

ETNICIDADE EM MOVIMENTO: EM BUSCA DE CRITÉRIOS ÉTNICO-DESCRIPTIVOS NA MOBILIDADE HAITIANA PELO BRASIL

ETHNICITY IN MOTION: SEARCH FOR ETHNIC-DESCRIPTIVE CRITERION IN THE HAITIAN MOBILITY IN BRAZIL

Marília Lima Pimentel Cotinguiba¹

Geraldo Castro Cotinguiba²

Um dos fenômenos mais comuns no mundo moderno talvez seja o contato interétnico, entendendo-se como tal as relações que têm lugar entre indivíduos e grupos de diferentes procedências “nacionais”, “raciais” ou “culturais” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1976).

*Tout moun se moun, men tout moun pa menm!*³

RESUMO: Este artigo tem como objetivo refletir sobre aspectos étnicos presentes na migração haitiana para/pelo Brasil e como eles vêm se manifestando. A metodologia empregada neste trabalho aborda questões múltiplas, como refletir a partir das teorias sobre etnicidade e dialogar com relatos de casos de nossa pesquisa de campo com observação participante. Amparamo-nos teoricamente sob os conceitos de “fricção interétnica” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981), como o processo decorrente do encontro entre grupos étnicos diferentes numa relação de força desigual sem, contudo, haver uma aculturação do menos forte e “sinais diacríticos”, (CUNHA, 1986), entendido como o recurso pelo qual os grupos identificam seus membros e, ao mesmo tempo, se distinguem dos outros no processo de construção de suas identidades culturais. A mobilidade haitiana pelo Brasil coloca vários assuntos em discussão e os critérios étnico-descritivos está em evidência. Buscamos, desse modo, uma reflexão sobre a dimensão da experimentação da alteridade de brasileiros com haitianos e até que ponto é um estranhamento ou um etnocentrismo racista.

PALAVRAS-CHAVE: Etnicidade. Mobilidade. Haitianos no Brasil

ABSTRACT: This article aims to reflect on ethnics aspects present in Haitian migration to/in Brazil and how they come manifesting. The methodology used in this paper addresses multiple issues, like reflect from the theories on ethnicity and dialogue with reports of our fieldwork with participant observation. We admitted theoretically under the concepts of



Vol.10 Número 20

jul./dez .2015

p. 549 - 562

¹ Professora adjunta IV da Universidade Federal de Rondônia. Doutora em Linguística e Língua Portuguesa pela UNESP, de Araraquara. mpimentel9@gmail.com.

² Doutorando em Desenvolvimento Regional e Meio Ambiente, na linha de Políticas Públicas, pela Universidade Federal de Rondônia, UNIR - PUC-CAMP. Professor de Ciências Sociais da União da Escolas Superiores de Rondônia - UNIRON - de Porto Velho.

³ Provérbio haitiano: Toda pessoa é uma pessoa, mas as pessoas não são as mesmas (iguais)! Tradução nossa.

"interethnic friction" (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981), as the process resulting from the encounter between different ethnics groups in an unequal power relationship without, however, be a less strong be acculturated, and of "diacritics signals" (CUNHA, 1986), understood as the means by which the groups identify their members and, at the same time are distinguished from others in the construction of their cultural identities. The Haitian mobility by Brazil poses several issues under discussion and the ethnic-descriptive criterion is in evidence. We seek, therefore, a reflection on the size of the Brazilian's experimentation of otherness with Haitians and ask what is the limit of it strangeness or a racist ethnocentrism.

KEYWORDS: Ethnicity. Mobility. Haitians in Brazil

Apresentação

Entrar numa discussão acalorada não é uma situação confortável para ninguém. É assim que nos sentimos ao escrever este texto. O tema em questão aborda uma discussão que está em evidência há pelo menos dois séculos – o racismo –, contudo, mudando conceitos e categorias para dar conta, teoricamente, de explicar determinadas realidades sociais em determinados lugares e tempos diferentes a partir de critérios biológicos. Como afirma Roberto Da Matta (1981, p. 70), “ele nasceu na Europa no século XVIII”. Nestas primeiras décadas do século XXI, no Brasil, a imigração haitiana para o país é um fenômeno social que entra em contato com a herança perversa do racismo, que muitos insistem em negá-lo, enquanto muitos alegam sofrerem suas consequências cotidianamente.

