secretas do Haiti pré-revolucionário, em 1790 havia na ilha escravos que constituíam “cerca de meio milhão de pessoas, controladas por, aproximadamente, 36 mil brancos e igual número de mulatos, estes últimos constituindo um seguimento intermediário” (MEDEIROS, 2003, p.14). Acerca disso, diz ainda o autor que “tratava-se, com certeza, de uma situação potencialmente explosiva, com alto grau de instabilidade, provocada pela ganância do sistema como um todo, que acabaria colocando a colônia no rumo da autodestruição” (MEDEIROS, 2003, p. 15).

É de espantar que, com um contingente tão grande em relação aos brancos, os escravos negros da colônia não se rebelassem. Não é isso, no entanto, o que acontecia. Havia nessa sociedade colonial e escravagista uma resistência negra: os chamados *marrons*. Equivalentes aos quilombos do Brasil, os *marrons* eram comunidades de escravos fugitivos construídas, geralmente, nas colinas. Funcionando de modo semelhante a sociedades secretas, os *marrons* tinham entre as suas características traços trazidos diretamente da África, como, por exemplo, o largo conhecimento de plantas tóxicas e suas preparações para que se tornassem venenos mortais. E, indo além, diz o autor que “o uso de preparações tóxicas na África não se restringia às sociedades secretas ou aos seus tribunais. Trata-se, na verdade, de um traço coerente e sistemático em todas as culturas africanas” (MEDEIROS, 2003, p. 17). Os *marrons* foram assim a primeira ameaça aos colonizadores, que começou a alastrar-se desde meados do século XVII⁸. Não se pode pensar, portanto, que os negros africanos tenham sido passivos face

⁸Um personagem dessa resistência a escravização é Macandal. Símbolo entre os haitianos, Macandal foi um escravo que, residente em um latifúndio próximo ao distrito de Limbé, teve um braço decepado enquanto executava os trabalhos cotidianos com a cana-de-açúcar. Foi empregado então no pastoreio, o que lhe proporcionou, além de tempo de ócio, um grande contato com os campos, lugares onde cresciam diferentes tipos de ervas que, como descobriu Macandal, poderiam ser utilizadas no preparo de venenos. Solidificando seu conhecimento com velhos mestres que habitavam as cavernas, ele começou a administrar o veneno entre os brancos, instaurando assim o terror na ilha. Macandal formou uma vasta

à escravização, o que apagaria todas as tentativas de resistência à dominação que ocorreram, apagando, ou relegando à nota de rodapé, parte da história da escravidão nas Américas e no Caribe.

1.2.1 Os escravos se levantam em Saint-Domingue

As massas de Saint-Domingue se organizam para uma revolução. Em cerimônias vodú, os escravos se encontram durante a noite e tramam, passo a passo, formando várias redes. Um homem está por trás disso: Boukman, escravo fugitivo de origem jamaicana, “*papaloi o alto sacerdote, um negro gigantesco*” (JAMES, 2010, p. 138). Desde os esquemas de envenenamento de Macandal, os escravos haviam avançado muito no que diz respeito à insubordinação. Não se tratava mais de fugas, revoltas ou motins; o que estava em marcha agora era um movimento insurgente das massas escravizadas de Saint-Domingue: uma revolução. Acerca do papel de Boukman, diz ainda C. L. R. James:

El alcance y la organización de esta revuelta demuestran que Boukman fue el primero de esta estirpe de grandes líderes que los esclavos aportarían con tanta profusión y rapidez durante los años siguientes. Que una conspiración tan amplia no fuera descubierta hasta su estallido es testimonio de su solidaridad (JAMES, 2010, p. 138).

Sobre a importância de Macandal na organização da *Marronage*, destaca Leoné Barzotto ao analisar o romance *A ilha sob o mar* (2010) de Isabel Allende (2011, p. 8):

A marronage é sinônimo de resistência por si só, inclusive a cultural, como é o caso, na introdução desse personagem histórico, a característica de um personagem ficcional na narrativa em questão. De acordo com Eurídice Figueiredo (1998, p. 16, grifos da autora) a “palavra marron vem do espanhol simarron, que designa um macaco que se esconde no mato e só sai

rede de colaboradores, dentre os quais havia, geralmente, escravos próximos aos senhores: cocheiros, cozinheiros, mucamas etc. Durante o dia, Macandal formava sua rede de colaboradores. Durante a noite, comandava uma escola na qual ensinava a preparação das ervas com o intuito de aprofundar a memória coletiva. Uma noite, no entanto, aproximando-se bêbado de uma cerimônia entre os escravos, Macandal foi traído e capturado. Sua sentença: a morte. Antes disso, no entanto, a rede de envenenamento criada por ele havia feito no mínimo seis mil brancos sucumbirem. Sua história foi retratada por Alejo Carpentier nas primeiras páginas de *El reino de este mundo*, no qual o romancista cubano recria a Revolução Haitiana. Um trecho bastante interessante é, no romance, o da execução de Macandal. Em sua execução, determinada a ser em praça pública para servir de exemplo, ele consegue libertar-se. Ouve-se, então, na multidão, os gritos: “*Mackandal sauvé!*”. (CARPENTIER, 1985, p. 31) Em meio ao estrépito, os negros presentes na execução nem se dão conta de que Macandal fora rapidamente recapturado pela guarda, que enfia sua cabeça nas brasas ardentes, matando-o. Macandal cumpre assim sua promessa, a de permanecer no “reino deste mundo”, vivo, pois os escravos não perceberam sua morte. Torna-se, assim, com seu desaparecimento, personagem mítico entre os haitianos.

furtivamente para comer. Nas Antilhas, o *marron* geralmente se refugiava no alto das colinas.” Assim sendo, o Macandal real e o ficcional desenvolvem a *marronage*, pois assumem como missão de vida a libertação de seus pares do agriolhamento da escravidão. Logo, a *marronage* é a resistência por excelência. Cogita-se que Macandal tenha desenvolvido exímias estratégias de guerra que, somadas ao seu poder de discurso e união dos escravos, conseguiram juntar cerca de quinhentos mil negros a lutar contra cinquenta mil soldados franceses enviados por Napoleão ao Caribe. Por tudo isso, o personagem se transforma em mito e a ‘Revolução Macandal’ ultrapassa as fronteiras do Haiti e se propaga por todas as nações antilhanas, levando esperança aos escravos e sustentando a coragem de fuga dos *marrons*, em vários países dominados na época. Acredita-se que o bravo espírito de Macandal instigou o potencial de luta por mais de três décadas nas Antilhas, o que justifica o fato de ele ser considerado o mais bem sucedido revolucionário negro na história da escravidão do Caribe (BARZOTTO, 2011, p. 5).

Portanto, à época de Macandal, a situação era bastante tensa. Em princípio de agosto de 1791, os escravos situados perto do distrito de Limbé levantaram-se antecipadamente e foram esmagados. O governador Blanchelande então toma precauções, protegendo a cidade do Cabo, demonstrando, no entanto, muito desprezo pelos negros, imaginando que eles seriam incapazes de fazer um movimento de massas como o que estava se desenvolvendo nos bastidores. Foi algumas semanas mais tarde, numa cerimônia vodu, na noite de 22 de agosto de 1791, no chamado Bois Cayman⁹ (situado no Morne Rouge), que teve início a grande revolução dos escravos de Saint-Domingue:

La noche del 22 hubo una tormenta tropical con relámpagos, ráfagas de viento y fuertes aguaceros. Com antorchas para iluminar su paso, los líderes de la revuelta, se reunieron en un claro del espeso bosque de Morne Rouge, una montaña desde la que se divisaba El Cabo. Allí, Boukman dio las instrucciones y después de las invocaciones vodu y beber la sangre de un cerdo apuñalado, estimuló a sus seguidores con una oración en creol que, como mucho lo que se dice en tales ocasiones, há llegado hasta nosotros (JAMES, 2010, p. 139).

A importância do vodu como religião que unifica um povo em torno a uma identidade e o impele a libertar-se da escravidão é clara. Como diz Laënnec Hurbon,

⁹ Esta cena, a cerimônia vodu protagonizada por Boukman, também é retratada por Alejo Carpentier em *El reino de este mundo*, no capítulo 2 da segunda parte.

⁹ Transcrevemos aqui, por julgarmos demasiado longa para a citação, a oração proferida naquela cerimônia pelo *papaloi* Boukman, segundo James: “*El dios que creó el sol que nos alumbrá, que levanta las olas y gobierna la tormenta, aunque escondido entre las nubes, nos observa. Ve todo lo que hace el blanco. El dios del blanco lo inspira con el crimen, pero nuestro dios nos llama a hacer buenas obras. El dios que es Bueno para nosotros nos ordena que vengamos nuestros agravios. Dirigirá nuestros brazos y nos ayudará. Boten el símbolo del dios de los blancos que tanto nos há hecho llorar, y escuchen la voz de la libertad, que nos habla en el corazón de todos nosotros.*”

“Or ce qu'on constate, c'est plutôt la détermination des masses esclaves à recréer et à revivre les traditions religieuses africaines. Dans le cas d'Haïti, on sait que la lutte pour l'indépendance prend son point de départ au cours d'une cérémonie-vodou en août 1791¹⁰ (HURBON, 1987, p. 138).

Os escravos então destruíram sem cessar durante várias semanas, apoderando-se das planícies e queimando as plantações por onde quer que passassem, vingando-se dos senhores brancos, sem, no entanto, ter os mesmos requintes de crueldade, sem as torturas dos senhores, como, segundo James, “(...) enterrar a los blancos hasta el cuello y untar los orificios de la cara para atraer insectos, o hacerlos explotar con pólvora” (2010, p. 141). Os mulatos, que odiavam os negros escravos, uniram-se a eles, vendo o sucesso do movimento revolucionário. A única cidade que conseguiu se salvar foi Le Cap, graças às precauções tomadas pelo governador Blanchelande.

Neste momento são transplantadas para a colônia a rivalidade entre as potências europeias, à qual nos referimos no subitem anterior. Os espanhóis, possivelmente pretendendo se apoderar da outra parte da ilha na qual estava situada Saint-Domingue, apóiam os escravos em sua rebelião. A França, pretendendo recuperar o apoio dos *affranchis*, declara, em 1792, que eles são iguais aos homens brancos, reconhecendo seus direitos de posse e lhes possibilitando assim a ascensão social. Indignados, os *grands blancs* passam a solicitar o auxílio da Inglaterra, tanto contra os *affranchis* como contra os escravos. Essa situação turbulenta, cujo estopim fora a cerimônia no Bois Cayman, faz a França, em setembro de 1792, enviar um contingente de seis mil homens, comandados por Santhonax. Pouco conseguiram, no entanto, os franceses, pois com a interferência da Inglaterra e da Espanha era insustentável à França manter a resistência contra os escravos. Isso faz com que Santhonax, em abril de 1793, proclame a abolição da escravidão na ilha, procurando atrair para as tropas francesas os negros que lutavam ao lado da Espanha.

Os ex-escravos, que lutavam então sob o pavilhão espanhol, passaram para o lado da França. É nesse contexto que desponta o nome de um homem, tido até hoje como grande símbolo da revolução haitiana e fonte de inspiração para o movimento da *Négritude* posteriormente: Toussaint L'Ouverture. Com uma idade avançada, quarenta e cinco anos, quando as movimentações revolucionárias tiveram início na ilha, Toussaint

¹⁰Ora, o que se constata é mais a determinação das massas escravas a recriar e a reviver as tradições religiosas africanas. No caso do Haiti, sabe-se que a luta pela independência teve seu ponto de início em meio a uma cerimônia de vodou em agosto de 1791.

tivera uma vida bastante calma e diferente da grande massa de escravos da colônia de Saint-Domingue. Ter caído em mãos de um amo relativamente benévolo, que o devotou ao pastoreio, dando-lhe, portanto, tempo livre, permitiu que Toussaint desenvolvesse sua inteligência, que era evidente desde os mais tenros anos. Teve, ademais, alguma educação, falando o francês muito bem e sabendo rudimentos de geometria e latim; leu um pouco também, por exemplo, os *Comentários*, de César e um grosso volume sobre as Índias Ocidentais e Orientais, o que lhe deu noções de economia, arte militar e política. Quando a revolução explodiu, Toussaint vivia com sua esposa, a qual enviou a um lugar seguro na parte espanhola da ilha. Protegeu da destruição durante algum tempo a propriedade de seus amos, por fim, enviou sua ama, protegida por seu irmão, à *Le Cap*, e dirigiu-se ao acampamento dos escravos rebelados. Sobre ele, dentre muitas outras coisas, diz-nos James:

Fue un líder desde el momento en que se incorporo a la Revolución, y avanzó sin oposición seria hasta la primera línea. Hemos señalado con claridad las grandes fuerzas actuantes en la crisis de Saint-Domingue, pero los hombres hacen la historia y Toussaint hizo la historia que hizo porque era el hombre que era. Tuvo oportunidades excepcionales, y tanto física como mentalmente estaba muy por encima del esclavo común. La esclavitud embota el intelecto y degrada el carácter del esclavo. No había nada de embotamiento ni degradación en Toussaint (JAMES, 2010, p. 143).

Toussaint tornou-se assim, sem grandes oposições, o “primeiro dos negros”, como se chamaria mais tarde, numa carta a Napoleão, “o primeiro dos brancos”. Sob o comando de Toussaint, as hostes dos negros, lutando depois da abolição da escravidão ao lado da França, rapidamente conseguiram vencer a Espanha. A França tinha outra vez o domínio da colônia, e firmou-se, pelo Tratado de Basiléia, que a Espanha cederia a parte oriental da ilha para a França, durante um curto período no qual a ilha foi novamente unificada. Os ingleses, no entanto, continuavam a assediar a colônia, impulsionados pelos *grands blancs*, que estavam agora duplamente descontentes; se, de início, seu desgosto era somente pela igualdade que os *affranchis* e mulatos haviam conquistado, somou-se a isso a libertação dos escravos por Santhonax, o que, além de lhes retirar o poder que a escravidão proporcionava, obrigava-os a procurar mão-de-obra assalariada para as *plantations*: o resultado era seu poder político, social e econômico diminuído. Os *grands blancs* só se acalmaram em 1798, quando os britânicos cessaram esforços depois do exército comandado por L’Overture ter causado vinte mil baixas às tropas inglesas. O objetivo dos escravos havia sido alcançado: a liberdade, e nada menos.

1.2.2 Independência: a ilha de Saint-Domingue se torna Haiti

Toussaint L'Ouverture, depois da desistência dos britânicos em tomar a ilha, tornou-se o governador-geral. Um dos erros de Toussaint, no entanto, foi não ter tornado Saint-Domingue independente, mantendo-a colônia da França, com a qual ainda mantinha estreitas relações que, em parte, eram subservientes. Um dos primeiros passos de Toussaint ao tornar-se governador-geral foi restabelecer o sistema de *plantation*, não permitindo que as antigas propriedades se desfizessem em pequenas fazendas. Com o restabelecimento desse sistema, ele quis reerguer a economia da ilha, que estava caótica depois de dez anos de guerra civil. Para isso, Toussaint teve que ter mão-de-ferro, e se é bem verdade que os negros retornavam às *plantations* não como escravos, mas como assalariados, é também verdade que não se encontravam felizes assim.

Embora tenha a ilha permanecido colônia da França e mantido estreitas relações com este país, a política cada vez mais independente que Toussaint vinha assumindo desagradou profundamente aos franceses. Isso ocorre, por exemplo, quando “assina um tratado com representantes dos Estados Unidos, tendo por escopo a recuperação da economia local. Sendo um ato de política externa, praticado por uma colônia, causa perplexidade e apreensão na metrópole” (SEITENFUS *apud* FONTELLA e MEDEIROS, 2007, p. 8). Com a ascensão de Napoleão ao trono, posto pela burguesia, a situação de Toussaint, cada vez mais independente, complica-se. Apesar de demonstrar aparente boa vontade, Napoleão detestava os negros. E, além disso, certamente trataria de angariar riquezas para aqueles que o haviam posto à testa da França:

Sin embargo, Bonaparte no era un colono, y sy prejuicio contra los negros estaba muy lejos de influir en sus principales ideas políticas. Quería ganancias para quienes lo apoyaban y los escandalosos colonos encontraran en él oídos receptivos. La burguesia de las ciudades marítimas quería las ganancias fabulosas de antaño (JAMES, 2010, p. 357).

L'Ouverture passa assim a ser visto como um líder incômodo pela França napoleônica, desejosa de restabelecer seu domínio colonial no Haiti agora que as revoluções internas haviam cessado e a burguesia havia finalmente se firmado como classe no poder. Em 14 de dezembro de 1801, uma expedição parte da França, chefiada por Leclerc, cunhado de Napoleão. Toussaint é capturado no início de 1802, na parte oriental da ilha, e deportado à França. Morre pouco tempo depois em uma prisão, e

nesse mesmo ano ainda é promulgada, em maio, uma lei que restabelece a escravidão em todos os domínios coloniais franceses. Em Saint-Domingue, no entanto, as coisas não serão tão fáceis assim. Renata de Melo Rosa, relativizando o vulto de L'Ouverture, coloca em dúvida a possibilidade de autonomia de Saint-Domingue com ele à sua frente, mostrando, assim, o alcance do que ela chama de “projeto louverturiano” para o processo de construção do Estado-nação na ilha:

Toussaint é acima de tudo um solado a serviço da França, seus valores eurocêtricos não são insignificantes nas suas escolhas e ações políticas colocadas para a concretização do seu projeto de nação e sua visão de Estado. Como um escravo privilegiado, apesar de seu senso de história e amor à raça, não consegue desfazer-se completamente dos interesses dos colonos franceses. (ROSA, 2013, p. 15).

Entretanto, a abolição em Saint-Domingue era irreversível. Não importava que Toussaint caísse, outros líderes estavam igualmente prontos para assumir seu lugar naquele momento, impedindo que o antigo sistema se estabelecesse outra vez, pois era esse o intento da França, como diz James, “*Cuál es el régimen en el que más han prosperado las colónias?, preguntó Bonaparte. Y al decirsele que era el Ancien Régime, decidió restablecerlo: esclavitud y discriminación de los mulatos*”(JAMES, 2010, p. 357). Entra então em cena outro líder: Jean Jacques Dessalines. Homem de confiança de Toussaint, foi ele quem passou a comandar a resistência contra a França e contra, conseqüentemente, o restabelecimento do sistema escravagista. Dessalines, ao contrário de Toussaint, percebeu que continuar preso à França era um erro, e tratou, assim que lhe foi possível, de cortar todos os laços. A França teve que enfrentar uma longa guerra e, depois de haver perdido mais de cinquenta mil homens, dentre eles o cunhado de Napoleão, Leclerc, capitulou frente à Dessalines.

Em 29 de novembro de 1803, consuma-se a independência que vem a ser oficialmente proclamada em 1º de janeiro de 1804. Assim, Saint-Domingue passou a chamar-se Haiti, nome o qual os índios tainos davam à sua ilha antes da conquista, que significa *país das montanhas* (SEITENFUS *apud* FONTELLA e MEDEIROS, 2007, p. 9).

Poucos meses depois da independência da ilha, houve um derradeiro episódio que marcaria a história haitiana e que seria uma das marcas do que Renata de Melo Rosa chamou de “projeto dessaliniano”: o massacre de toda a população branca que ainda vivia no Haiti. Com a insegurança de que a escravidão ainda pudesse ser estabelecida na ilha, medo esse aumentado pela proximidade com ilhas que ainda mantinham o sistema escravagista duplicado pelo seu restabelecimento na parte oriental

da ilha, controlada pelos espanhóis, Dessalines ordena o extermínio de toda a população branca, incluindo mulheres e crianças. E, para inviabilizar totalmente o retorno ao modelo de exploração das *plantations*, ele ordenou a divisão das grandes propriedades fundiárias em pequenas fazendas familiares. Dessalines pretendia, assim, fundar um proceder com a construção do Estado haitiano como um verdadeiro Império Negro. Como diz ainda Renata de Melo Rosa:

Na constituição Imperial de Dessalines, de 1805, esta questão está explicitamente apresentada mediante a fundação de uma nação negra, assentada sobre a questão racial. Nesse sentido, em tese, todo africano poderia ter a nacionalidade haitiana, mas nenhum branco o poderia. A marca característica deste projeto estava em construir um império negro projetado contra a escravidão a racialização do trabalho (ROSA, 2007, p. 3).

Um pouco mais tarde, em 1806, Dessalines foi assassinado por seus adversários políticos, que o acusavam de tirano, no episódio da história do Haiti conhecido como “Pont Rouge”. O país passou então a ter dois governadores. No norte, Henry Christophe, que se auto-proclamou rei, e Alexandre Pétion no sul, declarando-se presidente de uma república. Todo esse processo fragilizou imensamente a economia haitiana, que viria a afundar ainda mais em 1825, quando o presidente Boyer (que ascendeu ao poder depois dos reinados de Christophe e Pétion) aceitou pagar uma imensa soma de dinheiro à França, como restituição aos proprietários que haviam perdido suas terras por causa do processo revolucionário. Assim, em 1825, o Haiti é de fato reconhecido pela França como um Estado soberano. Entretanto, sua economia estava em frangalhos, e a dívida que contraiu era gigantesca: conseguiu finalizar o pagamento somente em 1893. Parte dessa fragilidade econômica que o Haiti contraiu deve-se ao quase completo isolamento na comunidade internacional. Sobre o resultado da experiência haitiana e seu impacto no mundo colonial, pontua o historiador chileno José del Pozo:

A república nasceu sob maus agouros. A experiência haitiana teve inegável influência no resto do mundo colonial. Ela representou uma fonte de inspiração para os escravos negros, que tentaram imitá-la, mas ao mesmo tempo deixou os donos de plantações em pânico. O abalo vindo do Haiti foi sentido com maior intensidade nas colônias próximas ao país, como Cuba, Porto Rico e Santo Domingo espanhol (que voltou a ficar sob o controle da Espanha após a breve ocupação de Toussaint). Isso explica em grande parte a falta de predisposição dos criollos dessas colônias a tentarem a independência, pois eles preferiram não seguir o exemplo das outras (POZO, 2008, p. 25).

1.3 O Haiti pós-Independência: vanguarda e ostracismo

Nascido sob maus agouros, o Haiti após sua independência foi um Estado isolado econômica e politicamente. Em relação ao comércio, era pouco o que tinha a oferecer, já que o sistema de *plantation* fora desmantelado; após a unificação promovida por Boyer, houve uma tentativa de restabelecer as *plantations*, mas sem o mesmo sucesso econômico. No que diz respeito às relações exteriores com os países mais próximos, o Haiti, na vanguarda da independência e da abolição em todo o Caribe e América Latina, inspirava receio e mesmo temor. Outros movimentos de independência nacional souberam aproveitar-se disso sem, no entanto, comprometer-se. Exemplo disso são as ações de Simón Bolívar que, a partir da independência do Haiti, esteve em constante contato com os dirigentes do país, procurando apoio para o movimento de libertação na Colômbia e na América do Sul. Essa relação fica mais estreita a partir da ascensão de Alexandre Pétion, com quem Bolívar pôde contar diretamente, indo ao Haiti e retornando à América do Sul com homens e armas para sua causa. Essa ajuda se dá, inicialmente, em 1806 e, mais tarde, em 1816. A respeito desse segundo suporte bélico que Bolívar consegue lograr ao Haiti, nos diz Arnold Antonin:

El 10 de abril de 1816, Bolívar deja los Cayos con 30 oficiales haitianos, 4.000 fusiles, 15.000 Libras de pólvora, 15.000 de plomo y una imprenta para la difusión de las ideas haitianas al resto de América. Petión le pide que libere a los esclavos a cambio de esta ayuda. Bolívar vuelve a Jacmel el 4 de septiembre de 1816. El 16 de diciembre de ese mismo año parte rumbo a la victoria de Ayacucho. Los historiadores no han logrado establecer el monto de la ayuda haitiana esta vez, pero era ciertamente mayor que la anterior (ANTONIN, 1982, p. 4).

Depois da vitória Bolívar muda de tom em relação ao Haiti, a abolição da escravatura era imprópria para a afirmação da libertação nacional em relação aos outros países; a Colômbia bolivariana, assim como o Haiti, ficaria mal vista pelo sistema internacional da época: Bolívar não cumpre com o prometido ao presidente Pétion e o horizonte dos negros na América do Sul é ainda por longos décadas a escravidão. Acerca dessa relação, fala-nos Eduardo Galeano que:

Nem sequer Simón Bolívar, que tão valente soube ser, teve a coragem de firmar o reconhecimento diplomático do país negro. Bolívar havia podido reiniciar a sua luta pela independência americana, quando a Espanha já o havia derrotado, graças ao apoio do Haiti. O governo haitiano havia-lhe entregue sete navios e muitas armas e soldados, com a única condição de que Bolívar libertasse os escravos, uma ideia que não havia ocorrido ao Libertador. Bolívar cumpriu com este compromisso, mas depois da sua vitória, quando já governava a Grande Colômbia, deu as costas ao país que o

havia salvo. E quando convocou as nações americanas à reunião do Panamá, não convidou o Haiti mas convidou a Inglaterra (GALEANO, 2010, p. 2).

Isso demonstra que o papel de vanguarda do Haiti nos movimentos de libertação dos Estados sob o jugo colonial (seja ele francês, inglês ou espanhol), na América e no Caribe, não fica circunscrito ao abstrato, às ideias que se espalharam após os acontecimentos desenrolados na ilha de Saint-Domingue, mas que está presente também como influência material, ativa, que pode ser constatada pelo fornecimento bélico à Simon Bolívar para o seu projeto independentista na América do Sul. Essa influência ativa não se restringiu só à América do Sul e, mais exatamente, à Colômbia, pois como diz ainda ANTONIN (1982, p. 4) “*Esta solidaridad no se limitó a los patriotas sudamericanos, también se extendió a los mexicanos.*”.

No entanto, embora tivesse constituído a vanguarda dos movimentos de libertação, a experiência haitiana foi radical demais para a época. O que podemos constatar com base na história é que a revolução não era impossível, e se deu por meio de uma situação que era insustentável. Mas a coragem dos escravos não livrou o país de espoliações por parte das potências colonialistas nem de dilaceramentos internos em busca do poder político.

A primeira espoliação foi a da França, que, como dissemos atrás, impôs uma vultosa soma como condição para reconhecer a independência política do Haiti. Isso, fragilizando a economia do país, tornou-o presa fácil para a França, que lhe impunha tratos comerciais bilaterais. Para pagar a dívida imensa contraída com a ex-metrópole, uma das saídas foi a exportação de produtos agrícolas, por meio da tentativa de restabelecimento do sistema de *plantation*, no entanto agora por meio de relações assalariadas com os trabalhadores dos campos, na sua esmagadora maioria ex-escravos. O primeiro país que se ofereceu como comprador dos produtos agrícolas haitianos pós-independência foi a Inglaterra e, posteriormente, os Estados Unidos (que já e constituíam um grande parceiro comercial desde a época da colônia).

O controle do país permanecia, ainda, nas mãos de poucos. Como diz ainda ANTONIN, (1982, P. 5) “*a nivel interno la formación social haitiana volvía a reproducir um esquema clasista donde las mismas masas de ex-esclavos iban a seguir siendo objeto de una explotación muy cercana a la conocida bajo el yugo francés.*”. Quem as explorava agora eram os mulatos que, no decorrer do século XIX, converteram-se na nova classe dominante. A pesquisadora das Relações Internacionais

Vanessa Braga Matijascic, estudando o Haiti da época pós-independência, é categórica sobre tais relações entre mulatos e ex-escravos negros:

Proprietários das terras e líderes da revolta que levaram à independência do país, os mulatos foram os que assumiram o poder no Haiti. Todavia, não mudaram a estrutura social do país: constituíram-se como elite e mantiveram os negros (ex-escravos) no trabalho das lavouras de produtos primários. Isso frustrou muito os ex-escravos que lutaram pela emancipação do país e acreditaram que este seria o primeiro passo para libertarem-se da condição na qual se encontravam durante o período colonial (MATIJASCIC, 2010, p. 5).

1.3.1 A ocupação norte-americana e a ditadura dos Duvalier

Os conflitos internos entre negros e mulatos deixaram o Haiti fragilizado politicamente, tornando-o suscetível a intervenções de potências estrangeiras. A primeira dessas intervenções se dá ainda no século XIX, quando o presidente Geffrard (1859-1868) solicita auxílio da marinha britânica para conter uma revolta na região nordeste do país. Isso abre precedentes para que sucessores de Geffrard utilizem o mesmo recurso para conter revoltas, o que dá a países estrangeiros a possibilidade de intervir em assuntos internos. Em 1888, os U.S Marines entram no país para conter uma revolta e, mais tarde, em 1915, os Estados Unidos se estabelecem de fato no país, em uma permanência que vai dessa data até 1934. Vários autores apresentam justificativas também várias para essa intervenção norte-americana. O motivo alegado pelos norte-americanos foi a proteção de seus cidadãos no contexto da Primeira Guerra Mundial, proteção essa que, diziam, não conseguiria ser fornecida pelas autoridades haitianas. Mas dentro e fora do país sabe-se que os motivos eram outros.

Eduardo Galeano é bastante assertivo em relação a esses motivos: cobrar as dívidas do Citybank e abolir o artigo constitucional que proibia vender as *plantations* a estrangeiros (GALEANO, 2010, p. 3). Arnold Antonin nos diz motivos ligeiramente diferentes, mas também de fundo econômico e político: “*De 1915 a 1934, los norteamericanos se fijaron tres objetivos en Haití: el control de las aduanas y de las finanzas, el de la economía y el desarme de la población, que permanecía armada desde la guerra de la independencia*”(ANTONIN, 1982, p. 6).

Vanessa Braga Matijascic nos coloca, além desses motivos, outro: a consolidação de uma marinha de guerra forte, que é o principal objetivo dos Estados Unidos após a resolução do conflito com o México. Assim, no início do século XX, os

Estados Unidos ocupam e passam a controlar boa parte do Caribe: Panamá, Nicarágua, Ilhas Virgens e República Dominicana. Diz-nos a autora que isso era parte de uma estratégia para controlar o Canal do Panamá. Em suas palavras:

Desde a segunda metade do século XIX, os Estados Unidos queriam estabelecer uma base naval em um dos países que se situavam na Passagem de Windward. Escolheram estabelecer a base naval em Cuba, mas não poderiam deixar que alguma potência européia ocupasse o Môle-Saint-Nicolas, localizado a noroeste do Haiti. Para os Estados Unidos, a necessidade de controle da Passagem de Windward implicava em obter acesso livre ao Canal do Panamá. Temendo que a Alemanha anexasse o Môle-Saint-Nicolas, os Estados Unidos mandaram os *marines* para o Haiti em julho de 1915 (MATIJASCIC, 2010, p. 8).

A ocupação dos norte-americanos no Haiti dura 19 anos. Como justificativa para essa permanência, alegam “motivos humanitários”, o que é contestado por vários intelectuais. No que diz respeito às características da ocupação, os *marines* mantiveram a elite mulata no poder, embora não a respeitassem e qualificassem de *nigger*¹¹ todos os haitianos que possuíssem a pele escura, independentemente do tom. Além disso, os *marines* tinham o poder de veto sobre qualquer uma das decisões tomadas pelo governo dos mulatos.

Seguindo na pesquisa de Matijascic (2010, p. 8-9), os dirigentes do país colocados pelos norte-americanos durante sua ocupação foram três: Philippe Sudre Darteguenave (1915-1922), Louis Borno (1922-1929) e Sténio Vincent (1930-1941). Durante esse período, os militares norte-americanos também tomaram conta das finanças do país e tomou conta de vários assuntos relativos às instituições públicas. No que diz respeito à segurança e controle social, criaram a força militar chamada de *Gendarmerie d’Haiti*, a qual treinada pelos *marines* tinha como principal função o extermínio de qualquer pensamento divergente em relação ao controle do país, além de conter e sufocar revoltas populares que pudessem eventualmente aparecer contra a presença norte-americana.

Depois da retirada oficial dos norte-americanos do Haiti, o país permaneceu mais seis anos sob o controle de Sténio Vincent que, em 1941, iria tentar se reeleger, mas o governo norte-americano do presidente Roosevelt acabou “convencendo-o” a não o fazer. Transferiram o governo, então, para Elie Lescot, que foi extremamente

¹¹ É válido ressaltar que na língua inglesa, e principalmente nos EUA, a palavra “*nigger*” é uma maneira extremamente ofensiva para se referir a indivíduos de cor negra, possuindo uma conotação racista.

impopular por adotar medidas como a supressão da liberdade de imprensa e reprimir violentamente as greves e os protestos. Lescot, de perfil abertamente autoritário, permaneceu no poder apenas até o ano de 1946, quando foi deposto. Em seguida sucederam-se no controle Durmarsais Estimé (1946-1950) e Paul E. Magloire (1950-1956). No ano seguinte, 1957, sobe ao governo, sabendo manobrar os anseios das massas, François Duvalier, “Papa Doc”, que, tendo como sucessor seu filho, Jean-Claude Duvalier, “Baby Doc”, daria o tom ao país pelos próximos 29 anos.

François Duvalier chegou ao poder com ampla maioria dos votos e, conseqüentemente, facilidade para governar. Essa maioria dos votos, conseguidas entre a população haitiana, deveu-se ao fato de que se identificava com essa população, assumindo, frente ao povo, uma postura que condizia com a imagem de um “bom pai” que conduziria a nação. Para isso, os fatos de ser negro e de falar *créole*¹² ajudaram imensamente na difusão de sua imagem como a de um “homem do povo”. Em seus discursos feitos à população, sempre encarnava tal personagem, pronunciando-se em *créole* e valorizando a identidade nacional, bem como o passado histórico do povo haitiano. Néstor García Canclini, em seu livro *Culturas híbridas*, fala-nos dessa teatralização do poder e do patrimônio histórico, utilizada muitas vezes pelos ditadores para solidificar seu domínio com apoio dos anseios populares. Cita-nos o exemplo de Brecht, que falou da apropriação, por Hitler, de tal técnica:

Bertolt Brecht, que aplicou seu saber profissional para desvendar a maneira como os atores não-profissionais utilizam as técnicas teatrais, observou como Hitler construía seus papéis em situações diversas: o amante da música, o soldado desconhecido na Segunda Guerra Mundial, o alegre e dadivoso camarada do povo, o aflito amigo da família. Hitler fazia tudo com grande ênfase, especialmente quando representava personagens heróicos, estendia a perna e apoiava integralmente a planta do pé para tornar seu passo majestoso (CANCLINI, 2013, p. 163).

Segundo Canclini, essa teatralização do poder e do patrimônio, que joga com signos históricos, sempre patrióticos, tangendo a identidade de um povo, é a base dos

¹²O *créole* é uma língua formada por um uso misto. No caso das Antilhas, nós temos, por exemplo, o *créole français*, fruto de uma mistura da língua francesa, trazida pelos colonizadores, e das diferentes línguas advindas com os escravos africanos trazidos a partir do início da empreitada escravagista. No Haiti o *créole* é falado por uma imensa parcela da população, sobretudo a que possui uma escolaridade baixa. Sendo o francês considerado elitizado, a apropriação de Duvalier da língua (tornando-a mesmo oficial durante seu governo) atende principalmente a interesses políticos, dentre os quais: 1) passar a imagem de um governo nacionalista e popular, uma das estratégias já comprovadas de governos ditatoriais em países subdesenvolvidos, angariando assim um amplo apoio e prestígio junto ao povo; 2) fechar os canais de comunicação com o mundo exterior ao país, dificultando assim que denúncias do que acontecia dentro do regime chegassem a órgãos de defesa dos direitos humanos, assim como a outros países e instituições.

governos autoritários. E podemos constatar isso também na ditadura de Duvalier, na qual ele buscava ao máximo identificar-se, em seus pronunciamentos, com o povo, assumindo mesmo a ideologia do movimento *Négritude*¹³ e distorcendo-a para a manutenção de seu poder político de base autoritária. Sobre essa característica de governo de Duvalier, diz José del Pozo:

Seu estilo político foi caracterizado pela ostentação e pelos gestos simbólicos com que tentava parecer um governante popular, como o de trocar o azul da bandeira nacional pelo preto, para dar a impressão de que os negros estavam no poder. Essa era uma questão de importância no Haiti, onde mulatos e negros sempre tinham disputado o governo. Duvalier não contou com o apoio dos Estados Unidos no início, mas acabou por conseguir que seu regime fosse aceito, valendo-se de seu anticomunismo como trunfo (POZO, 209, p. 254).

Matijascic (2010, p. 13) nos diz ainda que o favorecimento aos Estados Unidos no sistema bipolar (no qual havia duas potências mundiais, no caso Estados Unidos e União Soviética) fizera com que o governo de Duvalier fosse aceito e apoiado pelos norte-americanos. Entretanto, o regime de Duvalier não se manteve pela alta popularidade do presidente, que com o passar do tempo foi caindo, mas com o terror implantado pela milícia criada durante o regime.

Percebendo a ameaça que representava a *Gendarmerie d'Haiti*, pois havia sido ela que depusera e colocara, à mercê dos interesses americanos, os presidentes anteriores a Duvalier, este resolve dissolvê-la e criar em seu lugar a Voluntários da Segurança Nacional (VSN), uma milícia de caráter não-institucional que tinha como missão proteger o país tanto da propalada ameaça comunista como de qualquer oposição, partidária ou individual. Não recebendo fundos para trabalharem os VSN (apelidados popularmente de *tonton macoutes*) funcionavam com base em atividades ilegais (SEITENFUS *apud*, MATIJASCIC, 2010, p. 13). Sua principal função era caçar os opositores do regime de Duvalier, o que implantou o terror do país durante mais de três décadas, pois, mesmo depois da queda do filho de Duvalier, o “Baby Doc”, por sua inabilidade política, os *tontons macoutes* promoveram ataques à população que tentava redemocratizar o país.

François Duvalier “indica” seu filho para a presidência, em 1971. Um referendo

¹³O movimento *Négritude*, surgido no século XX, foi de suma importância para a valorização da identidade negra e como método de combate ao racismo que imperava e impera dentro das sociedades ocidentais. No próximo capítulo nos debruçaremos sobre o mesmo, esmiuçando-o e discutindo-o.

popular¹⁴ posto em circulação muda a idade para assumir a presidência: de 40 anos para 18. Assim Jean-Claude Duvalier pode subir ao poder. A sua já citada falta de habilidade política é, no entanto, sua tragédia. Política, social e economicamente Jean-Claude Duvalier não consegue governar o país como o pai. Aproximando-se do governo Carter, admite a liberdade de imprensa no país e a existência de grupos de oposição; não possuindo o carisma do pai, não consegue manobrar as massas a seu favor; e em termos econômicos, o país, sob uma corrupção generalizada, pede constantes remessas internacionais de dinheiro (sobretudo norte-americanas), utilizando como álibi a ameaça comunista iminente, contra a qual precisaria de recursos para se proteger. Ainda falando no nível econômico, o país era entregue praticamente inteiro às empresas e indústrias dos Estados Unidos, que se instalavam no Haiti, usufruíam das riquezas naturais e da mão-de-obra haitiana, e depois fechavam as portas e iam-se. Sobre essa relação entre os Estados Unidos e o regime Duvalier no Haiti, diz ainda Arnold Antonin:

Si hay una superexplotación de los trabajadores haitianos y de los recursos naturales del país, de parte de las transnacionales norteamericanas, por el otro lado hay un apoyo financiero que prevé, a pesar de los gritos escandalizados de los organismos internacionales sobre la corrupción del régimen, una ayuda de 530 millones de dólares para los próximos tres años. (ANTONIN, 1982, p. 6).

