

## É PARA COMER, CURAR OU MATAR? PESSOAS, DEUSES, ANIMAIS E PLANTAS CONTRA A ESCRAVIDÃO NA SAINT-DOMINGUE (HAITI) DO SÉC. XVIII

Armstrong da Silva Santos  
armstrong.santos@ufac.br

### Resumo:

Este artigo objetiva discutir processos de racialização de territórios e gentes no contexto colonial haitiano, bem como formas de resistência elaboradas por homens e mulheres que recolheram dos próprios discursos e práticas racializantes, os elementos para luta pela vida e liberdade. Dialogando com estas múltiplas vozes, que ecoam nas recentes diásporas de afro-caribenhos através das Amazônias, e atravessados pelo silêncio cortante que se quer impor sobre elas, construímos uma reflexão a partir do canto/profecia de dois líderes revolucionários haitianos, Façois Mackandal e Dutty Boukman, que em *Saint Domingue* (atual Haiti), na segunda metade do século XVIII, sonharam com o fim da escravidão e desafiaram as fronteiras que separariam deuses, animais, plantas e pessoas em prol das lutas de libertação. Pensando a partir de Benjamin (1987) e lendo Carpentier (1985), identificamos nas práticas e palavras proféticas desses dois homens, reminiscências que seguem interpelando o tempo progressivo e linear que, em nome da modernidade e do progresso, continua pisoteando os vencidos. Estes, por seu turno, exigem do tempo presente, através do canto, que é palavra e ação de corpos em movimento, a justiça que até então lhes foi negada. As conclusões apontam que, na dinâmica de uma profecia ainda não cumprida, a luta antiescravista ou as atuais diásporas afro-caribenhas, funcionam como prática de liberdade e interpelação contínua, que exigem justiça à fratura dos tempos, pois esta constrói o futuro alimentando-se do sangue de suas vítimas.

**Palavras-chave:** Vodou; Resistência; Profecia; Marronage.

## IS IT TO EAT, HEAL OR KILL? PEOPLE, GODS, ANIMALS AND PLANTS AGAINST SLAVERY IN SAINT-DOMINGUE (HAITI) IN THE CENTURY XVIII

### Abstract:

This article aims to discuss processes of racialization of territories and people in the Haitian colonial context, as well as forms of resistance elaborated by men and women who gathered from their own racializing discourses and practices, the elements for the struggle for life and freedom. Dialoguing with these multiple voices, which echo in the recent Afro-Caribbean diasporas across the Amazon, and crossed by the cutting silence that one wants to impose on them, we build a reflection from the song/prophecy of two Haitian revolutionary leaders, Façois Mackandal and Dutty Boukman, who in Saint Domingue (present-day Haiti), in the second half of the 18th century, dreamed of the end of slavery and challenged the boundaries that would separate gods, animals, plants and people in favor of liberation struggles. Thinking from Benjamin (1987) and reading Carpentier (1985), we identify in the practices

<https://periodicos.ufac.br/index.php/jamaxi/index>

and prophetic words of these two men, reminiscences that continue to challenge the progressive and linear time that, in the name of modernity and progress, continues to trample the vanquished. These, in turn, demand from the present time, through song, which is word and action of bodies in motion, the justice that until then has been denied them. The conclusions indicate that, in the dynamics of a prophecy not yet fulfilled, the anti-slavery struggle or the current Afro-Caribbean diasporas, function as a practice of freedom and continuous interpellation, which demand justice to the fracture of times, as this builds the future by feeding itself of the blood of his victims.

**Keywords:** Voodoo; Resistance; Prophecy; Marronage.

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Este artigo é um recorte/adaptação de tese de doutorado defendida em julho de 2023 e pretende discutir processos de racialização de territórios e gentes no contexto colonial haitiano, bem como formas de resistência elaboradas por homens e mulheres que recolheram dos próprios discursos e práticas racializantes, os elementos para luta pela vida e liberdade. Esses sujeitos compuseram e compõem gramáticas de resistência que juntam corpos, palavras, naturezas e sonhos em modos de luta; inventam releituras de elementos dispostos nas hierarquias que separariam a “vida qualificada” da “mera vida” (AGAMBEN, 2002) e reinscrevem seus corpos no mundo da linguagem como escreventes de suas próprias existências e trajetórias. Dialogando com estas múltiplas vozes, que ecoam nas recentes diásporas de afro-caribenhos através das Amazônias, e atravessados pelo silêncio cortante que se quer impor sobre elas, construímos uma reflexão a partir do canto/profecia de dois líderes revolucionários haitianos, Façois Mackandal e Dutty Boukman, que em *Saint Domingue* (atual Haiti), na segunda metade do século XVIII, sonharam com o fim da escravidão e desafiaram as fronteiras que separariam animais, plantas e homens em prol das lutas de libertação. Acompanhando Walter Benjamin (1987) e sua crítica ao tempo linear e lendo Alejo Carpentier (1985), identificamos nas práticas e palavras proféticas desses dois homens, reminiscências que seguem interpelando o tempo progressivo e linear que, em nome da modernidade e do progresso, continua pisoteando os vencidos. Estes, por seu turno, exigem do tempo presente, através do canto, que é palavra e ação de corpos em movimento, a justiça que até então lhes foi negada.