Ayiti é um nome que representa um lugar, uma paisagem e encerra em si uma cosmovisão. *Ayiti* é o lugar das montanhas, das terras altas. É uma senhora com muitos filhos. *Ayiti se manman nou*, costumam dizer, o Haiti é a nossa mãe. *Ayiti* é uma palavra feminina. A independência do Haiti foi conquistada de dentro para fora, à maneira da Revolução Francesa, diferente de muitas outras nações, que contaram com a ajuda de fora – como no caso dos Estados Unidos – que recebeu ajuda da monarquia francesa, os haitianos não ganharam sua liberdade, eles a conquistaram à base de luta, sangue, fogo, ferro, suor e muita pólvora e estanho.

A repercussão da libertação haitiana foi tão significativa que seus feitos se tornaram, no Brasil, um conceito pejorativo para a “classe dominante” brasileira do início do século XIX, o que ficou conhecido como *haitianismo*, isto é, movimento de insurreição e libertação de pessoas de pele negra – então escravizadas – contra pessoas de pele branca – então escravizadores. A partir da libertação do jugo francês, os revolucionários trocaram o nome da parte Oeste da ilha, que então se chamava *Saint-Domingue* e passaram a chamá-la de *Ayiti*.

Por ter sido o primeiro lugar que declara livres as pessoas, o Haiti foi, em uma parte do século XIX, um lugar para onde muitas pessoas se mobilizavam para chegar, era algo como um lugar de liberdade. Quem nascia no *Ayiti*, a partir de então, era um *Ayisyen* ou *Aysyenne*, haitiano ou haitiana, respectivamente. O que é *ser Ayisyen*, no sentido genérico? A resposta poderia ser bem simples se não fosse impossível dizer o que é *ser Ayisyen*, porque não somos haitianos e nem somos todos os indivíduos para nos colocarmos como porta-voz de cada um. Entretanto, é possível inferir, a partir de alguns argumentos retóricos e com base em nossos estudos, algumas pistas do que conceituamos com *identidade cultural haitiana* para, a partir dessa noção, tecermos nossas reflexões sobre questões étnicas.

A questão étnica é vasta e, por isso, é necessário que se estabeleça um recorte ou delimite um tema dentre tantos, para se discutir num texto deste alcance. O que defendemos neste trabalho é a tese de que a identidade cultural haitiana é uma construção social e histórica com cerca de dois séculos, estruturada por símbolos e práticas que os sujeitos compartilham, quais sejam, a língua *Kreyòl Ayisyen*, a bandeira nacional, o passado

histórico, os heróis nacionais da libertação, o hino nacional, a relação com o sagrado, dentre outros. Essa identidade cultural, no seu movimento de coisas e pessoas, ao entrar em contato com a realidade social brasileira insere-se num processo de estranhamento. Esse estranhamento é fruto do contato interétnico, que, por sua vez, manifesta-se de maneira diversa, ora como um altruísmo, ora como um etnocentrismo, constituindo, assim, um campo de tensões e forças em diferentes momentos e situações.

Dessa forma, objetivamos refletir sobre aspectos étnicos que se relacionam com a migração haitiana no Brasil e como eles vêm se manifestando. Tomamos como metodologia para este trabalho abordagens múltiplas, quais sejam, uma breve reflexão teórica sobre o racismo e relatos de casos a partir de nossa pesquisa de campo com observação participante. Nossos principais referenciais teóricos são os conceitos de “fricção interétnica” (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981) e “sinais diacríticos” (CUNHA, 1986), tomando este último como recurso pelo qual os grupos identificam seus membros e, ao mesmo tempo, se distinguem dos outros e, o primeiro, como o processo decorrente do encontro entre grupos étnicos diferentes numa relação de força desigual sem, contudo, haver uma aculturação do menos forte.