Corrupção generalizada, falta de infraestrutura, inabilidade política e perda do apoio internacional (leia-se norte-americano) são alguns, dentre muitos dos outros fatores que proporcionaram a queda do governo de Jean-Claude. Em 1984 explode uma onda de protestos generalizada e não se consegue contê-la. E, em 1986, frente à impossibilidade de perpetuar o regime, Jean-Claude se retira do país, encerrando assim o ciclo de centralização de poder dos Duvalier no Haiti.

1.4 Viver não é necessário; o necessário é recriar: a história do Haiti e da escravidão reescrita

Fernando Pessoa, apropriando-se de uma frase de antigos navegadores – atribuída a Pompeu – e modificando-a (de “Navegar é preciso, viver não é preciso” para “Viver não é necessário; o que é necessário é criar”), afirma a necessidade da criação,

¹⁴Os referendos populares da época tinham uma validade bastante duvidosa, sendo os resultados frequentemente manipulados em prol de interesses que nada tinham de populares.

da elaboração de uma realidade ficcional por meio da palavra. Nós afirmamos com Pessoa que é necessário criar e que, mais que criar, é necessário recriar. É isso o que René Depestre faz, assim como a literatura pós-colonial de uma maneira geral: as reescritas literárias estão à disposição para comprovar sua relevância.

Depestre recria a história do Haiti pela ótica dos colonizados, retirando a palavra da posse dos vencedores, e coloca nua a dominação levada a cabo inicialmente pela França e depois pelos Estados Unidos; rememora o tráfico de escravos do período colonial, com toda a crueldade que lhe cabia; e denuncia a estrutura social desigual, remanescente do Haiti colônia e perpetuada por ditaduras e um sistema capitalista internacional. Sua escritura é também – além de protesto contra o esquecimento desse passado vergonhoso e do embotamento da realidade atual –, uma constante canção de saudade da terra natal, da qual fora afastado inicialmente pela violência de um regime arbitrário e, depois, pela impossibilidade de se expressar livremente (já na ditadura de Duvalier, de quem era um áspero crítico). Em ambos os casos, protesto ou canção, sua poesia é necessária.

A questão de rememorar a experiência traumática sendo a tarefa do historiador atual é uma das questões que estão no cerne de “Lembrar escrever esquecer”, de Jeanne Marie Gagnebin. Debruçando-se sobre relatos dos campos de concentração (Primo Levi, por exemplo) e da ideia de História de Walter Benjamin, ela indica que é incumbência do historiador contemporâneo não deixar que essas histórias se apaguem, justamente para que não venham nunca mais acontecer. Gagnebin aponta que Hitler, ao tentar apagar a história, apagava as dimensões éticas e políticas da mesma, baseando-se, para isso, na pouco conhecida história do genocídio armênio. Diz ela que “O esquecimento dos mortos e a denegação do assassinio permitem o assassinato tranquilo, *hoje*, de outros seres humanos cuja lembrança deveria igualmente se apagar” (GAGNEBIN, 2006, p. 47). Sendo assim, reelabora uma das funções do historiador (e podemos dizê-lo, por extensão, do escritor de ficção, posto que Literatura e História se retroalimentam) hoje:

Enquanto Homero escrevia para cantar a glória e o nome dos heróis e Heródoto, para não esquecer os grandes feitos deles, o historiador atual se vê confrontado com uma tarefa também essencial, mas sem glória: ele precisa transmitir o inenarrável, manter viva a memória dos sem-nome, ser fiel aos mortos que não puderam ser enterrados. Sua narrativa afirma que o inesquecível existe, mesmo se nós não podemos descrevê-lo. Tarefa altamente política: lutar contra o esquecimento e a denegação é também lutar contra a repetição do horror (que, infelizmente, se reproduz constantemente)

(GAGNEBIN, 2006, p. 47).

Eurídice de Figueiredo, em seu artigo “As (re)escritas da memória da escravidão: questões teóricas”, vai ao encontro de Gagnebin, mas falando-nos não dessa necessidade relacionada aos campos de concentração nazistas, mas às colônias para as quais milhões de negros africanos foram trazidos e submetidos à escravidão. Escrevendo sobre essa necessidade, a necessidade de reescrever a história para mostrar quanto horror foi silenciado, Figueiredo a associa ao conceito de *anamnesis*, que designa uma busca consciente e, portanto, um esforço de esconder o horror – houve, como é notório, diversos movimentos e autores que tentaram e tentam camuflar ou amenizar o processo da escravidão. É necessário, portanto, escavar em busca dessa história, como diria Walter Benjamin. Nesse reconto, a imaginação tem papel fundamental.

Esta questão histórica da escravidão é crucial. Recontar literariamente nossa história sobredeterminada pela escravidão é criar ficções que dêem conta de um certo ambiente, forçosamente imaginário, através da utilização de diferentes formas de arquivos a fim de figurar nossa memória cultural. O escritor usa arquivos não para reconstituir a história como ela de fato foi; através dos vestígios deixados, através das expressões lacunares que resistiram, através dos traumas que persistem, o escritor conta histórias para testemunhar (FIGUEIREDO, 2010, p. 169).

Os autores que hoje escrevem sobre a escravidão fazem-no revelando a barbárie presente no processo civilizatório da Europa, o que é, de certa maneira, resgatar e se posicionar contra o projeto modernizador europeu, revelando a face escondida durante séculos de tal projeto, e traz à tona os milhões de corpos de negros africanos jogados no fundo do mar durante travessia atlântica, ou dados de comida aos cães, ou enterrados em covas anônimas – em suma, escondidos pela escrita da história por um ângulo europeu. Figueiredo diz que “Como a memória histórica foi frequentemente rasurada, cabe ao escritor escavar a memória a partir dos vestígios às vezes latentes que ele encontra no real” (FIGUEIREDO, 2010, p. 168). Sendo assim, recontar a história não é tarefa somente do historiador, mas também do escritor de ficção¹⁵, áreas que encontram uma confluência nessa responsabilidade de elaborar um passado que foi, conscientemente ou

¹⁵ Não se quer aqui definir a função da literatura como a reescrita da história, o que seria, no mínimo, arbitrário e duvidoso, visto que a literatura não possui, *a priori*, uma função única – e até mesmo alguns lhe neguem a necessidade de ter uma função. O que se postula é que o escritor de ficção que pretenda abordar o passado não pode fazê-lo ingenuamente, aderindo às versões oficiais. Segundo a lógica do pós-colonialismo, esse escritor precisa, como se vem repetindo, “escovar a história a contrapelo”, para não correr o risco de reproduzir falácias históricas que legitimem a barbárie.

não, apagado, do qual resta apenas poucos vestígios. Encontramos esse eco também no artigo “Viagem, exílio e escrita”, de Ana Pizarro.

O discurso em segunda e primeira pessoas, que é o discurso da ficção, não pretende ser mais do que isso: é o discurso do individual e da contingência. Mas também não quer ser menos que isso, porque a subjetividade não é senão a forma do plural, o transcendido, o tensional, o fragmentário, as múltiplas coerências e incoerências que aprendemos a ler através da superfície do evidente. Aqui a escrita de ficção e o discurso da história parecem ter um primeiro e fundamental ponto de encontro. No encontro do corpo ausente [...] na construção dos espaços negados – ignorados ou rejeitados – pela historiografia tradicional e que em nosso caso tem a ver com uma série de recuperações que incorporamos à perspectiva de nossa história literária e cultural (PIZARRO, 2006, p. 47).

Trataremos de apontar essa linha de rememoração e denúncia dentro do trabalho de René Depestre, fazendo uma intersecção com a história do Haiti e da escravidão articulada nas partes precedentes deste trabalho, verificando, assim, como o escritor, à semelhança do que acontece com outros escritores pós-coloniais que sofreram ou optaram pelo exílio, mantém-se sempre pensando a terra natal, escrevendo acerca da mesma e tentando, de longe, recuperá-la. Faremos um percurso mostrando, *en passant*, um gradual amadurecimento do autor, passando pelos livros *Étincelles*, *Minerai noir*, e *Un arc-en-ciel pour l'Occident chrétien*, não chegando, no entanto, no ponto nevrálgico deste estudo, que é *En état de poésie*, o qual será abordado inteiramente no terceiro capítulo. Esta abordagem tem a intenção de fornecer uma visão geral (embora incompleta, como não poderia deixar de ser dada sua amplitude) da obra de Depestre até o livro aqui estudado, o que nos dá a vantagem de compreender sua evolução literária e também política.

1.4.1 Os corpos desenterrados em *Étincelles* e *Minerai noir*

Depestre percorre o caminho da escravidão abordando-a desde seu início, isto é, na África. Como um retorno a terra mãe (o que faz parte do movimento *Négritude*, o qual abordaremos mais tarde). Logo em seu primeiro livro, *Étincelles* (1945), percebemos a tentativa de recontar essa história tão mal contada e, frequentemente, rasurada. Exemplo disso é o trecho inicial do poema *Piété filiale* (Piedade filial), dedicado a Langston Hughes, um dos pioneiros da *Négritude*:

“*Ô terre d’Afrique
je parcours la route de tes malheurs
la longue marche sans allés de fleurs
le long sillage marin de sueur
de larmes et de sang*”¹⁶ (DEPESTRE, 2006, p. 31).

Neste poema, Depestre recupera a desolação africana diante da máquina de exploração escravagista europeia que adentrou o continente africano para arrebatat mão-de-obra para as colônias do outro lado do Atlântico.

O título, já de início, propõe uma ligação indissolúvel: o laço entre mãe e filho. E entrando no primeiro parágrafo o vocativo é indício de uma conversa em proximidade entre o *moi* do autor e o *toi* da terra natal, proximidade esta aumentada pelo emprego da segunda pessoa do singular, *tu*, e não do plural, *vous*, para designar a interlocutora. No segundo verso é bastante notável o emprego da aliteração em *r* (*parcours*, *route*, *malheurs*) que nos leva a evocar a dificuldade da marcha, do caminhar dos escravos enquanto eram arrastados ainda em suas próprias terras, naquela longa caminhada que fora destituída de qualquer beleza ao redor (*allées sans fleurs*, do quarto verso), dada sua nova condição: escravos. Os dois versos subsequentes introduzem a travessia marítima, composta do suor, sangue e lágrimas dos escravos. Essa violência sofrida no processo de escravização pode ser considerada, com base nesses três substantivos, dupla: física e psicológica, o que é caracterizado por dois grupos de substantivos distintos no que diz respeito à maneira do sofrimento dos negros africanos; a violência infligida aos corpos (*sueur*, *sang*) dos escravos, e a que é impressa em suas almas (*larmes*).

O emprego da mão-de-obra africana escrava (depois da dizimação dos indígenas caribenhos) na empreitada colonial é também um momento abordado pelo autor num de seus mais emblemáticos poemas, *Minerai noir* (Mineral negro), que, malgrado sua pequena extensão, assume ares e tons de um poema épico pós-colonial, ao retratar a exploração e escravização dos negros africanos pela máquina capitalista europeia.

“*Quand la sueur de l’Indien se trouva brusquement tarie par le soleil
Quand la frénésie de l’or draina au marché la dernière goutte de sang indien
De sorte qu’il ne resta plus un seul Indien aux alentours des mines d’or
On se tourna vers le fleuve musculaire d’Afrique
Pour assurer la relève du désespoir
Alors commença la ruée vers l’inépuisable*

¹⁶ “Ô terra d’África/ eu percorro a estrada de teus sofrimentos/ a longa caminhada sem aleias floridas/ a longa trilha marinha de suor/ de lágrimas e de sangue”. (Tradução livre).

Trésorerie de la chair noir”¹⁷(DEPESTRE, 2006, p. 105).

O poema épico é por excelência o espaço do *nós*. A história de uma coletividade nele é contada: a história de suas bases, seu desenvolvimento e seus feitos notáveis. Observando o poema de Depestre, podemos compreender que há uma subversão desse gênero, pois nele os “grandes feitos” de uma coletividade (europeus) são vistos por aqueles que os sofreram, inserindo assim o poema dentro da lógica da teoria pós-colonial, fazendo uma revisão da história que fora contada pela ótica dos vencedores. Isso solapa as ideias colonialistas e expansionistas que estão no cerne da conquista, dominação e exploração de outros povos pela Europa¹⁸. Essa coletividade é, no entanto, denominada de maneira indefinida – pelo pronome *on* em francês, ressaltando assim a indefinição dos rostos por trás da máquina capitalista e colonial europeia, que promoveu a escravização –, pois não foram um, dois ou três grandes burgueses que participaram da empreitada, tampouco uma, duas ou três nações: foram todos, de maneira maior ou menor.

No escrito, assim como é convenção dentro da poesia épica, começa-se *in media res*, no caso desta história dos “grandes feitos” europeus contados às avessas, *quand* (e evidencia-se isso por esse vocábulo) depois de haver instalado a máquina colonial e praticamente exterminar a população indígena do Caribe, era necessário levar adiante a exploração de minérios. A repetição do *quand* realça ainda o contexto desolador que sobrou depois do extermínio dos indígenas. Assim, no quarto verso, a máquina de exploração europeia encontra como reabastecer a colônia no rio muscular da África, empregando os músculos africanos na extração do ouro e, posteriormente, no cultivo da cana-de-açúcar e do café. Esse *fleuve musculaire* é caracterizado como inextinguível e, descobrindo a ele, os europeus não exploram mais somente o ouro, mas também esse outro tesouro: a carne negra dos africanos. É, no entanto, somente em *Un arc-en-ciel pour l’Occident chrétien* que René Depestre vai encontrar uma maneira autêntica e própria de lidar com a história da escravidão, do Haiti e das questões que a ela estão relacionadas. Vejamos como isso acontece.

¹⁷Quando o suor do índio se encontrou bruscamente seco pelo sol/ Quando o frenesi do ouro drenou do mercado a última gota de sangue índio/ De modo que não restou sequer um índio ao redor das minas de ouro/ Virou-se em direção ao rio muscular da África/ Para assegurar o fornecimento do desespero/ Então começou o fluxo para os inextinguíveis/ Tesouros da carne negra” (Tradução livre).

¹⁸ Encontramos isso também n’*Os Lusíadas*, de Camões, no episódio do “Velho do Restelho”, em que há ideias contrárias ao expansionismo colonial da nação portuguesa, tendência que domina, no entanto, o resto do poema.

1.4.2 A tentativa de sublimação pelo sarcasmo em *Un arc-en-ciel pour l'Occident chrétien*

Édouard Glissant pergunta-se se a história da escravidão não pode ser encarada como uma neurose:

O tráfico sendo o trauma, o recalque seria a tentativa de esquecimento, os delírios costumeiros seriam os sintomas e a recusa de voltar “a essas coisas do passado” seria uma manifestação do retorno do recalçado (GLISSANT *apud* FIGUEIREDO 2010, p. 169).

Eurídice de Figueiredo, dando continuidade às reflexões de Glissant, diz que “a terapia para tal neurose coletiva passa pelo testemunho do autor, aquele que pode dar voz àquilo que foi recalçado mas que insiste em aflorar em forma de sintoma e de sofrimento” (FIGUEIREDO, 2010, p. 170). A “terapia”, que seria o testemunho, é feita por René Depestre de pelo menos três formas ao longo de sua obra:

1. Em *Étincelles*, livro de estreia do autor, de 1945, observamos que a maneira pela qual Depestre aborda os temas históricos tem algo de lúgubre e melancólico, como pudemos constatar no poema *Piété filiale*, no qual é rememorada a rota dos escravos em sua África natal e sua travessia atlântica.
2. Em *Minerai noir*, de 1956, no qual Depestre, em poema homônimo, mostra que já é um autor maduro e consciente de recursos estilísticos, lançando mão, para retratar a exploração dos negros, depois da dizimação dos indígenas nas colônias, do tom elevado do poema épico, subvertendo assim as bases do poema épico tal como preconizado e criando uma pequena epopeia pós-colonial.
3. Em *Un arc-en-ciel pour l'Occident chrétien* (1967), no qual há a subversão não apenas pelo gênero, mas também pelo tom: aqui Depestre usa do riso, da ironia, do sarcasmo para falar da escravidão, do apagamento da história e do racismo, este último ainda presente na época do autor (como ainda o é na nossa), que presenciava o surgimento, por exemplo, do Ku Klux Klan nos EUA.

Este último livro possui uma estrutura imensamente singular. Um de seus capítulos é “*Aphorismes et paraboles du Nouveau Monde*”, no qual o autor ridiculariza a tentativa de amenizar escravidão, de negá-la como sendo uma verdadeira chaga na

história do Ocidente – suavização que é empreendida geralmente pelas elites que descendem das elites coloniais. Vejamos o início do capítulo citado:

*La traite des Noirs n'a pas eu lieu. C'est l'invention d'un historien dément. Il n'y a pas en Afrique une petite plage nommée Quidah d'où partait vers l'Amérique des cargaisons de bétail noir. On n'a jamais eu à grande échelle le souci commercial de les réifier, de les changer en bois d'ébène, en minerai noir, et d'ouvrir avec eux, dans mille ports, de florissants marchés. On n'a pas voué leur race aux misères du bois, de la pierre et du métal!*¹⁹ (DEPESTRE, 2006 p. 217).

A ironia (que opera pela inversão semântica do que foi dito), presente na negação de algo tão evidente quanto a escravidão e suas crueldades, torna-se a principal arma do autor. A reificação pela qual passam os negros africanos é deixada à vista. Como diz Lovejoy, a respeito da mesma:

Enquanto propriedade, os escravos eram bens móveis; o que significa dizer que eles podiam ser comprados e vendidos. Os escravos pertenciam aos seus senhores, que, pelo menos teoricamente, tinham total poder sobre eles. Instituições religiosas, unidades de parentesco e outros grupos na mesma sociedade não protegiam os escravos perante a lei, ainda que o fato de os escravos serem também seres humanos fosse algumas vezes reconhecido. Por serem bens móveis, os escravos podiam ser tratados como mercadoria (LOVEJOY, 2002, p. 30).

Podemos ver que Depestre recupera sua metáfora do “*minerai noir*”, que estará sempre presente em sua obra, utilizada, entre outras, para representar a reificação do negro pelo sistema escravagista. A ironia, no entanto, torna-se mais pesada, chegando mesmo a ser sarcasmo ao abordar as pequenas e grandes crueldades às quais era submetido o negro enquanto mercadoria:

*Leur désolation n'a pas traversé la mer avec des fers aux pieds et des cris dans ses immenses yeux noirs. On n'a pas en Haïti scié leur révolte entre deux planches. On n'a pas versé sur leurs plaies vives de la poudre à Canon et du piment pilé. On ne les a pas marqués au fer rouge. On n'a jamais compté leurs dents ni tâté leurs testicules. On ne les a jamais palpés, pesés et soupesés!*²⁰ (DEPESTRE, 2006 p. 217).

¹⁹O tráfico de negros não existiu. É invenção de um historiador demente. Não há na África uma pequena praia chamada Quidá de onde partiam em direção à América cargas de escória negra. Não havia na grande escada o cuidado comercial de reificá-los, de transformá-los em madeira de ébano, em mineral negro, e de abrir com eles, em mil portos, florescentes mercados. Não se destinou sua raça às misérias da madeira, da pedra e do metal. (Tradução livre).

²⁰Sua desolação não atravessou o mar com ferros aos pés e gritos em seus imensos olhos negros. No Haiti sua revolta não foi serrada entre duas pranchas. Não se entornou em suas feridas vivas pólvora de canhão nem pimenta socada. Não foram marcados com ferro em brasa. Seus dentes não foram nunca contados nem seus testículos tateados. Nunca foram apalpadados, pesados e sopesados! (Tradução livre).

Vemos nesse trecho várias humilhações – consideradas “de praxe” – pelas quais deviam passar os escravos ao chegar ao porto da colônia, quando eram dispostos para serem examinados pelos senhores e comprados. Anteriormente a isso, havia o medo gigantesco no fundo dos navios, enquanto estavam presos por cadeias, e, ao desembarcar, a marca com ferro em brasa, como se fossem animais.

Ainda neste “*Aphorismes et paraboles du Nouveau Monde*”, o barroquismo, a ironia e a subversão estão à flor da pele. Observemos ainda este trecho do poema, localizado mais à frente:

Les colons Blancs des Antilles faisaient coucher leurs domestiques esclaves dans leur chambre même, non loin de leur argent, non loin de la beauté de leurs épouses et de leurs filles. Où donc a-t-on pris que l’esclave avait le coeur écumant de haine et de vengeance contre son maître? Tout restait ouvert. Ouvert les coeurs, ouvertes les plantations, ouvertes portes et fenêtres, ouvertes les jeunes épouses et les lumineuses adolescentes, tandis q’esclaves et maîtres dormaient tranquilles ! Ô nuits tendres du nouveau monde !²¹ (DEPESTRE, 2006, p. 220).

Conhecendo o aforismo como um dito sentencioso, uma máxima, que geralmente encerra um saber sobre a vida, e a parábola como “Narrativa curta, não raro identificada com o apólogo e a fábula, em razão da moral, explícita ou implícita, que encerra, e sua estrutura dramática” (MOISÉS, 2004, p. 337), podemos perceber a subversão dos gêneros operada por Depestre, quando mescla a esses aforismos e parábolas a ironia, e contando histórias que, geralmente ditas pelas elites coloniais e contemporâneas, não são nada edificantes do ponto de vista moral, pois mascaram a verdade do sofrimento dos negros no Novo Mundo. Nesse trecho 16, ele utiliza do sarcasmo ao retratar as noites na colônia, noites nas quais os escravos eram encerrados em senzalas imundas e trancafiados para não se rebelarem ou fugirem, enquanto os senhores e suas famílias dormiam no conforto. O autor chega ao cúmulo da ironia ao perguntar-se “De onde se tirou então que os escravos tinham o coração espumante de raiva e vingança contra seu senhor?” e ao exclamar “Ó noites carinhosas do novo mundo!”.

A escavação da memória coletiva é, no entanto, só um dos temas presentes nesse *Un arc-en ciel pour l’Occident chrétien*: o surgimento do Ku Klux Klan, a ameaça

²¹Os colonos brancos das Antilhas faziam dormir seus domésticos escravos em seu próprio quarto, não longe de seu dinheiro, não longe da beleza de suas esposas e de suas filhas. De onde se tirou então que os escravos tinham o coração espumante de raiva e de vingança contra seu senhor? Tudo permanecia aberto. Abertos os corações, abertas as plantações, abertas portas e janelas, abertas as jovens esposas e as luminosas adolescentes, enquanto escravos e senhores dormiam tranquilos! Ó noites carinhosas do novo mundo! (Tradução livre).

nuclear, a valorização da religiosidade africana – mais especificamente o vodu – como arma de luta contra o racismo, o elogio de um Haiti épico por meio de figuras como Makandal, Toussaint L’Ouverture e Dessalines, o hibridismo que subverte gêneros literários; estes, dentre outros, são alguns dos temas que permeiam o livro. Agora, depois deste percurso histórico acerca do Haiti e da prévia sobre a obra de Depestre, passemos à teoria pós-colonial e ao movimento da *Négritude francophone*, o que nos dará uma base para a compreensão de *En état de poésie*.

2 ABORDAGENS TEÓRICAS: ENTRE ETNIA, GÊNERO E CLASSE

O pós-colonialismo é uma abordagem teórica ampla e bastante fecunda, se pensarmos na quantidade de povos que foram colonizados e conseguiram sair do regime colonial, desde as grandes navegações até a década de sessenta do século XX. Oriundo das preocupações de emancipação de povos que foram atingidos pelos mais diversos tipos de colonização, o pós-colonialismo tenta fazer não somente a revisão sobre o que foi a ocupação colonial e todos os males decorrentes dela, mas também promover maneiras de libertação da dominação que ainda persiste nas sociedades colonizadas, muito embora os colonizadores tenham se retirado há muito tempo (ou tenham sido retirados pela força, como no caso do Haiti). Portanto, embora o nome “pós-colonialismo” indique que se está em uma etapa posterior ao colonialismo, esse colonialismo ainda persiste, e a preocupação com as raízes que ele fincou nas terras em que desembarcou também persiste.

Há tantos “pós-colonialismos” quanto o número de sociedades invadidas existentes, dado que em cada uma delas tanto os povos autóctones eram diversos quanto os invasores também, estabelecendo-se assim uma relação muito peculiar entre as sociedades nativas, os colonizadores e os empreendimentos coloniais locais. Thomas Bonnici (1998, p. 12) estabelece três tipos de colonização, tendo também por base o impacto que causaram nas sociedades colonizadas: “*settler colonies*”, “colônias de sociedades invadidas” e “colônias de sociedades duplamente invadidas”.

O primeiro tipo, colônias de povoadores (BONNICI, 1998, p. 12), diz respeito às colônias que se estabeleceram a partir do deslocamento dos povos autóctones, colocando-os completamente à margem. Esse foi o tipo de colônia implantada por parte dos europeus na América espanhola, no Brasil, nos Estados Unidos da América, no Canadá, na Nova Zelândia e na Austrália. Nelas foi implantado também o idioma do colonizador como oficial, permanecendo esse idioma ainda após a independência política (que, em grande parte desses países, foi feita por conluio entre a classe dominante e a metrópole, permanecendo o país independente sob a influência do colonizador mesmo depois da propalada independência). O idioma, no caso do Brasil, por exemplo, fora estudado por alguns colonizadores para uma melhor interação com os

indígenas. Anchieta, entre nós, estudou o Tupi, numa tentativa de comunicar-se melhor com os indígenas e ter uma eficácia maior na conversão dos mesmos ao cristianismo. Foram compostas algumas peças em Tupi, mas mesmo assim a língua indígena era considerada inculta e desprovida de beleza, servindo somente como meio de comunicação.

O segundo tipo, colônias de sociedades invadidas (BONNICI, 1998, p. 12), diz respeito às colônias estabelecidas entre povos milenares, que possuíam uma sociedade extremamente bem estruturada. Algumas delas, graças a esse fator, puderam resistir à colonização. Outras, nem tanto. É importante salientar que essas sociedades rivalizavam com a europeia, não se deixando assimilar ou dispersar facilmente, pois possuíam uma *Weltanschauung*²² que, embora fosse desprezado e marginalizado pelos colonizadores, era bastante forte, oferecendo resistência. Civilizações da América Central, da Índia e da África foram colonizadas dessa maneira. No que diz respeito ao uso da linguagem, muitas vezes o idioma do colonizador substituiu de maneira institucional o idioma do colonizado, que, embora fosse marginalizado, continuava existindo e sendo praticado ativamente.

O terceiro tipo, colônias de sociedades duplamente invadidas, foi o mais perverso dentre os três, tendo ocorrido particularmente no Caribe (BONNICI, 1998, p. 12). Nesse tipo de colonização o que ocorreu foi a completa aniquilação dos povos originários e, para que fossem supridas as necessidades do desenvolvimento capitalista, importou-se a mão-de-obra de outros lugares, principalmente da África, por meio do tráfico de escravos, o qual ocasionou também consideráveis perdas demográficas às sociedades africanas e sua diáspora em direção ao Novo Mundo. O Haiti, como vimos, enquadra-se nesse tipo de colônia.

Primeiramente, a destruição completa da sociedade e dos povos originários, posteriormente a importação massiva de mão-de-obra escravizada: dois dados que tornam o país, assim como o resto do Caribe, *sui generis* dentro do quadro dos empreendimentos coloniais. A situação de calamidade que permeou o Haiti desde sua independência é grandemente causada pelas raízes coloniais que ainda permaneceram no país, mesmo depois de todo o ocorrido: a submissão econômica à França, ainda no século XIX, que lhe impôs uma altíssima multa pela ousadia da liberdade, e a

²² Segundo o dicionário Michaelis, *Weltanschauung* pode significar: 1) visão de mundo, cosmovisão, mundividência e 2) ideologia. (KELLER, 2009, p. 309). Neste trabalho utiliza-se o termo como para caracterizar o modo específico de um povo de ser e de perceber o que está ao seu redor, tal como o faz o pós-colonialismo.

submissão política e social aos Estados Unidos, que no século XX ocupou o Haiti militarmente utilizando vários pretextos, visando sobretudo lançar sua hegemonia sobre o Caribe e a América Latina. É com base nessa singularidade que temos, neste trabalho, que fazer um corte, especificando com qual tipo de pós-colonialismo estamos estudando, pois o mesmo não nasceu isoladamente, mas junto ao paradigma pós-moderno que está vigente em certos países do Hemisfério Norte.

Adotamos aqui, portanto, a visão de Boaventura de Sousa Santos, que advoga um “pós-colonialismo de oposição”, isto é, um pós-colonialismo que vai além do paradigma pós-moderno e mesmo além do pós-colonialismo. O autor, ao caracterizar o que é o colonialismo, diz que:

Como caracterização possível do colonialismo, uma caracterização suficientemente ampla para abranger todo o polimorfismo deste, proponho o seguinte: o conjunto de trocas extremamente desiguais que assentam na privação da humanidade da parte mais fraca como condição para a sobreexplorar ou para excluir como descartável (SANTOS, 2006, p. 37).

Numa definição bastante ampla, que pretenda dar conta da grande variedade das manifestações coloniais, nessa sua conceituação Santos de certa maneira liga indissolavelmente colonialismo e capitalismo que, como dissemos no início do capítulo 1, estavam atados desde o final do século XV, nos primeiros movimentos de conquista da América. Assim, no entanto sem confundir colonialismo e capitalismo, tanto a luta pós-colonial quanto a luta anticapitalista têm de ser realizadas ao mesmo tempo.

O objeto de nosso estudo no terceiro capítulo, *En état de poésie*, de René Depestre, incorpora a história recente do Haiti, da escravização, da luta anti-colonialista e anticapitalista, da cultura haitiana híbrida – marronada, como diria o autor – como maneira de sobrevivência étnica, identitária; todos esses fatores inscrevem-na nos campos de batalha anteriormente citados, e requer que pensemos, portanto, a partir do pós-colonialismo de oposição, e, de modo ainda mais abrangente, de uma Epistemologia do Sul, como diria Santos, numa tentativa de revalorizar as práticas e saberes marginais. Sobre a Epistemologia do Sul, diz o autor:

Contra o epistemicídio, o novo paradigma propõe-se revalorizar os conhecimentos e as práticas não hegemônicas que são afinal a esmagadora maioria das práticas de vida e de conhecimento no interior do sistema mundial. Como medida transitória propõe que aprendamos com o Sul, sendo neste caso o Sul uma metáfora para designar os oprimidos pelas diferentes formas de poder [...] Esta opção pelos conhecimentos e práticas oprimidas, marginalizadas, subordinadas, não tem qualquer objectivo museológico. Pelo contrário, é crucial conhecer o Sul para conhecer o Sul nos seus próprios termos, mas também para conhecer o Norte. É nas margens que se faz o

centro e é no escravo que se faz o senhor (BOAVENTURA, 2010, p. 329).

Resta, ainda, um pilar do qual também partiremos: o feminismo. O feminismo, juntamente com o pós-colonialismo, foi uma das tendências teóricas que emergiram fortemente a partir da segunda metade do século XX, questionando a submissão patriarcal imposta às mulheres. Como diria Thomas Bonnici:

Há um paralelismo entre o patriarcalismo e o imperialismo porque analogicamente os dois dominam respectivamente a mulher e o colonizado. Há muita semelhança entre a experiência da mulher no patriarcalismo e a experiência do sujeito colonizado, contra os quais o *feminismo* e o pós-colonialismo reagem. O feminismo e o pós-colonialismo têm discutido sobre a política de representação e de identidade, especialmente através da linguagem (BONNICI, 2005, p. 27).

Não podemos então deixar de considerar a luta das mulheres contra o sistema que deslegitima sua autonomia, pois o mesmo, embora sendo mais antigo, possui muitas relações com aquele que, posto em prática a partir do século XV, escravizou negros, dizimou indígenas e manteve em uma posição de semiescravidão milhões de trabalhadores nas sociedades europeias industrializadas (e mais tarde fez e ainda faz o mesmo nas sociedades que anteriormente foram colônias). Portanto, serão três as perspectivas de abordagem teórica que discutiremos neste capítulo, visando aclimatá-las para melhor compreender o objeto estético-expressivo a que nos propusemos no início deste trabalho: etnia, classe e gênero.

2.1 A diáspora das etnias negras em direção ao Novo Mundo

Para compreender o caldeirão étnico que é o Haiti, é importante passarmos inicialmente por alguns conceitos que nos permitam abordá-lo, bem como por alguns processos históricos que o contextualizem. A diáspora é um desses conceitos. Tendo como origem o verbo grego *diasporein*, que significa “semear”, “dispersar”, a diáspora diz respeito à grande dispersão de pessoas sofrida por um povo que possui uma determinada unidade social, étnica e cultural. Gayatri Spivak, (*apud* BONNICI, 2005, p. 21), distingue entre dois tipos de diáspora: a pré-transnacional e a transnacional.

A primeira aborda o processo de contínua perda demográfica pelo qual passou a África entre os séculos XV a XIX, quando aproximadamente 15 milhões de africanos foram escravizados, deslocados pela força de sua terra natal e transplantados para o Novo Mundo pela necessidade que os colonos europeus possuíam de mão-de-obra para

o cultivo de cana-de-açúcar, tabaco, algodão e outros produtos (SPIVAK *apud* BONNICI, 2005, p. 21). A segunda, diáspora transnacional, mais recente, inclui vários povos, dispersos por diversos motivos: fome, guerra civil, prostituição e desemprego.

Michele Reis, em seu artigo “Theorizing Diaspora: Perspectives on Classical and Contemporary Diaspora”, identifica a diáspora com um movimento mais antigo, o da dispersão de judeus ainda na Antiguidade. Diz Reis em seu artigo que:

*One of the major flaws of diaspora theory is the reliance on the Jewish case as the illustration par excellence of whom or what is diaspora, regardless of time and space. Perhaps the task of defining diaspora would be far less problematic if the Jewish Diaspora ceased to be used as the norm for determining which groups are relegated to a minority, transnational community, diaspora, or other grouping*²³ (REIS, 2014, p. 44).

Reis identifica o caso dos judeus como arquétipo da diáspora porque o processo de desagregação da unidade de seu povo atende a todas as características que estiveram nos processos diaspóricos posteriores, tanto no que tange à diáspora africana em direção à América quanto nos vários focos de diásporas do período contemporâneo. São, segundo Reis, essas características:

1. dispersão de um centro original em direção a duas ou mais regiões estrangeiras;
2. retenção de uma memória coletiva, visão ou mito sobre seu lugar de origem, que inclui sua localização, história e suas conquistas;
3. a crença de que eles não são – e talvez nunca possam ser – completamente aceitos nas sociedades hospedeiras e, portanto, permanecem parcialmente separados delas;
4. a idealização de um suposto lar ancestral e o pensamento de retorno quando as condições forem mais favoráveis;
5. a crença de que todos os membros deveriam estar comprometidos com a manutenção ou restauração do lar de origem, com sua segurança e prosperidade;
- e
6. um forte grupo étnico consciente sustentado durante muito tempo e baseado em um sentido de distinção, uma história comum, e a crença num destino comum.

²³ Um dos maiores defeitos da teoria da diáspora é a dependência em relação ao caso judeu como ilustração por excelência de quem ou o que é diáspora, independente de tempo e espaço. Às vezes a tarefa de definir diáspora seria muito menos problemática se a diáspora judaica cessasse de ser usada como a norma para determinar quais grupos são relegados a uma minoria, comunidade transnacional, diáspora, ou outros grupos. (Tradução livre).

Reis não quer, no entanto, colocar a diáspora judia como um paradigma de análise para os outros fenômenos diaspóricos que ocorrem na Modernidade e na Modernidade Tardia (compreendida, a segunda, como uma fase da primeira), pois tem em mente o fato de que o contexto é completamente outro, o que pode, assim, dificultar a compreensão dos fenômenos diaspóricos que ocorreram após. Ainda durante esse período pré-moderno, a autora qualifica como diaspóricos os deslocamentos e disseminações de ciganos em diversas partes da Europa, bem como os mouros na península ibérica.

Avtar Brah, em *Cartographies of Diaspora*, põe-se a pensar também sobre o conceito, colocando a ênfase do pensamento sobre a questão não em *quem* viaja, mas *quando, como, e sob que circunstâncias*. Ou seja, no contexto. Assim, diz que:

*In other words, it is necessary to analyse what makes one diasporic formation similar to or different from another: whether, for instance, the diaspora in question was constituted through conquest and colonisation as has been the case with several European diasporas. Or it might have resulted from the capture or removal of a group through slavery or systems of indentured labour, as, for example, in the formation respectively of African and Asian diasporas in the Caribbean*²⁴ (BRAH, 1996, p. 179).

Falando sobre a diáspora africana, Rocha e Barbosa dizem que não se sabe exatamente quando os primeiros africanos foram para a Europa, isso por causa da falta de documentação, mas estipula-se que por meados de 771 eles já por lá estivessem. (ROCHA e BARBOSA, 2013, p. 49), ou seja, anteriormente ao período moderno. Foi, no entanto, em direção à América, concomitante aliás com sua conquista, que teve início o destino dos africanos. A escravização, que foi um processo sistemático a partir do período moderno, com todas as crueldades que se lhe possa imaginar, esteve no cerne da diáspora africana em direção à América.

Ao chegar à nova terra, é sabido que inicialmente a identidade cultural dos povos que migram (seja qual for o motivo) tende a mudar e, algumas gerações depois, ela inevitavelmente é bastante diferente, aclimatando-se ao lugar novo. Sobre isso dizem ainda Rocha e Barbosa:

Todavia, os africanos da diáspora não puderam livrar-se da influência do ambiente físico e social do lugar onde haviam sido transplantados. Sua língua

²⁴ Em outras palavras, é necessário analisar o que faz uma formação diaspórica similar ou diferente de outra: se, por instância, a diáspora é uma questão constituída por meio da conquista e da colonização como tem sido o caso com várias diásporas europeias. Ou isso deve ser resultado da captura e remoção de um grupo por meio da escravidão ou trabalho contratado, como, por exemplo, na formação respectivamente das diásporas africanas e asiáticas no Caribe (Tradução livre).

e seus costumes mudaram, seus valores e objetivos transformaram-se. Sua ideia do mundo, de si próprios e dos outros foi modelada por vários séculos de impregnação da cultura euro-americana, e a lembrança de sua herança africana, ainda que firmemente ancorada neles, acabou se ofuscando, velada por anos de ausência e afastamento. Na Europa e na América, os Africanos da diáspora tornaram-se, assim, intermediários culturais entre os africanos autóctones e os euro-americanos (ROCHA e BARBOSA, 2013, p. 51).