## DESENVOLVIMENTO

No rastro-resíduo de culturas e corpos aparentemente distanciados no tempo e espaço pode-se identificar as tramas de recomposições míticas materializadas em palavras proféticas enunciadas por usuários de uma língua indígena/negra/branca, que é um pouco de cada uma e, ao mesmo tempo, nenhuma delas. Em corpos humanos metamorfoseados em animais, plantas e fenômenos naturais, vemos a escritura de outras narrativas que acenam para a exigência de correção de antigas injustiças, em uma aproximação com a perspectiva da tripla significação da luta<sup>1</sup> proposta por Mbembe a partir da leitura Frantz Fanon.

A repetição por anos e séculos a fio das palavras racializantes da colonialidade disputa com corpos diaspóricos de sujeitos em trânsito o direito à memória e à enunciação. Entre as violências dos silenciamentos e as pungentes transcrições culturais, homens tornam-se animais para continuarem sendo humanos e livres; furacões são invocados como manifestações de vontades divinas contra os opressores (brancos ou não); antigas e poderosas serpentes que arrastavam seus ventres por terras que só posteriormente seriam

<sup>1</sup> Nessa leitura, a luta cumpre simultaneamente as funções de destruir aquilo que destrói, curar a quem o poder feriu e sepultar os que tombaram. A este respeito, ver Mbembe, *Crítica da Razão Negra*, 2018, p. 292.

denominadas Áfricas, Europas e Américas renascem em territórios renomeados e refeitos pelo trabalho de deslocados provenientes de todos os cantos do mundo, inquirindo, através das diásporas atuais, os interlocutores dos chamados “locais de destino” quanto às suas responsabilidades em relação aos sofrimentos vivenciados neste e em outros tempos.

Às margens de rios, lagos, igarapés, florestas, montanhas e desertos; dotadas de asas ou fazendo tremer terras e prédios<sup>2</sup>, essas serpentes antigas habitam o imaginário de populações americanas agindo sobre a materialidade, como verbo encarnado, convocado ao e presente no âmbito da história. Assumindo o rastejar da serpente como metáfora da escritura na terra pela errância de sujeitos em diásporas, tentamos mapear a fluidez do pensamento rizomático vodu/indígena/cristão/caribenho/andino/amazônico, pontuando algumas de suas ocorrências e dimensões sem, no entanto, supor que o recorte ou as omissões ora apresentadas deem conta da complexidade e diversidade de suas formas de expressão.

Uma dessas expressões está presente no romance “O reino deste mundo”, de Alejo Carpentier, texto no qual ele nos apresenta um personagem negro escravizado, que teria perdido um dos braços ao prendê-lo nas engrenagens de uma moenda de cana-de-açúcar, instalada numa das muitas fazendas açucareiras presentes na *Saint-Domingue* da segunda metade do século XVIII. Seu nome, François Mackandal, figura rizomática e expressiva que exemplifica bem aquilo que o autor denominava “real maravilhoso”, pois, no que diz respeito ao emblemático líder *Maroon*<sup>3</sup>, separar os dois termos é praticamente impossível. Acompanhando a tese de Carpentier, adotamos essa indistinção entre o real e o maravilhoso nas cenas latino-americanas, assumindo um e outro enquanto conformadores de imaginários e produtores de realidades, uma vez que é pela articulação das histórias; pelos processos imaginativos, que as realidades são produzidas, que o trabalho coletivo e individual ganha sentido. É através da narração que a organização das sociedades ganha forma, sendo, elas próprias, modos de narração.

De acordo com o Hubon (1987), Mackandal teria origem africana oriunda da região da Guiné e seu nome pode ser uma referência aos clãs matrilineares que, segundo o historiador congolês T. Obenga (2010), compunham as relações étnicas, espaciais e políticas do antigo “País dos Kongo”<sup>4</sup>. Vendido como escravo na Costa Norte de *Sainte-Do-*

2 Em Rio Branco, Acre, antigos moradores contavam histórias de uma “Cobra-Grande”, que habitava uma loca que se estendia entre curva do rio e a igreja Nossa Senhora da Conceição, no Segundo Distrito da cidade. Contavam que quando essa enorme serpente se mexia no interior de seu abrigo, fazia a igreja tremer. A ela eram atribuídos vários desaparecimentos no rio Acre. Atualmente, a serpente ainda é reverenciada, principalmente nos dias de carnaval, quando seu corpo (feito com tecido e diversos adereços) é performado pelos brincantes, serpenteando pelas vias, pontes e praças do centro da capital acreana.