O leito de Procusto e a prática de Shibile: reflexões sobre intolerâncias na Antiguidade

A intolerância em relação a outras pessoas e seus hábitos e costumes não é uma novidade e nem uma exclusividade de nossa época, é uma dinâmica milenar. Nem por isso, podemos naturalizá-la e sermos indiferentes aos desdobramentos advindos do contato interétnico entre pessoas e grupos em suas múltiplas relações. Trazemos dois mitos, um grego e outro hebreu, sobre como a intolerância é colocada em prática e, em ambos, a alteridade é vivenciada por meio da violência num jogo em que o vencedor tem a violência como sinônimo de vitória e de libertação da tiranina.

No *Dicionário de mitologia greco-romano* (1976) Procusto é “aquele que estende”, e sua descrição é a de um

Famoso salteador que agia entre Mégara e Atenas. Atacava os viajantes, despojava-os de seus bens e submetia-os a cruel suplício. Forçava-os a se deitarem num leito que nunca se ajustava ao seu tamanho. Cortava as pernas dos que excediam a medida e, por meio de cordas, esticava os que não a atingiam. Teseu matou-o, infligindo-lhe igual martírio (1976, p. 158)

A intolerância e a busca de submeter o outro é uma prática que está presente na formação social do Ocidente. Não podemos ignorar essa nossa tradição. Mesmo tendo superado Procusto, Teseu repetiu suas práticas no seu “outro” e, com isso, destruiu a opressão que afligia o povo. Os mitos podem ser interpretados de diferentes maneiras e, aqui, o que temos é uma interpretação como recurso argumentativo para intermediar nossa reflexão sobre o outro. Como apontou Claude Lévi-Strauss (1970), referindo-se ao Ocidente, “assim, a Antiguidade confundia tudo o que não participava da cultura grega (depois greco-romana) sob o mesmo nome de bárbaro; a civilização ocidental em seguida utilizou o termo selvagem no mesmo sentido” (p. 236). O outro é, dessa forma, visto como um estranho, aquele que representa uma ameaça e, por isso, contra ele devem ser tomadas medidas de prevenção ou mesmo combatê-lo.

Essa visão frente ao outro, no contexto greco-romano, por exemplo, é apresentada por Fustel de Coulanges (1998) de maneira clara no capítulo XIII, de seu livro *A Cidade Antiga*, intitulado *O cidadão e o estrangeiro*. Segundo o autor, para ser considerado cidadão cada sujeito deveria manter relações estreitas com o sagrado e observar,

disciplinadamente, seus rituais, sob pena de perda dos direitos civis. O medo do ostracismo agia como força coercitiva que os obrigava, pois “se quisermos definir o cidadão dos tempos antigos pelo seu atributo mais essencial, devemos dizer ser cidadão todo homem que segue a religião da cidade, que honra os mesmos deuses da cidade” (p. 211). Contudo, isso só se aplicava aos homens nativos, ou os eupátridas, no mundo grego, ou o patricio, no mundo romano. De maneira oposta era colocado o estrangeiro.

O autor indica que ao estrangeiro estava vedada sua participação nos assuntos sagrados e de cidadania e sua intromissão consistia numa violação. O sagrado, traduzido pelo seu conjunto de regras e procedimentos, a religião, promoveu uma clivagem entre o *ego* e o *alter*, isto é, entre o eu ou um nós, e o outro. Aos nativos tudo, ao estrangeiro nada e isso pode ser constatado com base na afirmação de que há a distinção clara entre quem é e quem não é estrangeiro.

Pelo contrário, o estrangeiro é aquele que não tem acesso ao culto, a quem os deuses da cidade não protegem e que nem sequer possui o direito de invocá-los. Estes deuses nacionais, como só querem receber orações e oferendas do cidadão, repelem todo homem estrangeiro: a entrada do estrangeiro nos templos não é permitida e sua presença durante as cerimônias é um sacrilégio (p. 211) [...] Esta mesma religião, enquanto exerceu influência nas almas, proibiu que os estrangeiros participassem do direito de cidade (p.212).