Isso, por si só, não pode ser considerado uma perda, como gostaria uma “antropologia das perdas culturais”, segundo a qual o simples fato das mudanças pelas quais passaram tanto as culturas indígenas quando as de origem africana são daninhas à sobrevivência das mesmas. A cultura é dinâmica, e suas mudanças podem se dar de duas maneiras. Segundo Roque de Barros Laraia, em seu livro *Cultura: um conceito antropológico*, elas podem ser internas, resultantes de uma dinâmica do próprio sistema cultural, ou resultantes de um contato com outro sistema (LARAIA, 2014, p. 96). Como diz ainda Stuart Hall:

... a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma ‘arqueologia’. A cultura é uma produção. Tem sua matéria-prima, seus recursos, seu ‘trabalho produtivo’. Depende de um conhecimento da tradição enquanto ‘o mesmo em mutação’ e de um conjunto efetivo de genealogias [...] A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar (HALL, 2014, p. 44).

Abordaremos, posteriormente, a importância de ver a cultura como produção e como mutação, como síntese não de contrários, mas de distintos, e a importância de adotar essa perspectiva em relação às etnias negras do Haiti, o que o autor principal em estudo neste trabalho, René Depestre, chamou de “marronagem”²⁵. Antes, no entanto, precisamos falar inevitavelmente das perdas advindas do contato e, para que possamos compreender o seu caráter perverso em relação à identidade dos negros na América e no Caribe, esse contato precisa ser compreendido não somente enquanto contato, mas dentro da relação de poder que possibilita aos europeus oprimirem profundamente - e minarem durante séculos e séculos - essa identidade, desfigurando-a a ponto de tornar-se indesejável pelos próprios indivíduos negros, relação esta que foi inicialmente a escravidão e depois a segregação, armas do que Boaventura de Sousa Santos chama de “produção da inferioridade”, isto é, a criação sistemática ou não de um outro que, por ser etnicamente inferior, pode ser dominado e explorado.

²⁵ Sobre a marronagem trataremos mais adiante ainda neste capítulo. Por ora, indicamos que ela é um modo de mescla cultural com a intenção de fazer sobreviver a cultura do oprimido, que se coloca sub-repticiamente na cultura do opressor.

2.1.1 A produção da inferioridade negra pelo colonialismo

A produção da inferioridade, por meio da outremização, se deu de várias formas ao longo da história do Ocidente, como uma tentativa de legitimação ao domínio que impunha a outros povos e culturas, tornando-os não somente alteridades, mas também inferioridades que necessitavam, assim, do auxílio ou da intervenção ocidental. Boaventura de Sousa Santos, em “O fim das descobertas imperiais”, fala de algumas das maneiras pelas quais essa diferença/inferioridade foi produzida, bem como sua importância para o imperialismo ocidental:

A produção da inferioridade é, assim, crucial para sustentar a noção de descoberta imperial. Para isso, é necessário recorrer a múltiplas estratégias de inferiorização. Neste domínio pode dizer-se que não tem faltado imaginação ao Ocidente. Entre tais estratégias podemos mencionar a guerra, a escravatura, o genocídio, o racismo, a desqualificação, a transformação do outro em objecto ou recurso natural e uma vasta sucessão de mecanismos de imposição económica (tributação, colonialismo, neocolonialismo, e, por último, globalização neoliberal), de imposição política (cruzadas, império, estado colonial, ditadura e, por último, democracia) e de imposição cultural (epistemicídio, missão, assimilação e, por último, indústrias culturais e cultura de massas) (SANTOS, 2006, p. 182).

Sob essa diversidade de maneiras de produção da diferença e da inferioridade, Boaventura reconhece, no entanto, três paradigmas legitimadores para os quais se orientou o discurso ocidental: o Oriente, o selvagem e a natureza.

O Oriente seria o Outro do Ocidente, aquele em relação ao qual o Ocidente descobriu seu lugar no mundo. Todo um campo de estudo, chamado de Orientalismo, foi destinado a pensar o Oriente e compreendê-lo. Edward Said, com o livro *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente* (2007), no qual funda de certa maneira a teoria pós-colonial enquanto disciplina acadêmica, dedica-se a compreender essa relação entre o estudo sistemático do Oriente pelo Ocidente e as consequências para as relações de poder entre os dois:

Reconstruir uma língua oriental morta ou perdida significava, em última análise, reconstruir um Oriente morto ou esquecido; significava igualmente que a precisão, a ciência, até a imaginação reconstrutiva podiam preparar o caminho para o que os exércitos, as administrações e as burocracias fariam mais tarde no local, no Oriente. Num certo sentido, a justificação do Orientalismo era não só seu sucesso intelectual ou artístico, mas sua eficácia posterior, sua utilidade, sua autoridade. Ele certamente merece atenção séria por esse motivo (SAID, 2007, p. 178).

O conhecimento erigido a partir das ciências e das artes ocidentais foi, no entanto, feito a partir de uma visão etnocêntrica, valendo-se de um Oriente antigo, gerando assim conhecimentos que objetificavam e portanto inferiorizavam o Oriente em relação ao Ocidente. Este teria as virtudes do racionalismo, do desenvolvimento, da humanidade e da superioridade, enquanto o Aquele é seu contrário. Há, aqui, uma distinção completamente binária entre o “Nós” e o “Eles”. É esse discurso que legitima ainda hoje as ofensivas ocidentais em relação aos povos orientais. Segundo Said, em seu livro “Cultura e imperialismo”:

Todas as culturas tendem a elaborar representações de culturas estrangeiras a fim de melhor dominá-las ou de alguma forma controlá-las. Mas nem todas as culturas fazem representações de culturas estrangeiras e *de fato* as dominam ou controlam. Este é o traço distintivo, a meu ver, das culturas ocidentais modernas. Isto exige que o estudo do conhecimento ou das representações ocidentais no mundo não europeu seja um exame tanto dessas representações quanto do poder político que elas expressam. Artistas do final do século XIX, como Kipling e Conrad, ou, nesse contexto, figuras da metade do século como Gérôme e Flaubert não reproduzem pura e simplesmente os territórios distantes: eles os elaboram ou lhes dão vida utilizando técnicas narrativas, vieses históricos e inquisitivos, ideias positivistas do gênero oferecido por pensadores como Max Müller, Renan, Charles Temple, Darwin, Benjamin Kidd, Emerich de Vattel. Todos estes desenvolveram e acentuaram as posições essencialistas na cultura europeia, proclamando que os europeus deviam dominar, e os não-europeus ser dominados. E os europeus de fato dominaram (SAID, 2005, p. 143).

Sobre o segundo paradigma legitimador, o selvagem, diz Boaventura de Sousa Santos que “Se o Oriente é para o Ocidente o lugar da alteridade, o selvagem é o lugar da inferioridade. O selvagem é a diferença incapaz de se constituir em alteridade. Não é o outro porque não é sequer plenamente humano” (SANTOS, 2006, p. 185). Ele não é, então, colocado nos mesmos termos do Oriente, pois não chega a constituir uma ameaça, e só é considerado na medida em que pode ser útil ao Ocidente. Segundo Boaventura, a América e a África foram o lugar por excelência do selvagem. É sobre o selvagem, assim, que a Europa cometeu as suas atrocidades, pois em relação a eles não havia nenhum receio ético.

Por fim, o terceiro paradigma, a natureza, é o da exterioridade. Exterior porque não pertence ao mundo humano, e, portanto, é visto ao mesmo tempo como uma ameaça e um recurso. Sobre esse paradigma, diz Santos que “De Galileu a Newton, de Decartes a Francis Bacon, um novo paradigma científico emerge que separa a natureza da cultura e da sociedade e submete a primeira a um guião determinístico de leis de base matemática” (SANTOS, 2006, p. 189). É pela dominação da ciência, no início do

período moderno, juntamente com as necessidades de um novo sistema econômico mundial, que é submetida a Natureza.

Sem dúvida, o tipo de paradigma que nos interessa mormente aqui é o segundo, o da produção da inferioridade, pois é ele que produz o racismo que legitimou a escravidão dos povos africanos (assim como o genocídio contra os povos indígenas) e produziu a opressão e a exploração a que foram submetidos.

Esse tipo de violência se dá a partir da redução do sujeito à condição de simples objeto. Bonnici (2000, p. 17) diz mesmo que “a opressão, o silêncio e a repressão das sociedades pós-coloniais decorrem de uma ideologia do sujeito”. Para isso, apoia-se em Sartre (SARTRE *apud* BONNICI, p. 79), o qual “discursa sobre a construção do sujeito em sua relação com o outro e, portanto, enfatiza a característica da reciprocidade.”. A palavra *reciprocidade* adquire importância essencial nesta discussão. O problema dessa relação é justamente esse: nos contextos coloniais o colonizado não adquire jamais estatuto de sujeito, mas sempre de objeto. Isso acontece pela fixação de uma hierarquia na qual o colonizado é a todo momento inferiorizado pela pretensa superioridade do colonizador. E o colonizador não toma jamais a posição de “outro”, de objeto com o qual o colonizado pode dialogar e (trans)formar assim sua identidade. Por outras palavras, nos dizeres de Silviano Santiago:

Dentro dessa perspectiva etnocêntrica, a experiência da colonização é basicamente uma operação narcísica em que o *outro* é assimilado à imagem refletida do conquistador, confundido com ela, perdendo, portanto, a condição única da sua alteridade (SANTIAGO, 1982, p. 15).

Podemos dizer, assim, que o colonizador não coloniza simplesmente o espaço, o território, o país invadido, mas coloniza também (e aí reside sua maior força, e possivelmente o maior desafio à libertação dos povos que sofreram a colonização) as mentes dos indivíduos subjugados, levando-os a compreender o mundo pelos olhos do colonizador, levando-os, inclusive, a compreenderem seu próprio corpo²⁶ – com todo o

²⁶Olhando para si mesmo o negro não se reconhece, não se aceita, segundo Fanon, que desenvolveu sobre essa experiência a chamada “psicopatologia do negro”. Durante séculos foi visto como inferior pela cor de sua pele, desprezado e subjugado por ela. De sorte que o negro, quando pôde, fez o possível para livrar-se de seus traços negros e aproximar-se o máximo possível do senhor branco, dos estereótipos de superioridade e pureza propalados pelo etnocentrismo europeu. Isso gera, frequentemente, nos negros, doenças psiquiátricas relacionadas à rejeição de si, sobre as quais Fanon pôde se debruçar e analisar durante seus anos de clínica. Fanon percebe, principalmente, que essa rejeição de si mesmo repousa sobre o inconsciente (povoado de referências brancas, de um mundo branco) dos negros, pois – e isto é válido principalmente para os contextos coloniais – toda a educação dos homens negros foi semelhante à educação dos brancos. Haja vista uma das frases que os alunos da Martinica tinham que repetir na escola (isto ainda no século XX): *Nos ancêtres sont gaulois*. (Nossos ancestrais são gauleses). Assim, quando o

conhecimento do mundo e de si que ele lhe aporta – pelos olhos do colonizador. O estudo deste processo de colonização da mente, juntamente com a tentativa de descolonização da mesma, foi empreendido de maneira singularíssima por Frantz Fanon, psiquiatra e ativista martinicano.

Nascido num país que, à época, ainda era colônia francesa, Fanon, viveu o drama colonial em sua própria pele. Pele que fez com que o drama se transformasse em tragédia quando chega à França para estudar medicina. O racismo de séculos e séculos abate-se sobre ele.

Da obra de Fanon, dois livros adquirem importância capital: *Pele negra, máscaras brancas* (2008) e *Os condenados da terra* (1968). Duas obras que misturam diversos gêneros, ensaio, filosofia, análise de casos psicológicos, crítica literária, ambas as obras se dedicam a pensar o colonialismo e o racismo, visando sobretudo a um processo de descolonização da mente, processo esse que passa pela necessidade de desalienação identitária, ou seja, de fortalecimento cultural, pois foi justamente na desarticulação da cultura do oprimido que o colonialismo conseguiu sua solidificação. Em *Os condenados da terra*, diz Fanon que:

Talvez não tenha sido suficientemente demonstrado que o colonialismo não se contenta de impor sua lei ao presente e ao futuro do país dominado. Ao colonialismo não basta encerrar o povo em suas malhas, esvaziar o cérebro colonizado de toda forma e todo conteúdo. Por uma espécie de perversão da lógica, ele se orienta para o passado do povo oprimido, deforma-o, desfigura-o, aniquila-o. Essa tarefa de desvalorização da história do período anterior à colonização adquire hoje sua significação dialética. Quando refletimos nos esforços empregados para provocar a alienação cultural tão característica da época colonial, compreendemos que nada foi feito ao acaso e que o resultado global pretendido pelo domínio colonial era convencer os indígenas de que o colonialismo devia arrancá-los das trevas (FANON, 1968, p. 175).

Como podemos perceber pelo dito de Fanon, o colonialismo não se impõe somente sobre o presente e o futuro, mas sua principal arma é desvirtuar o *passado*. É pelo constante, insistente e laborioso semear de mentiras sobre o passado do colonizado que o colonizador consegue afastá-lo de suas raízes históricas, deixando-o à mercê da dominação, que é apresentada pelo colonizador como única salvação. Como diz Paul Farmer, em seu artigo “An anthropology of structural violence”:

negro percebe que, pela cor de sua pele, não se encaixa nos padrões brancófilos, ele torna-se um negrófobo, fazendo de tudo para dissimular ou livrar-se de sua identidade.

Erasing history is perhaps the most common explanatory sleight-of-hand relied upon by the architects of structural violence. Erasure or distortion of history is part of the process of desocialization necessary for the emergence of hegemonic accounts of what happened and why (FARMER, 2004, p. 308).

O apagamento da história pré-colonial é essencial assim à dissolução de qualquer tentativa de resistência, pois esta se dá apenas quando há uma coletividade forte e coerente, reunida em torno de uma identidade cultural que diz valer a pena resistir. Sobre a resistência, diz Fanon que:

Nesta situação, a reivindicação do intelectual colonizado não é um luxo mas a exigência de um programa coerente. O intelectual colonizado que situa seu combate no plano da legitimidade, que quer fornecer provas, que aceita desnudar-se para melhor exibir a história de seu corpo, está condenado a esse mergulho nas entranhas de seu povo. O mergulho não é especificamente nacional. O intelectual colonizado que resolve travar combate com as mentiras colonialistas, há de lutar em escala continental. O passado é valorizado. A cultura, que é arrancada do passado para ser exibida em todo seu esplendor, não é a de seu país. O colonialismo, que não graduou seus esforços, nunca cessou de afirmar que o negro é um selvagem, e o negro para ele não era nem o angolense nem o nigeriano. Fala do Negro (FANON, 1978, p. 76).

Percebemos, assim, que a capacidade de resistência dentro das sociedades coloniais e pós-coloniais passa pela busca de um passado que integre a história de uma coletividade anteriormente despedaçada. Esse despedaçar se iniciou com a diáspora (no caso africano), continuou com o enterro insistente das tradições, por uma série de interdições e de disseminações de mitos, e cujo coroamento seria a completa submissão pelo esfacelamento da história pré-colonial, deixando os colonizados sem possibilidade de resistência e revide. Coisa que, veremos, não ocorre.

Durante o período colonial, miríades de focos de resistência basearam-se nas tradições trazidas pelos escravos, que as mantinham vivas em si por meio do compartilhamento da história de seu povo, não esquecendo suas origens. Inicialmente, quando o império ainda estava estabelecido no Novo Mundo, isto era feito a nível nacional, por meio da pouca mobilidade que tinham os negros durante o regime escravocrata; era feita a resistência com aquilo que estava à mão: os conhecimentos e tradições difundidos oralmente, com o auxílio da memória que recuperava a experiência, transformando-a e adaptando-a ao novo contexto.

Já no período pós-colonial essas origens, principalmente no que se refere aos indivíduos negros, não eram buscadas dentro das fronteiras do Estado-nação, mas de

uma maneira mais transnacional, englobando todos os negros, e associando-os à ideia de “Mãe África”, porque, como disse Fanon na citação acima, se o intelectual do contexto colonial quiser lutar contra o colonialismo, ele deve lutar em um contexto continental, posto que o colonialismo não faz suas afirmações sobre o negro dentro das fronteiras de tal ou tal nação, mas tornando qualquer negro um Negro, isto é, absolutizando-o e conferindo-lhe uma essência independente do contexto em que se situa, degrada a todos os indivíduos negros igualmente²⁷. É nessa tentativa transnacional de fundar uma identidade negra, uma cultura negra e uma história negra, inteiramente diferente daquelas de depravação e bestialidade – o discurso que produz a inferioridade de que nos fala Boaventura de Sousa Santos – que surge a *Négritude*, movimento que funda, em contato com a África, um renascer do homem negro na Modernidade.

2.1.2 O movimento *Négritude* como reafirmação étnica

O movimento *Négritude* tem suas origens no início do século XX. O termo²⁸, da lavra de Aimé Césaire, poeta e político martinicano (e uma das três pessoas no cerne do movimento) está presente em um dos poemas mais emblemáticos seus: *Cahier d'un retour au pays natal*, de 1939, no qual Césaire elabora um longo canto sobre a sensação do retorno ao lar, depois de um período de estudos na França. Césaire, no entanto, não se proclama como fundador do movimento, identificando-lhe raízes mais profundas. Nos dizeres de Carlos Moore sobre o movimento:

A Revolução Haitiana foi pioneira na constituição de um contraponto político-teórico inteligível do Mundo Negro à metavisão racializadora. Lá, elaborou-se, pela primeira vez, e de maneira global, uma resposta do mundo africano escravizado ao mundo ocidental, hegemônico e escravagista. Aquilo que, hoje, reconhecemos como *Négritude* foi colocado de maneira radical e inequívoca diante do mundo, então dominado totalmente pelo capitalismo predador, expansionista e militarista do Sec. XIX (MOORE, 2010, p. 11).

Foi no Haiti, segundo essa perspectiva, que pela primeira vez a *Négritude* se pôs de pé. Desde então, começou a ser elaborada ainda no século XIX a base do que, segundo MOORE (2010, p. 12), viria a ser o *Panafricanismo* e a *Négritude*. Diversos

²⁷Fanon rejeitaria essa estratégia de luta posteriormente, compreendendo que isso reduz o negro a um essencialismo que, ao invés de abolir a dicotomia negro/branco, reforça-a, fazendo os negros lutarem nos mesmos termos de seus opressores.

²⁸A escolha por *nègre*, e não *noir*, advém da postura combativa do movimento, que tinha a pretensão de encarar as ofensas dos brancos. À semelhança de *nigger* em inglês, *nègre* em francês é uma palavra pejorativa.

teóricos, como Joseph Antenor Firmin, Louis-Joseph Janvier e Hannibal Price no Haiti lançaram as bases antropológicas do que seriam esses dois movimentos. Foi, contudo, Jean Price-Mars que, no século XX, erigiu um trabalho sólido, que influenciou não somente seus compatriotas, mas o mundo negro em geral. Com a publicação de *Ainsi parla l'Oncle*, em 1928, Jean-Price Mars influencia não apenas o Haiti ou o Caribe, mas suas ideias têm penetração até mesmo nos Estados Unidos da América (o que viria a dar o tom ao *Harlem Renaissance*).

Em seu livro, Price-Mars faz um trabalho etnológico de reflexão sobre as tradições do povo haitiano: estuda o folclore e as crenças populares, a raça e a civilização africanas, o sentimento religioso das massas haitianas, a relação entre o folclore e a literatura. Além dessas, há outras matérias que, em um primeiro momento, se mostraram de vital importância à formação de um pensamento orgânico entre os intelectuais haitianos e, podemos mesmo dizer, intelectuais negros, possibilitando o surgimento da *Négritude* e do *Panafricanismo*. A perspectiva de Price-Mars tange em muitos pontos o que Fanon diria mais tarde sobre a valorização da história e da cultura negra como armas de resistência. Ao falar do apagamento da história e cultura haitianas, diz Price-Mars, no prefácio de *Ainsi parla l'Oncle*:

Par un paradoxe déconcertant, ce peuple qui a eu, sinon la plus belle, du moins la plus attachante, la plus émouvante histoire du monde - celle de la transplantation d'une race humaine sur un sol étranger dans les pires conditions biologiques - ce peuple éprouve une gêne a peine dissimulée, voire quelque honte, a entendre parler de son passé lointain. C'est que ceux qui ont été pendant quatre siècles les artisans de la servitude noire parce qu'ils avaient a leur service la force et la science, ont magnifié l'aventure en contant que les nègres étaient des rebuts d'humanité, sans histoire, sans morale, sans religion, auxquels il fallait infuser n'importe comment de nouvelles valeurs morales, une nouvelle investiture humaine²⁹(PRICE-MARS, p. 9).

Podemos identificar, no seio do pensamento de Fanon, que há três momentos dentro da formação das culturas de povos que sofreram o colonialismo. A primeira etapa é (FANON, 1978, p. 184) o momento em que há a assimilação completa dos

²⁹ Por um paradoxo desconcertante, esse povo que teve senão a mais bela, pelo menos a mais interessante, a mais emocionante história do mundo – aquela da transplantação de uma raça humana sobre um solo estrangeiro nas piores condições biológicas – esse povo experimenta um constrangimento mal dissimulado, e até alguma vergonha, ao escutar falar de seu passado longínquo. É que aqueles que foram durante quatro séculos os artesãos da servidão negra porque tinham a seu serviço a força e a ciência, magnificaram a história contando que os negros eram os refugos da humanidade, sem história, sem moral, sem religião, nos quais era necessário enfiar não importa como novos valores morais, uma nova investidura humana (Tradução livre).

produtos culturais das metrópoles. Fanon fala disso no que toca à literatura principalmente. A literatura desse período, diz ele, “a inspiração é europeia e pode-se facilmente vincular essas obras a uma corrente bem definida da literatura metropolitana. É o período assimilacionista integral. Encontrar-se-ão nessa literatura do colonizado simbolistas, parnasianos, surrealistas.” (FANON, 1978, p. 184)

A segunda etapa é o período em que o colonizado resolve recordar (FANON, 1987, p. 184). Mas é ainda uma pálida recordação, pois ele se encontra fora de seu povo e portanto mantém-se somente no domínio do ideal. Já a terceira etapa é o momento em que se dá o combate, aquele no qual se passa do pensamento e da teoria à ação, no qual se faz uma literatura consciente, lúcida de sua missão libertadora, uma “literatura de combate, literatura revolucionária” (FANON, 1978, p. 185). Prince-Mars, segundo as etapas que desenvolve Fanon, situa-se na segunda fase, a da “recordação”. Sua contribuição é de alto valor, se pensarmos que é sobre as teorias dele que é erigida a *Négritude* que aparece na sequência, possibilitando a autores como Aimé Césaire, Léon Gontran Damas e Léopold Sédar Senghor, e o autor aqui estudado, René Depestre, surgirem no horizonte e poderem, como diz o próprio Fanon, “sacudir o povo” (FANON, 1978, p. 185).

A *Négritude* tinha fortes bases no marxismo, o que explica o *bouleversement* ao qual se propõe e que dá o tom de muitos dos poemas de sua fase inicial. Imbuídos de marxismo e de surrealismo, os poetas que retornavam da França a seus domínios locais não conseguiam dissociar-se de questões políticas e sociais. Isso ocorreu, como já dissemos, a Aimé Césaire, um dos precursores do movimento *Négritude*. Seu livro *Cahier d'un retour au pays natal* é paradigmático para a emergência de uma resistência e revalorização da cultura negra. Na França, quando Césaire era estudante, ele tomara contato com o Surrealismo e se identificou com o movimento, que tinha em sua base a recusa da civilização burguesa e a rejeição do racionalismo ocidental. O *Cahier* está pleno de surrealismo, numa tentativa de sondar o inconsciente coletivo do homem negro e remontar a uma origem africana, numa afirmação poét(n)ica. A mesma desmistificação da retórica colonialista de que estivemos falando atrás está feita nesse poema, do qual citamos um pequeno trecho:

[...]Et la voix prononce que l'Europe nous a pendant des siècles gavés de mensonges et gonflés de pestilences,
car il n'est point vrai que l'oeuvre de l'homme est

finie
que nous n'avons rien à faire au monde
que nous parasitons le monde
qu'il suffit que nous nous mettions au pas du monde
mais l'oeuvre de l'homme vient seulement de
commencer
et il reste à l'homme à conquérir toute interdiction
immobilisée aux coins de sa ferveur
et aucune race possède le monopole de la beauté,
de l'intelligence, de la force
et il est place pour tous [...](CÉSAIRE, 1983, p. 57).³⁰

Nesse trecho Césaire fala da voz da *Négritude*, que proclama a mentira de que a Europa se utilizou durante séculos para dominar: a da superioridade europeia, e estabelece que sim, o homem negro tem algo a oferecer ao mundo, pois ele possui inteligência e força e, portanto, não é um parasita. É, no fundo, a mesma ideia que encontramos em seu livro *Discours sur le colonialisme*³¹, quando ele desmascara a camuflagem feita pelo colonizador sobre o colonizado, que, por outremização, é reduzido a um incapaz. A cultura do colonizado é destruída pelo colonizador que apaga, assim, a história do povo dominado. Não tendo o colonizado oportunidade de acesso à história e cultura que lhe pertencia, fica assim muito mais fácil ao colonizador impor as suas regras.

A *Négritude*, de maneira geral, foi um movimento necessário em um momento inicial do pensamento de igualdade racial, quando essas ideias começaram a tomar força. Seus desdobramentos, no entanto, são controversos. René Depestre, abraçando a *Négritude* em seu momento inicial, identifica-lhe alguns paradoxos (que também foram identificados por Frantz Fanon, Jean-Paul Sartre e seriam identificados por outros intelectuais que pensaram o racismo, como Wole Soyinka), superando-a futuramente. Vejamos, agora, como opera o movimento dentro da poética e da trajetória do autor.

³⁰[...] E a voz pronuncia que a Europa durante séculos nos empanturrou com mentiras e inchou/ de pestilências,/ pois não é verdade que a obra do homem está/ terminada/ que nós não temos nada a fazer no mundo/ que nós parasitamos o mundo/ que basta que nós entremos no compasso do mundo / mas a obra do homem acabou apenas de / começar/ e falta ao homem conquistar toda interdição/ imobilizada nos cantos de seu fervor/ e nenhuma raça possui o monopólio da beleza,/ da inteligência, da força/ e é lugar para todos [...]. (Tradução livre).

³¹Livro de Aimé Césaire publicado em 1955, *Discours sur le colonialisme* é um dos textos que podem ser considerados pioneiros do pensamento pós-colonial. Nele, Césaire faz uma abordagem que põe à mostra os engodos do discurso colonial, mostrando como o colonialismo opera a partir de uma visão binária em várias esferas da vida humana (política, ciência, religião, arte, entre outras), lógica essa na qual o colonizado é visto em todas as esferas.

2.1.3 René Depestre: quando a negritude cede espaço à marronagem

Os primeiros livros de Depestre, *Étincelles* (1945) e *Gerbe de sang* (1946), foram publicados em um momento de efervescência para a cultura negra, respectivamente seis e sete anos depois da publicação de *Cahier d'un retour au pays natal*, de Césaire. *Black Renaissance*, *Négritude*, *Panafricanismo* são alguns dos movimentos da época. Tomando consciência da necessidade de superar os modelos eurocêntricos, Depestre abraça imediatamente a *Négritude*, influenciado também pelas ideias de Jean Price-Mars em *Ainsi parla l'Oncle*.

Livros da primeira leva do autor, neles se percebe tanto marcas de surrealismo quanto de realismo socialista no que tange à linguagem, marcados já pelas preocupações raciais, de classe e, inclusive, uma consciência de gênero dentro do contexto pós-colonial. Das duas últimas falaremos em seções adiante.

Esta fase do autor é uma fase de paradoxo. Embora haja a necessidade de desvencilhar-se da cultura europeia em prol de uma valorização da cultura negra e de uma cultura nacional haitiana, é gritante tanto na linguagem e na temática determinadas influências europeias. Assim que podem conviver, no mesmo espaço, poemas que ironizam a pretensão dos europeus de constituírem uma cultura maior, civilizada, e poemas nos quais o poeta se declara herdeiro de determinados seguimentos da literatura europeia. Observemos, por exemplo, o poema abaixo, presente em *Gerbe de sang*, chamado *Croisée de routes en 1946*:

*Ils ont construit des palais de marbre rose
ils ont signé les meilleurs livres de l'histoire
ils sont les auteurs de milliers de chefs-d'oeuvre
seul leur Rimbaud peut injurier la Beauté
ils ont régné sur l'écrit le son la couleur
ils ont un Shakespeare et un Dostoïevski
un Cervantès un Goethe un Hugo un Homère
ils iront au ciel à bord d'engins fabuleux
leur nouveau Colomb pillera l'or de la lune
et éteindra un soir les "races" des étoiles*³²(DEPESTRE, 2006, p. 54) .

O próprio título do poema é emblemático, “Encruzilhada em 1946”, e mostra o

³²Eles construíram palácios de mármore rosa/ eles assinaram os melhores livros da história/ eles são os autores de milhares de obras-primas/ só seu Rimbaud pode injuriar a Beleza/ eles reinaram sobre a escrita o som a cor/ eles tem um Shakespeare um Dostoievski/ um Cervantes um Goethe um Hugo um Homero/ eles irão ao céu a bordo de engenhos fabulosos/ seu novo Colombo pilhará o ouro da lua/ e abraçará uma noite as “raças” das estrelas. (Tradução livre).

dilema em que se encontrava o autor, tendo de carregar sobre as costas o peso da hegemonia europeia, que dizia serem os europeus a única raça que de fato possuiu conquistas em vários campos da vida social: na arquitetura, história, literatura, música, pintura e na ciência de maneira geral, chegando, inclusive, a poderem injuriar a beleza de que eles tantos se vangloriavam³³. O autor, no entanto, desvencilha-se desse peso, não se deixa capturar tão facilmente pela falácia etnocêntrica, ironizando, no final do poema, o colonialismo e a cultura que advém com ele, de base pretensamente universalista, não entrando no jogo da dependência colonial. A respeito dessa postura de resposta, é bastante elucidativa ainda a fala de Silviano Santiago, em seu artigo “Apesar de dependente, universal”:

Em contrapartida, fazendo o texto da cultura dominada retroagir sobre o texto da cultura dominante (inversão não tão gratuita da cronologia), consegue-se realmente que os textos da metrópole tenham também, de maneira concreta e pela primeira vez, uma avaliação real da sua universalidade. A universalidade só existe, para dizer a verdade, nesse processo de expansão em que respostas não-etnocêntricas são dadas aos valores da metrópole. Caso contrário, cairemos sempre nas apreciações tautológicas e colonizantes. Paradoxalmente, o texto descolonizado (frisemos) da cultura dominada acaba por ser o mais rico (não do ponto de vista de uma estreita economia da obra) *por conter em si uma representação do texto dominante e uma resposta a esta representação no próprio nível da fabulação*, resposta esta que passa a ser um padrão de aferição cultural da universalidade tão eficaz quanto os já conhecidos e catalogados (SANTIAGO, 1982, p. 23).

René Depestre, então, adere somente a alguns princípios da negritude enquanto movimento ético e artístico, mas não a ela como ideologia de Estado baseada no conceito de raça, por compreender a essencialização que nela é feita do indivíduo negro. Essa essencialização se dá principalmente na negritude de Senghor, que entende o negro como oposto ao branco, em uma visão na qual o negro corresponde a tudo o que é emocional, e o branco a tudo que é racional. Isso é cair, mais uma vez, na lógica essencialista colonial, reproduzindo o universalismo (então às avessas) que o projeto

³³O trecho faz referência ao livro *Une saison en enfer*, do poeta decadentista francês Arthur Rimbaud (1854-1891): “*Jadis, si je me souviens bien, ma vie était un festin, où s’ouvraient tous les coeurs, où tous les vins coulaient. Un soir, j’ai assis la Beauté sur mes genoux, - Et je l’ai trouvée amère. - Et je l’ai injuriée*”. Em seu livro, Rimbaud, se bem que reproduzindo velhos preconceitos e mesmo o racismo que justificaria a empresa colonial europeia na África (da qual o próprio poeta foi, mais tarde, um ponta-de-lança), questiona o estatuto civilizatório da França e mesmo da Europa: “*Les Gaulois étaient les écorcheurs de bêtes, les brûleurs d’herbes les plus ineptes de leur temps.*”. Ele relativiza, então, não somente a Beleza (grafada com maiúscula nas pretensões de absoluto e universal europeias), mas toda a civilização etnocêntrica que engloba o conceito.

imperial europeu levou adiante na dominação de outras culturas. No fundo, a negritude para Depestre se baseará mais na visão de Césaire, que se traduz dessa maneira:

Sou a favor da negritude do ponto de vista literário e como ética pessoal, mas sou contra uma ideologia baseada na negritude. (...) Continuo apegado a uma certa negritude... mas que é extremamente simples, a um credo verdadeiramente mínimo que consiste em dizer simplesmente que sou negro (...) e me sinto solidário de todos os outros negros, sou negro e considero que pertencço a uma tradição e minha missão é a de fazer frutificar uma herança (CÉSAIRE *apud* FIGUEIREDO, 1998, p. 56).

É assim que Depestre propõe-se a pensar essa pretensa oposição não pelos termos universalistas propostos, mas pela ótica da marronagem, o que fica explícito no seu ensaio chamado *Bonjour et adieu à la negritude* (1980), quando já havia composto grande parte de sua obra poética e chegou a um pensamento teórico sólido, o que fica bastante evidente durante a leitura do ensaio. Explicitando os motivos pelos quais rejeita a negritude em seus termos dogmáticos, diz-nos o autor:

Longe de formar uma consciência contra as violências do subdesenvolvimento, a negritude dissolve *seus negros* e *seus negro-africanos* num essencialismo perfeitamente inofensivo para o sistema que subtrai aos homens e mulheres a sua identidade. Hoje os "negrólogos" da negritude a apresentam como uma concepção de mundo que, nas sociedades americanas ou africanas, seria exclusiva dos negros, independentemente da posição que eles ocupam na produção, na propriedade e na distribuição de bens materiais e espirituais. De fato, trata-se de uma *weltanschauung* de origem anti-racista que, recuperada pelo neocolonialismo, tenta na sombra do movimento e reforçando-se em sofismas, manter os negros oprimidos distantes das determinações que devem fecundar suas lutas de libertação. A negritude, de movimento de contestação literária e artística que foi, no princípio, à ideologia de Estado em que se tornou, não é, entretanto, um fenômeno de geração espontânea. A negritude tem um passado: ela é, por certo, estreitamente tributária da história e das estruturas sociais formadas pelo escândalo americano do tráfico negreiro e o do regime da *plantation* (DEPESTRE, 1980, p. 2).

A primeira crítica que Depestre formula é ao essencialismo, que retira o homem negro de seu contexto histórico, político, social e cultural, e acaba dissolvendo-o numa abstração do que é ser negro independente do lugar e do momento no qual se encontra. Essa atitude essencialista acaba sendo perfeitamente inofensiva, pois não dá bases materiais, concretas de ação e resistência contra a opressão sofrida. A segunda crítica, de base marxista, incidindo sobre a luta de classes, é o mascaramento das relações de dominação que podem ocorrer dentro de uma nação pós-colonial de maioria negra. E a terceira crítica, por fim, é à maneira pela qual a negritude, devidamente assimilada pelo

neocolonialismo, permite, enquanto uma ideologia de Estado, o mascaramento de relações desiguais, perpetuando o imperialismo. Essas críticas de Depestre são feitas por um embasamento bastante empírico: a ditadura de François Duvalier e Jean Claude Duvalier no Haiti.

Ali a negritude foi erigida enquanto ideologia de Estado. Papa Doc, como já falamos no capítulo um, possuía diversas técnicas de controle das massas, todas essas técnicas baseadas na ideologia da negritude: falando em créole, promovendo a identidade negra, dentre outras medidas populistas. Na surdina, vendia o país aos EUA (reprodução da dominação colonial), mantinha a maioria esmagadora da população na ignorância e miséria (reprodução das desigualdades sociais e econômicas internas), e reprimia qualquer tentativa de crítica por meio da violência dos *tontons macoutes*. Essas políticas foram reproduzidas, com bem menos sucesso, por seu filho Jean Claude Duvalier.

Depestre, fazendo uma análise da maneira pela qual foi pensado o componente negro na América, chega à conclusão de que grande parte da culpa do estado atual da negritude cabe especialmente à Antropologia. Esta privilegiou, no estudo, a formação cultural europeia/branca como padrão sobre as quais se agregaram simplesmente as outras etnias, negras ou ameríndias. Pelas relações de poder que se estabeleceram no contato, a cultura europeia teve a maioria dos elementos culturais que foram fusionados, mas isso não significa que a participação das diversas etnias negras ou ameríndias foram simplesmente enxertos que recaíram sobre uma base europeia bem consolidada. Houve, sim, várias tensões e fusões ainda inominadas e bem pouco estudadas. Diante disso, o autor se pergunta por que não há um estudo que verifique a presença das culturas marginalizadas na “cultura padrão europeia”, mas sempre o contrário? Por que, dito de outra maneira, é sempre o negro ou o indígena o estudado, e não o europeu? Assim, pergunta-se o autor:

Passando pente fino em cada canto do território latino-americano, o olhar etnológico se limitou, no mais das vezes, a desvelar, de forma brilhante, as mitologias, os sistemas de parentesco, os preconceitos raciais, a literatura oral, os costumes sexuais e culinários, as criações musicais e artísticas, os eternos folclores, sem jamais se interessar, com o mesmo entusiasmo, pelas relações históricas que existem entre o colonialismo e todo o manancial peculiar e contraditório de culturas e civilizações. Onde estão os antropólogos ou os etnólogos, os que tiveram a idéia de pesquisar os conselhos de administração dos Bancos e das Bolsas neocolonialistas? Onde está a antropologia das castas militares, das instituições econômicas e políticas, dos mecanismos pseudo-jurídicos, das "papadocracias" e dos "gorilismos"? Em resumo, quando serão esquadrihadas as estruturas

elementares do poder imperial que, em cumplicidade com as oligarquias indigenistas, continuam a subdesenvolver as sociedades americanas? (DEPESTRE, 1980, p. 7).

Dessa maneira, a antropologia, com os negrismos e indigenismos de que nos fala Depestre, fornece instrumentos de dominação à cultura ocidental, e não instrumentos de resistência efetiva para as culturas oprimidas.