3 Uma das formas de resistência elaboradas no âmbito das sociedades escravagistas eram as fugas, individuais ou coletivas para matas, florestas e/ou regiões montanhosas, onde a dificuldade de acesso possibilitava a organização de espaços de sociabilidades, organização militar e política na luta contra a escravidão. *Maroon*, nas possessões francesas, era todo(a) aquele(a) que praticasse um ato de fuga ou resistência à escravidão. O conjunto dessas práticas, principalmente as organizadas em torno de espaços e/ou líderes evocados em nome da liberdade dos escravizados, era denominada *marronage*. A esse respeito ver Desrosiers, *Trabalho, mulheres negras e zonas francas no Haiti contemporâneo*, 2014; Hurbon, *O Deus da resistência Negra*, 1987; Queiroz, *Ao Sul da Fronteira Cimarrón*, 2012.

4 Para o autor, deve-se dar preferência ao termo *País do Kongo* em vez de *Reino do Kongo*, já que *País Kongo* trata da relação entre um grupo étnico e uma região pensada com fronteiras fluidas mediadas por interações linguísticas e culturais dispersas por um

*mingue*, trabalhou na região de Limbé (Cap-Hatien), desempenhando diversas funções. Exímio conhecedor das plantas, ervas e seus usos para curar ou matar, ficou famoso entre os escravizados por suas fugas inexplicáveis de cercos e cadeias, além de circularem pela colônia notícias de suas capacidades de se transformar em vento, tempestades e animais.

Mackandal, tornou-se líder de uma difusa campanha de envenenamento de poços d'água, sabotagens de comboios e assassinatos de proprietários de escravos e/ou seus colaboradores. Capturado, foi oficialmente executado em 1758, o que não impediu outra metamorfose do revolucionário *Maroon* que se tornou ideia, feitiço e palavra de ordem, ao sobreviver voando e zumbindo na forma de um mosquito entre os subalternizados da ilha. Desse modo, “os negros continuaram a venerar Makandal como profeta e, desde então, todos os venenos, sortilégios e malefícios usados por eles passaram a ser chamados Makandals” (HURBON, 1987, p. 67-68)

Esses poucos dados míticos/biográficos já nos dão uma pequena margem para problematizar a grande metonímia que Mackandal representou para *Saint-Domingue* na relação com a grande empresa colonial. Africano escravizado, reelaborou e instrumentalizou o caleidoscópio político-cultural entre os subalternizados da parte ocidental da Ilha para organizar ali uma grande *marronage* com o intuito de acabar de vez com a escravidão. Seu braço, literalmente moído no fabrico de açúcar, expunha o caráter desumano vivenciado pelos(as) trabalhadores(as) escravizados(as) nos canaviais da ilha caribenha. Os dons licantrópicos<sup>5</sup> a ele atribuídos são expressões de outro modo de racionalidade em que o (tornar-se) animal encarna as possibilidades de salvação dos homens.

O conteúdo político inscrito na elaboração dessas práticas culturais, no bojo da resistência à escravidão, denota a percepção de uma continuidade entre os mundos animal/humano/espiritual/vegetal, onde os termos amplamente utilizados no sentido da reificação humana são assumidos e ressignificados como tática de defesa e ataque. Tratados como bicho, como coisa, como dado natural, assumem as formas do animal, da coisa, da terra para escapar aos algozes, ouvir e frustrar seus planos, minar o sustento dos inimigos, matando o gado, envenenando o alimento com astúcia e coordenação. Afinal, na luta pela vida, “o agente eficaz é aquele que, na impossibilidade de matar no primeiro golpe, se revela o mais esperto” (MBEMBE, 2018, p. 250).

Esses homens/animais/plantas subvertem a suposta superioridade da “cultura” ao encarnarem toda a natureza que, assim como eles(as) estava sob o jugo colonial. Quando apanhados e massacrados, tornam-se outros, restando aos carrascos a eliminação física de uma vida que sobrevive, encarnada nas palavras/atos/corpos alheios. Como pontuou Michel-Holph Trouillot (2016) ao tratar da ambivalência do termo história, os seres humanos participam dela não apenas como atores, mas também como seus narradores. Então Mackandal sobrevive pela narração de corpos, feitos e gestos de sujeitos que talvez

---

amplo território, não necessariamente unificado em torno da figura de um rei, mas de uma vasta correlação entre anciãos que exerciam a função de chefes locais.