Essa dinâmica, curiosamente, tão antiga, faz-se presente na contemporaneidade e a vemos se manifestar em diferentes regiões, envolvendo diferentes povos e suas diferentes visões de mundo.

Existe outro mito que advém de outra vertente intolerante que formou o *ethos* ocidental, contido naquilo que veio se tornar o judaísmo que, por sua vez, exerce profunda influência sobre a religião predominante do Ocidente, o cristianismo. Nas páginas do chamado Velho Testamento do livro máximo do cristianismo, a bíblia, no livro de Juizes, em seu capítulo 12, versículos 5 e 6, encontramos o relato de um ato que se assemelha ao mito de Procusto, a prática de Shibile (espiga, para se referir ao trigo). O livro em questão tem como objetivo expor a relação dos juizes que julgaram em Jerusalém e, para conseguirem se estabelecer nesta cidade, os hebreus submeteram os outros povos que na região estavam instalados, submetendo-os ou simplesmente, eliminando-os no fio da espada. A prática de Shibile ficou conhecida por ser uma forma empregada por um grupo étnico para identificar outro, por meio da língua e, assim, separar-se. É a alteridade e o etnocentrismo em ação.

E tomaram os gileaditas aos efraimitas os vau do Jordão; e quando algum dos fugitivos de Efraim dizia: Deixai-me passar; então os homens de Gileade lhe perguntavam: És tu efraimita? E dizendo ele: Não; então lhe diziam: Dize, pois, Chibolete; porém ele dizia: Sibolete, porque não o podia pronunciar bem. Então pegavam dele, e o degolavam nos vau do Jordão. Caíram de Efraim naquele tempo quarenta e dois mil (Cap. 12, vers. 5 e 6; p. 779).

Assim como um dos heróis civilizadores do Ocidente, Teseu, matou o gigante, o terrível ciclope que infligia o terror nas pessoas, submetendo-as ao suplício, nesta passagem bíblica podemos ver algo semelhante, porém utilizado como critério de distinção de um grupo perante outro.

Tentar moldar o *alter* aos padrões do modo de vida de um *ego* tem sido uma das constantes da dinâmica ocidental. A intolerância frente ao diferente é o recurso impetrado por grupos contra outros grupos que não compartilham sua visão de mundo. É nessa esteira que a antropologia surge e se desenvolve, como ciência por excelência que tem como objetivo central conhecer a variedade do gênero humano em sua universalidade.

Experimentar a alteridade é uma ação que requer dos envolvidos a demonstração de suas concepções ou preconcepções sobre o outro. Na mesma linha argumentativa do que estamos refletindo, Arnold Van Gennep (2011), em sua obra sobre os ritos de passagem que envolvem a vida de pessoas que mudam de categoria em algumas sociedades comenta.

Todo indivíduo ou grupo que por seu nascimento ou por qualidades especiais adquiridas não têm direito imediato de entrar numa casa determinada desta espécie e instalar-se em uma destas subdivisões encontra-se assim em um estado de isolamento, que toma duas formas, encontradas separadamente ou combinadas. São fracos por estarem fora desta sociedade especial ou geral; são fortes por estarem no mundo sagrado uma vez que esta sociedade constitui para seus membros o mundo profano. Daí o diverso comportamento das populações, algumas das quais matam, roubam, maltratam o estrangeiro sem outras formalidades, enquanto outras populações temem o estrangeiro, tratam-no com deferência, utilizam-no como um ser poderoso ou tomam contra ele medidas de defesa mágico-religiosas (GENNEP, 2011, p. 41).

Mesmo tendo em sua origem uma visão etnocêntrica, a antropologia é uma das ciências que mais contribuiu para o entendimento das diferentes visões de mundo e, para isso, a palavra-chave dessa ciência é alteridade. “Afinal, tudo é fundado na alteridade em antropologia: pois só existe antropólogo quando há um nativo transformado em informante. E só há dados quando há um processo de empatia correndo lado a lado” (DA MATTA, 1981, p. 172).