Depestre fala em especial de uma das formas de resistência que não foi estudada, pois era uma forma de resistência cultural efetiva: a marronagem. A marronagem se deu sempre que houve um contato marcado por relações de poder desiguais, nas quais uma das culturas tendia a assimilar a outra. A marronagem, segundo o autor, foi o que permitiu que, desde o início da colonização, os africanos não se deixassem assimilar completamente, não perdendo, assim, de todo suas tradições culturais que permitiam ao povo dominado militar e economicamente sobreviver. O autor, falando da atitude que os negros assumiram frente à tendência assimilacionista e desculturalizante do branco/europeu, diz:

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 heroica, para reelaborar novos modos de sentir, de pensar e de agir (DEPESTRE, 1980, p. 12).

No que a marronagem difere da negritude é que a primeira concebe a cultura e a resistência cultural enquanto passíveis de movimento e mudança, e a segunda as concebe enquanto estanques. Quando a negritude buscava o negro, no mais das vezes o fazia na África apenas, diluindo-o em um essencialismo inócuo, do qual já falamos aqui. A marronagem, assim, é mais adequada para pensar a realidade da América Latina e do Caribe, essa realidade de hibridismo – com relações de poder desiguais, é importante não esquecer ao entrar nesse conceito, para que não se caia na falácia de que a mistura se deu sem a tragédia de que a história nos fala.

É assim, segundo a lógica cultural da marronagem, que Depestre escreve o poema “Le four de Caliban”:

*Me voici
Caliban
l'homme-four de la Caraïbe*

*je jette au feu les mythes
 les faux trésors, la maison en
 bois-tempête de mon ennemi,
 le voleur d'âmes et d'Indes occidentales!
 Nos îles et nos femmes dansent
 autour du plat qui porte sa tête
 couronnée de persil et de céleri!
 Nous buvons chantons dansons rions
 nous marronnons au four le temps de Prospero!³⁴ (DEPESTRE, 1980, p. 342)*

O que Depestre faz aqui é conhecido dentro da teoria pós-colonial como estratégia de reescrita. Assim define-a Thomas Bonnici:

A reescrita é uma estratégia em que o autor se apropria de um texto da metrópole, geralmente canônico, problematiza a fábula, os personagens ou a estrutura e cria um novo texto como resposta pós-colonial ao primeiro texto (BONNICI, 2000, p. 40).

O texto de que Depestre se apropria aqui é *The tempest* (1616), de Shakespeare, no qual vários estudiosos do pós-colonialismo, incluindo o próprio Bonnici, compreendem uma alegoria da relação estabelecida nas sociedades coloniais entre colonizadores e colonizados.

A fábula presta-se à leitura pós-colonial, pelo que foi reapropriada e reescrita, antes de Depestre em seu poema, por Aimé Césaire, que a chama “*Une tèmpeste*”, reforçando, com o artigo indefinido, a diferença de sua reorganização e utilização das premissas da fábula, em oposição à pretensão de absoluto de Shakespeare. Césaire deixa explícitas as relações de opressão que se desenvolvem na trama, transplantando-a, de modo mais localizado, para a América. Eurídice de Figueiredo, sobre essa relação na peça de Césaire, diz:

Ao reescrever a peça de Shakespeare, Césaire opta por uma visão política de colonizado sobre o embate entre Prospero (homem branco) e Caliban (homem negro), entre cultura ocidental e cultura “primitiva”. Considerada a peça mais metafísica de Shakespeare, na qual a disputa pelo poder acaba em paz e perdão, Césaire tem uma visão muito diferente, dizendo-se chocado com a arrogância e a prepotência de Prospero (FIGUEIREDO, 1998, p. 49).

Adaptada ao contexto pós-colonial, Depestre também relê a fábula da peça. Sua visão, no entanto, presta-se a uma interpretação pela resistência cultural da marronagem de que o autor nos fala em *Bonjour et adieu a la négritude*. O título do poema por si só

³⁴ Eis-me aqui/ Caliban/ o homem-forno do Caribe/ eu jogo ao fogo os mitos/ os falsos tesouros/ a casa de/ madeira-tempestade de meu inimigo/ o ladrão de almas das Índias ocidentais!/ Nossas ilhas e nossas mulheres dançam/ ao redor do prato que leva sua cabeça/ coroada de salsa e aipo!/ Nós bebemos cantamos dançamos rimos/ nós marronnamos no forno o tempo de Próspero! (Tradução livre).

nos dá uma noção da marronagem implícita: “*Le four de Caliban*”. O forno é, por excelência, em uma visão doméstica, o local onde se esquentam as coisas, preparando-as, cozinhando-as, fazendo nascer, de ingredientes distintos, um novo alimento que poderá suprir nossas necessidades nutricionais. Depestre torna esse utensílio um símbolo da marronagem cultural operada pelos negros oprimidos do Caribe.

Definindo-se como um “homem-forno”, é nele mesmo que se operam as transmutações, é ele mesmo, portanto, o iniciador das ações e aquele que será transformado por elas. Nele serão misturados e diluídos, para daí se retirar um alimento consistente, que supra as necessidades de resistência dos oprimidos, os mitos, os falsos tesouros e a casa feita de madeira-tempestade de seu inimigo (casa/madeira- tempestade aí fazendo clara referência à peça shakespeariana; essa casa que é para o colonizador uma morada confortável, porém foi edificada por meio da turbulência e do terror para o colonizado, que teve seus recursos naturais e seus territórios retirados por meio da força). Nessa relação feita por Depestre, Próspero não é apenas definido como um usurpador territorial, mas também como um “ladão de almas”. Isto é evidente quando se sabe que a colonização é um processo que desfigura, como já falamos atrás, a imagem que o colonizado possui de si mesmo, levando-o, como nos diz a psicopatologia de Fanon, a rejeitar a si e aos seus, tentando, a todo custo, tornar-se o Outro, isto é, o colonizador.

A marronagem aparece, nesse contexto, como uma possibilidade de resistência não somente à marginalização e à opressão que se insinua no contexto colonial, as quais são sofridas, no poema de Depestre, pelos povos do Caribe; ela aparece, também, como uma possibilidade de supressão da hierarquia entre colonizador e colonizado. Isso acontece, em grande medida, pela descontração e pelo riso, o que nos faz pensar no conceito de *carnavalização*, de Bakhtin. Claudiana Soerensen, em seu artigo “A carnavalização e o riso segundo Mikhail Bakhtin”, define a carnavalização como:

Na concepção de Bakhtin a carnavalização não é um esquema externo e estático que se sobrepõe a um conteúdo acabado, mas uma forma flexível de visão artística, uma espécie de princípio holístico que permite descobrir o novo e o inédito. O carnaval na concepção do autor é o *locus* privilegiado da inversão, onde os marginalizados apropriam-se do centro simbólico, numa espécie de explosão de alteridade, onde se privilegia o marginal, o periférico, o excludente (SOERENSEN, 2015, p. 320).

A apropriação dos símbolos hegemônicos é fator inicial para a carnavalização que Depestre, e a marronagem em geral, opera em relação aos colonizadores. No

entanto, mais do que essa apropriação (que poderia vir a ser a completa assimilação dos oprimidos), é importante a mistura com os próprios símbolos culturais ancestrais, o que no caso de Depestre, do Haiti e do Caribe em geral, são fornecidos pela cultura africana. Essa mistura, vista pela ótica da carnavalização, é sempre um momento de abolição do siso, da razão e da seriedade, o que podemos perceber também no poema. É em uma espécie de rito festivo que acontece aquilo que Oswald de Andrade chamaria, pela sua lógica antropofágica, de deglutição do outro. A cabeça do colonizador – local de pensamento por excelência a cabeça, onde se deposita sua cultura, suas ideias – é servida em uma bandeja, ao redor da qual mulheres e ilhas dançam, ou seja, em um rito no qual tanto as mulheres (subjugadas anteriormente pela dupla opressão: serem mulheres e serem colonizadas) e o território se libertam para festejar.

Outro ponto importantíssimo é a maneira como a cabeça do colonizador Próspero é servida, em um emblema claríssimo de marronagem: servida coroada com salsa e aipo. Não uma coroa de ouro à maneira dos reis europeus, mas uma coroa que leva ingredientes típicos da cozinha africana. O fim do poema é também característico do grande momento de descontração que, por meio da assimilação discriminada de elementos da cultura opressora, os colonizados podem resistir tanto à aculturação quanto a destruição. É por meio do riso, da dança, da música e da literatura que “o tempo de Próspero” é deglutido e transformado em alimento. Não se engane, porém, quem pensa que isso é um movimento tranquilo de pura celebração, o próprio Depestre, em poemas do mesmo volume, mostra que não, o que analisaremos mais tarde. A imagem da cabeça do colonizador servida em uma bandeja mostra-nos que a resistência e a descolonização, retomando a fala de Fanon, não são movimentos tranquilos, comportando geralmente certo nível de violência.

No próximo item, abordaremos a relação entre gênero e pós-colonialismo, mostrando a situação das mulheres dentro dos territórios colonizados e a série de opressões que recaem sobre as mesmas. Como no fim deste item, será abordada essa relação dentro da obra de Depestre.

2.2. A crítica feminista e o pós-colonialismo

Quando pensamos em gênero, pensamos sobretudo na crítica feminista que, embora tenha raízes mais profundas³⁵, começou a tornar-se popular a partir dos anos sessenta, juntamente com uma maneira mais ampla de pensar da esquerda que começa então a englobar em seu pensamento as minorias étnicas e sexuais. Ao falar da relação entre pós-colonialismo e a questão da mulher, Thomas Bonnici diz:

Embora se discuta muito a falta de uma clara definição sobre o problema da mulher nas sociedades submetidas ao regime colonial por intelectuais e líderes pós-coloniais, ninguém nega o papel importante da mulher nas lutas e nas situações pós-coloniais. Colocadas em situações subalternas, muitas vezes as mulheres colonizadas não lutavam diretamente contra o imperialismo, já que tinham outras prioridades, como a educação e os direitos civis, as quais não foram registradas pela história, como aconteceu no caso dos “libertadores” (BONNICI, 2007, p. 110).

Podemos perceber que falta, assim, por parte da historiografia, debruçar-se sobre a experiência das mulheres sob o colonialismo, algo que vem sendo feito desde a emergência da teoria pós-colonial e da teoria feminista, e sobretudo desde uma articulação mais recente das duas. Em se tratando da situação da mulher dentro do contexto colonial, é necessário ter em mente que se trata de uma situação de opressão que é variegada de acordo com o estatuto que essa mesma mulher possuía dentro de suas sociedades tradicionais. No entanto, uma afirmação geral é possível fazer: a de que o colonialismo não ajudou a aumentar sua autonomia, pelo contrário, reforçou, por meio de uma infinidade de alterações (desde as que dizem respeito ao controle da mulher sobre a produção econômica até a “invenção de tradições”, como diria Hobsbawn), a opressão que pesava sobre as mesmas. Bonnici, em outro momento, fala dos problemas do feminismo ocidental, que agrupam as mulheres em uma categoria demasiado homogênea:

Por outro lado, em muitas sociedades pós-coloniais do Terceiro Mundo houve discussões sobre qual seria o fator político mais importante e mais influente na vida das mulheres: a opressão colonial ou a submissão patriarcal. Várias críticas femininas nos anos 1980 chegaram à conclusão de que o feminismo, sem dúvida um produto cultural ocidental, criou uma categoria universal feminina, prescindindo de raça e classe. Essa categoria era composta sobre pressupostos eurocêntricos, de classe média, cristãos e heterossexuais. Pesava sobre a teoria feminista ocidental a acusação de não refletir e, portanto, não representar, as experiências das mulheres fora do contexto europeu, especialmente quando esse se confunde com o

³⁵O feminismo (enquanto uma reflexão e exigência de igualdade política, econômica e social das mulheres) pode ser considerado também um filho da Revolução Francesa. Já em 1792, a inglesa Mary Wollstonecraft publica *A vindication of the rights of woman*. Embora não tenha surtido muito efeito na época, a semente ali fora plantada, o que, no século seguinte, inspiraria John Stuart Mill a refletir também sobre a condição das mulheres na sociedade dita liberal.

imperialismo cuja influência devastadora ainda é sentida nas ex-colônias (BONNICI, 2005, p. 27).

Vejam os a seguir, depois desta pequena introdução, a condição das mulheres sob o colonialismo e, mais especificamente, sob a escravidão, o que nos dará uma base para verificar sua situação pós-colonial e proceder à análise de sua situação representada na poesia de Depestre.

2.2.1 Colonialismo, escravidão e gênero

Em seu artigo “Mulheres e colonialismo”, de 2000, Arlette Gautier rastreia, por diferentes paragens – Antilhas, África, Indochina – a situação das mulheres sob o domínio colonial. Ela identifica dois movimentos colonizadores que se legitimam por diferentes discursos e que alteram em medidas diferentes (o primeiro, mais fraco, e o segundo, mais forte) o estatuto da mulher dentro de suas respectivas sociedades. Ao falar sobre esses dois movimentos gerais, o primeiro, “em nome de Cristo e do rei”, e o segundo, “em nome do progresso”, diz a autora que:

A primeira colonização traduziu-se por um aumento do número de mulheres reduzidas à escravidão, tanto na África quanto na América. Esse estado limitou severamente a liberdade delas, embora algumas tenham conseguido libertar-se ou adquirir certos bens, graças a relações privilegiadas com brancos, que no entanto jamais lhes permitiram ser “competitivas” diante das possibilidades de enriquecimento dos homens, dos quais os mais abastados, reis ou mercadores, tratavam de igual para igual com os comerciantes europeus. O desenvolvimento da escravidão também serviu para ameaçar as insubmissas. A segunda colonização separou as esferas masculina e feminina, desenvolvendo as migrações dos homens até as plantações ou as usinas, relegando as mulheres às aldeias e às casas e desvalorizando seus instrumentos tradicionais de produção, sem permitir-lhes ter acesso àqueles que as inovações técnicas poderiam colocar à disposição delas (GAUTIER, 2000, p. 695-696).

O primeiro movimento colonizador, portanto, foi mais feroz e violento, sem disfarces, reduzindo homens, mulheres e crianças à condição de escravos. Das mulheres, além da escravidão, um outro meio de submissão encontrado foi a desarticulação das economias tradicionais, bem como da política de suas sociedades, o que as fez perder (quando a sociedade não era fortemente machista) importantes postos de autoridade e poder, ou mesmo maneiras de possuir uma maior autonomia (quando a sociedade era fortemente patriarcal), tendo seus encargos aumentados e a impossibilidade de agir frente a atitudes masculinas que lhes desagrassem. Um

exemplo disso são as consequências que Gautier mostra sobre a escravização dos africanos e seu transporte para a América.

A escravização da maioria dos homens teve o resultado de desestabilizar as relações sociais entre os sexos, fazendo as mulheres trabalharem mais e, também, como uma estratégia de sobrevivência, permitirem uma maior liberdade sexual dos homens (enquanto elas mesmas não tinham essa maior liberdade).

Sobre a situação das escravas negras no Novo Mundo, essa era funcional, dependendo de vários fatores. Arlette Gautier aponta, inicialmente, uma “feroz igualdade dos sexos”, na qual homens e mulheres eram igualmente explorados pela mesma brutalidade senhorial. Essa “igualdade”, no entanto, é abolida no final do século XVII, com o *code noir*, que estabelecia uma divisão sexual do trabalho entre os escravos. A autonomia dos homens, no entanto, diz a autora, era maior do que a das mulheres, pois essa divisão sexual do trabalho

(...) reservava aos escravos homens as atividades de operários e contramestres, assim como os empregos que permitiam mais liberdade (pescadores, caçadores, cocheiros), ao passo que certas mulheres só tinham acesso a alguns empregos na casa do senhor, a casa-grande, enquanto outras trabalhavam com o enxadão ou arriscavam as mãos e os antebraços alimentando a moenda de cana (GAUTIER, 2000, p. 670).

Além dessas funções, segundo Gautier, à mulher cabia também a tarefa de reprodutora, a qual muitas escravas negavam. A autora nos fala da preferência pelo aborto ou pelo sacrifício do filho³⁶ (inoculando-lhe tétano com um alfinete) a dar ao mundo uma criança escrava, que teria de passar por uma educação que lhe ensinaria o silêncio e a submissão. Pelos abortos elas eram duramente castigadas, mesmo quando os abortos eram espontâneos, muitas vezes por causa da pouca alimentação e da carga excessiva de trabalho que as escravas tinham de suportar mesmo grávidas.

Nessas relações entre a escravidão e a situação da mulher, o estudo de Angela Davis, *Mujeres, raza y clase* (1981), não difere muito em relação ao de Arlette Gautier, embora seja mais profundo em relação à condição das mulheres negras. Davis, fazendo uma articulação entre gênero, raça e classe (a mesma articulação que nos propomos aqui) analisa a situação da mulher negra no contexto colonial e pós-colonial, inserida,

³⁶ Oswald de Andrade, em “Pau Brasil”, com seu estilo ágil e conciso compõe um poema que sintetiza essa aversão à escravidão que fazia as escravas preferirem a morte da criança (e no caso narrado por Oswald a própria morte também) a sujeitá-la às agruras da escravidão. O poema, chamado muito propriamente de “medo da senhora”: “A escrava pegou a filhinha nascida/Nas costas/E se atirou no Paraíba/Para que a criança não fosse judiada” (ANDRADE, 2003, p. 126) .

também, dentro do modo de produção capitalista em uma sociedade dividida por classes. Sobre a condição da mulher negra escravizada, diz Davis categoricamente que:

Proporcionalmente, las mujeres negras siempre han trabajado fuera de sus hogares más que sus hermanas blancas. (...) El sistema esclavista definía a las personas negras como bienes muebles. En tanto que las mujeres, no menos que los hombres, eran consideradas unidades de fuerza de trabajo económicamente rentables, para los propietarios de esclavos ellas también podrían haber estado desprovistas de género. En palabras de cierto académico, “la mujer esclava era, ante todo, una trabajadora a jornada completa para su propietario y, solo incidentalmente, esposa, madre y ama de casa”. A la luz de la floreciente ideología decimonónica de la feminidad que enfatizaba el papel de las mujeres como madres y educadores de sus hijos y como compañeras y amas de casa gentiles para sus maridos, las mujeres negras eran, prácticamente, anomalías (DAVIS, 2005, p. 13).

Aqui Davis faz algo muito importante: interseccionalidade. A condição das mulheres negras escravizadas é fundamentalmente diferente da condição das mulheres brancas burguesas, pois a opressão que recai sobre elas é tripla: de raça, de classe e de gênero. Essa interseccionalidade faz com que o feminismo da autora supere o que se pode chamar de “solipsismo branco”. Por esse conceito, Thomas Bonnici define “(...) a falácia de que exista apenas a perspectiva da raça branca para ver e analisar a realidade. Frequentemente a mulher branca não percebe que as experiências, por exemplo, da mulher negra são diferentes das dela.” (BONNICI, 2007, p. 244). Isso, ainda segundo Bonnici, nega à mulher negra a possibilidade de se individualizar, provoca o apagamento de sua história e assim, também, a impossibilidade de mudar seu futuro. Criticando isso mesmo nas abordagens contemporâneas do feminismo, a escritora negra Lorde disse:

*No movimento feminista contemporâneo as mulheres brancas se concentram, como mulheres, contra a opressão e ignoram a diferença de raça, preferência sexual, classe e idade. Há uma pretensão de homogeneidade de experiência que o termo *sororidade* abrange, a qual efetivamente não existe (LORDE apud BONNICI, 2005, p. 107).*

A condição da mulher negra e da mulher branca no contexto colonial diferia (como ainda difere substancialmente no contexto pós-colonial). A primeira era vista como um trabalhador qualquer, cabendo à segunda somente as funções que o Ocidente designou ao gênero feminino, isto é, boa mãe e companheira gentil, como diz Davis. A capacidade reprodutiva das mulheres escravizadas também foi capitalizada pelos senhores: não geravam filhos, geravam bens móveis, já que seus rebentos poderiam ser

retirados a qualquer momento, dependendo apenas da vontade dos senhores. É assim que surgem as mulheres escravas designadas expressamente como “parideiras”, as quais, Gautier, os senhores asseguravam que tivessem filhos tão frequentemente quanto a biologia lhes permitisse. Mesmo grávidas, conta Davis, (assim como Gautier), não eram eximidas de seus trabalhos agrícolas.

O livro de Davis, ainda fundamental para a compreensão da situação da colonial e pós-colonial no que tange às mulheres negras, é rico na construção e análise da história de sofrimento e luta dessas mulheres, pelo que retornaremos a ele dentro em pouco. No entanto, dessa situação inicial americana de escravidão das mulheres negras, Davis considera:

Sus experiencias durante la esclavitud han debido afectar profundamente a las mujeres negras, a quienes las demandas de sus amos les exigían ser igual de “masculinas” en el cumplimiento de su trabajo que sus hombres. No cabe duda de que alguns vieron sus vidas hundidas y destrozadas, pero la mayoría sobrevivió y, en este proceso, adquirieron cualidades consideradas tabú por la ideología decimonónica sobre la feminidad (DAVIS, 2005, p. 19).

2.2.2 A situação pós-colonial da mulher negra a partir de René Depestre

A não existência de correspondência entre as experiências das mulheres negras e das mulheres brancas é um fato praticamente incontestado dentro da teoria feminista interseccional de hoje. Como argumentamos acima, a mulher colonizada e negra no ambiente colonial tinha sua liberdade (ou o que houvesse dela antes do processo colonizador) tolhida. Depois das independências políticas dos países que sofreram colonização a situação não mudou muito: seguiram-se as cargas imensas de trabalho e as explorações de todo tipo. Como diz Angela Davis, ainda em seu *Mujeres, raza y clase*:

Después de veinticinco años de “libertad”, una gran cantidad de mujeres negras todavía trabajaba en los campos. Las que habían alcanzado la “casa grande” encontraron que las puertas a las nuevas oportunidades se les cerraban a cal y canto, a menos que, por ejemplo, prefirieran lavar en su propia casa la ropa de varias familias blancas en lugar de realizar varias tareas domésticas para una sola de ellas. Solouna proporción infinitesimal de mujeres negras había conseguido escapar de los campos, la cocina o las lavanderías. (DAVIS, 2005, p. 93).

Embora Davis fale tendo por seu *locus* os Estados Unidos, essa situação pode ser estendida para os outros países que sofreram uma colonização e escravização. Depestre

tematiza a situação das mulheres negras pós-independência em seu poema chamado *Face à la nuit*, logo em sua primeira obra, *Étincelles*, de 1945.

Em *Face à la nuit*³⁷, Depestre nos conta a história (composta, certamente, de muitas histórias) de uma menina negra que ao completar dezesseis anos parte em direção à cidade para trabalhar como empregada doméstica junto a um casal branco e burguês. Ao falar da menina, é composta uma atmosfera inicial de puro e delicado, própria das infâncias vividas em liberdade e contato com a natureza.

*Elle était née sur la grand'route
dans les bras du soleil
elle était née sur la grand'route
bercée par le soleil
elle avait grandi autour de la chaumière
de la chaumière perchée sur la colline
elle avait grandi
autour de lopins plantés de pois congo
de pois congo que becquetaient les petits oiseaux
quand elle eut seize ans
parce qu'elle eut seize ans
quand elle cueillit seize étoiles
dans le ciel de la vie
parce qu'elle cueillit seize étoiles
elle pouvait étendre son royaume
éclairée par ses seize ans
elle pouvait étendre son royaume
à la clarté de ses seize étoiles
elle allá de sentiers en sentiers
de collines en collines
de hameaux en hameaux
jusqu'à la ville voisine*³⁸ (DEPESTRE, 2006, p. 35).

O poema possui, logo no início, uma musicalidade bastante marcante, que salta aos ouvidos principalmente pela repetição de alguns sintagmas importantes para a compreensão do todo. Nesse trecho do poema podemos perceber dois momentos separados por uma ruptura, que é justamente o momento em que a menina faz dezesseis anos. No primeiro momento, a infância é quase idílica, onde há um caminho no qual ela está, sendo envolvida pelo calor do sol; há a cabana situada na colina, ao redor da qual

³⁷ Como se trata de um poema narrativo relativamente extenso, trataremos de transcrever no corpo deste trabalho somente algumas partes (com suas traduções também no rodapé, assim como viemos fazendo), podendo o poema inteiro, com sua respectiva tradução, ser encontrado nos anexos desta dissertação.

³⁸ Ela nasceu no grande caminho/ nos braços do sol/ ela nasceu no grande caminho/ embalada pelo sol/ ela cresceu ao redor da cabana/ da cabana empoleirada na colina/ ela cresceu/ ao redor dos bocados plantados de guandus/ de guandus que bicavam os passarinhos/ quando ela fez dezesseis anos/ porque ela fez dezesseis anos/ quando ela colheu dezesseis estrelas/ no céu da vida/ porque ela colheu dezesseis estrelas/ no céu da vida/ ela aumentou seu reino/ iluminada pelos seus dezesseis anos/ ela podia estender seu reino/ à claridade de suas dezesseis estrelas/ ela foi de senda em senda/ de colinas em colinas/ de aldeia em aldeia/ até a cidade vizinha” (Tradução livre).

ela cresce; há também os guandus plantados ao redor da casa, vindo pássaros para bicá-los. Seus dezesseis anos, no entanto, marcam a ruptura, e ela entra na idade das responsabilidades. Não obstante, esses dezesseis anos são recebidos com uma inicial alegria (o que fica marcado por serem vistos como “dezesseis estrelas no céu da vida”, pois é a hora de ampliar os horizontes. Ela, então, faz crescer seu reino, caminhando até a cidade vizinha. Dá-se, então, o encontro da menina com o casal, inicialmente com a mulher:

*une dame bien comme il faut
une dame que les hommes dévoraient des yeux
une dame qui demeurait dans une belle maison
une belle maison sur les hauteurs*³⁹(DEPESTRE, 2006, p. 35) .

É interessante notar, também, logo depois desse trecho, como o ambiente é caracterizado como limpo e correto, uma perfeita casa de burguesia. Um lugar onde se fala bom francês, um lugar sem vestígio de algo errado em todos os sentidos

*là où il fait frais
là où il n’y a pas de poussière
de poussière qui vous pollue le nez
et le palais et la gorge
là où la canaille ne pénètre pas
là où la jeunesse parle du bon français
comme si nous ne parlions pas du français-français
nous autres les jeunes damnés de la terre*⁴⁰(DEPESTRE, 2006, p. 35) .

Os jovens condenados da terra⁴¹, dos quais Fanon fala, não tinham acesso a esse ambiente, a não ser como sombras serviçais (como ainda hoje sucede nas casas da burguesia). Note-se a analogia feita – com base na interdição – entre a poeira e a “canalha”, isto é, os indesejáveis de todo tipo, seja por classe ou por cor. A entrada a ambos nesse ambiente asséptico da burguesia é vedada. O preconceito linguístico que os jovens haitianos sofriam também está marcado nesses versos, sendo a língua da alta cultura apenas o francês de França, já o *créole*, falado pelos condenados da terra, era visto com desprezo pelos colonizadores, bem como pela elite pós-colonial.

³⁹ “uma senhora como deve ser uma senhora/ uma senhora que os homens devoravam com os olhos/ uma senhora que habitava em uma bela casa/ uma bela casa nas alturas”. (Tradução livre).

⁴⁰ “lá onde é fresco/ lá onde não há poeira/ poeira que te polui o nariz/ e a boca e a garganta/ lá onde a canalha não penetra/ lá onde a juventude fala o bom francês/ como se nós não falássemos francês-francês/ nós outros os jovens condenados da terra”. (Tradução livre).

⁴¹ Considerando que Fanon era um ávido leitor de poesia e literatura em geral, é muito provável que tenha retirado o nome de seu livro, “*Les damnés de la terre*”, desse verso de Depestre.

A última personagem desse poema narrativo de Depestre, e possivelmente a decisiva para o desenlace da trama, é o marido burguês:

*un mari très comme il faut
qui citait et Racine et Corneille
et Voltaire et Rousseau
et André Gide et Paul Valéry
et tant d'autres lumières encore
un mari qui savait tout
à parler franc il ne savait rien
parce que la culture ne va pas sans concession
une concession de sa chair et de son sang
un octroi tendre de tout soi-même à autrui
un don merveilleux de soi aux autres*⁴² (DEPESTRE, 2006, p. 35).

O “marido como deve ser um marido” da senhora burguesa é apresentado inicialmente como sendo muito culto, possuidor de conhecimentos de literatura e filosofia imprescindíveis a um bom burguês da época em que Depestre escrevia ainda. Dominar o conjunto canônico literário ocidental sempre foi visto como um índice de cultura na compreensão burguesa da palavra. Depois do Iluminismo, que instituiu a burguesia como classe dominante e varreu o Absolutismo da Europa, a cultura europeia se autoproclamou a grande detentora dos valores da civilização, o que não a impedia de, sem nenhum problema de consciência, escravizar, dizimar, enfim, cometer as maiores barbaridades em nome dessa pretensa civilização superior. O próprio Iluminismo, como já comentamos no capítulo um ao falar do artigo *Hegel and Haiti*, de Susan Buck-Morss, não se incomodava com o paradoxo que era pregar a liberdade e ter, em colônias longínquas, escravos negros em condição sub-humana. De onde tiramos que o marido citar os clássicos, os românticos, os modernos ou o que quer que seja indicador de cultura entre os europeus, isso nada muda em relação à sua condição de burguês, branco, homem e portanto *potencialmente*⁴³ opressor. Ou como diz Depestre, sarcasticamente em seu poema, sobre essa cultura e essa civilização que o marido possui:

⁴²“um marido como deve ser um marido/ que citava Racine e Corneille/ e Voltaire e Rousseau/ e Victor Hugo e Alfred de Musset/ e André Gide e Paul Valéry/ e muitas outras luzes ainda/ um marido que sabia tudo/ falando francamente ele não sabia nada/ porque a cultura não vai sem concessão/ uma concessão de sua carne e de seu sangue/ uma outorga total e calorosa de si mesmo a outrem/ um dom maravilhoso de si aos outros”. (Tradução livre).

⁴³ A palavra “potencialmente” adquire aqui grande significado. Não queremos cair em um essencialismo que, como já demonstramos ao falar da negritude em tópico anterior, é ineficaz, posto que não condiz com as variações e nuances observadas na realidade social.

*quand même il était un civilisé
quand même il était um homme cultivé
civilisé comme le fut le colon d'autrefois
cultivé comme le colon de la plantation*⁴⁴(DEPESTRE, 2006, p. 36).

Apresentados os personagens, passemos ao desenrolar do enredo, quando a menina então ganha entrada no lar do casal como uma *restavec*⁴⁵. Ela é apresentada ao homem pela mulher da maneira mais animalizante possível, “*la dame presente l’enfant à son maître/ comme on presente une chienne d’enfant*”⁴⁶. Objetificada, reduzida à condição de escrava que seus antepassados também possuíam, a menina percebe que ali naquela casa não acontece o que ela esperava que fosse acontecer, isto é: ela não seria bem tratada, não ganharia possibilidades de educação ou ascensão social. Seria o mesmo que fora sua antepassada: uma escrava, oprimida e objetificada não só por sua classe e cor, mas, como veremos, também por ser mulher:

*tandis que les gens bien comme il faut
se prélassent au bon temps de leur lit
la fillette qui s’endort après le retour
des gens qui vont en pompe au cine
et qui rentrent après minuit
la fillette qui lave qui repasse
la fillette qu’on gifle et qu’on rudoie
celle qui verse des larmes sur la vie
parce que pour elle la vie c’est tout ça
la fillette devint autre chose encore*⁴⁷(DEPESTRE, 2006, p. 36).

É então que a menina descobre sua condição de *restavec*, sendo obrigada a trabalhar sem ganhar nada em troca, a lavar, passar e mesmo a apanhar. É nisso que se transforma sua vida, é nessa rotina embrutecedora e sem perspectiva alguma que é confinada a menina que outrora andava embalada pelo sol. Sobre suas lágrimas e a

⁴⁴“mesmo assim ele era um civilizado/ mesmo assim ele era um homem culto/ civilizado como o foi o colono de outrora/ culto como o colono da plantação” (Tradução livre).

⁴⁵*Restavec*, forma afrancesada de *restavek*, em *créole*, é uma criança pobre que é dada pelos pais a uma família de classe média ou média alta. A família adotiva geralmente promete que a criança será educada em uma escola, tendo assim a possibilidade de uma vida melhor, mas não é isso o que frequentemente sucede. Os *restavecs* são reduzidos à escravidão, trabalhando em diversos afazeres domésticos em troca apenas de comida e teto, apanhando muitas vezes, permanecendo em condições desumanas. Os abusos sexuais que sofrem não são casos isolados. Longe de ser um problema que acomete somente o Haiti, praticamente todos os países periféricos convivem com ele.

⁴⁶“a mulher apresnta a menina a seu mestre/ como se apresenta uma cadelinha”

⁴⁷“enquanto as pessoas como se deve ser/ refestelam-se no bom tempo de sua cama/ a menininha que dorme depois do retorno/ das pessoas que vão pomposamente ao cinema/ e que retornam após a meia-noite/ a menininha que lava e passa/ a menininha em que se bate e que é tratada severamente/ aquela que derrama as lágrimas sobre a vida/ porque para ela a vida é tudo isso/ a menininha torna-se outra coisa ainda” (Tradução livre).

perda de sua vida é construído o plácido bem-estar do casal. Entretanto não é só esse tipo de exploração que a menina sofrerá em sua estadia na morada. Uma noite, enquanto ela dormia

*l'amour se fait appeler prostitution
un métier vilain
un métier qui emporte la vie
comme la mer le sable
la ville lui apprend
le même soir ou elle rêva de l'amour
qu'on pouvait sentir sur tout son dos fatigué
le poids incandescent de l'homme*⁴⁸ (DEPESTRE, 2006, p. 37) .

A exploração sexual, da qual a menina é vítima, enquanto sonhava, iguala-a definitivamente a suas antepassadas, que eram exploradas sexualmente também pelos senhores das *plantations*. Mesmo no período pós-colonial o fetiche do branco pela negra, de que tão bem nos falou Frantz Fanon em *Peau noire, masques blanches*, ainda persiste com uma força inegável. Embora a mulher do bom burguês deste poema fosse uma mulher que *les hommes dévoraient des yeux*, nos dizeres de Depestre, o bom burguês sente a vontade de se esgueirar para dentro do quarto da menina, – também o colono sentia a vontade de chegar-se a uma de suas escravas na calada da noite – de atirar-se sobre ela e de violentá-la, exatamente como fazia o antigo colono. Como estão em uma posição de privilégio, ambos o fazem. E não há verniz de cultura (isso é muito bem exposto no poema, pois antes da violação, Depestre refaz a lista de autores que o bom burguês lia e citava) que o faça distinguir-se daquele ancestral que tratava as escravas com brutalidade.

É nesse momento que a mulher a surpreende com o marido (não surpreende *o marido* com ela), e depois de bater-lhe, joga-a na rua, em meio à noite. E é assim que a sororidade pode ser considerada um mito dentro de uma sociedade dividida em classes e, ainda por cima, racializada. As mulheres brancas não se identificam e nem compartilham os mesmos problemas que as mulheres negras, e isso é claramente exposto na fábula desse poema narrativo. Ao encontrar o marido no quartinho, em cima da menina, violentando-a, a *dame* não tem uma atitude de questionamento sobre o que aconteceu, sua decisão é sumária: a culpa é da menina, que provavelmente seduziu seu

⁴⁸ “o amor se fez chamar prostituição/ uma ocupação má/ uma ocupação que leva a vida/ como o mar leva a areia/ a cidade lhe ensinou/ a mesma noite em que ela sonhava sonhava com o amor/ que se pode sentir sobre suas costas fatigadas inteiras/ o peso incandescente do homem”. (Tradução livre).

marido e ali estava com ele. Sequer lhe passa pela cabeça que o que presenciou é um estupro. Angela Davis falando, em seu livro supracitado, sobre o estupro, o racismo e o mito do violador negro, mostra como o aparato jurídico nas sociedades capitalistas foi feito por homens para proteger suas mulheres em relação ao estupro, permitindo-lhes (aos homens brancos) assim pouquíssimas vezes serem culpabilizados pelo estupro de uma mulher de classe inferior ou de cor diferente:

Por regla general, en Estados Unidos y en otros países capitalistas, las leyes contra la violación fueron originalmente formuladas para proteger a los hombres de las clases altas frente a las agresiones que pudieran sufrir sus hijas y sus esposas. Habitualmente, los tribunales han prestado poca atención a lo que pudiera ocurrir les a las mujeres de la clase trabajadora y, por consiguiente, el número de hombres blancos procesados por la violencia sexual que han infligido a las mismas es extraordinariamente reducido (DAVIS, 2005, p. 175).

A menina, sem poder retornar para casa (como frequentemente sucede aos *restavec*) começa assim a se prostituir como maneira de sobreviver, algo que a cidade lhe ensinou. Depois de repetir mais uma vez o *ritornello* “*était née sur la grand’route/ dans les bras du soleil*” etc. que inicia o poema e se repete, também, no meio dele, o autor mostra-nos o desenlace, o final da menina:

*bafouée trahie jour et nuit
avilie abandonnée à la rue
elle est morte un samedi soir
de son métier sans envers ni endroit
de son métier qui emporte la vie
comme la mer emporte le sable.*⁴⁹(DEPESTRE, 2006, p. 38).

O desenlace – trágico – da ação narrativa poderia ser outro. A menina, por exemplo, poderia passar o resto da vida amargando em outras cidades ou mesmo no campo, nos trabalhos subalternos que sempre lhe seriam reservados, como o foram para suas avós e bisavós e tataravós. Esta história, como dissemos, compõe-se de várias histórias de que temos conhecimento. E que, infelizmente, ainda hoje se repetem.

2.3 Racismo e classe: articulações possíveis e impasses do marxismo ortodoxo

Nas sociedades pós-coloniais, a direção da sociedade ficou sempre a cargo,

⁴⁹ “rebaixada traída dia e noite/ envilecida abandonada na rua/ ela morreu um sábado à noite/ de sua ocupação sem sentido nem lugar/ dessa ocupação que leva a vida/ como o mar leva a areia.”. (Tradução livre).

depois das independências nacionais, de uma burguesia nacional que, em conluio com a burguesia internacional, assumiu essa direção. Os dirigentes nacionais pós-independência foram na grande maioria das vezes brancos ou mulatos (com exceção do Haiti, principalmente a partir do “papadoquismo”, sobre cuja singularidade discorreremos no tópico a seguir), que governaram de acordo com as regras ditadas pelo capitalismo internacional, submetendo seus países ao espólio do mercado e mantendo, para isso, o proletariado – e agora podemos abordá-lo sob esse epíteto – na mais baixa posição social, disfarçando seus motivos e mecanismos de funcionamento sob os mais diversos mantos. O racismo, de categoria explícita de subjugação que era nos sistemas coloniais, passa, com o advento da independência e das abolições, a ser uma categoria implícita, um mecanismo de subjugação e exploração que favorece a entrega de mão-de-obra barata para os capitalistas nacionais. Como diz Gevanilda Santos:

A relação raça e classe não é dicotômica, e sim interdependente. Ela não é marginal, e sim interior às relações capitalistas de produção. Não desaparece na dinâmica competitiva do capitalismo, apenas é distorcida pela ideologia racial vigente. Ela determina a forma de exploração da força de trabalho da população, quer seja masculina, feminina, branca ou negra e condiciona essa forma de trabalho em termos de sua inserção ou exclusão do processo produtivo, tipo de ocupação, rendimentos salariais, posição na estrutura de classe e o grau de consciência racial da população trabalhadora (SANTOS, 2006, p. 37-38).