<sup>5</sup> Capacidade de, ou crença de que algumas pessoas poderiam transformar-se em animais, plantas, na terra ou fenômenos da natureza.

nem recordem seu nome, mas que se transformam no verbo de sua encarnação profética, a pressionar diferentes presentes pelo cumprimento do que foi enunciado pelo poderoso feiticeiro. Mackandal segue encarnado nas promessas de liberdade inscritas na terra subalternizada e nos corpos dos herdeiros dos escravizados de *Saint-Domingue*.

O Mackandal imaginado por Carpentier, descende do (ou seria também o) Mackandal que aprendeu ouvindo de velhas indígenas as ordens dos espíritos. Ele é rastro-resíduo do líder *maroon* que, vendo a vida esvaír-se dos olhos de algum animal desavisado ao consumir, em meio à relva, o veneno contido nos fungos, soube tão habilmente potencializar sua força mortal como ferramenta na luta pela libertação individual e coletiva na ilha caribenha.

O outro Mackandal (talvez o mesmo de Carpentier) soube ensinar a ouvir, cheirar e envenenar, multiplicando-se pela ação de outros sujeitos, palavras e espaços. A *marronage* utilizou-se das mesmas redes de sustento e engrenagens de funcionamento dos engenhos. Cozinheiras, amas, agricultores, estivadores, todos(as) podiam “ser” Mackandal ao agir sob suas ordens ou imitarem seu exemplo. A rede de *pacotilleurs*, vendedores autorizados a comercializar produtos entre o campo e a cidade (PEREIRA, 2020), tornava sua palavra rebelde célere e o veneno difuso, na percepção de que “o trabalho pela vida consiste, portanto, em capturar a morte e trocá-la por outra coisa” (MBEMBE, 2018, p. 250).

No romance de Carpentier, essas reapropriações das redes de sustento e comunicação para fins de resistência ou, essa transformação da morte em perspectiva de vida e libertação aparecem nos seguintes termos:

Todos sabiam que o lagarto verde, a mariposa noturna, o cachorro desconhecido e o incrível pelicano não eram senão simples disfarces. Dotado do poder de transformar-se em animal de cascos, em ave, peixe ou inseto, Mackandal visitava constantemente as fazendas da Planície para vigiar seus seguidores e saber se ainda confiavam no seu regresso. De metamorfose em metamorfose, o maneta estava em toda parte; tinha recuperado sua integridade corporal sob a vestimenta de animais. Com asas um dia, guelras no outro, galopando ou rastejando, era dono dos rios subterrâneos, das cavernas da costa, da copa das árvores e reinava agora em toda a ilha. Seus poderes eram ilimitados. Tanto podia cobrir uma égua como descansar ao frescor de uma cisterna; pousar nos raminhos de uma acácia ou enfiar-se pelo buraco da fechadura. Os cachorros não latiam contra ele, e mudava de sombra segundo lhe convinha. Por obra sua, uma negra parira um menino com cara de javali. De noite costumava aparecer pelas estradas na pele de um cabrito negro com brasas nos chifres. Um dia, daria o sinal para a grande revolta, e os Senhores do Além, tendo à frente Damballah, o Amo das Estradas e o Ogum das Armas, trariam o raio e o trovão para desencadear o ciclone que completaria a obra dos homens. (CARPENTIER, 1985, p. 18).

Estão presentes no texto as marcas de cosmologias recolhidas da oralidade que não distingue mundo e narração, sujeito e objeto. Se os animais aquáticos, rastejantes ou galopantes poderiam ser um Mackandal; se as plantas, montanhas, rios e subterrâneos eram seu reino e os buracos de fechadura tornavam-se espaços por onde os olhos

e ouvidos do poderoso feiticeiro sondavam a fidelidade de seus seguidores<sup>6</sup>, era porque os homens e mulheres que observavam os “sinais” também eram os(as) agentes de sua significação, interpretes e realizadores dos ordenamentos que, no tempo da espera e da ação, desembocariam na luta de libertação anunciada como profecia.