Alteridade e etnocentrismo são como irmãos gêmeos, filhos de uma mesma matriz, porém vivem em lados opostos e a ação de cada um é a negação do outro e, dialeticamente, se faz em função desse outro. Ainda, para esse autor, “a noção de “raça” e o “racismo à brasileira” tem um valor socialmente significativo até hoje – sobretudo entre as camadas médias de nossa população – porque o nosso tipo de doutrinação racial é uma variante da européia” (p. 84). O racismo no Brasil tem suas raízes fincadas no determinismo biológico, como aquele do senso comum que afirma veementemente que somos “assim ou assado” por sermos descendentes de degredados e degradados, isto é, “filho de peixe peixinho é”.

Um breve panorama teórico: raça e etnicidade no discurso científico

Seria impossível, num artigo de poucas páginas, querer abarcar todas os estudos sobre as teorias raciais, dado quão profícuo tem sido esse assunto, traçaremos, por conseguinte, um breve panorama. A característica geral da ciência é dupla, uma é a busca pelo estabelecimento de uma verdade e a outra é a busca pela possibilidade de falsear uma verdade estabelecida. Dentre muitos epistemologistas, Karl Popper goza o privilégio de ser um dos mais expressivos teóricos da falseabilidade de uma teoria científica (POPPER, 2008), mas essa não é uma exclusividade sua, outros pensadores anteriores colocaram algumas teorias em xeque. Talvez a obra que se intitulou científica – e naquele momento foi tomada como tal – tenha sido o *Ensaio sobre a ilegalidade das raças humana*, do senhor Arthur Joseph de Gobineau, escrita em 1853, que traz a tese da pureza racial ariana frente aos demais povos. A obra de Adolf Hitler, *Minha luta*, certamente é a obra por excelência de um projeto teórico que chegou ser colocado em prática, mas a de Gobineau é, sem dúvida, uma obra canônica daquilo que veio a se tornar a prática social tida como abominável no Ocidente, o racismo. Será que existe racismo?

O questionamento da obra de Gobineau foi feito por um haitiano, o senhor Joseph-Anténor Firmin (1850-1910), ao escrever uma obra de envergadura, que hoje representa uma primazia na refutação da teoria da eugenia e é, também, um libelo digno de ser considerada a obra fundadora da antropologia. *De l'égalité des races humaines: anthropologie*

positive (1885), que ainda não se encontra traduzida em língua portuguesa, é uma obra que merece atenção e estudo. Firmin não nega a noção de raça, mas a adjetiva de maneira subjetiva, admitindo-a na sua diversidade. A obra é um libelo do relativismo, ao lado de Boas, do ponto de vista da argumentação e poderia, dadas as proporções, ser comparada ao embate filosófico e científico entre Marx e Proudhon sobre os conceitos e a categorias econômicas e jurídicas.

Karl Marx deixou-nos, também, uma reflexão sobre a noção de raça, em um trabalho intitulado *A questão judaica* (s. d.), confrontando os conceitos de raça e classe, alegando que os interesses de classe se sobrepõem, no liberalismo, aos interesses étnicos, uma vez que é o limiar de uma nova formação social, aquela em que o poder é exercido de forma pessoal por meio do Estado, sobrepondo à noção de pertencimento pela origem biológica. No mesmo sentido da obra de Firmin, Marx aponta para questões que indicam a refutação da discriminação entre os sujeitos por critérios biológicos, uma negativa ao que seria o racismo.

Ainda no século XIX, um jovem formado em física, na Alemanha, encontra-se numa situação de intolerância étnica, o antissemitismo, e vê-se obrigado a partir. Parte para os Estados Unidos da América e lá passa a se dedicar às pesquisas etnográficas, com povos que habitavam a região da América do Norte há milênios, os *Inuit*, também conhecidos como *esquimó*. Franz Boas (2005). Em meio a essa dinâmica, Boas dedica-se exclusivamente aos estudos antropológicos, de maneira interdisciplinar com a arqueologia, a linguística e a psicologia. Suas pesquisas de campo conferiram-lhe impressões que o fizeram questionar quem era mais civilizado que quem, os europeus ou aqueles que os europeus chamavam de selvagens? Podemos dizer que Boas resgatou e introduziu nas Ciências Humanas o relativismo adormecido dos sofistas. Suas pesquisas de campo serviram de argumentos materiais para o relativismo cultural.