É assim que salta a importância, cujo valor analítico demonstramos no tópico passado – associando raça e gênero para compreender o fenômeno de exploração das mulheres negras no sistema colonial e pós-colonial –, de analisar o racismo relacionados a outras categorias pelas quais é efetuada a dominação, seja o gênero no tópico anterior, seja a classe neste tópico.

Na realidade, como dissemos no início deste capítulo, essas três categorias (etnia, gênero e classe) se articulam dentro do capitalismo, promovendo o surgimento de discriminações funcionais que, não obstante, por estarem dentro das fronteiras de cada Estado-nação, têm de ser analisadas dentro das mesmas, sem universalizá-las. É importante, porém, que não haja subordinação de nenhuma das categorias analíticas à outra sem compreender o contexto em que tais discriminações funcionais se inserem, para não se cair em erros que já foram repetidos ao longo da história da esquerda, mais notadamente do marxismo ortodoxo, dos quais os mais problemáticos foram justamente o etnocentrismo e o racismo, os quais podem se encontrados já incubados em Marx e Engels. É nesse sentido que a importância exclusiva da análise classista do capitalismo

é insuficiente para uma verdadeira perspectiva emancipadora do ser humano. Assim, diz ainda Santos, falando no geral e depois trazendo a análise mais especificamente para o contexto brasileiro:

A centralidade da contradição capital/trabalho impede a percepção de que a lógica capitalista de exclusão utiliza a diversidade cultural existente em meio à classe trabalhadora como fator de discriminação de gênero, raça, idade e religião. A centralidade exclusivista da teoria classista para explicar as desigualdades sociais brasileiras é equivocada porque interpreta de forma tradicional e etnocêntrica nossa formação social. Por isso encontra dificuldades em legitimar-se, por exemplo, perante a população negra, por não construir, culturalmente, uma identidade de raça e classe na luta pelo socialismo. O que por sua vez é um entrave à democratização da sociedade brasileira (SANTOS, p. 38, 2005).

A esquerda hoje, no entanto, já está mais aberta do que há algumas décadas para esse problema, compreendendo os erros que o marxismo ortodoxo possuía. O cubano Carlos Moore, em seu livro “O marxismo e a questão racial”, escrito originalmente em 1972, indo à fonte, identifica vários dos problemas que impediam o marxismo de compreender a importância da categoria racial e, mais grave do que isso, identifica também o racismo, o colonialismo, o arianismo e o etnocentrismo que estavam na base da teoria marxista – algo que, segundo o autor, permeava toda a ciência da época em suas pretensões positivistas de universalidade, objetividade e progresso. Segundo Moore, o colonialismo e a escravidão eram para os fundadores do marxismo uma etapa necessária pela qual as sociedades humanas “menos desenvolvidas” deveriam passar para que chegassem ao estágio industrial que lhes permitiria o embate proletariado/burguesia que, inevitavelmente, levaria à vitória proletária e à instauração do socialismo, e era, também, a condição do acirramento da luta de classes na Europa, o que levaria o Ocidente ao socialismo. Nas palavras do próprio Moore:

Na teoria geral de Marx e Engels, tal justificativa “científica” para a agressão ocidental estava em perfeita harmonia com suas ideias sobre o desenvolvimento social. O raciocínio de ambos era simples: a carnificina e a pilhagem fora da Europa seriam a base para o desenvolvimento vertiginoso, no Ocidente, do Capitalismo industrial e da classe de trabalhadores assalariados. Por sua vez, isso levaria à revolução e, enfim, ao Socialismo (MOORE, 2010, p. 78).

É partindo dessas premissas que Moore fala sobre os problemas do socialismo cubano que, seguindo o marxismo ortodoxo, não reconhece as profundas divisões sociais feitas pelo racismo que persiste ainda na sociedade cubana pós-revolução. Podemos compreender, assim, como a perspectiva classista, que exclui outras diferenças (raça, gênero, religião etc.) é insuficiente para pensar e resolver os problemas sociais

que se põe dentro da sociedade capitalista. O contrário, no entanto, também é verdadeiro: colocar a exclusividade em uma dessas outras categorias analíticas pode levar a resultados que, além de não resolver o problema da desigualdade social – mas, antes, mascaram-nos –, acabam tornando o país (falando de políticas dentro de tal ou qual Estado-nação) uma presa fácil para o capital internacional. Depreenderemos isso por meio de uma pequena análise da exclusividade na categoria racial dada por François Duvalier e Jean Claude Duvalier no Haiti, permitindo o surgimento de uma ditadura que permaneceu 29 anos no poder, e que, aliada ao capital internacional, aprofundou as desigualdades sociais ao extremo, mergulhando o país na miséria e no caos.

2.3.1 O outro lado da moeda: a etnia como centralidade no caso do Haiti

A ênfase exclusiva nas categorias étnica ou religiosa pode levar a fundamentalismos ou tomadas de posição que, ao invés solucionar os problemas sociais causados pela segregação, racial ou religiosa, acaba aprofundando-os. Foi o que sucedeu no Haiti a partir da segunda metade do século XX.

Em 1934, como já havíamos visto, o país se libertou de uma ocupação norte-americana que durara dezenove anos. O histórico das relações sociais no Haiti, desde a libertação e da abolição em 1804, não era dos melhores, mas com a ocupação norte-americana essas relações que, de maneira alguma estavam resolvidas, voltaram a se acirrar mais. O movimento *Négritude*, que tinha por arauto, como também já vimos, um haitiano, Jean-Price Mars, se propunha a colocar os negros em pé de igualdade com os brancos, numa valorização da cultura das populações negras. Entretanto, certas vertentes desse movimento acabaram se excedendo. Uma dessas vertentes estava no Haiti. Seguindo mais uma vez o caminho traçado por Leslie Bethell em sua *Historia de América Latina y Caribe*:

Durante todo el siglo XIX los haitianos cultos y alfabetizados tendieron a minimizar la importancia del vudú e incluso negaron que fuese algo más que una danza popular. Para ellos Europa proporcionaba la pauta cultural que había que seguir; las instituciones tales como el vudú eran un motivo particular de vergüenza. Sin embargo, a raíz del movimiento etnológico de los años veinte asociado con J. C. Dorsainvil y Jean Price Mars, muchos haitianos empezaron a aceptar y valorar estos elementos africanos de la cultura popular. Este movimiento estaba estrechamente relacionado con la exigencia nacionalista de que se pusiera fin a la ocupación, pero después de 1934 se volvió más radical en lo que se refiere a sus teorías raciales (BETHELL, 1998, p. 276).

O movimento político que surgiria daí, longe de possuir os ideais igualitários e libertadores que possuíam os principais expoentes literários da jovem negritude haitiana (dentre os quais o próprio Depestre, Jacques Roumain e outros), foi chamado *Noirisme*, elevando raça à ideologia de Estado. A prática política de tal essencialismo tem consequências funestas, como de fato teve no Haiti. Alguns dos pressupostos dessa ideologia são mostrados também por Bethell, que, falando de seus próceres, já introduz a figura que será a principal, François Duvalier:

Inspirados por el movimiento etnológico y en particular por las teorías esotéricas de Arthur Holly, algunos jóvenes, como Francois Duvalier y su colaborador literario Lorimer Denis, empezaron a insistir en que los haitianos, por ser biológicamente de la raza africana o negra, tenían una psicología diferente de la de los blancos y no debían tratar de seguir pautas europeas de cultura, educación y estructura social. Algunos de estos hombres formaron el grupo *Griots*, llamado así en honor del anciano sabio que en el poblado africano se encarga de transmitir la sabiduría popular a la joven generación. Para ellos el vudú no era magia ni superstición, sino “la obra de una espiritualidad que volvía a un pasado legendario ... la expresión trascendente de la conciencia de una raza ante los enigmas de este mundo” (BETHELL, 1998, p. 276).

É bem possível que Duvalier, assim como os que o rodeavam, acreditassem (pelo menos no início) nessa via como uma maneira de libertação de um povo que foi por séculos oprimido e condicionado, por um racismo deformador, a se ver como *essencialmente* diferente dos brancos europeus. O vodu, religião que foi importantíssima no processo de libertação dos escravos haitianos ainda no período colonial, é mesmo uma das premissas mais fortes dentro do *Noirisme*. O que se julga aqui não é o indivíduo Duvalier, do qual a história guarda as atrocidades enquanto foi “presidente vitalício” haitiano, mas a ideologia da qual se vale quando levada ao seu extremo.

Duvalier, eleito, usou toda sorte de truques e estratégias para manter-se no poder e calar a oposição. Seu governo, extremo nacionalista, teve todas as características do fascismo: repressão policial, ou paramilitar (na figura dos *tontons macoutes*), silenciamento do pensamento divergente (muitos intelectuais e críticos do regime tendo que se exilar), agravamento das desigualdades sociais, utilização do populismo como método de controle das massas (exemplo: a troca das cores da bandeira para negro e vermelho, como o havia querido Dessalines), além de outras características. Toda essa racialização da população haitiana era executada sob o manto da ideologia do *Noirisme*. Outro grande problema foi também a entrega do país aos EUA, ao capital internacional,

de diversas maneiras, algo que se intensificou a partir da tomada de poder por Jean-Claude Duvalier, depois da morte de seu pai, em 1971. Jean-Claude, como já dissemos, tinha menos talento político que o *papa*, tendo que recorrer de maneira muito mais frequente à injeção de capital que o país vizinho podia proporcionar. Em troca, faziam vários favores que sacrificavam a população mais pobre.

A perspectiva racial, sozinha, assim como a de classes, é insuficiente para resolver o problema da desigualdade social. Por si só, nenhuma delas leva à emancipação. René Depestre soube perceber isso muito bem. Sua poesia combateu sempre nas duas frentes, tanto em relação ao problema do racismo quanto em relação ao problema da desigualdade social, do embrutecimento do trabalhador pelo capitalismo. Passaremos, no tópico a seguir, a expor como o poeta encarava o problema da desigualdade, assim como a valorização da cultura negra, sem deixar-se, no entanto, cair em essencialismos como o de Duvalier, de quem foi áspero crítico.

2.3.2 Entre a URSS e o Haiti: Depestre na encruzilhada de classe e etnia

A poesia de René Depestre deixa entrever, desde cedo, um grande desejo de integração que o faz irmão de todos os desvalidos, de todos os párias dentro do um sistema que contribui com a objetificação do ser humano, de sua exploração, de seu silenciamento. *Étincelles* (1945) já demonstra isso. Ora se inclina para os problemas oriundos do racismo, ora se inclina para os problemas oriundos do capitalismo. O livro que o segue, *Gerbe de sang* (1946), também. Exemplo é o poema *Unité*, no qual o poeta conclama os proletários a uma união para a derrubada da burguesia e a consequente tomada dos meios de produção, segundo a tese marxista clássica:

*ouvriers porteurs de braise
soldats armés de patience
tirez vous sur la foule des prédateurs.*⁵⁰ (DEPESTRE, 2006, p. 46).

Após o final da Segunda Guerra Mundial, quando o mundo começa a se desenhar de modo claramente binário – ou o capitalismo estadunidense, ou o comunismo da URSS – essa postura se intensifica. Depestre, então, se junta às fileiras do partido comunista, professando um claro stalinismo. No momento, tudo contribuía

⁵⁰ Operários carregadores de brasa/ soldados armados de paciência/ atirai-vos sobre a multidão dos predadores (Tradução livre).

para uma visão idealizada do marxismo-leninismo tal como era praticado na União Soviética – os crimes do estalinismo ainda não haviam aparecido ao mundo. Engajamento profundo sendo uma das principais características de sua poesia, segundo os moldes do realismo socialista, René Depestre faz poemas que louvam a URSS como um farol no mundo, como a possibilidade de concretização dos ideais que a burguesia traiu⁵¹. Alguns desses poemas chegam a exaltar a figura de Stalin como um dos maiores homens que a humanidade produziu, tal como *Je chante un homme en fleur*, presente no livro *Végétations de clarté* (1951):

*Avec les millions d'affamés de tous les pays
Je dis ta bouche irréductible au mensonge comme l'or à la rouille
je dis ta vaillance sans flétrissure
je chante les millions de colombes dont tes mains sont peuplées
Gloire à toi camarade de tous les peuples
Gloire à Joseph Staline
notre capital
le plus
précieux !⁵²(DEPESTRE, 2006, p. 64).*

Até 1976, pelo menos, ano de publicação do livro *Poète à Cuba*, Depestre mantém essa mesma posição a respeito da URSS e Stalin. Na última edição das obras completas de Depestre, há dois prefácios a esse livro, um de Claude Roy, e outro do próprio Depestre, respondendo ao prefácio. Claude Roy, comparando o terror estalinista àquele perpetrado por Papa Doc no Haiti, diz que, ao contrário do que Depestre pensava, Stalin não era o contrário de Papa Doc, mas um Papa Doc ainda maior. Em sua resposta, Depestre diz que desse café amargo não compartilha, não sendo essa sua opinião sobre a URSS nem Stalin, e que suas experiências no país nas diversas vezes em que lá esteve comprovam que sim, a URSS era profundamente o contrário do Haiti de François Duvalier. Em relação a este último, desde o início, Depestre não pactuou com seu regime. O tom crítico do autor em relação ao regime dos tiranos Doc se mostra claramente no poema *L'âge de Papa Doc* (A idade de Papa Doc), situado no mesmo *Poète à Cuba*. Vejamos o trecho final do poema:

⁵¹ Entre nós, Carlos Drummond de Andrade foi um poeta que também abraçou a URSS como farol do mundo. Em seu livro “A rosa do Povo” (1945), Drummond saúda a União Soviética como a esperança do mundo tanto na batalha contra o nazismo e o fascismo quanto contra o capitalismo. Seu entusiasmo, no entanto, apagou-se muito mais cedo que o de Depestre.

⁵² Com os milhões de famintos de todos os países/ Eu digo tua boca irredutível à mentira como o ouro à ferrugem/ eu digo tua bravura que não fulmina/ eu canto os milhões de pombas de que são povoadas suas mãos/ Glória a ti camarada de todos os povos/ Josef Stálin/ nosso capital/ mais/ precioso! (Tradução livre.)

*“Je suis papa doc
Je suis président à vie
Je papadoquise la vie
Je suis le volcan capital
Je suis le néo-cyclone
Je suis contre la santé
Des arbres et des poètes*

*Je suis une force animale
Qui se nie et se devore.
Je suis ton dernier chemin
Je suis ta pluie dernière
Je suis ton papa et ton doc
Et à bout portant en pleine poésie
Je te pa pa pa pa pa pa pa pa pa !”⁵³(DEPESTRE, 2006, p. 305).*

Podemos notar que mesmo quando falando do tirano que lhe governava o país, Depestre utiliza metáforas naturais⁵⁴. Essas metáforas que fazem referência à natureza estão presentes em boa parte da poesia do autor, não apenas configurando a parte que se pode dizer boa presente no país natal, mas também aquela que o assola, como a ditadura dos Doc. As últimas sentenças (nas quais se apoiam as outras, em uma enumeração que vai mantendo a constânciado nível de violência até a chegada do último verso) do poema explicitam bem o regime que François Duvalier impunha ao país, um regime de repressão e medo, no qual nenhuma manifestação espontânea tinha lugar. A onomatopeia final, que imita o som de uma arma de fogo (metralhadora possivelmente), é referência a essa violência, em grande parte perpetrada pelos chamados *tontons macoutes*, literalmente “bichos-papões”, que tratavam de eliminar toda e qualquer resistência ao regime, constituindo uma espécie de milícia legalizada (além de guarda particular do presidente) dentro do país. Leslie Bethell nos fala sobre essa atitude de Depestre em relação ao duvalierismo:

La poesía más significativa de Rene Depestre data de mediados del decenio de 1940, pero desde entonces continuó publicando novelas, versos y obras de crítica literaria y política. Al igual que Alexis, se veía a sí mismo como continuador de la obra que Jacques Roumain empezara en Haití. Depestre apoyó de modo general a Duvalier, pero pronto se fue al extranjero y criticó al régimen desde su base en Cuba. En una polémica con Aimé Césaire en 1955 había atacado el dogma de la *négritude*, al que más adelante culparía de haber proporcionado al duvalierismo un respaldo ideológico, ejemplo del cual eran los escritos de Jean Price Mars. (BETHELL, 1998, p. 287).

⁵³Eu sou papa doc/ Eu sou presidente vitalício/ Eu papadoquizo a vida/ Eu sou o vulcão capital/ Eu sou o neo-ciclone/ Eu sou contra a saúde/ Das árvores e dos poetas/ Eu sou uma força animal/ Que se nega e se devora./ Eu sou seu último caminho/ Eu sou sua chuva última/ Eu sou seu papa e teu doc/ E de muito perto em plena poesia/ Eu te pa pa pa pa pa pa pa pa pa! (Tradução livre.)

⁵⁴ Acerca dessa característica essencial da poética o autor, falaremos no capítulo seguinte.

Mais tarde, Depestre daria razão à Claude Roy, compreendendo os problemas do apoio irrestrito ao stalinismo e revendo sua posição, assim como fizera em relação ao duvalierismo haitiano (cujos erros ficaram perceptíveis muito mais cedo). O autor começa a repensar essa sua postura idealista a partir de 1980, quando da publicação de *En état de poésie*, livro no qual revê vários erros ideológicos que se lhe incorporaram no percurso acidentado da vida. Sobre esse livro nos debruçaremos no próximo capítulo.

« CAPÍTULO 3 »

3 *L'ÉTAT DE POÉSIE*

No ano de 1980, René Depestre dá uma guinada poética cuja base está fundamentada em seu *Bonjour et adieu à la negritude*, o que se reflete em *En état de poésie*⁵⁵, publicado no mesmo ano. Se no plano da vitalidade poética, que viemos mostrando ao longo dos primeiros dois capítulos, há uma permanência, certas convicções políticas do autor são abaladas e sobre elas se ergue uma maneira mais abrangente de pensar as questões étnicas, de classe e de gênero. Por um lado, se o hibridismo que permeava sua obra desde a publicação de *Un arc-en-ciel pour l'Occident chrétien* se radicaliza, a ponto de se utilizar a palavra *transracial* em determinado poema, por outro, há um desencanto profundo em relação aos rumos que os intentos revolucionários tomaram no mundo: é a época de adeus não somente à Negritude (enquanto movimento ideológico), mas também ao stalinismo (é verdade que bastante tardiamente) e ao castrismo que se fizeram presentes em sua poesia por tanto tempo, de maneira tão intensa.

Neste capítulo, o que se pretende, de agora em diante, é fazer uma análise da poesia presente em *En état de poésie*, sem pretender, é claro, esgotá-lo nesta análise, mas articulando os poemas que julgamos representativos da linha aqui adotada com as perquirições históricas e teóricas dos dois primeiros capítulos, compreendendo assim como a poesia depestrina entra em um impasse. Esse impasse, que é reflexo tanto da situação a que foi conduzido o Haiti – culminando no terror e na corrupção geral do estado sob o jugo de Jean Claude Duvalier -, quanto da configuração neoliberal que o mundo assume na década de setenta, afasta o sujeito não somente de seu país, mas também do mundo atual, remetendo-o às zonas afetivas da memória. É nelas que percebemos crescer uma poesia cujas raízes estão fincadas no Haiti, desde a mais tenra lembrança de infância até as batalhas enfrentadas contra a ditadura que assolava o país na época. Podemos perceber como a memória é impulsionada, posta em movimento de

⁵⁵ Uma das propostas desta dissertação é apresentar uma tradução do livro analisado neste terceiro capítulo, *En état de poésie* (1980), de Depestre, contribuindo assim para uma difusão do autor no âmbito nacional, já que, como explicitado na introdução deste trabalho, não há traduções de livros de poesia inteiros do autor, sendo essa face de sua obra pouco conhecida entre nós. Optamos por, aqui, basearmos na versão de 1980 do livro, publicado ainda por Les éditeurs français réunis, em Paris. A tradução integral encontra-se em anexo nesta dissertação.

uma maneira muito sensorial, à maneira de Proust praticamente, fazendo com que a poesia depestrina converta-se em a uma geografia interna que, sendo um entre-lugar, acaba radicalizando a experiência do exílio e da perda. A isso, porém, contrapõe-se uma fé inabalável na poesia como potência subjetivadora, preservadora da consciência crítica e da capacidade de agenciamento em meio a um mundo altamente objetificante, retornando, assim, para o campo de batalha do mundo atual com fôlego renovado.

A Modernidade, embora tivesse um projeto emancipador, foi castradora em diversos âmbitos da vida humana, desconectando-os e mesmo tentando suprimir alguns deles, pois não serviam ou eram mesmo entraves ao projeto acumulador, expansionista do capitalismo. Como nos diz Néstor García Canclini, em seu *Culturas híbridas*, ao falar da “imaginação emancipada”:

A extrema diferenciação contemporânea entre a moral, a ciência e a arte hegemônicas, e a desconexão das três com a vida cotidiana, desacreditaram a utopia iluminista. Não faltaram tentativas de conectar o conhecimento científico com as práticas ordinárias, a arte com a vida, as grandes doutrinas éticas com a conduta comum, mas o resultado desses movimentos foram(*sic*) pobres, diz Habermas. Será então a modernidade uma causa perdida ou um projeto inconcluso? A respeito da arte, sustenta que devemos retomar e aprofundar o projeto moderno de experimentação autônoma a fim de que seu poder renovador não se esgote. Ao mesmo tempo, sugere encontrar outras vias de inserção da cultura especializada na práxis cotidiana para que esta não se empobreça na repetição de tradições (CANCLINI, 2013, p. 33).

O projeto da modernidade, ao operar a separação entre os âmbitos citados acima, acabou seccionando a vida humana e operando um grande distanciamento entre os homens e as estruturas sociais. Além disso, promoveu uma marginalização de determinados saberes e práticas que não condiziam com esse projeto. Seguindo a linha de Habermas no que tange à arte, imaginamos que se deve, sim, continuar com a experimentação nesse âmbito, pois a arte, além de promover a criação de objetos estéticos que despertem o sujeito da atonia da sociedade contemporânea, dão-lhe a possibilidade do desenvolvimento do espírito crítico, tão necessário para o contraponto à objetificação reinante no mundo neoliberal. Mas indo um pouco mais adiante da postura habermasiana, cremos que não podemos, nesse processo de experimentação, restringir-nos à maneira pela qual ela esteve sendo feita no Ocidente a partir da Modernidade. Essa experimentação necessita incorporar aquilo que foi deixado à margem pelo Ocidente durante o desenvolvimento da Modernidade, possibilitando assim uma verdadeira renovação que se nutra do outro. É importante salientar que essa renovação artística, e também epistemológica, deve ser feita sem condescendência, não

vertical, mas horizontalmente, com espírito de respeito em direção a esse outro, para assim compreender suas possibilidades efetivas de se contrapor à lógica de mercado, de controle, de opressão, de, enfim, outremização que ocorre nas sociedades contemporâneas. É um processo de dar voz ao outro, resgatando-o da afasia que lhe fora imposta. Encontramos em Boaventura de Sousa Santos um arauto desse tipo de processo que visa a retirar o outro do silêncio quando, em *Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social*, ele diz:

O silêncio é o resultado do silenciamento: a cultura ocidental e a modernidade têm uma ampla experiência histórica de contato com outras culturas, mas foi um contato colonial, um contato de desprezo, e por isso silenciaram muitas dessas culturas, algumas das quais destruíram. Por isso, quando queremos tentar um novo discurso ou teoria intercultural, enfrentamos um problema: há nos oprimidos aspirações que não são proferíveis, porque foram consideradas improferíveis depois de séculos de opressão. O diálogo não é possível simplesmente porque as pessoas não sabem dizer: não porque não tenham o que dizer, mas porque suas aspirações são improferíveis. E o dilema é como fazer o silêncio falar por meio de linguagens, de racionalidades que não são as mesmas que produziram o silêncio no primeiro momento. Esse é um dos desafios mais fortes que temos: como fazer o silêncio falar de uma maneira que produza autonomia e não a reprodução do silenciamento (SANTOS, 2007, p. 55).

É necessário, então, para acabar com o silenciamento, pensar em novas formas de falar, de proferir aquilo que é improferível, de dar voz àqueles que foram calados pela barbárie, essa outra face da cultura, tal como dizia Walter Benjamin. É possível que se pense que determinados desejos e aspirações são, como diz Boaventura, inexistentes, quando na realidade são somente improferíveis no âmbito da sociedade tal como ela está organizada no momento atual. E nisso a poesia tem sua contribuição a dar, sobretudo se está preocupada em veicular um discurso contra-hegemônico, que transmita tanto o *Weltanschauung* das populações e grupos oprimidos e marginalizados pela modernização, quanto a fragilidade, a incompletude e os problemas do sujeito num mundo objetificador, no qual tudo se reduz à condição de mercadoria. É nesta chave que nos propomos a ler a obra de René Depestre aqui abordada.

En état de poésie se divide em três partes, antecedidas de um longo prelúdio, chamado de *L'état de poésie*, contabilizando, ao todo, quarenta e quatro poemas que abrangem tanto temas individuais quanto coletivos, desde a dimensão afetiva do poeta até a dimensão política, da história e contemporaneidade caótica do Haiti. Procuraremos, nas análises que se seguem, articular os poemas dispersos pelas partes do livro em três grandes grupos, representativos como desenvolvimento de uma linha do

autor que viemos rastreando desde o primeiro capítulo. São esses três grandes grupos: 1) a relação entre exílio e infância mediada pela natureza; 2) o momento do Haiti quando o Depestre escreve; 3) a as mudanças de posição políticas e étnicas do autor. Embora as três linhas se entrelacem às vezes durante as partes do livro, optamos por, num gesto analítico, desmembrar o conjunto para melhor compreender como aquilo a que Depestre chama *l'état de poésie* se dá na obra em questão. Antes de entrarmos na análise dos poemas propriamente ditos, no entanto, passemos ao início da obra, analisando e tecendo algumas considerações sobre o prelúdio que introduz os poemas.

3.1 Qual é o estado de poesia?

O estado de poesia depestrino, este prelúdio, pode mesmo ser considerado como uma poética do autor, nada sistematizada, nada clara, é verdade, com uma linguagem de poeta que faz de sua prática sua teoria e de sua teoria sua prática, num exercício metalingüístico que se propõe a refletir sobre as próprias fronteiras de sua arte e a alargá-las. Podemos perceber que para Depestre o caráter de uma linguagem poética que se contraponha à barbárie social é essencialmente inovador, seguindo a linha de experimentação de que Habermas *via* Canclini falava ainda atrás. Ela deve, também, ser e agenciadora de forças de transformação que residem no tecido mais profundo da sociedade, promovendo todo tipo de insurreições contra a ordem constituída, sobretudo quando essa ordem é injusta e opressora em relação à sociedade civil, ao desenvolvimento e à plenitude dos sujeitos. René Depestre nos diz, no início do “Prelúdio” em *En état de poésie*:

L'état de poésie s'épanouit à des années-lumière des état de siège et d'alerte. En cet état, à défaut d'une caravane d'hirondelles, un seul souvenir d'enfance fait le printemps. La vie y trouve des îles où la canne à sucre et les préjugés de race ne poussent jamais dans le même champ sous les ailes blanches des corbeaux de l'infamie (DEPESTRE, 1980, p. 9).⁵⁶

Somente distanciada das forças conservadoras a poesia pode se mostrar e vir a lume, somente aí ela pode crescer e possibilitar agenciamentos que caminhem em direção ao novo. Não estamos tratando (não se pode esquecer disso ao pensar as

⁵⁶ O estado de poesia desabrocha a anos-luz dos estados de sítio e de alerta. Nesse estado, à falta de uma caravana de andorinhas, uma só lembrança de infância faz a primavera. A vida aí encontra ilhas onde a cana-de-açúcar e os preconceitos de raça não crescem nunca no mesmo campo sob as asas brancas dos corvos da infâmia. (Tradução livre).

considerações aqui tecidas) de um *poète pure*, que pensa na arte pela arte, mas de um poeta que está vivamente preocupado com a sociedade e com as possibilidades de emancipação social no sentido mais amplo desse conceito – a emancipação do proletariado, dos negros, das mulheres, enfim, de todos aqueles que foram e estão sendo ainda marginalizados ao longo da história moderna.

A memória (individual e coletiva) tem também um papel importante na poética depestrina, pois ela é a ponte entre as experiências passadas e as do presente, matéria ambas desses agenciamentos subversivos (poderíamos aqui recuperar o que diz Benjamin, em “Sobre o conceito de história”, visto no primeiro capítulo), capazes de abalar uma ordem injusta e desigual. Os preconceitos raciais, pertencentes a essa ordem desde seu início – com a colonização e o escravagismo – são também subvertidos onde o estado de poesia surge, explicitando contradições insustentáveis como, no trecho acima, haver escravos cultivando cana-de-açúcar por uma ordem legitimada juridicamente. É só nos lembrarmos do *Code noir*, de que falamos ainda no capítulo 1. Esse documento, promulgado pelo rei da França quando o Haiti ainda era Saint-Domingue, objetificava completamente os escravos, tratando-os como mercadorias, como bens-móveis dos quais o senhor dispunha a seu bel-prazer contanto que observasse algumas *regras* (as quais, na verdade, nem cumpridas eram). Tornando ainda ao trecho acima citado, podemos perceber muito claramente que a tensão estabelecida entre o amargo – da vida dos escravos – e o doce – da cana-de-açúcar⁵⁷ – é posta em questionamento quando em um estado de poesia, distinto do “Estado de direito” que legitima tal barbárie, que é, geralmente, intensificada quando esse Estado de direito passa a ser um Estado de exceção ou de alerta. A essa tensão se contrapõe o estado de poesia. Boaventura de Sousa Santos, em *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*, ao falar do Estado, diz:

⁵⁷ É possível traçar um paralelo, inclusive, com um poema de Ferreira Gullar, explicitando uma forte tensão entre a brancura do açúcar e a vida escura dos homens que plantaram e colheram o açúcar. Podemos perceber assim que embora o escravagismo legitimado juridicamente tenha sido abolido, ele ainda persiste nas sociedades periféricas do sistema capitalista, tal como era o Brasil na década de 60, sociedades nas quais o coronelismo se impõe pela força, fazendo a justiça dobrar-se aos seus intentos. Cabe ressaltar ainda que embora Depestre foque seu poema na escravidão dos negros e Gullar na exploração do campesinato, o nível de desumanização, de objetificação dos dois estamentos é o mesmo. Eis trechos do poema de Gullar, chamado “O açúcar”: “O branco açúcar que adoçará meu café/ nesta manhã de Ipanema/ não foi produzido por mim/ nem surgiu dentro do açucareiro por milagre. [...] Em lugares distantes, onde não há hospital/ nem escola,/ homens que não sabem ler e morrem/ aos vinte e sete anos/ plantaram e colheram a cana/ que viraria açúcar./ Em usinas escuras,/ homens de vida amarga/ e dura/ produziram este açúcar/ branco e puro/ com que adoço meu café nesta manhã em Ipanema.” (GULLAR, 2008, p. 152)

Enquanto muitos autores criticam a tendência do Estado para penetrar ou mesmo absorver a sociedade civil e para o fazer de formas cada vez mais autoritárias – o que segundo as formas, ou segundo os autores, tem sido descrito como “autoritarismo regulador”, “democracia vigiada”, “neocorporativismo”, “fascismo benévolo” – outros autores convergem na ideia, aparentemente contraditória com a anterior, de que o Estado é crescentemente ineficaz, cada vez mais incapaz de desempenhar as funções de que se incumbe. [...] Nestas análises, o Estado ora surge como um leviatão devorador, ora como um empreendedor falhado (SANTOS, 2010, p. 116).

Santos nos mostra no entanto como a distinção Estado/sociedade civil é ineficaz, principalmente para os países onde a modernização é inconclusa, tal como acontece nos países periféricos. Opta, assim, por uma abordagem da questão que

[...] flexibiliza a rigidez estrutural, pluralizando as estruturas sociais sem contudo cair no interaccionismo amorfo; permite criar várias interfaces entre as condicionantes estruturais e as ações sociais autónomas; torna possível regressar ao indivíduo sem no entanto o fazer de uma forma individualista [...] (SANTOS, 2010, p. 126).

O estado de poesia, tal como nos é mostrado pela poética passível de racionalização no poema de Depestre, é justamente um avanço nessa direção, contrapondo-se a ele, mas não o descartando totalmente (*vide* que a palavra “estado” ainda permanece), numa tentativa de inseminar o Estado de direito moderno com novas racionalidades que fomentem uma nova maneira de interação entre os sujeitos, posto que o Estado de direito fracassou a esses sujeitos que, no contexto da modernidade tardia são usados pelo Estado para perpetuar a existência do mesmo.

O estado de poesia possui uma dimensão afetiva/estética e um fundamental irracionalismo, que nos remete para uma ordem que não seja pragmática e utilitarista como a lógica do Estado de direito que nasce com a Modernidade e o capitalismo. É justamente essa dimensão estético-afetiva que nos impulsiona a questionar a ordem atual, possibilitando agenciamentos que atuem como modificadores dessa ordem. Segue Depestre, em trecho posterior do poema:

L'état poétique est le seul promontoire connu d'où par n'importe quel temps du jour ou de la nuit l'on découvre à l'oeil nu la côte nord de la tendresse. C'est aussi le seul état de la vie qui permet de marcher pieds nus sur des kilomètres de braises et de tessons ou de traverser à dos de requin un bras de mer en furie (DEPESTRE, 1980, p. 9).⁵⁸

⁵⁸ O estado poético é o único promontório conhecido de onde por não importa qual tempo do dia ou da noite se descobre a olho nu o litoral norte da ternura. É também o único estado da vida que permite caminhar com os pés descalços sobre quilômetros de brasas e de cacos de vidros ou atravessar nas costas de um tubarão um pedaço de mar em fúria. (Tradução livre).

É fundamental dizer que o que podemos perceber por meio da poética depestrina não é uma lógica de organização estatal, mas determinados fundamentos que deveriam estar na base das ações que visassem a mudar essa organização, fundamentos que deveriam estar presentes nas relações entre as pessoas, entre as pessoas e o mundo. Nisso, essa dimensão estético-afetiva tem um papel fundamental, pois o mundo moderno é um mundo reificado, no qual os seres humanos se distanciam e passam a tratar como coisas não apenas ao mundo, mas a si mesmos. A dimensão estético-afetiva, que se alcança no estado de poesia, é de suma importância para a restituição de sentido e de vínculos em um mundo reificado, talvez sendo este o objetivo maior da poética depestrina: a poesia como ato estético-afetivo que abre uma direção (o litoral norte) ao sujeito. O afeto, de base irracional, impulsionando o sujeito em direção a atos desmedidos – mesmo que fadados ao fracasso, como sói acontecer aos intentos do sujeito moderno – que reconstituam o tecido roto da humanidade, restabelecendo uma comunicação em uma linguagem que anteceda à lógica e à racionalidade pragmáticas, as quais operam a reificação do mundo e dos sujeitos que nele se encontram.

Esse estado de poesia, no qual os agenciamentos possibilitam a reconstituição de um sentido vital, de uma subversão e de uma mudança da ordem, esse estado de poesia (vivo a muito custo dentro do Estado de direito) pode desaparecer, caso o estado de exceção entre em vigor.

L'état de poésie est commun à tous les hommes, mais le jour ou il doit, sous les insultes et les pierres, se retirer d'un peuple ou d'un individu, il laisse derrière lui de varechs et de cétacés en putréfaction, des ossements frais d'hippopotames, des langues mortes sous la hache d'un bourreau, des tonnes de serpents à hélices, des cadavres avancés de danseuses-étoiles, une fosse à croquer les sinistrés de l'universelle vacherie! (DEPESTRE, 1980, p. 11).⁵⁹

O estado de poesia, assim como pode abandonar o sujeito, pode abandonar uma sociedade. É o que sucedeu, à época da escrita do poema, com o Haiti, e não em um sentido meramente metafórico. Sob os desmandos dos Duvalier, não se poderia preservar o estado poético no Haiti, justamente porque o que estava vigente era o contrário: um estado de exceção. Como o pensamento e o espírito lírico se poderiam exercer num lugar onde a mais simples manifestação de divergência era sufocada pela

⁵⁹ O estado de poesia é comum a todos os homens, mas o dia em que ele deve, sob os insultos e as pedras, se retirar de um povo ou de um indivíduo, ele deixa atrás de si algas e cetáceos em putrefação, ossadas frescas de hipopótamos, línguas mortas sob o machado de um carrasco, toneladas de serpentes com hélices, cadáveres avançados de bailarinas principais, uma fossa para trincar as coisas sinistras da maldade universal. (Tradução livre).

violência das armas? Morre o povo e a possibilidade do povo de dizer as injustiças, a violência e a miséria sob esse tipo de estado.

La poésie crie haro sur la stupidité contemporaine! Haro sur l'apartheid radoteur et physiquement armé! Haro sur l'apartheid mental, vieux renard à la roue dentée, qui cache son vitriol antinègre sous des dehors d'écolier modèle! Haro sur tous les flics coupeurs de têtes en fleurs! Les cordons de la police des rêves ne seront jamais tout un poème dans la vie des nations! Je crie haro sur l'hypocrisie des blancs couteaux du Christ (DEPESTRE, 1980, p. 14).⁶⁰

Força catalizadora das tensões sociais, a poesia tem, dentro da lógica depestrina, a capacidade de se contrapor, ao menos no plano do discurso, contra os absurdos que se dão dentro de uma sociedade injusta. Ela tem a possibilidade de se opor a todos os enunciados de um discurso que pretenda justificar as políticas sociais como o *apartheid* ou qualquer outro discurso que, sob o prisma da conservação da ordem, ou mesmo da regressão a políticas sociais discriminatórias e desiguais, tenha em si a justificação pseudocientífica ou acadêmica. Além disso, podemos perceber que toda tendência de retenção (“isolamento”, “hipocrisia”) é aquilo contra o que “grita” a poesia, no sentido de, como estamos enfocando desde o princípio, pressionar ao revés, na tentativa de expandir, pela linguagem, as possibilidades humanas. Embora a fase da *Négritude* tenha se encerrado e Depestre já esteja em um momento híbrido, no qual dialoga com a tradição de uma maneira mais tranquila, podemos perceber também, focando nesse trecho, que não há esquecimento em relação à opressão causada também pela religião cristã, a qual tão fervorosamente ele combateu na época de *Un arc-en-ciel pour l'Occident chrétien*, apelando ao vodu como força de unificação da *Négritude* haitiana em contraponto à barbárie do racismo. Podemos assim, de certa maneira, dizer que se o movimento da época anterior era unificador, este é dispersivo (conscientemente dispersivo) no sentido de transpassar qualquer limitação ou rótulo que enjaule sua poesia.