Manifesto pela ação de muitos(as), Mackandal se multiplicava por planícies, casas e florestas. Invisível, fazia-se presente em espaços simultâneos onde sua força era materializada pela ação dos outros que, impelidos por ele, ou talvez sendo o próprio Mackandal, realizavam seus feitiços e esperavam, no tempo da peçonha, a morte de tudo o que era branco. Quando eclodiu, a rebelião do veneno (e outras armas) foi duramente debelada, mas Mackandal, preso e queimado em praça pública, sobreviveria como mosquito (ou como profecia) a exigir de outros tempos presentes a consumação de seus cânticos de liberdade. Na palavra vodu encarnada no corpo dos(as) escravizados(as), os senhores(as) das estrelas, armas e tempestades aguardam a obra dos homens (história) para, à sua frente, completar o que foi anunciado desde que o primeiro *marron*, indígena<sup>7</sup> ou negro enfrentou seus senhores.

É necessário retomar o modo contraditório como essas táticas de sobrevivência e luta eram interpretadas e narradas pelos colonizadores. Paradoxalmente descritas como atos isolados realizados por seres “incapazes” de articulação, como afirmavam seus senhores, elas chocavam o ordenamento social e linguístico pelos níveis de organização e pela utilização da própria estrutura de dominação como ferramenta na luta antiescravista. A elaboração de termos específicos para nomear as práticas de resistência denota as nuances das relações entre língua e dominação e/ou língua e resistência.

De acordo com Elisângela Mendes Queiroz, o termo *Maroon* utilizado para denominar as fugas e enfrentamentos realizados por negros escravizados na parte francesa da ilha de *Hispaniola*, provavelmente é derivado do termo *cimarrón*, anteriormente utilizado para nomear as fugas e articulações entre indígenas contra a escravidão. Para a autora:

Embora a origem da palavra *cimarrón* não seja certa, há algum consenso sobre a influência desta na formação dos vocábulos equivalentes nas línguas francesa e inglesa. Segundo Carlos Esteban Deive, *marron* e seu derivado *marronage* são encontrados na documentação francesa do século XVII. Os flibusteiros utilizavam a palavra *marronear* para identificar os desertores, sentido este não muito adverso do empregado por *Jean-Baptiste Labat em Memoires des nouveaux voyages faits aux illes françaises de l’Amerique*, relato de viagem que fez pelas Antilhas francesa durante o ano de 1693, no qual a palavra *marron* foi utilizada (...) não menos de um século depois, os colonos da Jamaica passaram a designar os escravos foragidos, que adequado para a língua inglesa, se tornou *maroon*. (QUEIROZ, 2012, p.14).

6 Handerson (2010, p. 42-43) explica que durante seis anos, Mackandal construiu sua organização, que envenenou e matou, não apenas pessoas brancas, mas também aqueles considerados traidores. A ideia era envenenar a água de todas as casas da capital da província e atacar os senhores durante suas convulsões.

7 O padre espanhol Bartolomé de Las Casas, em sua “Brevíssima relação da destruição das Índias” trata dos massacres impostos pelos colonizadores espanhóis aos Tainos ou Warawaks e de como esses indígenas criaram modos de enfrentamento aos colonizadores, num primeiro momento pelo enfrentamento direto e, aos poucos, pela articulação de espaços estratégicos de refúgio e organização das resistências. A esse respeito, ver Las Casas. *O Paraíso destruído*. 2008.

Palavra criouliçada nos intercursos coloniais europeus/africanos/americanos, a *marronage* traduzia, para os colonizadores, uma zona nebulosa onde podiam se inscrever traidores, desertores e “bárbaros” amotinados ou não. Nas dinâmicas de resistência arquipelágica elaboradas entre terras e mares do que se chamou de Caribe, o mesmo termo se tornava sinônimo de ousadia, liberdade e enfrentamento a tudo o que oprimia. Tanto no caso de indígenas *tainos* quanto dos escravizados provenientes de Áfricas ou nascidos nas Américas, os fazeres de mundos *marron* materializavam-se em modos de vida elaborados em conformações geográficas, rebatizadas com os signos da conquista; pequenas desobediências e complexos projetos de libertação, cujos caminhos coincidiam com aqueles abertos pelas línguas e trilhas da colonização, cruzavam os mares ressignificando palavras e ações.

O africano Mackandal, batizado François em *Saint-Domingue*, tornara-se *marron* pela desobediência e pelo aprendizado com indígenas, terras, bichos e plantas para depois agir como palavra profética em cantos vodu. Daí talvez o incompreensível (para os colonos da ilha) sorriso dos negros, quando da preparação e logo após a execução do “Senhor dos Venenos”. Carpentier narra o episódio com as cores do seu “real maravilhoso”:

Naquela tarde os escravos regressaram para as fazendas rindo durante todo o trajeto. Mackandal tinha cumprido sua promessa, permanecendo no reino deste mundo. Uma vez mais os brancos eram batidos pelos Altos Poderes da Outra Costa. E enquanto Monsieur Lenormand de Mezy, de touca de dormir, comentava com sua beata esposa a insensibilidade dos negros ante o suplício de um semelhante \_ tirando disso certas considerações filosóficas sobre a desigualdade das raças humanas, que pretendia desenvolver num discurso cheio de citações latinas \_ Ti Noel engravidou de gêmeos uma das criadas da cozinha, cobrindo-a três vezes, dentro de um dos pesebres da cavalaria. (CARPENTIER, 1985, p. 20).