Boas foi, sem dúvida, nos Estados Unidos, um pioneiro na formação de uma escola crítica à concepção da classificação dos seres humanos em raça. Ele e seus discípulos empenharam esforços para substituírem raça por cultura. “In the USA, Franz Boas (1858–1942) and his students were among the pioneering critics of racial theory” (KUPER & KUPER, 2005, p. 30).

Ainda, no século XIX, uma obra marcou época e representou, de maneira expressiva, o pensamento evolucionista que, numa perspectiva, classificava a humanidade em estágios diferenciados. Essa classificação, por sua vez, dava base ao discurso etnocêntrico e colocava – voluntária ou involuntariamente – os europeus e seus descendentes da América do Norte no topo da escala evolutiva. A obra em questão é *A sociedade primitiva*, de Lewis H. Morgan (1973), publicada em 1877, a qual impressionou Marx e Engels de tal maneira que, das anotações das 98 páginas feitas por Marx (CASTRO, 2005, p. 7-8), deu origem, mais tarde, ao livro de Friedrich Engels, *A origem da família, da propriedade privada e do Estado* (1974). No caso da obra de Morgan, o capítulo inicial é sobre *Os períodos étnicos* e traz, logo de início, a sentença de que o desenvolvimento humano teve início numa escala mais baixa, a da selvageria e, assim, evolui para seu ponto mais alto, a civilização.

As investigações mais recentes sobre a condição primitiva da raça humana tendem a demonstrar que a humanidade iniciou a sua carreira no ponto mais baixo da escala, abrindo caminho, do estado selvagem até à civilização, através da lenta acumulação do saber empírico (MORGAN, 1973, p. 13).

Morgan expressou o que, em seu tempo, era o pensamento corrente e aquilo que era considerado, do ponto de vista analítico, uma ciência. Sua concepção do desenvolvimento humano ao longo da história – assim como a concepção de Tylor e Frazer, na Inglaterra (CASTRO, 2005) – foi tomada de empréstimo da teoria evolucionista de

Charles Darwin. Dessa forma, por algumas décadas, no discurso científico, predominou uma visão de que os grupos étnicos e, conseqüentemente, toda humanidade, seguiam uma mesma lógica evolucionista, na qual todos teriam como fim – fatalismo – a civilização, o que foi usado como justificativa, sobremaneira, o neocolonialismo da segunda metade do século XIX e início do XX. Conforme apontou Gérard Léclerc (1973), em relação ao processo do neocolonialismo no século XIX, numa passagem que traz uma fala de um missionário, a qual representava, naquele contexto, o pensamento dominante europeu ocidental quanto aos africanos.

Lo mismo piensa outro missioneiro, el R. P. Pruden, que em **The Arab and the African**, 1891, disse: “el africano cristiano abrazará la civilización mucho más facilmente y más naturalmente que el pagano. Intentar civilizar al africano antes de convertirlo es, me parece, poner la carreta delante de los buyes” (LÉCLERC, 1973, p. 27).

É importante ressaltar que a noção de civilização era, naquele contexto, sinônimo de Ocidente e, por isso, entedia-se ser cristão, participar da noção de progresso, ciência, razão, industrialização, capitalismo, urbanização etc. como o próprio conceito de civilização pretendia, de acordo com a concepção francesa. Conforme apontou Claude Lévi-Straus (1970), desde nossa origem greco-romana classificamos os “outros” numa escala inferior ao “nós”, pois “assim, a Antiguidade confundia tudo o que não participava da cultura grega (depois greco-romana) sob o mesmo nome de bárbaro; a civilização ocidental em seguida utilizou o termo selvagem no mesmo sentido” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 236). Somente a partir do século XX, com o desenvolvimento das pesquisas etnográficas e o desenvolvimento dos conceitos de alteridade e relativismo cultural é que algumas atitudes começaram a tomar nova roupagem, como as noções de assimilação, aculturação e, mais tarde, no Brasil, a crítica sobre o contato interétnico.