Mantém-se, no entanto, da época anterior uma linguagem surrealista, em que se faz um mergulho no inconsciente para retirar de lá uma poética plena de imagens oníricas e associações incomuns. É necessário dizer, também, que na constituição do sujeito poético depestrino a natureza tem um papel tão importante quanto a cultura,

⁶⁰ A poesia grita sua indignação contra a estupidez contemporânea! Sua indignação contra o *apartheid* mental, velha raposa da roda dentada, que esconde seu vitriolo anti-negro sob as aparências de um estudante modelo! Sua indignação contra todos os tiras que cortam cabeças em flor! Os cordões de isolamento da polícia dos sonhos não serão jamais um poema inteiro na vida das nações! Eu grito minha indignação contra a hipocrisia das brancas facas do Cristo! (Tradução livre).

conforme mostraremos mais adiante, pois ambas, colocadas de maneira não-hierárquica, entremeiam-se e constituem identidades que podem influir diretamente no tecido social que, por sua vez, as constitui. Alia-se, pois, a essa linguagem surrealista, um grande respeito pela natureza e os seres que a habitam, não, porém, de maneira objetificadora, fazendo-a simplesmente inspiração, mas de maneira respeitosa, tratando-a como numa relação entre sujeitos. Observe-se o trecho a seguir:

Une fois, en état de poésie, je bâtis ma maison si près d'un oiseau de paradis que nos versants et nos feux se touchaient: j'entendais le soir mon copain demander à sa compagne de nid de lui préparer un bain d'hormones fraîches. J'échangeais avec ce couple des oranges et des ailes, des timbres érotiques et des contes de fées. Il nous arriva, à nous trois, un après-midi d'octobre, de peindre en bleu le chagrin d'un citronnier ami (DEPESTRE, 1980, p. 12).⁶¹

O trecho acima é bastante exemplificador do tratamento que Depestre dispensa à natureza, num embrenhar-se nela e considerá-la como igual, como *alguém* com quem é possível estabelecer trocas não somente objetivas, mas também subjetivas, que entram na constituição do sujeito. Podemos dizer assim que corre uma espécie de subjetivação da natureza, que passa então a um estatuto humano. Além disso, no trecho acima encontramos também o princípio da comunidade, numa lógica da vizinhança que parece diminuir a experiência da distância. Essa experiência dolorosa, constitutiva do sujeito moderno, que afasta cada vez mais os seres humanos uns dos outros, essa experiência encontra na lógica da vizinhança pela qual prima a poética depestrina um contraponto. Esse contraponto, porém, não se faz somente em relação aos homens, *mas em relação a todos os seres*. Estabelece-se assim, sem recorrer à religiosidade, uma comunhão entre os seres.

Quase ao final do prelúdio, encontramos esta passagem, que pode ser considerada como uma forma de síntese do mesmo:

Est rageusement poète l'homme ou la femme que consume la passion de déplacer sans cesse les bornes que l'on impose à la parole qui tient debout, sans un mouvement, au milieu des éléments déchaînés de la terre: ni l'électricité du ciel ni celle de l'ordre social ne peuvent brûler les ailes de l'être en état de poésie avec le monde! D'avoir respire sur les hauteurs du ramier et de l'oiseau-charpentier lui permet de traiter le bois des tempêtes en bon camarade d'enfance. Aidez-moi à crier haro sur tous ceux qui veulent bourrer de paille sèche mon aventure de vivre à gauche juste derrière le

⁶¹ Uma vez, *em estado de poesia*, eu construí minha casa tão perto de uma ave-do-paraíso que nossas vertentes e nossos fogos se tocavam; eu escutava à noite meu companheiro pedir a sua companheira de ninho para lhe preparar um banho de hormônios frescos. Com esse casal eu trocava laranjas e asas, timbres eróticos e contos de fada. Aconteceu-nos, a nós três, uma bela tarde de outubro, de pintar de azul a tristeza de um limoeiro amigo. (Tradução livre).

*coeur du paradisié. (DEPESTRE, 1980, p. 20).*⁶²

O deslocar dos limites da palavra é a tarefa do poeta, buscando assim sempre novas maneiras de significação que, como viemos dizendo, possibilitem agenciamentos em direção à modificação do ser-no-mundo. Em Depestre, tal tarefa adquire uma função claramente social (mas não só), pois para o ser-no-mundo se realizar plenamente, em todas as suas potencialidades, é necessário pressionar a ordem social para que ela se expanda e dê lugar ao novo.

Les bonnes mutations de ce temps nous appellent à rafraîchir les mottes accablées de vie. Aidez mon moulin à porter de fraîches chansons à la soif de nos îles à la fumée. Aidez-moi à mettre la table d'une justice qui s'ouvre dans une maison pleine d'oiseaux et d'instantes en fleurs. Aidez mes mains et mes épaules à faire la courte échelle à l'oxygène qui lève sa patience avec le feu vert du toucan et du palmier en avance sur l'horaire de l'alouette et du blé! (1980, p. 21).⁶³

Isso pode ser feito, segundo a poética depestrina, pela palavra, e sobretudo pela palavra no estado de poesia, a qual possibilita processos de empoderamento que, criando visões alternativas de relação entre o ser e o mundo, acenam para a perspectiva de uma ordem social mais humana.

3.2 Exílio, infância e natureza

A experiência da distância, geradora de um sentimento de perda em relação ao país natal, é característica evidente em muitos poemas de René Depestre, sendo uma constante do autor. O exílio desde cedo o fez andar pelo globo, mas fez também com que ele mantivesse sua cabeça no país natal. A diáspora é criadora de novas comunidades em lugares outros, fazendo com que o sujeito diaspórico permaneça dentro de um ambiente no qual pode cultivar os hábitos de seu país de origem, revivendo, de

⁶² É raivosamente poeta o homem ou a mulher que consome sua paixão de deslocar sem cessar os limites que se impõem à palavra que se mantém de pé, sem um movimento, em meio aos elementos enfurecidos da terra: nem a eletricidade do céu nem aquela da ordem social podem queimar as asas do ser em estado de poesia com o mundo! Ter respirado nas alturas do pombo selvagem ou do pássaro carpinteiro lhe permite tratar como bom camarada de infância o bosque das tempestades. Ajudai-me a gritar minha indignação contra todos aqueles que querem encher com palavra seca minha aventura de viver à esquerda bem atrás do coração do pássaro-do-paráiso. (Tradução livre).

⁶³ As boas mutações deste tempo nos chamam a refrescar os torrões acobreados da vida. Ajudai meu moinho a carregar frescas canções à sede de nossas ilhas de fumaça. Ajudai-me a colocar a mesa de uma justiça que se abre em uma casa cheia de pássaros e de instantes em flores. Ajudai minhas mãos e meus ombros a fazer escadinha para o oxigênio que eleva sua paciência com o fogo verde do tucano e da palmeira antes do horário da cotovia e do trigo! (Tradução livre).

certa maneira, a experiência passada, ainda que esta seja frequentemente mesclada e relativizada por encontrar-se o sujeito em outro país. Já o sujeito exilado não tem essa possibilidade. Podemos dizer, portanto, que sua experiência de distância é muito mais radical, por encontrar-se o sujeito inteiramente isolado da rede de referências que constituía seu ser anteriormente. A poesia, no entanto, é uma corda-bamba que permite diminuir a distância entre o passado e o presente. Sobre essa corda caminha o poeta fazendo a travessia, equilibrando-se unicamente pela palavra e impulsionado pela memória.

No caso de Depestre, esta memória está ligada acima de tudo à infância, às primeiras impressões sensoriais e ao mundo imaginário criado a partir delas. Ao que nos propomos, a partir de agora, é tecer considerações que nos permitam identificar, dentro da poética depestrina, o estado de poesia como correlacionado a essa pueridade dos primeiros anos de vida, nos quais o mundo imaginário e o mundo real são tão fortemente ligados que permitem, como dissemos anteriormente, uma comunhão entre os seres. Essa comunhão, esse estado de poesia, acompanha o poeta durante toda a vida, permitindo-lhe, por meio da palavra, diminuir a distância e recuperar não somente o país natal, mas a plenitude de si. Além disso, nos propomos a evidenciar como a natureza, olhada com respeito, é constitutiva do estado de poesia, identificando nela também uma possibilidade revolucionária, trazendo, por meio de uma racionalidade distinta, alternativas ao capitalismo predatório. Vejamos isso com base em alguns poemas de Depestre. Iniciemos com *Retour a un jardin d'enfance* (Retorno a um jardim da infância):

*En ce temps-là mon foyer était un jardin
je suivais le seul feu de mes voisins arbres
le goyavier imitait pour moi l'éléphant
je voyageais sur son dos aussi loin
que le permettait le manguier
qui se méfiait des animaux trop amicaux
l'oranger partageait avec moi des pastèques
le tamarinier était un oncle
qui racontait des histoires de cyclones fabuleux
le quenêpier pour me plaire
mettait un singe à chacune de ses branches
tandis que le bananier changeait son régime em volée de perroquets
l'acajou-enfant me revela un matin:
- lorsque je serai grand je confierai mon bois*

aux mains d'une fée qui fabrique des pianos. (DEPESTRE, 1980, p. 30).⁶⁴

O poema acima é emblemático não somente da mescla do mundo real com o imaginário, isto sendo possibilitado pela personificação que Depestre opera com base na natureza, mas do *retorno* que é feito a partir da palavra poética, o retorno ao canto da infância, no qual se cresceu em um mundo onde tudo era permitido, onde a racionalidade castradora das aspirações do sujeito não imperava. O jardim é o local onde, como podemos perceber, tudo é possível, é um espaço de liberdade - onde o poeta fizera seu lar. Goiabeira, mangueira, laranjeira, tamarineiro, talisia, bananeira, acaju-criança: todos eles adquirem um estatuto humano. É assim abolida a distinção entre cultura e natureza, posto que a ânsia classificatória, racionalizadora, ainda não emergiu na criança. Podemos perceber que para a imaginação menina o tamarineiro contava histórias, ou seja, possui capacidade narrativa, essa faculdade humana que une os seres que diminui a distância do mundo, trazendo o longínquo para o perto. O sujeito, aqui, se reaproxima do mundo natural, mas não com a sanha utilitária que permeou a racionalidade moderna, e sim, como dissemos atrás, com um profundo respeito de quem está numa *relação entre sujeitos*, e não entre sujeito e objeto. Esse tipo de racionalidade, que expande os quadros da compreensão que temos do que é humano, tornando assim as possibilidades de interação muito maiores. Reparemos isso neste outro poema, chamado *Rage de vivre* (Raiva de viver):

*Seuls les oiseaux confiants de l'enfance peuvent
aider un homme en exil à voyager jusqu'aux
premières années de sa vie. Ce matin d'août
le sûr radar d'un colibri guide mon sang
dans l'espace le plus secret d'un amandier
où je découvre enfin la rage et l'art de vivre
tout près de l'ordre esthétique des grands arbres.* (DEPESTRE, 1980, p. 32).⁶⁵

⁶⁴ Naquele tempo meu lar era um jardim/ eu seguia o único fogo de minhas vizinhas árvores/ a goiabeira imitava para mim o elefante/eu viajava em suas costas tão longe/ quanto o permitia a mangueira/ que desconfiava de animais por demais amigáveis/ a laranjeira partilhava comigo melancias/ o tamarineiro era um tio/ que contava histórias de ciclones fabulosos/ a talisia para me agradar/ punha um macaco em cada um de seus galhos/ enquanto a bananeira trocava seu cacho por um vôo de papagaios/ o acaju-criança me revelou uma manhã:/ - assim que eu crescer confiarei minha madeira/ às mãos de uma fada que fabrica pianos. (Tradução livre).

⁶⁵ Somente os pássaros confiantes da infância podem/ ajudar um homem exilado a viajar até os/ primeiros anos de sua vida. Esta manhã de agosto/ o seguro radar de um colibri guia meu sangue/ ao espaço mais recôndito de uma amendoeira/ onde eu descubro enfim o furor e a arte de viver/ muito perto da ordem estética das grandes árvores. (Tradução livre).

São “os pássaros confiantes da infância” os operadores da travessia que o poeta faz em direção aos seus primeiros anos. Temos mais uma vez o exemplo de como a natureza possibilita um empoderamento que leva o sujeito para além de sua condição atual. No caso de Depestre, a condição de homem exilado de seu país natal. Há, ainda, “o seguro radar de um colibri”, onde podemos perceber mais uma vez a ideia de confiança, expressa na primeira sentença. Essa confiança/segurança está relacionada ao mundo natural e, mais do que isso, ao mundo natural da infância, das primeiras impressões e imaginações, proporcionando ao poeta em uma condição paradoxal (como a de qualquer exilado) encontrar uma espécie de plenitude. Essa plenitude, podemos ver ainda, está associada à imagem da árvore, neste caso uma amendoeira, na qual o sangue do sujeito poético se mescla, causando uma indistinção entre o sujeito poético e a amendoeira, sangue e seiva misturados, onde se encontra o estado poético que proporciona “o furor e a arte de viver” segundo uma ordem estético-afetiva das “grandes árvores”. Aliás, a imagem da árvore em Depestre tem uma importância fundamental, sendo geralmente associada à vida em sua completude, embora seja, essa completude, frequentemente ameaçada. Isso pode ser percebido aqui, no poema *Loin de Jacmel* (Longe de Jacmel):

*Près de quarante ans nous séparent
loin de mes racines j'ai su
tous les malheurs qui t'attendaient
j'ai été malade de tous les fléaux
qui te guettaient dans l'ombre
ils étaient derrière ma porte avant
de porter la hache au bois de ta santé
Hazel et Flora ont devaste mes jardins bien
avant leur folle équipée dans ton ciel.
Mon âme s'est ensablée longtemps avant ton port
tout un courant d'espoir s'est tu en moi des lunes
avant que ta rivière eût cesse de chanter
chaque jour un facteur invisible m'apporte
les mauvaises nouvelles de la goyave
de la mangue de l'homme-néant de mon coin natal
le cheval le plus desolé de ma poésie s'appelle Jacmel. (DEPESTRE, 1980, p. 55).⁶⁶*

⁶⁶ Perto de quarenta anos nos separam/ longe de minhas raízes eu soube/ todas as infelicidades que te esperavam/ eu fiquei doente por todas as pragas/ que te espreitavam na sombra/ elas estavam atrás de minha porta antes/ de levar o machado à floresta de tua saúde / Hazel e Flora devastaram meus jardins muito/ antes de sua desvairada saída no teu céu./ Minha alma se afundou na areia muito antes de teu porto

Jacmel é a cidade natal do poeta, de onde vêm suas mais tenras lembranças. É ali que estão fincadas suas raízes, das quais, paradoxalmente em sua condição de exilado ele está longe. Percebe-se aqui ainda uma imagem que o associa à árvore. Longe dessas raízes há o conhecimento de tudo aquilo que sucede a essa pátria da infância, metonímia do Haiti como um todo, o qual passou, desde que o poeta abandonou forçadamente a ilha, por atribulações políticas imensas, desde a caída de Lescot até a ditadura sanguinária dos Doc. O sujeito poético se constitui como integrante de uma ordem maior, isto é, a *floresta* que é Jacmel, a qual tem a saúde minada pelo machado das pragas. A atmosfera que emerge desse poema como um todo é de uma tristeza imensa, de um sentimento de perda, mas de uma perda que, no entanto, não se conforma e busca recuperar aquilo que se imagina perdido, diminuindo assim a distância que há entre o sujeito poético e o país natal. A base que o sujeito busca recuperar é justamente a natureza. Repare-se que as “más notícias” trazidas são as da goiaba, da manga, do pássaro-carpinteiro, do café, mas também, no caso deste poema, do “homem-nada”, que aliás, por ser nada dentro da lógica da sociedade pragmática do capital, assemelha-se à inutilidade da natureza segundo essa mesma lógica. Essa desolação, esse sentimento de perda invade às vezes a poesia de Depestre (afinal a poesia não é um coerente tratado de lógica), fazendo-o com que ele saia do estado de poesia, sendo trazido a pobre racionalidade cotidiana, evidenciando a distância que há entre os sujeitos e a natureza, e mesmo entre os próprios sujeitos. É possível observar isso no poema abaixo, *Panne d’ascenseur* (Enguiço do elevador):

*Mon enfance me remont à la gorge
sans un mot ou un cri d’espoir:
les herbes et les oiseaux, les chemins
et les animaux innocents d’autrefois.
Mon âme du matin n’a plus d’ascenseur
pour monter d’un coup d’ailes à la lumière.
Ma vie est une cage ou la douleur du monde
se nourrit du feu insoumis de ma chanson.* (DEPESTRE, 1980, p. 56).⁶⁷

/uma corrente inteira de esperança se calou em mim luas/ antes que teu rio tenha parado de cantar/ cada dia um carteiro invisível me traz/ as más notícias da goiaba/ da manga do pássaro-carpinteiro do café/ e sobretudo do homem-nada de meu recanto natal/ o cavalo mais desolado de minha poesia/ se chama Jacmel. (Tradução livre).

⁶⁷ Minha infância me remonta à garganta/ sem uma palavra ou um grito de esperança:/ as ervas e os pássaros, os caminhos/ e os animais inocentes de outrora/ não invadem mais minhas estações./ Minha alma da manhã não tem mais elevador/ para subir com um bater de asas à luz./ Minha vida é uma gaiola onde a dor do mundo/ se nutre do fogo insubmisso de minha canção. (Tradução livre).

É necessário também ressaltar essa face do poeta, essa espécie de “enguiço” do estado de poesia em meio a uma racionalidade estreita tal qual é a da modernidade sob o signo do capitalismo. Isso evidencia que nem tudo pode a poesia, mas que ela é apenas um dos fatores de mudança. Repare-se que a comunhão com a natureza, numa relação entre sujeitos, incluída dentro do estado de poesia como uma condição *sine qua non*, não chega mais ao sujeito poético, cuja vida é encerrada numa gaiola – o que é muito indicativo, visto que Max Weber, inclusive, chamava à lógica de desencantamento do mundo da modernidade de “gaiola de ferro” – na qual entanto a vida é ainda alimentada pela poesia.

Em outros momentos, surge também que, segundo a poética depestrina, o estado de poesia pode conferir à natureza um papel de oposição à ordem constituída, um papel militante. Vejamos isso mais explicitamente no poema *Épitaphe* (Epitáfio):

*Dans ta vie tout un jour de pluie
ne fut jamais plus frais et plus pur
qu'un soir brûlant de révolution
et l'arbre qui passait son temps
à jouer aux échecs avec des nuages
fut tout aussi militant qu'un guérillero* (DEPESTRE, 1980, p. 38).⁶⁸

Esse poema se constrói por meio da dissolução de antíteses que permeiam a racionalidade que pensa em revolução unicamente pela via da ação direta, fundada esta numa base teórica que relega os atos contemplativos ou, podemos mesmo dizer, simbólicos à mera manifestação colateral da ação direta. Estamos falando do binômio política/cultura. Depestre compreende que os atos simbólicos têm também seu poder revolucionário, e são tão necessários à revolução quanto a ação direta, pois são neles que reside o modo do sujeito compreender o mundo e com ele se relacionar. Temos, inicialmente, a oposição dia de chuva/noite de revolução. A noite ardente de revolução (vista como ação direta, não contemplativa das coisas) aqui é compreendida como possuidora de frescor e pureza, concluindo-se, portanto, que a ação direta leva uma renovação ao sujeito, assim como o faria a chuva. Depois, a ordem dos termos e a conclusão a que se chega são os opostos. A oposição árvore/guerrilheiro leva-nos a compreender pelo arranjo verbal que ação contemplativa e mesmo lúdica da árvore que

⁶⁸ Em tua vida todo um dia de chuva/ nunca foi mais fresco e puro/que uma noite ardente de revolução/ e a árvore que passava seu tempo/ jogando xadrez com as nuvens/ foi tão militante quanto um guerrilheiro. (Tradução livre).

joga xadrez com as nuvens tem uma importância na mudança social tão grande quanto aquela proporcionada pela ação direta, isto é, a ação de um guerrilheiro.

A importância da natureza, de considerá-la não como um bem a ser explorado, é pensada por Boaventura de Sousa Santos, ainda em *Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade*. Ali ele considera que o capitalismo é baseado em muitas contradições, e uma delas é explorar a natureza como se ela fosse infinita, acabando assim com as próprias bases de sua produção. Diz ele que:

[...] o capitalismo é constituído, não por uma, mas por duas contradições. A primeira contradição, formulada por Marx, e simbolizada na taxa de exploração, exprime o poder social e político do capital sobre o trabalho e também a tendência do capital para as crises de sobre-produção. A segunda contradição envolve as chamadas condições de produção, ou seja, tudo o que é tratado como mercadoria apesar de não ter sido produzido como mercadoria, por exemplo, a natureza. A segunda contradição consiste na tendência do capital para destruir as suas próprias condições de produção sempre que, confrontado com uma crise de custos, procura reduzir estes últimos para sobreviver na concorrência. À luz dessa dupla contradição, o capital tende a apropriar-se de modo autodestrutivo, tanto da força de trabalho, como do espaço, da natureza e do meio ambiente em geral. A importância desta reconceptualização do capitalismo, cujos detalhes não é possível apresentar aqui, reside em que torna claro que a subjectivização do trabalho pretendida pela utopia não é possível sem a subjectivização da natureza (SANTOS, 2010, p. 45).

Resumamos, então, a dupla constatação a que, por meio deste percurso, chegamos. A primeira constatação é a de que no estado de poesia, a distância entre o sujeito e o país natal (o país das primeiras impressões) é elidida, e há uma recuperação dos primeiros anos da vida, o que leva a uma espécie de plenitude, ainda que temporária. A segunda é a de que nesse estado de poesia o sujeito se encontra num estado de comunhão com a natureza, passando a considerá-la como um igual, operando sua *subjectivação*, nos dizeres de Boaventura de Sousa Santos. Essa subjectivação é essencial para a construção de alternativa ao modelo predatório da modernidade tal qual ela foi constituída, pois se passa a agir segundo uma lógica que não seja pragmática, utilitarista.

3.3 Depestre e o Haiti sob o regime duvalierista

Já pontuamos como Depestre reelaborava a história de seu país natal utilizando-se de mecanismos de subversão para evidenciar as barbáries que ocorrera durante a colonização, tais como a extinção dos povos autóctones do Caribe e a escravização dos africanos para a mão-de-obra nas *plantations*. A colonização francesa deixou marcas

muito visíveis até hoje no país, assim como o imperialismo norte-americano que passa a se impor a partir do século XX. É no cenário do imperialismo estadunidense que se ergue à presidência a figura de François Duvalier, mais conhecido como Papa Doc, sucedido por seu filho Jean Claude Duvalier, Baby Doc. René Depestre sai do país, recusando-se a fazer parte do regime, pois, compreendendo o contexto em que François Duvalier é eleito, concebe-o como mais uma corrente para população empobrecida da ilha, que vinha sendo espoliado desde o início do século pelos estadunidenses. Essa obra, composta no exílio, é em sua matéria composta da condição do autor de exilado, mas um exilado que tem sempre em seu pensamento, como viemos enfatizando, o país natal e todos os males que o afetam. Seguindo ainda a trilha de Leslie Bethell, em *La história de América Latina y Caribe*:

A pesar de la degradación ecológica, de una economía en decadencia y de una cultura política que tendía a ser cada vez más violenta – al menos hasta mediados de los años sesenta –, la poesía, las novelas, las artes visuales, la música y el baile florecieron durante el medio siglo que empezó en 1930. Sin embargo, la dictadura duvalierista empujó a los escritores creativos a exilarse y gran parte de la obra original y significativa nació en la diáspora haitiana (BETHELL, 1998, p. 265).

O regime instaurado por François Duvalier é marcado pelo terror e pela violência, impossibilitando qualquer ideia contrária, que estimularia de uma postura crítica, tal como a que geralmente a arte sói possuir, sobretudo em um autor como René Depestre. Os *tontons macoutes*, como já dito também no primeiro capítulo, atuavam como força paramilitar que se encarregava de desfazer-se de quem quer que se opusesse ao que estava ocorrendo no país. Ainda sobre os *tontons macoutes*, segundo Bethell:

La milicia fue reorganizada en los Volontaires de la Sécurité Nationale, los Duvalieristes Intégrales y otros cuerpos de menor entidad. Estos grupos recibieron el nombre de tontons macoutes, en honor de la figura legendaria que se lleva a los niños malos en su mochila. Si bien los macoutes eran ante todo un instrumento de terror y vigilancia, también cumplían la importantísima función de buscar apoyo para el régimen por todo el país y alentar a los ciudadanos haitianos a pensar que estaban desempeñando un papel importante en la vida política de la nación. Partes del patrocinio económico también se encauzaban a través de estos grupos (BETHELL, 1998, p. 276).

A resistência ou qualquer grupo de esquerda que se atreveu a ficar no país foi violentamente dissolvido durante o regime Duvalier, por perseguição, tortura e frequentemente assassinato. Depestre, de longe, tinha consciência do que se passava na ilha com seus compatriotas que se atreviam a lutar contra o regime instaurado. Essa

consciência se expressa também em um poema analisado anteriormente, “*Loin de Jacmel*” em que o autor diz, ao falar de sua terra natal:

“[...] *loin de mes racines j’ai su
tous les malheurs qui t’attendaient
j’ai été malade de tous les fléaux
qui te guettaient dans l’ombre
ils étaient derrière ma porte avant
de porter la hache au bois de ta santé* [...] (DEPESTRE, 1980, p. 54).⁶⁹

As referências às infelicidades que esperavam a terra natal e às pragas que espreitavam na sombra são indiciais do contexto em que o duvalierismo mergulhou o Haiti. A segunda parte de *En état de poésie* começa com um poema chamado “*Une motié de l’île en derive*”, o qual nos coloca o destino dos membros do grupo resistência, diversos amigos e conhecidos do autor que ousaram de alguma maneira desafiar ao duvalierismo. Procederemos à sua análise, tentando captar não somente as ideias principais, mas o próprio mecanismo constitutivo dessas ideias. A primeira parte dele diz:

*Jacques a eu les yeux crevés
avant un plongeon de mille mètres
dans les eaux de la Caraïbe.
Jean-Jacques a été enfermé
avec sa femme Lucette dans la malle
d’un chevrolet de l’année 57.
Gérald a eu les poumons en miettes
Raymond a reçu six balles à chaque oeil
Adrien a eu le ventre criblé
Gladys a eu les seins écartelés
Daniel est parti sans couilles
et avec neuf doigts en moins.
Olga, Niclerc, Charles, Arnold, Max
ont été sciés vivants entre deux planches.
L’acier d’Alix a été changé en passoire.
Henri, le crâne tondu, enduit en miel,
a été livré aux fourmis. Lionel, Mario,
Joël, Jean, Rolland, David, en tombant
ont brûlé les filets de l’ennemi* (DEPESTRE, 1980, p. 45).⁷⁰

⁶⁹ “[...] longe de minhas raízes eu soube/ todas as infelicidades que te esperavam/ eu fiquei doente por todas as pragas/ que te espreitavam na sombra/ elas estavam atrás de minha porta antes/ de levar o machado à floresta de tua saúde [...]”. (Tradução livre).

⁷⁰ Jacques teve os olhos furados /antes de um mergulho de mil metros/ nas águas do Caribe./ Jean-Jacques foi trancado/ com sua mulher Lucette na mala/ de um Chevrolet do ano 57./ Gérard teve os pulmões feitos em pedacinhos/ Raymond recebeu seis balas em cada olho/ Adrien teve a barriga perfurada/ Gladys teve os seios despedaçados/ Daniel/ foi embora sem as bolas e com nove dedos a menos./ Olga, Niclerc, Charles, Arnold, Max/ foram cerrados vivos entre duas pranchas./ O aço de Alix se transformou em

Esse poema de tom direto beira o brutalismo no relato das torturas e mortes daqueles que se opunham ao duvalierismo, regime em deterioração⁷¹ na época em que o autor escreveu *En état de poésie*. Evidencia-se nele também a resistência que era levada à frente muitas vezes com desespero. A maneira de articular os acontecimentos, sobrepondo-os uns aos outros, contribui para a violência (tornada de praxe no regime haitiano contra qualquer manifestação contrária a ele) que emerge das linhas desse poema. A sintaxe direta e desprovida de ornamentos também contribui para esse processo de, a cada nova oração, ir se acentuando a sensação de mal-estar que o poema como um todo instaura com o desfile de mortes e torturas, pontuadas e relatadas com certa dose de sadismo. Além disso, é difícil ancorar de maneira segura os acontecimentos em um primeiro instante, a não ser por duas pequenas referências dessa estrofe.

A primeira delas está em “*Caraiibe*”, entretanto o Caribe é muito grande. A outra, também sugestiva, mas que pode dar margem a controvérsias, é o “*chevrolet de l’année 57*”. Isso nos permite situar de uma maneira ainda imprecisa geográfica e historicamente as brutalidades que o poema faz emergir, acentuando ainda mais a sensação de mal-estar, dado que o leitor fica praticamente às escuras com tal rede de acontecimentos, o que faz parte do mecanismo de criação de uma tensão que vai ser parcialmente resolvida no final do poema. Prosseguindo:

*Guy, le corps truffé d’explosifs,
(ajoutés à la dynamite de ses idées)
a éclaté comme sept bombes à la fois.
Max-Paul le tendre a été crucifié
sur un mont sans un seul olivier.
Anita aussi, la première jeune
insulaire à mourir sur la croix
(pour calmer sa soif on lui a donné
une éponge imbibée de coca-cola)* (DEPESTRE, 1980, p. 45).⁷²

coador./ Henri, o crânio tosquiado, untado de mel,/ foi deixado às formigas. Lionel, Mario,/ Joel, Jean, Rolland, David, caindo/ queimaram as redes do inimigo. (Tradução livre).

⁷¹ Jean Claude Duvalier não teve a mesma habilidade política que seu pai, o que levou o duvalierismo, assim como as instituições haitianas na década de oitenta a uma deterioração cada vez mais profunda, cujos resultados repercutem até hoje no país.

⁷² Guy, o corpo trufado de explosivos/ (somados à dinamite de suas ideias)/ estourou como sete bombas de uma vez./ Max-Paul o tenro foi crucificado/ sobre um monte sem uma só oliveira./ Anita também, a primeira jovem/ insular a morrer na cruz/ (para acalmar sua sede se lhe deu/ uma esponja embebida de coca-cola) (Tradução livre).

Pode-se perceber que a resistência retratada nessa estrofe adquire ares de martirizada, dada a maneira como seus integrantes são assassinados. Morrer “*crucifié*”, “*sur la croix*” é uma clara referência à morte de Cristo, no entanto sem nenhuma oliveira, tendo a sede aplacada por uma esponja com coca-cola. São novamente dois índices: o primeiro, geográfico, é a ausência da oliveira (árvore que se dá num bioma com vegetação específica); o segundo, temporal, a presença da coca-cola, bebida transnacional que se tornara símbolo de um imperialismo estadunidense, com ampla penetração em países subdesenvolvidos. Isso ancora o poema em determinada realidade: a do Haiti duvalierista. Continuando:

*On a massacré Marko à coups de ciseaux
(son père était tailleur dans la ville).*

*Rosita Bastien pour le lyrisme de sa chair
a vécu les fureurs d'un couteau de cuisine.*

Jean-Paul, avant qu'on lui coupe la langue

a crié: “Jean-Paul Desk est un nom de guerre

mon vrai nom est Révolution d'Octobre fils!” (DEPESTRE, 1980, p. 47).⁷³

A violência adentra francamente o espaço pessoal, como podemos perceber pelos quatro primeiros versos dessa estrofe. A morte de Marko está ligada à sua própria história e constituição no âmbito pessoal, dado que morre no ateliê de seu pai pelo que está indicado na relação proposta entre o primeiro e o segundo versos. O mesmo sucede a Rosita Bastien, dado que uma faca de cozinha é um utensílio doméstico. Seu assassinato, como podemos perceber também, está ligado ao “*lyrisme*”, constituinte de seu ser, lirismo que, como falamos ao explicar sobre o estado de poesia para Depestre, é inconformista, rebelde e promove a contestação da ordem, algo que era impensável na época duvalierista. Jean-Paul Desk, ao fazer referência à Revolução Russa, sustentando assim essa postura revolucionária, tem a língua cortada; o marxismo era insuportável para o regime de Duvalier, que em várias ocasiões se pronunciou contra ele publicamente. Para além disso, assim como na estrofe anterior, mais uma vez, no caso dos três últimos versos desta estrofe, a resistência adquire um caráter de martírio, dado que nem a situação mais violenta, evoluindo para pior, impede Jean-Paul Desk de gritar sua verdade. Prosseguindo na leitura, vemos o contexto (do qual tínhamos poucas

⁷³ Marko foi massacrado a golpes de tesoura/ (seu pai era costureiro na cidade)./ Rosita Bastien pelo lirismo de sua carne/ viveu os furores de uma faca de cozinha./ Jean-Paul,/ antes que lhe cortassem a língua/ gritou: “Jean-Paul Desk é um nome de guerra/ meu verdadeiro nome é Revolução de Outubro Filho!” (Tradução livre).

referências e portanto permanecia indeterminado e isso fazia aumentar a tensão) se esclarecer:

*Eddy, Rony, André, Anthony, Réginald, Yvan,
Guslé, Marcel, Louis, ont dû avaler leur langue.
Les frères Dabady on été empaillés.
Marie-José, Roger, Nefor, Géo, Yves ,
découpés en filets, ont été servis froids
à la table suédoise du Palais National. On n'a
aucune nouvelle de Denise, ni d'Edmond,
ni de Jean-Robert, ni de Vieux Tigre,
ni du docteur Vermont ni de Zaza Valéry (DEPESTRE, 1980, p. 48) .⁷⁴*

Nos dois primeiros versos vemos os personagens terem o mesmo destino martirizado do último personagem da estrofe anterior. A seguir, as duas sentenças seguintes chocam pelo que é enunciado, seguindo a mesma linha de brutalidade que vinha sendo desenvolvida, mas com uma ponta de absurdo ainda mais aguda. Na segunda sentença, temos um índice de lugar que permite determinar melhor onde ação se passa, dado que o Palais National é o nome da residência oficial do presidente do Haiti. Vemos então se descortinar progressivamente um panorama que nos dá melhor a compreensão de onde essa violência toda que choca a princípio estava se passando. Os desaparecimentos dos personagens das sentenças finais são também parte do terror que assolava essa “*moitié de l'île en derive*” de que fala o autor logo no título. Por fim, temos esta estrofe, no qual é descortinada a localização da ilha de que se fala:

*On est également sans nouvelles
de cinq millions de leurs compatriotes.
Le bruit court qu'entre 10°36'40'' et 19°58'20''
de latitude nord et 68°20' et 74°40'
de longitude ouest de Greenwich la moitié
d'île en derive projetée
le spectre d'un léopard sur l'écran des satellites (DEPESTRE, 1980, p. 49).⁷⁵*

Essa ilha à deriva, sobre a qual não é possível falar com exatidão e cuja brutalidade e violência nos chega de maneira desarticulada, inexistente, por esses versos diretos (assim como, possivelmente chegavam aos ouvidos de Depestre as mortes de

⁷⁴ Eddy, Rony, André, Anthony, Réginald, Yvan./ Guslé, Marcel, Lous, tiveram que engolir suas línguas./Os irmãos Davady foram empalhados./ Marie-José, Roger, Nefor, Géo, Yves,/ cortados em filés foram servidos frios/ na mesa sueca do Palácio Nacional. Nós não temos/ nenhuma notícia de Denise, nem de Edmond,/ nem de Jean-Robert, nem de Velho Tigre,/ nem do doutor Vermont nem de Zaza Valéry (Tradução livre).

⁷⁵ Nós estamos igualmente sem notícias/ de cinco milhões de seus compatriotas./ O ruído curto que entre 10°36'40'' e 19°58'20''/ de latitude norte e 68°20' e 74°40'/ de longitude oeste de Greenwich a metade/ da ilha em deriva projetada/ o espectro de um leopardo sobre a tela dos satélites. (Tradução livre).

seus amigos), é o próprio Haiti, não o país físico, mas sua população, que fora mergulhada no caos e na miséria pelo regime de François Duvalier e posteriormente de Jean-Claude Duvalier. As coordenadas geográficas nos fornecem o referencial para determinar com precisão agora o lugar sobre o qual Depestre nos fala, isto é, o Haiti da época, no qual as atrocidades elencadas se davam. Ele aborda assim, por essa maneira esquiva de configurar o contexto dos acontecimentos (embora os mesmos acontecimentos sejam muito claros em relação à brutalidade e a violência pelas quais se dão), a incerteza sobre a história de seu país na época em que o poema foi escrito, incerteza sobre os rumos que ela tomaria. A imagem do leopardo, se projetando sobre a tela dos satélites do verso final deixa muito clara a violência que se poderia ver olhando mais atentamente e localizando as coordenadas que o autor indica. O leopardo era o símbolo do Corpo de Leopardos, um grupo paramilitar que Jean-Claude Duvalier instituiu no Haiti em 1970, grupo esse que atuava como cunha entre o exército e os *tontons macoutes*, especializado em buscar, torturar e assassinar todo e qualquer um que se opusesse ao regime, prevenindo assim a conspiração para qualquer possível golpe de Estado que o tirasse do poder.

Depestre atua assim como uma espécie de cronista do seu tempo e país, mesmo estando no exílio. Nesse poema é configurada sua apreensão em relação ao rumo obscuro (presente na constituição do próprio texto) que o país assumia, possuindo já vinte três anos sob o jugo de François Duvalier e depois de Jean Claude Duvalier, e que iria durar ainda mais seis anos, já que Jean Claude fugiu com a família para a França em 7 de fevereiro de 1986, quando a insurreição popular foi tão forte que não pôde ser contida pelas forças armadas. No entanto, o legado de miséria e de violência dos Duvalier no Haiti permanece até hoje.

3.4 “*Entre l’espoir et la nostalgie*”

As posições políticas de Depestre mudaram bastante em relação à sua fase inicial, assim como suas posturas relacionadas à discriminação racial e à maneira de se combatê-la. Sempre, no entanto, por mais que tenham mudado, conservou-se no fundo uma preocupação enraizada com a emancipação social e um mundo mais justo para todos os seres humanos (e, como vimos ao falar do estado de poesia, para uma possível abrangência maior do conceito de “humano”, englobando a natureza e os seres que a

habitam).