Riam-se da indumentária das madames aglomeradas para serem vistas com suas roupas mais elegantes, embora cozinhassem ao sol, tentando manter a pose; riam-se do grito das damas após Mackandal, de acordo com Carpentier<sup>8</sup>, ter se desmaterializado, soltando as amarras e saltando sobre os soldados brancos que o enfiaram de cabeça na grande fogueira acesa no meio da praça. Riam-se do alto custo do espetáculo montado, da ineficiência da macabra execução armada para convencer-lhes definitivamente de que era inútil lutar.

Longe de alcançar tal resultado, a cerimônia “comprovara” os poderes de Mackandal, que abandonara a pele para tornar-se um pequeno mosquito capaz de humilhar tudo o que havia de branco e “superior”. O riso rebelaisiano<sup>9</sup> dos negros e negras que retornavam às fazendas não significava insensibilidade, mas compreensão e assimilação da

8 Carpentier, *O reino deste mundo*, 1985, p. 20.

9 Para Mikhail Bakhtin, o riso presente na obra de François Rebelais denota uma capacidade de dessacralização, de rebaixamento e criação. Trazer o que está no alto para baixo, para circular entre os vivos e “contaminar-se” com aquilo que compõe a materialidade da vida, esse é o poder do riso. A esse respeito, ver Bakhtin, *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*, 2008.

natureza trágica da vida em *Saint-Domingue*. No “reino deste mundo” o poder não tem força contra o riso que lhe arranca as bases, fazendo-o andar sobre a terra sulcada pelo labor dos escravizados. Nesse terreno dominado pela palavra encarnada, as “elevações” do espírito são sobrepujadas pelo rés-do-chão e o mosquito é o mais poderoso símbolo desse riso.

Carpentier exemplifica pelas ações narradas de seus personagens, os conflitos presentes nas concepções de mundo elaboradas na colonialidade. Na disputa entre os dois tipos de palavra (a palavra-com-o-corpo e a da representação), enquanto o rico proprietário filosofa deitado na cama com a esposa beata acerca da “desigualdade das raças humanas”, Ti Noel, aprendiz e continuador de Mackandal, “cobre” três vezes uma das criadas na manjedoura reservada aos cavalos. Da primeira cena, nada pode nascer que não um solilóquio com várias citações em latim. Da segunda, crianças gêmeas anunciando, talvez, o advento de um novo messias ou “Senhor dos Venenos”.

Para Carpentier, todas as possibilidades estão presentes no reino deste mundo, onde as ambições fazem sentido e os sacrifícios são possíveis aos homens, “Por isso, esmagado pelos sofrimentos e pelas tarefas, belo na sua miséria, capaz de amar em meio às calamidades, o homem poderá encontrar sua grandeza, sua máxima medida, no Reino deste Mundo” (CARPENTIER, 1985, p. 55). As palavras do autor esfacelam os argumentos presentes nas narrativas baseadas em uma suposta passividade e/ou impossibilidade dos escravizados produzirem momentos de felicidade em meio ao sofrimento. O vodu, como prática de encantamento com e no mundo, é elaboração rizomática que denota uma dessas possibilidades.

Entre palavras proféticas e enunciações dos corpos em movimento, modos de vida, simbologias e formas de resistência “encarnam-se” em diferentes contextos, na luta pela sobrevivência. São Palavras de encarnações, que manipulam o corpo, transformando-o de algum modo. De acordo com o professor José Amálio de Branco Pinheiro<sup>10</sup>, essas palavras remontam vozes soterradas, povos esquecidos que sobrevivem nas línguas ou sonoridades que antecedem e se sobrepõem à própria presença humana. São sons da natureza; aspectos de linguagem e formas de comunicação estabelecidas entre plantas, animais, rios, lagos e que terminam por envolver os humanos, não como entes centrais da existência, mas como membros dessa cadeia comunicativa a dialogar com tudo o que existe.