A noção de contato interétnico tem sido tratada de diferentes maneiras, abordagens, e tem como auxílio, metáforas e palavras-chave que são utilizadas para explicar a relação entre diferentes cosmovisões nas sociedades contemporâneas; como fluxo, fronteira, hibridismo, policentrado, etnicidade, identidade, negociação, trânsito, mobilidade, movimento. As explicações, propostas teóricas, críticas e reflexões que fazem uso desse repertório são diversas e apresentam diferentes possibilidades de análise e a questão étnica é uma delas que, nas últimas décadas tem incorporado em sua discussão outro conceito, o de fronteira.

O conceito de fronteira – num sentido étnico – tem sido amplamente discutido nas Ciências Humanas, como na antropologia, a partir da publicação original, no Brasil, de Roberto Cardoso de Oliveira (1981), no seu clássico trabalho intitulado *O índio e o mundo dos brancos* (em 1964), a definição do conceito de “fricção interétnica” é apresentada de forma sucinta.

Chamamos “fricção interétnica” o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizado por seus aspectos *competitivos* e, no mais das vezes, *conflituais*, assumindo esse contato proporções “totais”, i. e., envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela *situação de fricção interétnica* (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1981, p. 118).

A partir dessa visão, a situação de contato entre duas cosmovisões distintas se torna o elemento central a ser discutido, levando-se em consideração aspectos múltiplos, tais como o econômico, o político e o sociológico. Ao discutir esse assunto, o autor faz um levantamento sobre estudos realizados anteriormente, que contemplaram o tema numa perspectiva da aculturação ou da assimilação, os quais, por sua vez, apresentavam uma visão limitada sobre os desdobramentos do contato existente entre os grupos em questão. Na sua

visão, o contato interétnico não é integrador, pelo contrário, é um campo de força em que um dos grupos, menos forte, mantém suas características identitárias mesmo diante das investidas do grupo mais forte. A elaboração desse conceito é, sem dúvida, um trabalho pioneiro para a antropologia mundial.

A projeção internacional do tema, contudo, foi catapultada pelo trabalho de Fredrik Barth, em 1969, quando tratou dos *Grupos étnicos e suas fronteiras* (1998), abordando os aspectos da manutenção das fronteiras pelos grupos étnicos, ao mesmo tempo que mantém sua identidade. A noção de etnicidade vem, nesse sentido, corroborar a reivindicação da substituição do conceito de raça pelo de grupo étnico, o que denota uma mudança de perspectiva teórica para abordar o assunto relativo à diversidade humana no sentido das práticas sociais.

Dessa forma, Barth (1998), contesta o conceito de grupo étnico que fora geralmente entendido pela Antropologia até então, como sendo aquele que se perpetua biologicamente de maneira abrangente, que compartilha valores culturais, dentre outros traços distintivos. Para esse autor, os traços característicos de um determinado grupo étnico são influenciados pela ecologia. Isso não quer dizer, por sua vez, que a vivência em ambientes diversos modifique os traços culturais, pois “é inadequado encarar formas institucionais manifestas como constituintes de traços culturais que em qualquer tempo distinguem um grupo étnico – estas formas manifestas são determinadas tanto pela ecologia quanto pela cultura transmitida” (p. 192).

A distinção se dá, por sua vez, pela elaboração de um sistema simbólico e material que se traduz por meio daquilo que Manuela Carneiro da Cunha (1986) chamou de “sinais diacríticos” quando, por exemplo, um grupo étnico se encontra em movimento diaspórico, um conjunto de coisas serve como referência para que os indivíduos se identifiquem e, ao mesmo tempo, possam também, distinguir os demais. Esse conjunto, na visão da autora, tem como repositório a tradição, pois num processo migratório, por exemplo, os indivíduos não conseguem levar tudo o que desejam, mas aquilo que servirá na viagem e no destino. Dessa forma, a tradição se torna um *locus* privilegiado em que passado, presente e a projeção do futuro se inter-relacionam de maneira que o sentido se constrói e os indivíduos se identificam e se orientam no mundo.