O fato é que, embora algumas das posições iniciais do autor se mantenham, elas passaram por uma grande depuração a partir do rompimento com o projeto cubano (quando de fato ficou evidenciado para o autor os erros do stalinismo), devido à censura que começara a perceber. Uma das posturas que não mudaram é a filiação ao marxismo enquanto método de sustentação da esperança em um mundo mais justo, algo que fica evidente no poema “*Karl Marx*”:

*J'ai foi dans ton étoile
Karl Marx. Tu es reste
tout neuf et propre
sur le mr de mon exil.
Tu voyages aussi la nuit
dans les os de ma prose.
Tu me regardes fixement
en père de mês jardins:
Dans mes yeux tu ne vois
pas un éclat de coquinerie.
Tu avives ma tendresse
en soufflant sans cesser
sur ses charbons ardents (DEPESTRE, 1980, p. 61).⁷⁶*

Entretanto, cresce uma espécie de desconfiança em relação aos sistemas teóricos demasiadamente fechados e ao reducionismo que eles podem operar (como de fato operara o autor, na época em que ele estava ligado ao stalinismo) na existência. O poema que é uma chave para isso na obra é “*Profession de foi transraciale*”:

*Les temples les partis les utopies et les raisons
d'État ont cesser à jamais de m'émouvoir.
Au quatrième top il fera exactement
minuit au cadran lumineux de mes rêves.
Où est la saison qui promettait à ce monde
des arbres d'espoir de fraîcheur et de beauté?
Au quatrième top je mettrai tous mes ismes
à l'heure d'un rendez-vous au coeur de moi-même
où nul être n'est une île à l'eau de ma tendresse.
Mon tour de ciel est ce destin transraciale
Où je découvre le seul jour ferie du sang (DEPESTRE, 1980, p. 54).⁷⁷*

⁷⁶ Eu tenho fé na tua estrela/ Karl Marx. Tu permaneceste/ novo e limpo/ sobre o muro de meu exílio./ Tu viajas também à noite/ nos ossos de minha prosa./ Tu me olhas fixamente/ como pai de meus jardins./ Em meus olhos tu não vês/ sequer um brilho de velhacaria./ Tu avivas minha ternura/ soprando sem cessar/ sobre seus canhões ardentes. (Tradução livre).

⁷⁷ Os templos os partidos as utopias as razões/ de Estado cessaram para sempre de me emocionar./ No quarto toque será exatamente/ meia-noite no quadrante luminoso de meus sonhos./ Onde está a estação que prometia a este mundo/ árvores de esperança de frescor e de beleza?/ No quarto toque eu colocarei todos os meus ismos/ na hora de um encontro no coração de mim mesmo/ em que nenhum ser é uma ilha

Nesse poema encontramos em Depestre uma postura de desconfiança, como dito, em relação aos sistemas fechados e às grandes aspirações. Todas as coisas dignas de reverência são postas ali em xeque para uma avaliação, numa constatação de suas contradições e limitações. Todas as instituições (templo, partido, Estado e mesmo a utopia) é algo que deixa de significar para o poeta uma razão para viver, tal como estava configurado em boa parte de sua poesia anterior. A sociedade mais justa não chegou a partir delas, constatada Depestre. Os sistemas e doutrinas que prometiam com fé cega um mundo melhor falharam. “O que resta então?” é a pergunta a que o poeta tenta responder nesse texto.

Sua resposta é que num determinado momento é preciso juntar os “ismos” e ver o que resta deles, incluso aí *Négritude*, movimento do qual Depestre, como falamos anteriormente, já se desligara ao publicar, no mesmo ano de *En état de poésie*, o seu *Bonjour et adieu à la Négritude* (1980), no qual faz um balanço do movimento e postula uma posição que é correspondente ao que poderíamos chamar de hibridismo. Esse encontro dos “ismos” corresponderia a uma tentativa de, por uma lógica inclusiva e sintética, superar as dicotomias que fragmentaram a Modernidade e permitiram, assim, fazer do racismo um instrumento de inferiorização sistemático. “*Nul être n’est une île*” evidencia essa tendência de juntar ao invés de separar, lógica que, na sua ânsia de valorização dos povos negros, na tentativa de reverter o processo de inferiorização do racismo, a *Négritude* também cometeu. Surge, então, uma palavra fundamental para caracterizar o Depestre que começa a se delinear a partir de 1980 com *En état de poésie*, palavra essa que é “*transracial*”, isto é, o atravessar da questão racial, esse destino de hibridismo que permeia os seres humanos e que se constitui como uma lógica de mudança cultural através dos séculos. É na aceitação da mistura e das diferenças que reside esse “*jour férié du sang*”.

Encerrando, outro poema emblemático dessa posição que o poeta passa a assumir, entretanto num plano mais individual (embora, como se saiba, isso possua claras consequências em posições políticas, já que entre privado e o público há uma ligação), é “*Adieu au tabac, a la fumée*”:

*Ça y est je suis à ma dernière cigarette
La main glacée de l’ennemi l’a allumée*

na água de minha ternura./ Minha volta do céu é esse destino transracial/ Onde eu descubro o único dia feriado do sangue. (Tradução livre).

*au feu des utopies qui on truqué mes jours.
 Je n'avale plus les serpents d'azur de l'espace
 Mes rêves sont blessés dans chacun de mes mots
 Mon étoile s'est éteinte avec l'herbe à rêver.
 Pipe, cigare, cigarette, on roulé longtemps
 ma vie dans la fumée: voici mon destin gris
 crucifié entre l'espoir et la nostalgie (DEPESTRE, 1980, p. 60).⁷⁸*

Neste poema, a metáfora que lida com as utopias do poeta como “fumaça” de um fogo que está para se acabar é pungente, e bastante emblemática do rumo poético/político que viemos enfatizando desde o início deste capítulo. Numa tentativa de ver mais lucidamente, diz-se adeus a tudo (“fumaça”, impedindo a visão clara do mundo) aquilo que, “ismos” ideológicos, atrapalha uma consideração mais acertada dos problemas que o afligiram durante seu percurso. O que resta, entretanto, como dissemos, é esse destino também martirizado e de cor cinza, “crucificando o poeta entre a esperança e a nostalgia”, com um imenso desejo de um mundo mais justo.

3.5 Linhas cruzadas: Alberto Caeiro, Manoel de Barros e o estado de poesia como resistência

As linhas de fuga de René Depestre a partir da década de oitenta, com a publicação de *En état de poésie*, levam-no a uma poesia que se desvencilha da ideologia de que ela estava imbuída desde seu início. Seu pertencimento passa por um crivo novo, não menos ideológico (a poesia, objeto de cultura, veicula sempre ideias, sejam elas hegemônicas ou críticas), mas que impõe ao poeta um humanismo amplo e inconformista, embora às vezes desencantado em relação às suas possibilidades de aplicação em um mundo que, cada vez mais, submete-se à lógica neoliberal. A partir de agora, iremos demonstrar como essas linhas de fuga desenhadas por René Depestre com sua poesia se cruzam com as linhas desenhadas por outros dois poetas, a saber, Alberto Caeiro e Manoel de Barros, que em suas poéticas se aproximam da desvinculação política e identitária superficiais para incorporar às suas estéticas uma ética profunda, o que não deixa, outrossim, de ser também uma posição política em face das coisas e fatos

⁷⁸ Pronto eu estou no meu último cigarro/ A mão gelada do inimigo o acendeu/ no fogo das utopias que enganaram meus dias./ Eu não engulo mais as cobras de azul do espaço/ Meus sonhos estão feridos em cada uma de minhas palavras/ Minha estrela se apagou com a erva de sonhar./ Cachimbo, charuto, cigarro, enrolaram muito tempo/ minha vida na fumaça: eis meu destino cinzento/ crucificado entre a esperança e a nostalgia. (Tradução livre).

do mundo.

Depestre, a partir da década de 80, começa a praticar um sensacionismo (uma poética baseada nas sensações e nos sentidos) que o irmana à Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa. A sensação é o motivo deflagrador do poema, o que leva-o a considerar-se um irmão da natureza, posto que é nela que o sujeito se encontra em harmonia com o mundo. Começa-se então a uma rejeição de todos os “ismos”, como veremos adiante. Pessoa, na figura de Caeiro, já havia no início do século XX cunhado uma estética parecida, rejeitando a metafísica e utilizando a linguagem para retratar a empiria que lhe advinha dos sentidos. Vejamos como isso se dá, no poema XXX dos “Poemas completos de Alberto Caeiro”:

Se quiserem que eu tenha um misticismo, está bem, tenho-o.
Sou místico, mas só com o corpo.
A minha alma é simples e não pensa.

O meu misticismo é não querer saber.
É viver e não pensar nisso.

Não sei o que é a Natureza: canto-a.
Vivo no cimo dum outeiro
Numa casa caiada e sozinha,
E essa é a minha definição (PESSOA, 2007, p. 220).

Caeiro não quer a explicação da sensação, quer a sensação e si, e possivelmente foi primeiro poeta do século XX a celebrar o corpo e suas possibilidades. O corpo enquanto ponto de encontro de toda a natureza. Mas também foi o primeiro poeta a compreender o todo em que esse corpo se encontra, um todo que o constitui e que, pela força da razão idealista, é reelaborado e representado sob a forma de “ismos”. O que Caeiro pretende é uma poética aquém de toda razão que, segundo uma lógica sensacionista, deforma os sentidos da natureza.

A ausência da busca pelas causas primeiras dentro da estética de Caeiro dispensa assim toda e qualquer explicação metafísica acerca das coisas do mundo: elas existem, e assim para o poeta. A própria poesia coloca-se como uma derivação das sensações que a natureza lhe apresenta, e não como labor estético.

Repare-se que a forma dos poemas busca o verso livre não como preconizavam as vanguardas, segundo uma atitude de ruptura em prol de uma maior liberdade rítmica e, em último caso, semântica, isto é, como transgressão. A escolha de Caeiro pelo verso livre está ligada a uma pretensa simplicidade que o ermanaria à natureza, união que, segundo a lógica de sua poética, não pode advir da artesanaria verbal, contrária à

simplicidade natural. Além disso, sua poesia atua como uma desconstrução *avant la lettre*, posto que se faz crítica a todos os discursos elaborados sobre o mundo, até mesmo os que postulam a justiça social. É uma poética que pretende se pôr aquém de todo discurso, o que, evidentemente, não se dá de maneira alguma. Verifiquemos isso em alguns trechos do poema a seguir, o XXXII:

Ontem à tarde um homem das cidades
Falava à porta da estalagem.
Falava comigo também.
Falava da justiça e da luta para haver justiça
E dos operários que sofrem.
E do trabalho constante, e dos que têm fome,
E dos ricos, que só têm costas para isso.

E, olhando para mim, viu-me lágrimas nos olhos
E sorriu com agrado, julgando que eu sentia
O ódio que ele sentia, e a compaixão
Que ele dizia que sentia.

(Mas eu mal o estava ouvindo.
Que me importam a mim os homens
E o que sofrem ou supõem que sofrem?
Sejam como eu – não sofrerão.
Todo o mal do mundo vem de nos importarmos uns com os outros,
Quer para fazer bem, quer para fazer mal.
A nossa alma e o céu e a terra bastam-nos.
Querer mais é perder isto, e ser infeliz.)

Eu no que estava pensando
Quando o amigo da gente falava
(E isso me comoveu até às lágrimas),
Era em como o murmúrio longínquo dos chocalhos
A esse entardecer
Não parecia os sinos duma capela pequenina
A que fossem à missa as flores e os regatos
E as almas simples como a minha.

(Louvado seja deus que não sou bom,
E tenho o egoísmo natural das flores
E dos rios que seguem o seu caminho
Preocupado sem o saber
Só com florir e ir correndo.
É essa a única missão no Mundo,
Essa – existir claramente,
E saber fazê-lo sem pensar nisso.

E o homem calara-se, olhando o poente.
Mas que tem com o poente quem odeia e ama? (PESSOA, 2007, p. 221).

Podemos perceber por esse poema que a negação total da metafísica em Caieiro atinge, com o *amor fati* (amor por todas as coisas do mundo), a negação da mudança do

mundo e, por extensão, da ordem social. A primeira estrofe apresenta a figura de um homem proletário que, falando das mazelas sociais, encontra-se onde a persona poética está, uma estalagem. Com um tom, segundo a persona poética, panfletário, tenta conchamar a todos para a insurreição contra a ordem das coisas. Na segunda estrofe, diz a persona de Caeiro, não chorava ele pelas coisas que foram ditas, mas porque (descobrimos na quarta) descobre uma ausência de similitude entre as coisas naturais e as coisas humanas – isto é, entre os “murmúrios longínquos dos chocalhos a esse entardecer” e “os sinos de uma capela pequenina”. Antes disso, na terceira, Caeiro nega toda projeção que se possa fazer das dores e sofrimentos dos homens sobre si. Coaduna-se, com isso, essa ausência de similitude, de tentativa de assemelhar uma coisa a outra coisa, os murmúrios longínquos dos chocalhos e os sinos de uma capela pequenina, os sofrimentos dos homens e os seus; todas as coisas, para Caeiro, são únicas e inexplicáveis, não pode haver comparação nem representação, por isso a inutilidade da fala do homem na estalagem.

Disso advém o “egoísmo natural das flores” que a persona poética possui, dado que elas não pensam, não se identificam, não buscam correspondências com nada, apenas existem e são felizes assim, com o puro existir. A única identificação possível é na compreensão da diferença que há entre todas as coisas, na sua existência absolutamente singular. Por fim, na última estrofe, Caeiro lança: “E o homem calara-se, olhando o poente./ Mas que tem com o poente quem odeia e ama?”. Disso derivamos duas conclusões. A primeira diz respeito à incompreensão fundamental da existência que, segundo a poética do heterônimo, há em quem procura compreender as coisas do mundo a partir de parâmetros humanos. Para o homem, seguindo a lógica de Caeiro, o céu durante pôr-do-sol poderia ser a carne rasgada dos trabalhadores que tinge o horizonte de rubro, poderia ser a cor do socialismo que no final do dia dá uma nova esperança ao homem, enfim, poderia simbolizar muitas coisas. Mas para Caeiro, avesso a toda simbolização, a qualquer desdobramento de sentimentos ou ideias humanas sobre a natureza, é apenas o pôr-do-sol.

A segunda conclusão é a separação do homem e da natureza, que se dá pelos sentimentos e ideias humanas. Esse apartar-se é o que, segundo Caeiro, sucede a quem se preenche não com sensações, mas com aquilo que há no universo exclusivamente humano da cultura e da sociedade. Para ele, o homem da estalagem não compreende o pôr-do-sol, já que ele vive no domínio do humano. O que se percebe disso é que há já em Alberto Caeiro uma tentativa de sair de toda prisão ideológica em busca de uma

expansão das possibilidades de compreensão humanas: a compreensão para além da razão; a compreensão por meio do corpo em contato com o mundo.

A adesão ao natural que se dá em Caetano também ocorre em Manoel de Barros, de cuja poética passaremos a falar de agora em diante. Manoel de Barros começou a publicar ainda na década de 30 e, ligado a uma estética modernista, incorporou a descontração sintática e vocabular que propunham os iniciadores do movimento no Brasil. No entanto, já em seu terceiro livro, *Poesias*, de 1947, é possível perceber uma maneira de lidar com a natureza e as sensações que não havia em seus pares, tais como Oswald de Andrade, Mário de Andrade ou Manuel Bandeira. Observe-se, por exemplo, o décimo primeiro poema do livro:

Aqui: ardo e maduro.
Compreendo as azinheiras.
Compreendo a terra podre e fermentada
De raízes mortas.

Compreendo a presciência do fruto
Na carne intocada.

E assisto crescerem
Frescos, nessa carne, os teus dedos.

Compreendo esse garfo na terra
A germinar ferrugens
Sob laranjais...

E o grão que semearam na pedra.
E mais: os troncos rugosos
Pendendo suas bocas para as águas (BARROS, 2010, p. 56).

Manoel de Barros aqui utiliza um recurso de despersonalização que catapulta a persona poética para fora de si, para fora do sujeito. O ponto de vista assumido para falar e tecer o discurso não é mais o da *persona poetica*, senão o da, poderíamos dizer, *res poetica*, já que o discurso poético é tecido por um fruto. Suas coordenadas: “aqui”, o espaço presente, ponto de convergência das sensações possíveis pelas quais se apreende o mundo e é possível compreendê-lo. Há nesse poema o que se pode mesmo dizer um diálogo em que o fruto fala ao sujeito, embora este não entenda o que é dito.

O ser que não é, mas que está, compreendendo-se enquanto condição e não permanência, é o do fruto na poética manoelina, assim como o heterônimo de Alberto Caetano. E essa compreensão, anterior a todo discurso, se dá pelo simples estar-no-mundo. Segundo essa lógica, o ser humano que assumir essa condição anterior todo

discurso articulado sobre o mundo poderá compreender esse mesmo mundo. A razão, o *logos*, assume, na poética de Manoel de Barros assim como na de Alberto Caeiro, o ponto de cisão entre o homem e a natureza. Suas poéticas são uma tentativa de, pela palavra, subverter essa situação de separação entre homem e natureza instaurada pela própria palavra. Isso fica mais claro ainda em Manoel de Barros a partir do poema “Antissalmo por um desherói”, presente no livro *Gramática expositiva do chão* (1966):

a boca na pedra o levava a cacto
a praça o relvava de passarinhos cantando
ele tinha o dom da árvore
ele assumia o peixe em sua solidão

seu amor o levava a pedra
estava estropiado de árvore e sol
estropiado até a pedra
até o canto
estropiado no seu melhor azul
procurava-se na palavra rebotalho
por cima do lábio era só lenda
comia o ínfimo com farinha
o chão veçava no olho
cada pássaro governava sua árvore

Deus ordenara nele a borra
o rosto e os livros com erva
andorinhas enferrujadas (BARROS, 2010, p. 125)

O que se percebe nesse poema de Manoel de Barros é uma aproximação do humano e do natural, aproximação essa que prescindem da razão e se utiliza somente dos sentidos, fazendo com que o humano entre em estado de poesia. A humildade de saber-se próximo à natureza e seu irmão é o que move o homem dentro da lógica poética manoelina. É a partir de então que Manoel de Barros começa a desenhar sua estética singular, que vai distingui-lo dentro da poesia brasileira e quiçá internacional. O livro *Gramática expositiva do chão* traz já as insólitas associações verbais pelas quais o poeta viria a ser conhecido posteriormente, assim como, no plano do conteúdo, um despir-se do orgulho e da racionalidade que permearam o homem moderno durante tanto tempo, aproximando-se das coisas “inúteis do chão”. No poema acima pode-se perceber traços dessa poética que inicia seu desenho. A “boca na pedra o levava a cacto” é um exemplo da aproximação necessária do chão para que o ser consiga aproximar-se da natureza e mesmo fundir-se com ela, transformar-se em “elemento natural”, alcançando assim a compreensão do todo em que está inserido. Os versos que se seguem nessa esfofe e nas de adiante também atribuem qualidades do mundo natural ao sujeito, que é “relvado de

passarinhos”, que tem “o dom da árvore” e “assume o peixe”. Pode-se inferir pela maneira de Manoel de Barros utilizar os verbos que o sujeito presente no poema é tomado pela natureza, é arrastado para dentro dela.

A segunda e a terceira estrofes apresentam, no entanto, alguns verbos e substantivos que mostram que isso é um exercício contrário a toda vaidade, contrário a tudo o que se espera e que se quer do sujeito dentro a sociedade capitalista, assim como no título (“antissalmo” e “desherói” são palavras que não exortam às grandes atitudes, mas às pequenas), no qual temos o elogio do ínfimo. Palavras como “estropiado”, “rebotinho”, “ínfimo”, “chão” e “borra” são símbolos de uma estética que apontam não para a grandiosidade, a complexidade e a pragmaticidade, mas para tudo aquilo que, próximo às raízes primeiras de todos os seres, pode fazer com que eles se unam, sem necessidade da intervenção da razão grandiosa, construtora e iluminada, tal como ela é exaltada pela Modernidade.

A poética de Manoel de Barros alcança outro nível adiante quando, no livro *Retrato do artista quando coisa* (1998) o mundo natural e o mundo humano adquirem, por meio a palavra, certo estatuto onírico, no qual tudo é possível. Observemos isso no poema adiante:

A menina apareceu grávida de um gavião.
 Veio falou para a mãe: O gavião me desmoçou.
 A mãe disse: Você vai parir uma árvore para
 a gente comer goiaba nela.
 E comeram goiaba.
 Naquele tempo de dantes não havia limites
 para ser.
 Se a gente encostava em ser ave ganhava o
 poder de alçar.
 Se a gente falasse a partir de um córrego
 a gente pegava murmúrios.
 Não havia comportamento sobre auroras.
 Pessoas viravam árvore.
 Pedras viravam rouxinóis.
 Depois veio a ordem das coisas e as pedras
 têm que rolar seu destino de pedra para o resto
 dos tempos.
 Só as palavras não foram castigadas com
 a ordem natural das coisas.
 As palavras continuam com os seus deslimites (BARROS, 2010, p. 373).

O que sucede nesse poema de Manoel de Barros é uma ordem outra, distinta da racionalidade ocidental moderna, na qual as coisas têm seus lugares fixos em classificações inabaláveis que permitem à razão fazer suas operações. Primeiramente há

importantes deslocamentos no campo lexical e sintático, que se tornam uma marca na poética manoelina, assemelhando-a àquilo que fizeram outros escritores modernistas, tal como Guimarães Rosa no campo da prosa. Essas associações verbais insólitas produzem sentidos surpreendentes, como os que vemos no poema, segundo a lógica de Manoel de Barros de que “palavra aceita tudo”. O domínio natural também se faz presente no poema, em relação ao qual o humano pode aumentar sua dimensão pelo já citado abandono da razão classificadora e quantificadora moderna. Pode-se perceber que o reino humano, animal e vegetal estão completamente imbricados na razão onírica apropriada pela linguagem poética manoelina: a menina (humana) aparece grávida de um gavião (animal) e vai dar a luz a uma goiabeira (vegetal). É esse destino anterior à separação dos seres do mundo ao qual aspira a poética de Manoel de Barros. É esse, também, o estado de poesia depestrino, do qual viemos falando desde o início do capítulo. Um estado anterior a toda separação imposta pela racionalidade que cinde o mundo e não permite a união entre os seres. A ordem (de que fala Manoel de Barros) em seu poema – a ordem, que veio “depois” – é a ordem da razão, que classifica e não permite aos seres o desenvolvimento pleno de suas potencialidades, não permite o surgimento da diferença, mas institui a pura identidade dos seres, identidade segundo a qual o ser é uma coisa só. A conclusão a que chega o poeta é que “somente as palavras não foram castigadas”, que “as palavras continuam com os seus deslimites”.

É, portanto, pela palavra que é possível alcançar o “estado de poesia” de que estamos falando desde o início deste capítulo. A palavra tem o poder de, segundo a trilha de poetas que viemos seguindo (René Depestre, o heterônimo pessoano Alberto Caeiro e Manoel de Barros) de instituir o estado de poesia, no qual o *logos* passa a ter uma função subversiva em relação à racionalidade moderna, que amputou inúmeras possibilidades de ampliação do humano dentro do período de tempo em que esteve (e podemos dizer que ainda está) vigente. Tanto Alberto Caeiro quanto Manoel de Barros não ressaltam explicitamente a função política que isso pode ter, função que passa a ficar muito mais clara quando pensamos na poesia e na trajetória de Depestre, que tem entende sua poesia como uma maneira de agir politicamente no mundo. Enquanto um poeta engajado que, no entanto, compreendeu os limites do engajamento dentro da lógica do Estado e dos movimentos que tentam aprisionar o ser em uma identidade fixa, imutável, sólida, ele deixa de lado todos os ismos a partir da década de oitenta para, praticando essa lógica de uma poesia que se insere enquanto crítica à modernidade por

meio daquilo que ela fundamentalmente amputa de si (toda e qualquer alteridade), recuperar por meio da palavra poética uma união primeva do ser humano com o mundo.

CONCLUSÃO

A trajetória poética de Depestre é fruto de condições históricas que a engendraram e a fizeram assim dilacerada, cheia de rupturas e mudanças, numa constante tentativa de adaptar sua estética a uma exigência que passa longe dos requerimentos do “*l’art pour l’art*”, mas que está inteiramente permeada por motivos éticos estéticos e políticos, respondendo às exigências de seu próprio tempo. Se controverso é o tempo, controversa é a obra, e plena das contradições e paradoxos. Como reflexo de uma época e de certas contingências históricas é que tentamos abordar aqui com a trajetória poética depestrina que vai de 1945 a 1980. Essas contradições não diminuem, no entanto, em nada a obra, posto que elas apresentam a medida do homem e também a medida do tempo em que o homem viveu.

Na obra de Depestre a questão do “outro” (e a inferiorização que a modernidade promoveu dele) é abordada de maneira franca, na qual se entra em um embate para o reconhecimento do “outro”, que foi durante tanto tempo apagado na Modernidade. E uma das grandes necessidades do nosso tempo é o reconhecimento do outro, para que ocorra uma humanização do mundo que foi, como já dito anteriormente, demasiadamente estilizado pela lógica da racionalidade moderna. E pensando nessa questão, a obra de Depestre cumpre uma função essencial: mostrar maneiras de humanização, tal qual é feito por sua poesia.

Pode-se perceber, outrossim, que o estado de poesia é uma das maneiras pelas quais se chega a essa compreensão do outro. A incorporação da alteridade por meio de um pensamento do ser que se faz a partir da diferença, entendendo cada ser e coisa do mundo como únicos. A poética depestrina, tal como ela é evidenciada no livro *En état de poésie* (1980), acaba por desenvolver-se de uma lógica que já existia antes dela, a lógica poética, que burla a razão em suas incompreensões, em seu pensamento postulado a partir da identidade e da representação. Pôde-se perceber por meio deste trabalho como, em poetas como o heterônimo pessoano Alberto Caetano e em Manoel de Barros, o estado de poesia já se desenvolvia anteriormente a Depestre, como ele era incorporado a distintas poéticas que pensam os seres e as coisas a partir de suas irredutibilidade a uma identidade. Em Caetano, o mundo existe e não necessita de racionalização, pois a mesma separa o mundo e a natureza e dos seres humanos. Em Manoel de Barros, a natureza adquire voz, tornando-se *res poetica*, convidando o leitor, por meio de uma lógica da pura alteridade, a compreender sua existência, a pensar sua

existência, a pensar para além do já estabelecido racionalmente. Além disso, é possível compreender como em Manoel de Barros o elogio do diferente, do marginal, do inútil e pequeno adquire potencialidades políticas, já que se faz ali o elogio de tudo o que o capitalismo despreza, atentando para sua existência única em meio ao todo. O grande diferencial de Depestre em *En état de poésie* (1980) é que essas potencialidades políticas são colocadas claramente, não abafadas (como em Alberto Caeiro) ou sem desenvolvimento (como em Manoel de Barros).

Depestre as desenvolve, não fazendo sua junção, no entanto, a um programa político definido (sua desilusão com a URSS e posteriormente com Cuba o coloca de pé atrás com isso), mas compreendendo a poesia em si como uma bandeira a ser levantada contra o estado atual do mundo, que tendendo à globalização e ao avanço do neoliberalismo vai ao encontro de uma maior objetificação das coisas e pessoas. O elogio da diferença que é feito em sua obra a partir de então se torna sua *raison poétique*, que respeita a existência de cada um dos seres do mundo, compreendendo-os em sua singularidade. O que, em tempos de homogeneização, é uma maneira de resistência.

Por compreender então a poesia, ou pelo menos certa parcela da poesia, como resistência, somos levados a pensar a poesia de Depestre, juntamente com a de Caeiro e de Manoel de Barros como poéticas de resistência, dado que elas postulam uma lógica que foge à racionalidade dirigida à homogeneização, à produção e ao controle, direções para as quais aponta o mundo com o avanço do neoliberalismo. Objeto estético construído a partir de um pensamento plural, múltiplo, que abarca todos os seres em sua singularidade e respeitando a todos igualmente, sua poesia condensa a necessidade de compreender o outro a partir de suas próprias características, em um encontro que se faça pelo diálogo sensível e cuidadoso. E a poesia se apresenta então como uma necessidade de nosso tempo.

Infelizmente a poesia do autor é ainda pouquíssimo conhecida no Brasil, e foi isso o que nos moveu de início na escolha de trabalhar com sua obra, realizando assim este estudo sobre sua poesia, já que sua obra romanesca já é mais conhecida e inclusive traduzida no Brasil. Ao longo deste percurso, decidiu-se que uma das maneiras efetivas de fazer com que sua poesia circulasse de maneira mais aberta e começasse a ser olhada entre nós era, outrossim, a realização da tradução de sua obra poética para o português. Serviço grande demais para os dois curtos anos de um mestrado traduzir as obras completas reunidas em *Rage de vivre* (2006), procedemos à realização da tradução de

um livro na íntegra. O escolhido, estudado no capítulo anterior, foi *En état de poésie* (1980), o qual representa justamente o ponto de virada poética do autor, no qual há o desenvolvimento de uma poética e sua efetivação em vários poemas, que representam uma nova postura do poeta em relação ao mundo e a seu tempo.

A escolha de traduzir se deu porque compreendemos a tradução como uma maneira efetiva de reconhecimento do outro, e é por isso que, embora não tenhamos nos aprofundado na tradução de outras obras do poeta, podemos compreender que, em um mundo tão estilhaçado como o nosso, em que a intolerância e o desrepeito pelo outro é a regra, não a exceção, a tradução faz uma ponte, estabelecendo o contato com o outro, e permitindo-nos ver que possuímos muito mais coisas em comum do que aquilo que supúnhamos. Nas palavras de Michaël Oustinoff, em *Tradução: história, teorias e métodos* (2011):

“[...] o trabalho de constante vaivém entre duas línguas-culturas (Henri Meschonnic) pressuposto pela tradução é tão precioso [...] porque constitui um dos meios mais eficazes de corrigir as tendências etnocêntricas inerentes a toda sociedade, com as consequências que conhecemos (OUSTINOFF, 2011, p. 129).

Embora a língua em que Depestre escreve seja aquilo que Oustinoff considera uma língua dominante, no caso o francês, a cultura que essa língua manipulada por Depestre põe em circulação é uma cultura marginalizada pela lógica hegemônica aos olhos do mundo coisas que devem ser vistas, tais como: a barbárie da escravidão da colonização, que constituíram a modernidade; da exploração sistemática e da criação de inferiores pela racionalidade moderna quando está a serviço do capitalismo; da condição das mulheres (sobretudo as negras) que nos países como o Haiti ainda é tal qual a que havia durante a escravidão, como ficou evidente no capítulo dois; da progressiva objetificação dos seres humanos no nosso tempo; da necessidade de uma racionalidade que possa unir, ao invés de separar. Por esses e por outros motivos é que consideramos que sua tradução para o português pode pôr em circulação ideias contidas em suas obras que, embora sejam já tratadas com variações no país, apresentam matizes e olhares novos, além de contribuir para uma compreensão de como essas questões são, com pequenas diferenças, as mesmas em todos os países que foram colonizados e submetidos posteriormente ao imperialismo.

Esperamos que essa tradução, cuja publicação é o próximo passo, abra as portas para a obra poética diversificada, emblemática e representativa que um autor como Depestre possui, incentivando futuros estudos sobre sua poesia.

REFERÊNCIAS

a) Da pesquisa

ANTONIN, A. **Haití en el Caribe**. Disponível em: <http://nuso.org/articulo/haiti-en-el-caribe>. Acesso em: 08 abr. 2015

BARROS, M. de. **Poesia completa**. São Paulo: Leya, 2010.

BARZOTTO, L. A. A fé como estratagema cultural libertador. **Anais do XII Congresso Internacional da ABRALIC – Centro, Centros – Ética, Estética**. UFPR, Curitiba, 2011.

BENJAMIN, W. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução: Sérgio Paulo Rouanet. 8ª ed. Revista. São Paulo: Brasiliense, 2012.

BETHELL, L. **Historia de América Latina 13**: México y Caribe desde 1930. Barcelona: Crítica, 1998.

BONNICI, T. **Conceitos-chave da teoria pós-colonial**. Maringá: Eduem, 2005.

_____. **Teoria e crítica literária feminista**: conceitos e tendências. Maringá: EDUEM, 2007.

_____. **O pós-colonialismo e a literatura**: estratégias de leitura. Maringá: Eduem, 2000.

BRAH, A. **Cartographies of diaspora**: contesting identities. London: Routledge, 1996.

BUCK-MORSS, S. Hegel e Haiti. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002011000200010. Acesso em: 01 fev. 2015.

CANCLINI, N. G. **Culturas híbridas**: estratégias para entrar e sair da modernidade. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

CARPENTIER, A. **O reino deste mundo**. Rio de Janeiro: Record, 1985.

CASTEX e SURER, P. –G e P. **Manuel des études littéraires françaises**: XVIII siècle. Paris: Librairie Hachette, 1966.

CÉSAIRE, A. **Cahier d'un retour au pays natal**. Paris: Présence Africaine, 1983.

DAVIS, A. **Mujeres, raza y clase**. Madrid: Ediciones Alcal, 2005.

DEPESTRE, R. **Bom dia e adeus à negritude**. Disponível em: www.ufrgs.br/cdrom/depestre/depestre.pdf. Acesso em: 01 fev. 2015.

FANON, F. **Os condenados da terra**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1968.

FARMER, P. An anthropology of structural violence. **Current antropology**, vol. 45, no. 3, p. 305-325, 2004.

FIGUEIREDO, E. **Construção e identidades pós-coloniais na literatura antilhana**. Niterói: EDUFF, 1998.

_____. **Representações de etnicidade: perspectivas interamericanas de literatura e cultura**. Rio de Janeiro: Viveiros de Castro Editora Ltda, 2010.

FONTELLA e MEDEIROS, L. G. e E. W. **Revolução Haitiana: o medo negro assombra a América**. Disponível em: <http://sites.unifra.br/Portals/36/CHUMANAS/2007/revolucao.pdf>. Acesso em: 27 jan. 2015.

GAGNEBIN, J. **Lembrar escrever esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

_____. **História enarração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2013.

GALEANO, E. **As veias abertas da América Latina**. Porto Alegre: L&PM, 2011.

_____. **A história do Haiti é a história do racismo**. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/wp-content/uploads/2010/11/A-hist%C3%B3ria-do-Haiti-%C3%A9-a-hist%C3%B3ria-do-racismo.pdf>. Acesso em 27 jan. 2015.

GAUTIER, A. Mulheres e colonialismo. In: FERRO, M. **O livro negro do colonialismo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

GULLAR, F. **Poesia completa e prosa**. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2008.

HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: EdUFMG, 2014.

HAUNT & SHERMAN, E. K. e H. **História do pensamento econômico**. Petrópolis: Vozes, 2000.

HURBON, L. **Comprendre Haïti: essai sur l'État, la nation, la culture**. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/hurbon_laennec/comprendre_haiti/comprendre_haiti.html. Acesso em 15 mar. 2015.

JAMES, C. L. R. **Los jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture y la Revolución de Haiti**. Buenos Aires: RyR, 2013.

LARAIA, R. de B. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014.

LOVEJOY, P. E. **A escravidão na África: uma história de suas transformações**: Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

MARX, K. **O 18 Brumário de Luís Bonaparte**. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril, 1978.

MATIASCIC, V. B. **Haiti**: uma história de instabilidade política. Disponível em: <http://www.anpuhsp.org.br/>. Acesso em 20 abr. 2015.

MEDEIROS, C. A. **Mitos, emblemas, sinais e ervas**: o envenenamento como arma nas sociedades secretas no Haiti. Disponível em: www.confluencias.uff.br/index.php/confluencias/article/view/2/116. Acesso em: 07 jun. 2015.

MOISÉS, M. **Dicionário de termos literários**. São Paulo: Cultrix, 2004.

MOORE, C. **O Marxismo e a questão racial**: Karl Marx e Frierich Engels frente ao racismo e à escravidão. Belo Horizonte: Nandyala; Uberlândia: Cenafro, 2010.

_____. **Racismo e sociedade**: novas bases epistemológicas para entender o racismo. Belo Horizonte: Mazza edições, 2007.

OUSTINOFF, M. Tradução: história, teorias e métodos. São Paulo: Parábola Editorial, 2001.

PESSOA, Fernando. **Obra poética**: volume único. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

PIZZARO, A. **O sul e os trópicos**: ensaios de cultura latino-americana. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2010.

POZO, J. del. **História da América Latina e do Caribe**. Dos processos de independência aos dias atuais. Petrópolis: Vozes, 2009.

PRICE-MARS, J. **Ainsi parla l’Oncle**. Essais d’ethnographie. Disponível em: <http://classiques.ucaq.ca>. Acesso em: 19 set. 2015

ROCHA e BARBOSA, M. C. e M. S. **Síntese da coleção História Geral da África**: século XVI ao século XX. Brasília: UNESCO, MEC, UFSCar, 2013.

ROSA, R. de M. **A república do Haiti e o processo de construção do Estado-nação**. Disponível em: <http://www.periodicoseletronicos.ufma.br/index.php/rbrascaribe/article/view/2061>. Acesso em: 05 abr. 2015.

REIS, M. Theorizing Diaspora: Perspectives on “Classical” and “Contemporary” Diaspora. **International Migration**, vol. 42, no. 2, p. 41-60, 2004.

SAID, E. W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

_____. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTIAGO, S. **Uma literatura nos trópicos**: ensaios sobre dependência cultural. São Paulo: Editora Perspectiva, 1978.

SANTOS, B. de S. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

_____. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade.**São Paulo: Cortez, 2010.

_____. **Renovar a teoria crítica e reinventar a emancipação social.** São Paulo: Boitempo, 2007.

SOERENSEN, C. A carnavalização e o riso segundo Mikhail Bakhtin. Disponível em: e-revista.unioeste.br/index.php/travessias/article/download/4370/3889. Acesso em: 08 set. 2015.

XIV, L. **Le code noir: édit du roi sur les esclaves des l'îles d'Amérique.** Disponível em: http://classiques.uqac.ca/collection_documents/louis_XIV_roi_de_France/code_noir/code_noir.pdf. Acesso: em 07 jun. 2015.

b) Referências do *corpus*

DEPESTRE, René. **En état de poésie.** Paris: Les éditeurs français réunis, 1980.

DEPESTRE, R. **Rage de vivre: oeuvres poétiques complètes.** Paris: Seghers, 2006.

ANEXO

EM ESTADO DE POESIA

PRELÚDIO

O poeta, à espreita das obscuras notícias do mundo, trar-nos-á as delícias da linguagem mais pura, aquela do homem da rua e do sábio, da mulher, da criança e do louco. Se assim quisermos, só haverá maravilhas.

PAUL ÉLUARD

(Poesia involuntária e poesia intencional, *Poesia 42.*)

O ESTADO DE POESIA

O estado de poesia desabrocha a anos-luz dos estados de sítio e de alerta. Nesse estado, à falta de uma caravana de andorinhas, uma só lembrança de infância faz a primavera. A vida aí encontra ilhas onde a cana-de-açúcar e os preconceitos de raça não crescem nunca no mesmo campo sob as asas brancas dos corvos da infâmia.

O estado poético é o único promontório conhecido de onde por não importa qual tempo do dia ou da noite se descobre a olho nu o litoral norte da ternura. É também o único estado da vida que permite caminhar com os pés descalços sobre quilômetros de brasas e de cacos de vidro ou atravessar nas costas de um tubarão um pedaço de mar em fúria.