A multivocalidade dos universos compósitos como as cenas latino-americanas transbordam nas línguas creóle e nas religiosidades de matrizes indígenas/africanas/europeias em múltiplos contatos e trocas cujos resultados são imprevisíveis como afirma Édouard Glissant (2005). A dinâmica que une mundos espirituais, animais e minerais presentes nessas composições, também une vida e morte em planos contínuos e conversacionais. Que dizer de um Mackandal executado e vivo, seja na forma de mosquito

10 Palestra ministrada ao Programa de Letras linguagem e Identidades realizada em 26/10/2020, com o tema “As relações entre cultura e natureza na América-Latina e Caribe”. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=tS1dmJXUSSY>>. Acesso em 26 de outubro de 2020.

zumbindo ou como presença invocada nas ações, corpos e palavras alheias? Não teria ele também encarnado essas vozes provenientes de outros tempos, de mundos espirituais, de *kongos* africanos, reencenados na *Saint-domingue* indígena/negra/branca do século XVIII? Provavelmente o mais importante não seja ter a pretensão de responder a essas questões, talvez seja melhor refletir sobre as formas através das quais essas “palavras encarnadas” são vivenciadas na relação com os modos de atuação sobre e no mundo.

Nessa direção, destacamos a atuação de outro líder *marron* cuja palavra/gesto/corpo indica essa sobreposição de tempos e espaços e a reivindicação de um passado sonhado como profecia na luta pela libertação dos escravizados de *Saint-Domingue*. Falamos de Dutty Boukman, sacerdote vodu que teria, em 1791, realizado uma cerimônia que é assumida pela historiografia haitiana (e não apenas ela) como marco do processo revolucionário, que desencadearia a independência do Haiti. Ao silenciar, neste caso, sobre os longos processos de resistência à colonização que remontam a conformação de línguas e táticas de ataque e sobrevivência elaboradas contra e no bojo da colonização, a narrativa linear atende a uma estrutura herdada dos modos de representação eurocêntricos. Modelos contestados no interior da própria narração, pelo gesto, corpo e fala de sua personagem Dutty Boukman.

James (2000) nos dá algumas pistas para a reflexão acerca de um Boukman composto por várias temporalidades e espaços:

Pela experiência, [os escravizados] aprenderam que esforços isolados estavam condenados ao fracasso, e nos primeiros meses de 1791, dentro e nos arredores de Le Cap, eles estavam se organizando para a revolução. O vodu era o meio da conspiração. Apesar de todas as proibições, os escravos viajavam quilômetros para cantar, dançar, praticar os seus ritos e conversar; e então, desde a Revolução, escutar as novidades políticas e traçar os seus planos.

Boukman, um *papaloi*, ou alto-sacerdote, um negro gigantesco, era o líder. Como capataz de fazenda, acompanhava as notícias políticas tanto entre os brancos como entre os mulatos. (JAMES, 2000, p. 91)

Mais de trinta anos separavam a organização revolucionária em *Le Cap*, da execução/permanência de Mackandal no “reino deste mundo”. Alguns séculos também os distanciavam das primeiras resistências indígenas contra a colonização espanhola e francesa na ilha. A *marronage* sobrevivera nos contos, cantos e orações e legara aos “conspiradores” de 1791, a utilização das redes de comunicação, que ligavam *Saint-Domingue* à metrópole europeia como meio de articulação e luta revolucionária. Olhos e ouvidos deveriam estar atentos no silêncio necessário para captar as palavras que os proprietários criam ser complicadas demais para que homens e mulheres “desprovidos de razão”<sup>11</sup> pu-

11 O modo ambíguo como os escravizados eram representados (ao mesmo tempo, incapazes de organização e em permanente conspiração), é reelaborado em diferentes contextos desde o século XVIII. Nas justificativas elaboradas para as derrotas militares impostas às metrópoles europeias, uma suposta relação entre os revolucionários haitianos e o demônio, tornaria inteligível ao ideário Ocidental as vitórias impostas à França, Espanha e Inglaterra em fins do séc. XVIII e início do XIX.

dessem compreender. As muitas experiências anteriores parecem ter ensinado aos subalternizados que aparentar ser aquilo que o discurso diz<sup>12</sup>, poderia funcionar como arma.

Boukman era uma espécie de metonímia das diásporas. Provavelmente nascido na Jamaica (CARPENTIER, 1985) seu nome é uma criouliização que simboliza as relações entre o sujeito nomeado e as ações praticadas por ele. Não foi possível identificar pelas pesquisas se tratar de um apelido conferido a ele por saber ler, ou porque, em algum momento, exerceu alguma função relacionada a isso, porém, o que importa para fins deste estudo é que Boukman se utilizava das funções que exercia \_ ele foi capataz e cocheiro (DUBOIS, 2004) \_ para acessar informações provenientes de França e, assim como tantos outros escravizados da ilha, calcular o melhor momento para ação, nos espaços de fragilidade abertos pelas disputas entre a burguesia francesa e os proprietários de *Saint-Domingue*.

Como na rebelião de Mackandal, os *pacotilleurs*, os cultos vodu e a língua creóle punham em circulação notícias de França e tornavam-se os veículos da organização revolucionária que eclodiria em julho de 1791<sup>13</sup> a partir de uma cerimônia conduzida pelo *hougan* Boukman em *Bois Caiman* (Bosque ou Mata dos Jacarés). Capturado e morto, Boukman teve sua cabeça exposta, repetindo a tentativa que falhara trinta anos antes com Mackandal, de apagar pela morte exemplar qualquer tentativa de alteração da ordem.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

O país independente que emergiria das cinzas desse processo revolucionário, com o nome indígena recuperado das “memórias ancoradas em corpos negros” (ANTONACCI, 2014), nos mostra que esse apagamento não se faz tão fácil ou impunemente, e que as palavras interditas, as linguagens silenciadas pelas lógicas coloniais, reformulam-se, ressurgem, reivindicando do tempo presente a ação redentora (BENJAMIN, 1987), destruindo aquilo que destrói, curando a quem se feriu e dando sepultura a quem tombou no caminho (MBEMBE, 2018).

Irresignavelmente humanos, conforme James (2000), os corpos negros em deslocamento geográfico e identitário continuam ecoando o canto de pessoas/animais/plantas, afirmando que é preciso concretizar a profecia de descolonizar a natureza, os homens e o tempo, produzindo o mundo comum.

## REFERÊNCIAS

AGAMBEN, G. **Homo Sacer**: o poder soberano e a vida nua. Tradução de Henrique Burigo. Belo Horizonte, Editora UFMG, 2002.

ANTONACCI, Maria Antonieta. **Memórias ancoradas em corpos negros**. São Paulo: Educ, 2014.

BAKHTIN, Mikhail. **A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. Tradução de Yara Frateschi Vieira. São Paulo/Brasília: Hucitec/Editora Universidade de Brasília, 2008.

12 O tema das identidades preferenciais, analisado por Stuart Hall (2003), desloca a discussão da dicotomia nós e eles, evidenciando o conteúdo político presente nas formas de representação de si (identidades).

13 James. *Os Jacobinos Negros*, 2000; Dubois, *Avengers of the New World*, 2004; Carpentier, *O Reino deste Mundo*, 1985.

- BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de História. In: BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. Tradução de Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1987.
- CARPENTIER, Alejo, **O reino deste mundo**. Tradução de João Olavo Saldanha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.
- DESROSIERS, Michaëlle. **Trabalho, mulheres negras e zonas francas no Haiti contemporâneo: o “empresariado humanitário” neocolonial em movimento**. 2014. 365 f. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2014.
- DUBOIS, Laurent. *Avengers of the New World: the Story of the Haitian Revolution*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
- GLISSANT, Édouard. **Introdução a uma poética da diversidade**. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.
- HALL, Stuart. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Tradução de Adelaine La Guardia Resende [et al], Belo Horizonte, MG/Brasília: Representação da Unesco no Brasil, 2003.
- HANDERSON, Joseph. **Vodu no Haiti - Candomblé no Brasil: identidades culturais e sistemas religiosos como concepções de mundo afro-latino-americano**. 2010. 183 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Instituto de Filosofia, Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2010.
- HURBON, Laënnec. **O deus da resistência negra: o vodu haitiano**. Tradução de Valdecy Tenório São Paulo: Paulinas, 1987.
- JAMES, C. L. R. **Os Jacobinos negros: Toussaint L’Ouverture e a Revolução de São Domingos**. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000.
- LAS CASAS, Frei Bartolomé de. **O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias**. Tradução de Heraldo Barbuy. 2 ed. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. Trad. Sebastião Nascimento. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- OBENGA, T. **Fontes e técnicas específicas da história da África: Panorama Geral**. In: História geral da África, I: Metodologia e pré-história da África / editado por Joseph Ki-Zerbo. 2.ed. rev. – Brasília: UNESCO, 2010.
- ORLANDI, Eni Puccineli. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.
- PEREIRA, Bethânia Santos. **Uma nação em construção: trabalho livre e soberania no código rural haitiano (1826 - 1843)**. 2020. 167 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, São Paulo, 2020.
- QUEIROZ, Elisângela Mendes. **Ao sul da fronteira cimarrón: o processo de redução dos negros do Maniel de Neiba na ilha de Española (1782-1795)**. 2012. 120 f. Dissertação (Mestrado em História Social) - Universidade de São Paulo, 2012.
- TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silenciando o passado: poder e a produção da história**. Tradução de Sebastião Nascimento. Curitiba: Huya, 2016.