Entre um golpe de Estado militar e um golpe de Estado poético há a distância que separa a carniça de um leopardo do último movimento cantado da Nona Sinfonia. Um golpe de Estado poético pode fornecer eletricidade, sem uma pane durante cem anos, a uma cidade de dez milhões de habitantes.

Em estado de poesia, o macho não *pega* a fêmea, nem a *possui*, e menos ainda ele a *corta, retalha, devora* crua ou a *submete* a uma implacável *surra*; de sua estrela em perigo, o homem faz o mergulho à mulher, e esta multiplica seu direito à luz!

O estado de poesia é comum a todos os homens, mas o dia em que ele deve, sob os insultos e as pedras, se retirar de um povo ou de um indivíduo, ele deixa atrás de si algas e cetáceos em putrefação, ossadas frescas de hipopótamos, línguas mortas sob o machado de um carrasco, toneladas de serpentes com hélices, cadáveres avançados de bailarinas principais, uma fossa para dar uma dentada nas vítimas da maldade universal!

Uma vez, *em estado de poesia*, eu construí minha casa tão perto de uma ave-do-paraíso que nossas vertentes e nossos fogos se tocavam; eu escutava à noite meu companheiro pedir a sua companheira de ninho para lhe preparar um banho de hormônios frescos. Com esse casal eu trocava laranjas e asas, timbres eróticos e contos de fada. Aconteceu-nos, a nós três, uma bela tarde de outubro, de pintar de azul a tristeza de um limoeiro amigo.

A poesia é, portanto, nossa erva para todos os males, nossa querida erva prodigiosa. Palha oficial dos filisteus, desconfiai-vos do plexo solar dos poetas: ele é filho de vulcão e sua rede é sincronizada no horário das marés. Meu cavalo não está na corrida aos louvores, às medalhas e às armas do farisaísmo de direita ou de esquerda. Meu cavalo de outubro corre o Grande Prêmio do maravilhoso cotidiano. Meu H₂O pode bem, um dia desses, com a palavra de ordem *todo poder ao estado poético* chegar feito tornado sobre historinhas de senadores e de merceeiros sem fôlego!

A poesia grita sua indignação contra a estupidez contemporânea! Sua indignação contra o *apartheid* mental, velha raposa da roda dentada, que esconde seu vitríolo anti-negro sob as aparências de um estudante modelo! Sua indignação contra todos os tiras que cortam cabeças em flor! Os cordões de isolamento da polícia dos sonhos não serão jamais um poema inteiro na vida das nações! Eu grito minha indignação contra a hipocrisia das brancas facas do Cristo!

Meu estado de poesia não dá descanso às lâmpadas que se recusam a dizer *bom dia chefe* à minha meia-noite com cabeça de boi! É minha culpa se em mim um poço de petróleo se pôs de repente a ver vermelho? Há mais de cinquenta anos, longe de criar barriga e patifaria, longe do queixo duplo e da dupla consciência, uma paixão oceânica desdobra audaciosamente sua juventude no céu de minhas bolas! Indigno-me contra os lugares santos do horror sem núcleo que pegou com os dentes o freio de cavalo do grande negro amarelo que dá ritmo cada manhã ao pulso desregrado do mundo!

Numa outra oportunidade, ainda em meu estatuto de magia azul, no tempo em que colocaram um par de nadadeiras em minhas infelicidades de homem, eu vivi sob o mar durante um outono, tão perto do império dos polvos e dos animais marinhos com chifres, que a cento e setenta e sete anos de distância, eu tenho ainda um sistema magnético que sabe transformar em fogareiro de acampar os vulcões carneiros da cristandade!

O estado poético possui mais de uma estação de águias no seu arco para embalar negras fanerógamas a mais de mil metros sob as intempéries homicidas do século, Ah, ah, ah, tu não tens mais nem uma gota de ácido sulfúrico em seu moinho de antigo escravo, mais nem uma pitada de veneno-macandal sob teu travesseiro de folhas secas, mais nem a sobra de uma podadeira curva em teus dias que viajam nas costas de um gavião enjaulado.

É isso que dá cambalhotas em vossas cabeças, espécies de macacos sem misericórdia! Eu farei gravatas de cânhamo com as varizes de vossas pernas das

colônias! A corda de enforcados leva alegria aos cruzados da anti-poesia! Meu forno de Caliban não está inscrito em nenhum registro de estado civil. Ele nunca comeu sua farinha na grande manjedoura dos batistérios. Nem fartou seus incêndios de negro com grandes copadas de vinho de igreja! A tonicidade de minhas garras é tão nova e fresca quanto no tempo do primeiro batismo colonial dos galhardos musculosos de Santo Inácio de Loyola!

A poesia também tem suas razões de Estado. Nunca são as razões do leão face à justiça desvairada da zebra e do antílope. São segredos, ó arado, que as linhas da vida de todas as mãos destinadas às sementes desvendam! O estado poético não sou eu, nem a amendoeira minha vizinha tocadora de saxofone, (“Os verdadeiros poetas nunca acreditaram que a poesia lhes pertenceu propriamente”) o estado poético faz a grande manhã do ser – criança, mulher, homem – que sabe atrelar o animal de sua segurança, o boi fascinante de sua alegria e de sua tristeza, ao espaço e ao tempo de uma estrela ou de um humilde fogo de palavras fraternais.

É raivosamente poeta o homem ou a mulher que consome sua paixão de deslocar sem cessar os limites que se impõem à palavra que se mantém de pé, sem um movimento, em meio aos elementos enfurecidos da terra: nem a eletricidade do céu nem aquela da ordem social podem queimar as asas do ser em estado de poesia com o mundo! Ter respirado nas alturas do pombo selvagem ou do pássaro carpinteiro lhe permite tratar como bom camarada de infância o bosque das tempestades. Ajudai-me a gritar minha indignação contra todos aqueles que querem encher com palavra seca minha aventura de viver à esquerda bem atrás do coração do pássaro-do-paraíso.

No estado ígneo em que navego eu não perco nem os dentes nem o norte nem acima de tudo a euforia de lançar meu pólen galopante às vertigens domadas de nossas terras. As boas mutações deste tempo nos chamam a refrescar os torrões acabrunhados da vida. Ajudai meu moinho a carregar frescas canções à sede de nossas ilhas de fumaça. Ajudai-me a colocar a mesa de uma justiça que se abre em uma casa cheia de pássaros e de instantes em flores. Ajudai minhas mãos e meus ombros a fazer escadinha para o oxigênio que eleva sua paciência com o fogo verde do tucano e da palmeira antes do horário da cotovia e do trigo!

1. LITORAL NORTE DA TERNURA

O mal de que sofro é a falta de ternura
que aperta nossa época pela garganta: estou
doente de um mundo onde não se é nunca amado.

Esse ano se viu
minas de carvão
tornarem a seu estado primeiro
de cedros e de álamos.
Toalhas brancas, lençóis
e toda a roupa íntima
liberaram na casa
rebentos impetuosos
de linho e de algodoeiro.
O telefone voltou a ser
um casal de pombos viajantes
enquanto minha mesa de trabalho
retornava a ser alegremente a cerejeira
de sua infância frutífera!

UM HERDEIRO DE CARLITOS

Dá ao teu lirismo uma ampla calça
grandes sapatos um casaco apertado
uma bengala um bigode e um chapéu
distribui luz e chuva
armado desses fogos desce a rua
ajudar a esperança e a pálida ternura
a carregar sem recuar seus sacos de cinza.

TODA A DOR DO MUNDO

O que pode um poeta, pessoalmente
ferido na barriga, no pescoço, e sobretudo no espírito,
crivado pelas notícias de cada dia?
Sequer uma manhã do mundo em que tudo é angelical
sem o verme em movimento em cada existência
nem um só dia em que um fruto intacto feliz
um fogo não profanado num coração sem fissura.

TODA A ESPERANÇA DO MUNDO

Poeta ferido em cada porta onde bates
ferido por todas as infelicidades que há no mundo
te resta a alegria de ver ao longe o tempo
quando em cada país o egoísmo não terá

sequer uma garra quando em cada casa
 em cada rua a hipocrisia será domada
 a humana tolice terá chumbo em suas asas
 a poesia sairá à noite sem escolta
 para um oriente vital irmão a seguir por toda parte.

UMA CONSCIÊNCIA EM FLOR PARA OUTREM

Minha alegria é de saber que tu és eu
 e que eu mesmo sou fortemente tu.
 Tu sabes que teu frio seca meus ossos
 e que meu calor vivifica tuas veias.
 Meu medo faz tremer teus olhos
 e tua fome faz empalidecer minha boca.
 Sem tua força de ser um fogo livre
 minha consciência não será mais
 que a terra morta de um deserto.
 Minha vida oferece chaves maravilhadadas
 à percepção de tua própria essência.
 Desde que tu velas sobre minha liberdade
 tu dás um céu e asas
 ao movimento de minha esperança.
 Meu desejo de ser feliz se ele cessasse
 um instante de contar com o teu
 se desfaria tão longo em pó.
 Quando tu sangras com faca minha identidade
 nossas consciências vão juntas ao matadouro.

O POETA

(Imitado de Emily Dickinson)

Para fazer um poeta
 é necessário um homem e uma mulher
 uma mulher e um homem
 e depois um flamboyant em flor
 mas o flamboyant é suficiente
 se o homem e a mulher demoram muito
 a festejar o prodígio do sangue.

RETORNO A UM JARDIM DA INFÂNCIA

Naquele tempo meu lar era um jardim
 eu seguia o único fogo de minhas vizinhas árvores
 a goiabeira imitava para mim o elefante
 eu viajava em suas costas tão longe
 quanto o permitia a mangueira
 que desconfiava de animais por demais amigáveis
 a laranjeira partilhava comigo melancias
 o tamarineiro era um tio
 que contava histórias de ciclones fabulosos
 a talisia para me agradar
 punha um macaco em cada um de seus galhos
 enquanto a bananeira trocava seu cacho por um vôo de papagaios
 o acaju-criança me revelou uma manhã:
 - assim que eu crescer confiarei minha madeira
 às mãos de uma fada que fabrica pianos.

RAIVA DE VIVER

Somente os pássaros confiantes da infância
 podem ajudar um homem exilado a viajar até os
 primeiros anos de sua vida. Esta manhã de agosto
 o seguro radar de um colibri guia meu sangue
 ao espaço mais recôndito de uma amendoeira
 onde eu descubro enfim o furor e a arte de viver
 muito perto da ordem estética das grandes árvores.

UM CASO CURIOSO

Inconstante veemente inquieto
 ele não sabe onde nasce em meu sangue
 o poço do poeta militante
 nem em qual vertente em si
 começa a se estrelar
 a chuva do poeta puro:
 sem perder um instante o equilíbrio
 sobre a corda bamba onde está exilado
 ele afunda revoltado tenro inevitável
 do 1010 da rua 41 até a ponte
 que o espera em algum lugar no Saara!

O FORNO DE CALIBAN

Eis-me aqui
 Caliban
 o homem-forno do Caribe
 eu jogo ao fogo os mitos
 os falsos tesouros, a casa de
 madeira-tempestade de meu inimigo
 o ladrão de almas e das Índias Ocidentais!
 Nossas ilhas e nossas mulheres dançam
 ao redor do prato que leva sua testa
 coroada de salsa e aipo!
 Nós bebemos cantamos dançamos rimos
 nós marronamos no forno o tempo de Próspero!

FERRO DE PASSAR

Naquele ano
 um ferro de passar
 era um bom companheiro
 para o homem sozinho que eu era
 minhas emoções graças a sua bondade
 permaneciam limpas e lisas
 como os lençóis de um casal desfeito.

POETA NO OCIDENTE

Se tua poesia tem milhares
 de estrelas em seu jogo
 e acaricia uma delas
 porque o vermelho de suas asas
 é o vermelho tenro da maçã
 talvez teus próprios amigos
 oferecerão a garganta de teu poema
 à navalha demente da C.I.A.!

PALAVRAS DE UMA NOITE DE JUNHO

Minha esperança é de madeira como a casa
 que edifiquei com a humilde pedra dos caminhos

Meu grande cuidado é carregá-las em minhas costas
quando não se as quer mais em algum país.

Minhas palavras desenham um barco no céu
para trazer minha ilha às ondas de minha candura
Eu tenho em mim sua guerra sua dor seu pássaro
que pinta de azul o curso fluvial de meu destino.

Um irmão de cada homem e de todos os homens
acordo essa noite com meu fogo de exílio.
Não existe mais princesa deslumbrada de doçura
onde estacionar os joelhos de meus anos de errância.

Na porta do lar não há ninguém
para desejar as boas-vindas a meus velhos ossos.
Os homens armados que vivem na montanha
com raiva escarram a boa notícia
que meus pés de poeta trouxeram à sua alma.

EPITÁFIO

Em tua vida todo um dia de chuva
nunca foi mais fresco e puro
que uma noite ardente de revolução
e a árvore que passava seu tempo
jogando xadrez com as nuvens
foi tão militante quanto um guerrilheiro.

CRISTO AND CO.

Depois da atroz subida ao Gólgota
os escarros o fel os pregos
o sol de chumbo a chuva gelada
as mãos bem lavadas de Pilatos
depois de tantos séculos na cruz
tantas histórias para nada em verdade
faz bem o frescor de trinta
milhões de dólares sobre suas chagas!

BLUES DE OUTONO.

Tu tens a vivacidade de um ousado animal marinho
 para saltar nas atrozes dores de cabeça
 de um século em que as mentiras de Estado também
 se recolhem com pá elas são as folhas
 de um fantástico outono em que tua esperança avança
 com sangue até a cintura!

UM TREM CHAMADO ROSENA

De todas as estrelas que fornicam
 depois das regras de cada mês,
 de todos os frutos que cantam
 na televisão e sabem
 transformar-se em *frutas-bombas*,
 Rosena, cada noite,
 é nos teus ossos que eu pego
 o expresso da manhã!

A ESPONJA ENCANTADA

Nunca tu retornaste os sentidos desesperados
 desse êxtase de abrir o espaço carnal
 teu outono tem uma esponja em suas vertigens
 que absorve e purifica o tempo feminino
 (isto não é sexismo aprendido com um garanhão)
 o macho em ti que desata seu sangue à maré
 alta ao vento doido de sua fêmea suspendeu
 a vida dele no céu imaculado da carne
 em cada coito tu encontraste o animal
 inocente que não assusta a chuva de verão
 tu viveste também a embriaguez de soldar
 a densidade do corpo ao relâmpago do espírito.

VIAGENS COM ANITA MIRAFLOR

(Imitado de um poeta da Bretanha)

Nossa viagem primeira foi à tarde
 quando a madeira de nossas camas nos levou em direção

às raízes e às seivas lendárias do tempo
em que ela era uma árvore-do-pão na montanha.

O segundo percurso que eu devo à tua febre
me festejou no menor de seus sulcos
anos anteriores à façanha norte-americana
eu fazia nele às vezes o ir e vir de tua lua.

Na terceira travessia, no mais alto
de tua subida, eu vivi a aventura dos frutos:
eu só tive que pronunciar a palavra *mamão*
para descer de repente de foguete na tua vida.

A quarta odisséia nós a tivemos uma noite
num trem entre Buenos Aires e Mendoza
eu viajava em ti bem mais longe do que o sangue
deslumbrado permite ordinariamente aos amantes.

O último périplo em que tu fascinaste
meus sentidos viajantes foi em Varadero
essa noite nós roçamos a loucura
o tubarão o naufrágio e seu sal infinito.

2. DE UM EXÍLIO A OUTRO

UMA METADE DA ILHA À DERIVA

Jacques teve os olhos furados
antes de um mergulho de mil metros
nas águas do Caribe.

Jean-Jacques foi trancado
com sua mulher Lucette na mala
de um Chevrolet do ano 57.

Gérard teve os pulmões em pedacinhos
Raymond recebeu seis balas em cada olho

Adrien teve a barriga perfurada

Gladys teve os seios despedaçados

Daniel foi embora sem as bolas e com nove dedos a menos.

Olga, Niclerc, Charles, Arnold, Max
foram cerrados vivos entre duas pranchas.

O aço de Alix se transformou em coador.

Henri, o crânio tosquiado, untado de mel,
foi deixado às formigas. Lionel, Mario,

Joel, Jean, Rolland, David, caindo
queimaram as redes do inimigo.

Guy, o corpo trufado de explosivos
(somados à dinamite de suas ideias)
estourou como sete bombas de uma vez.

Max-Paul o tenro foi crucificado
sobre um monte sem uma só oliveira.

Anita também, a primeira jovem
insular a morrer na cruz
(para acalmar sua sede se lhe deu
uma esponja embebida de coca-cola).

Marko foi massacrado a golpes de tesoura
(seu pai era costureiro na cidade).

Rosita Bastien pelo lirismo de sua carne
viveu os furores de uma faca de cozinha.

Jean-Paul, antes que lhe cortassem a língua
gritou: “Jean-Paul Dask é um nome de guerra
meu verdadeiro nome é Revolução de Outubro Filho!”

Eddy, Rony, André, Anthony, Réginald, Yvan,
Guslé, Marcel, Lous, tiveram que engolir suas línguas.

Os irmãos Davady foram empalhados.

Marie-José, Roger, Nefor, Géto, Yves,
cortados em filés foram servidos frios
na mesa sueca do Palácio Nacional. Nós não temos
nenhuma notícia de Denise, nem de Edmond,
nem de Jean-Robert, nem de Velho Tigre,
nem do doutor Vermont nem de Zaza Valéry.

Nós estamos igualmente sem notícias
de cinco milhões de seus compatriotas.
O ruído curto que entre 10°36'40'' e 19°58'20''
de latitude norte e 68°20' e 74°40'
de longitude oeste de Greenwich a metade
da ilha em deriva projeta
o espectro de um leopardo sobre a tela dos satélites.

O PODER QUE ENLOUQUECE

Nós demos tanto a César que agora tudo é dele.
André Gide

Enquanto houver um maldito poder
 que plana acima dos homens
 com asas de uma ave de rapina
 haverá também sempre em alguma parte no pico
 (talvez escondido dentro de um grande homem)
 um pequeno cara muito triste
 um pouco doido
 e terrivelmente sozinho
 em sua bela jaula de aço
 com o medo azul-faca
 que ele tem a cada noite
 da liberdade dos outros.

O POEMA COM CHEIRO DE MAÇÃ

A cultura ocidental oferece ao mundo
 sua última conquista: a bomba de nêutrons.
 Um sismo faz em alguma parte cem mil mortos.
 Um presidente vitalício guarda em um bocal
 a cabeça cortada de uma inimiga de quinze anos.
 No dia das mães um especialista
 em Mozart, copo na mão, grita: “Viva Hitler!”
 Em Port-de-Paix esta noite criança nenhuma
 irá para a cama de barriga e coração cheios.
 Há pessoas que dizem é a vida
 e fecham sem mais seu jornal.
 Isso não será jamais a vida. Viver
 nunca saltará em tal trem de morte!
 Há notícias com cheiro de maçã
 para colocar sob os olhos famintos da terra:
 Um conto de fadas anuncia de longe que é
 enfim permitido a todos serem humanos.
 Cada um abrindo a janela de seu quarto
 vê que não é somente nos sonhos
 que um país pode crescer sem patifarias de Estado
 e sem tráfico legal do sangue fresco dos homens.
 Que manhã dará essas asas a minha esperança?

O ARTIBONITE

Que te tornas, Artibonite,
 nessa vida de minha ilha
 amarrada à areia do Saara?

Tens tu vergonha de regar milhões
de olhos lançados à deriva? Nestes tempos
te deram um companheiro de caminho:
o sangue do homem vendido e engarrafado.
Quando então juntos farão ir pelos ares
as garrafas onde estão fechados
por toda a vida para a exportação?

No caminho sem fé nem lei
que se afasta do país natal,
quando, rio de quem tiraram tudo,
(margens, peixes e glóbulos vermelhos)
terás tu a vivacidade verde oliva das marés?

DE UM EXÍLIO AO OUTRO

Colocai mastros e velas na minha audácia
e asas de avião naquilo que resplende
ainda bem no fundo de meus anos de aflição
por ter amarrado meus sapatos ao exílio.

PROFISSÃO DE FÉ TRANSRACIAL

Os templos os partidos as utopias as razões
de Estado cessaram para sempre de me emocionar.
No quarto toque será exatamente
meia-noite no quadrante luminoso de meus sonhos.
Onde está a estação que prometia a este mundo
árvores de esperança de frescor e de beleza?
No quarto toque eu colocarei todos os meus ismos
na hora de um encontro no coração de mim mesmo
em que nenhum ser é uma ilha na água de minha ternura.
Minha volta do céu é esse destino transracial
Onde eu descubro o único dia feriado do sangue.

LONGE DE JACMEL

Perto de quarenta anos nos separam
longe de minhas raízes eu soube
todas as infelicidades que te esperavam
eu fiquei doente por todas as pragas

que te espreitavam na sombra
 elas estavam atrás de minha porta antes
 de levar o machado à floresta de tua saúde
 Hazel e Flora devastaram meus jardins muito
 antes de sua desvairada saída no teu céu.
 Minha alma se afundou na areia muito antes de teu porto
 uma corrente inteira de esperança se calou em mim luas
 antes que teu rio tenha parado de cantar
 cada dia um carteiro invisível me traz
 as más notícias da goiaba
 da manga do pássaro carpinteiro do café
 e sobretudo do homem-nada de meu recanto natal
 o cavalo mais desolado de minha poesia
 se chama Jacmel.

ENGUIÇO DE ELEVADOR

Minha infância me remonta à garganta
 sem uma palavra ou um grito de esperança:
 as ervas e os pássaros, os caminhos
 e os animais inocentes de outrora
 não invadem mais minhas estações.
 Minha alma da manhã não tem mais elevador
 para subir com um bater de asas à luz.
 Minha vida é uma gaiola onde a dor do mundo
 se nutre do fogo insubmisso de minha canção.

CORPO SIMPLES DA POESIA

1

Ser poeta
 é ter vergonha
 por todas as faces
 que não podem
 devolver os golpes.

2

A poesia é
 quando uma revolução
 dá de repente asas
 aos negros às tartarugas

dentes aos galos
 patas e nadadeiras
 aos besouros errantes
 da história.

3

A poesia é
 o pode de viver
 e de voar até a Grande Ursa
 no clarão de uma folha da relva.

4

Se é poeta
 quando se tem pés
 para dar sem repouso
 às boas notícias
 da ternura.

IDENTIDADE

Um homem tenro do Québec
 num dia de verão, em uma floresta natal,
 murmurou: eu sou um abeto.
 Eu, longe de Jacmel, uma noite de inverno,
 eu sussurrei: eu sou um coqueiro.
 O mundo inteiro em nós dois
 reconheceu irmãos gêmeos de sua beleza.

DEUS AO TABACO, À FUMAÇA

Pronto eu estou no meu último cigarro
 A mão gelada do inimigo o acendeu
 no fogo das utopias que enganaram meus dias.
 Eu não engulo mais as serpentes de azul do espaço
 Meus sonhos estão feridos em cada uma de minhas palavras
 Minha estrela se apagou com a erva de sonhar.
 Cachimbo, charuto, cigarro, enrolaram muito tempo
 minha vida na fumaça: eis meu destino cinzento
 crucificado entre a esperança e a nostalgia.

3. VIAGENS EM COSTAS DE CAMELO E VIA SATÉLITE

*Nós queremos viajar sem vapor e sem vela!
Fazei, para afastar o tédio de nossas prisões,
Passar sobre nossos espíritos, abertos como uma tela,
Vossas lembranças com suas molduras de horizonte.*

Charles Baudelaire (*A viagem*)

O ÚLTIMO GRAU DO EXÍLIO

Haitiano errante eu rasgo
com lágrimas nos olhos meu documento
de eterno residente temporário.
De novo, de oeste a leste,
com pequenos passos de cão fiel
minha vida tenta alcançar
suas raízes de poeta sitiado.
Viajante com bagagens cheias
de ternura e derrisão
eu vou comer a flor azul
o lótus que transforma o país natal
em simples guarda-volume de aeroporto.
Em minha Ítaca dos trópicos
Penélope não espera mais meus glóbulos vermelhos:
cada noite com seu corpo ela refaz
o alegre trabalho da noite anterior.

O PIANO DE BEETHOVEN.

A Nelly

Nada senão te olhar viver esta noite
Minha alegria de homem faz brotar ousadamente
a resplendente macieira de teu tempo de mulher:
Viva Nelly Campano! Ponhamos asas
no arco de nossa esperança para acordar nossas sombras
que dorme ao sol da razão de Estado!
O lirismo de nosso amor nos constrói o sangue
mais forte que um submarino ou um avião de caça.
Na noite sem descanso mantenhamos abertos nossos olhos
que não se consolam com um mundo que vive
longe da estrela e do piano de Beethoven

(e tão perto da artilharia dos fariseus).
 Adiante sobre a corda-bamba onde deslizam
 os dias e as noites dos amantes que têm a carne
 alegre para viajar sem fim nos frutos
 que fazem bem à ternura dos homens.

KARL MARX

Eu tenho fé na tua estrela
 Karl Marx. Tu permaneceste
 novo e limpo
 sobre o muro de meu exílio.
 Tu viajas também à noite
 nos ossos de minha prosa.
 Tu me olhas fixamente
 como pai de meus jardins:
 Em meus olhos tu não vês
 sequer um brilho de velhacaria.
 Tu avivas minha ternura
 soprando sem cessar
 sobre seus canhões ardentes.

CHE GUEVARA PRESENTE

Muito tempo depois de sua morte, em sonho
 eu vejo sua estrela lambe com raiva
 uma a uma suas feridas de Bolívia.
 O laço de sangue não é rompido
 entre seu levante e o poço cubano
 da noite onde se purificam suas ideias.

No caminho para Ítaca sua luz
 mostra ainda o norte àqueles que
 na casa natal se decidem
 a queimar as pontes atrás de si.
 Em seus escritos há
 as duas extremidades da corda-bamba
 sobre a qual marcha a ternura do século.

Ele é o tesouro que a praia
 de seus irmãos obteve do mar
 depois da maré de dias ruins.
 Ele é o carteiro entusiasta

que inventa cartas de amizade
àqueles que não têm nunca a matinal
surpresa de uma boa notícia.

Ele sabe ainda sabe dirigir uma emboscada,
um banco, um ministério, um ateliê,
uma escola, um jardim botânico,
as cheias de um poema ou de um fruto.
Ele sabe também curar a asma
e fabricar bonecas
para as filhinhas desoladas
de nossa esperança

A ESTRELA DO CHE

O fogo que apagou o Che
não desfrutou muito tempo
de seu crime boliviano
Fogo de desolação
Fogo da grande puta
Fogo sem nenhum dos prestígios do fogo

Fogo sem nenhuma das virtudes
e das lendas do fogo
A estrela do Che
não deixa a seu horror
nenhum espaço onde brilhar.

Nos sonhos os mais vastos
nas mais humildes raízes
o Che navega livremente
sua estrela protege as colheitas
e defende os milagres das flores
como grande vencedor de suas cinzas.

A REVOLUÇÃO SEM FETICHES

Há aqueles que gritam sobre os tetos

Viva a Revolução!

atrás desse grito se esconde às vezes um desejo
secreto de que a revolução quebre uma perna
ou o braço direito e que uma fome perversa

a leve a devorar seus próprios poetas
 ou ainda que uma sede sem fé nem lei
 lhe salte ao pescoço e lhe peça
 para beber sangue fresco inocente.

Viva a Revolução!

Isso não é sempre um grande grito de justiça
 para acordar o poço tenro que dorme em nós
 pode ser o grito obscuro de um filho da puta
 que quer que tranquem na prisão as mini-saias,
 os sábados à noite, os olhos e as árvores
 visionárias demais, os coitos que duram
 mais que uma hora, os colhões líricos
 que não deixam fechar à chave
 suas grandes asas lendárias!

Viva a Revolução!

Isso não é sempre o viva do operário
 que aclama o inventor com seu gosto de viver
 pode ser o grito de guerra
 contra os homens que por ódio das gaiolas
 dos dogmas das velas e das ideias feitas
 não cortaram suas barbas nem o frescor
 de sua identidade alta da montanha
 que dá seu mistério
 sua força crítica e até
 seu último glóbulo vermelho
 à audácia em flor da revolução!

A ZAFRA

A Jesús Mendez

A Lazaro Peña

Ontem o homem que cortava a cana
 vivia sempre em perigo de magia
 mais ele cortava menos ele era homem
 lentamente deslizava para o reino vegetal
 ele se tornava pouco a pouco um homem-planta
 um homem inclinado sem asas perto da terra
 um homem que perdia todo ano suas folhas
 quanto mais o açúcar era doce na boca de outrem
 mais ele era amargo na sua vida quanto mais seu sangue

fazia crescer a cana em direção ao céu mais seus sonhos
 seus trabalhos e seus dias voavam ao rés-do-chão
 agora se a cana é verde e tenra
 se seu pescoço é uma ponte para Cuba e o vento
 nós o devemos à justiça alada do povo
 nós o devemos à sua audácia bem plantada
 a *zafra* não tem mais o bico nem as penas de água
 eu via as crianças cubanas polirem suas garras.

FARAH MARIA EM SOPOT 77

Sopot é um fogo lírico do espaço
 que queima a erva seca das fronteiras
 Sopot pode abrir as portas e as almas
 as mais blindadas
 Sopot tem pontes de misericórdia para
 todas as nostalgias
 O verão de Sopot possui também outra chave
 que se chama Farah Maria.

Eu levo o álcool de meu poema à
 saúde de Farah Maria
 minha esperança se alimenta do a b c do sangue
 que desce dos montes e das maravilhas
 de sua voz
 minha estrela perdia seu caminho
 na sua dança
 meu céu se põe a brilhar com suas palavras
 sua vida me impede esta noite de cair
 sob as rodas de um ônibus de Cuba...

ALBERTO JUANTORENA

Como são belos nas pistas os pés
 do jovem homem
 que abre caminhos aos poetas e aos
 camelos!
 Filho-meteoro de tua ilha! Juantorena
 de grandes pés voadores! Tu és
 um mastro de navio que com um bater de asas
 se ergue e se abre como um paraquedas acima
 das nuvens e das canalhices do século.

Quantos rios são necessários para um só Juantorena
no caminho em direção ao mar!

Alegria tuas ondas camarada
que põe hélices em arados!

Eu louvo teu sistema bem polido
de estrelas-cadentes!

Diz-se que os metros planos
não estão mais sozinhos no mundo
desde que eles são os pequenos
cães bem adestrados de tua casa.

Eu canto o espírito em movimento
na tua bela matéria de campeão,
de meu pequeno trote de asno nas montanhas do Caribe,
eu te sigo humildemente à distância
sobre as pistas estreladas da terra!

Eu canto o fabuloso Alberto das raízes
o poeta que chama o Mississippi a se medir
- se ele pode – ao prodígio de suas pegadas.
Nenhuma porta nenhum muro nenhum obstáculo do ar
ou do corpo detém tuas pernadas
tu és soberanamente novo a cada curso
quando se infla de repente tua vela azul
no grande vento salgado do mundo!

PABLO NERUDA

Meu povo sem sapatos sem escolas nem eletricidade
me envia a saudar a justiça indomada de Neftali Ricardo Reyes Basoalto
encontre-me ante o poema austero de sua última face
ele está em seu caixão o estudante genial e generoso de sempre
ele é um morto insolente e rebelde
como no tempo em que ele fazia brilhar
sua vida sobre todos os metais da verdade
Pablo é um morto rancoroso orgulhoso
mais adolescente feroz e vital que nunca
uma gravidade de mestiço domina seus traços
para o enterro de pobre índio que o espera
não sobre um viro sequer em suas janelas
ó Chile como tu nos dói nesse morto aberto a todos os ventos!
Eu abro a mala de sua morte
ela está cheia dos mesmos objetos alucinantes
de sua vida: ovos de perdiz besouros borboletas mapas figuras de proa máscaras

mariscos velas corníferos rubis maravilhas conhecidas e desconhecidas da vida
 epepeias que navegam todos os fogos acendidos
 nas garrafas da ternura humana.

Eu fecho carinhosamente a mala de sua morte
 eu a jogo em minhas costas com seus prodígios
 eu levo o homem que nos deu todos os caminhos da esmeralda e do trigo
 o homem que alargou o céu com o eucalipto de sua palavra,
 eu sou a mula fiel que leva sob a chuva da grande montanha
 a fabulosa casa azul da poesia!

POEMA DE OUTONO

A Juana-Maria

Tu és a mulher que põe nas nuvens meus demônios do meio-dia,
 tu és a mulher que revela em mim o lirismo das grandes árvores,
 basta que cheguem de avião as palavras de tua jovem tempestade
 para que tua lembrança recoloque a caminho
 o êxtase que eu tive de viajar em ti,
 muito longe no teu sangue cubano que deixa louco
 aos confins do céu maravilhoso onde tu és rainha.
 Uma luz de adolescência inunda meus dias
 para encontrar em tua carne a primeira estrela de minha noite de outono,
 ó fada da manhã que governas e confundes meus sentidos
 na vertigem sem fim de teus anos-mulher!

LIVRES PALAVRAS VIA SATÉLITE

via satélite a poesia possui
 um novo sistema para propagar
 os sinais suas boas febres
 para chamar os pombos à sua porta
 para bicar grãos de esperança
 eu entro com alegria em tua casa
 o mundo é um lar familiar
 eu te trago um céu
 da cor de tua nostalgia
 eu interpreto para ti *J'attendrai*
 (para todos aqueles que cessaram
 de esperar o retorno de alguém)
 eu te envio dizer ao longe
se te acontecesse de me esquecer

saiba que eu não te esquecerei nunca
 e muitas outras canções tristes
 de um planeta que gira tristemente
 com nossas lanternas que viajam nas costas de um camelo.

via satélite *chove sobre Brest Bárbara*
 em meu país as crianças e os pedreiros devem
 engolir seus dentes uma águia de cento e dez anos
 dirige a operação é um dentista doido
 que vive para os carros e as meninas de corrida
 chove noite e dia sobre meu Brest interior
 pelas últimas notícias eu não tenho nenhuma inveja
 de estrutura Bárbara o fato de que eu te amo
 e que tu não esperas meu retorno *é longa*
a viagem até ti a viagem até
 a verdade de uma mulher ou de uma maneira de viver.

via satélite *el coronel no tiene quien le escriba*
 é um velho companheiro de meu pai
 ele permanece sentado em suas preocupações intestinais
 perto do fogão de barro cozido onde sua mulher consola uma asma fabulosa
 Faz semanas chove em Macondo
 é pior que em Brest ou em mim Bárbara é
 verdadeiramente o canto mais encharcado de nossa infância
 uma vila onde cada um poupa seus centavos
 para apostar no galo do coronel-que-espera
 de sua vitória depende o destino de todo um mundo.

É um galo de outubro tão cabeçudo que meus ossos
 o rumor da chuva alimenta suas esporas
 é um galo que não deve perder
 enviai para ele uma pequena palavra de vossa esperança
 via satélite escrevei ao galo-coronel de Macondo.

via satélite será que escutamos a mais de dez mil quilômetros de distância
 o saxofone de um negro será que escutamos os pés nus e ensangüentados de seu blues?
 de janeiro a
 abril até setembro eram os nove meses de nossa espera febril
 de um outubro redentor que ia amarrar a nossos sentidos o trabalho estrelado de seus
 bois.

Naquele ano Bárbara a ternura
 foi mais bela em outubro que em fevereiro
 foi um espalhamento estrelado vencedor nevava
 sem parar sobre suas grandes asas de outono

mas a usina de seus sonhos raiava
 via satélites eu transmito esta noite
 sobre ondas líricas o sol
 e o conto de suas viagens em nossos olhos.

via satélite neste instante preciso eu descobro
 que minha poesia fará pele nova com a cibernética a notícia
 faz um pouco o desespero de meus inimigos
 sejam benzidos todos aqueles que atirarem com canhão
 sobre o pólen de minha vida eu não sonho com ser
 o maior poeta haitiano de nossa época
 entre meus poemas não há sequer um
 pássaro fênix para dar às antologias
 que sobem em foguete para o assalto do céu
 às vezes é uma felicidade não ser amado.

Meu *spoutnik* não imita o pavão ou o macaco
 nos televisores não é em um circo
 que meu saxofone aprendeu a arte de voar
 meu camelo azul morrerá bem no fim da sede
 sobre a cruz por toda parte onde a inocente ternura
 é supliciada em cada ser de verdade.

via satélite o boletim de informações de oito horas da noite
 enche minha cabeça com um turbilhão de fumaça
 nos prometem a bomba a nêutrons
 os foguetes alados a morte sem poeira
 de pesadelo em pesadelo nós temos enfim
 a borracha para apagar somente o vivo
 nós inventamos o terror imaculado
 sem crateras nem escombros sem incêndios.

Da próxima vez as cidades não perderão
 um tijolo nem um metro quadrado de sua beleza
 as usinas os silos as casas as pontes
 os entrepostos os aeroportos os bares
 as estações os portos estarão bem protegidos
 não será feito nenhum mal aos objetos da terra
 somente o espírito e a carne sofrerão um castigo absoluto
 suas sombras permanecerão perfeitamente gravadas
 por milhões na madeira e no cimento
 haverá um alvo único um só objetivo estritamente militar
 a mini central eletrônica
 que Shakespeare Mozart Van Gogh Einstein
 botaram para caminhar uma noite sobre as tenras colinas de nossa fé.

via satélites tua mão vira tremendo o botão
 tu procuras o boletim que anuncia
 que ninguém em nenhuma parte não escarra seu sangue
 suas infâncias suas virtudes e seus dentes sob
 as mentiras os insultos e os golpes
 eis o boletim que tu vês crescer com tanto mistério quanto uma bananeira:
 ninguém vive em uma peça sem água
 sem contos de fadas sem flor nem eletricidade
 nas tardes transparentes do mundo
 nenhum jovem casal é raptado por
 caras mascarados e motorizados.

Nenhum ser humano é separado para sempre
 do odor do café coado por sua avó
 no alto das manhãs aladas da juventude
 ninguém é exilado em sua própria rua natal
 nem deportado a vida toda por sua cor de pele
 ninguém por causa de suas ideias é condenado
 em sua ilha a uma existência de cachorro doido.

Ninguém é caluniado nem enganado nem pouco amado
 nem afastado pela força de seu sulco ou
 do corrente o mais ascendente de seu talento
 ninguém é jogado vivo com seu direito ao fogo
 à felicidade em um lar que mede 1,40 m
 de profundidade e 1,70 m de comprimento.

via satélite a bela saúde de Mireille Mathieu te grita:
tu serás riacho montanha arco-íris
tu não serás senador nem ministro nem presidente
chamar-te-ão profeta (e às vezes falso profeta)
 tu crias raízes fortes no frescor
 via satélites de porta em porta sobre a terra
 tu és o canal que leva a todos os prodígios.