As fronteiras no movimento e o “fantasma” do haitianismo

Para esta discussão tomamos a categoria haitiano como um recurso abstrato para nos referirmos às pessoas reais que têm, na sua formação histórica e social, a herança coletiva de pertencer a um determinado território e falante de uma língua, além de seu vínculo com os ancestrais. Contudo, essa categoria deve ser relativizada, pois como já apontamos em outro trabalho,

Primeiramente esclarecemos o fato de que não pretendemos aqui generalizar quando nos referirmos aos haitianos. Utilizamos, neste artigo, a categoria “haitianos” para nos referir à sua nacionalidade. As origens são várias, mesmo sendo tomados como uma categoria coletiva, suas práticas variam e no interior do grupo há diferenças, tais como os que vêm do meio rural ou meio urbano, do interior ou da capital, católicos ou protestantes, além do vodu e a escolarização em diferentes níveis (COTINGUIGA & PIMENTEL, 2012, p. 103).

Dessa forma, há uma pluralidade e não, necessariamente, um grupo étnico mais restrito, pois estamos nos referindo a pessoas que formam uma nacionalidade que traz, em sua estrutura social, características das sociedades ocidentais, tais como o sistema de desigualdades internas construídas historicamente (CASIMIR, 2012; ROSA; 2006).

Tomando como base a discussão nos tópicos acima, partimos do pressuposto de

que a população haitiana é vista no Ocidente, historicamente, como um grupo étnico diferenciado e essa diferença tem como cerne o etnocentrismo. Há, como veremos, um processo de construção de uma imagem do povo haitiano como “bárbaro”, especialmente por questões relativas à religiosidade. O discurso do Ocidente construiu um imaginário que, por sua vez, é materializado no discurso contra o que é classificado como satanismo, isto é, o vodu haitiano. A construção histórica de uma imagem sociológica depreciativa dos haitianos remete ao período de transição entre a escravidão e a liberdade.

Entre fins do século XVIII e inícios do século XIX o Haiti ocupou para as Américas escravistas um espaço semelhante ao de Cuba após a Revolução de 1959 para a América Latina. Navios vindos de São Domingos com tripulações de negros ali originários assustavam autoridades e fazendeiros, em face da possibilidade de articulação entre a sedição e a subversão (SOARES; GOMES, 2002, p. 136).

A comparação do medo em relação à revolução haitiana com Cuba não é um exagero, basta lembrarmos o que registrou Josué de Castro sobre as recomendações do jornalista do *New York Times*, no final de 1963, de que o Nordeste brasileiro poderia se tornar comunista ou “dez vezes pior que em Cuba, se alguma coisa não fôr feita” (*Apud.* CASTRO, 1967, p. 151). No caso do Haiti, contudo, o feito revolucionário deixou os escravagistas em alerta e pode ter influenciado diretamente as repressões contra qualquer indício de tentativa de insurreição dos negros, como o que aconteceu, da maneira mais violenta e brutal na Bahia, na lendária “a história do levante dos malês”, em 1835 (REIS, 1986).

O lugar que o Haiti passou a ocupar hoje, podemos dizer, é uma dimensão ou uma fronteira ambígua nos estudos sobre os processos de libertação de povos sob o jugo do escravismo. Por um lado, reconhece-se que “o Haiti não foi o primeiro Estado americano independente, mas foi o primeiro a afirmar a liberdade civil de todos os habitantes (BLACKBURN, 2002, 278-9), mas por outro, foi relegado a um lugar de quase esquecimento os estudos sobre revoluções. Essa fronteira entre a grandeza das realizações históricas – primeira república negra da história, primeiro povo a conquistar por si mesmo a sua liberdade, primeira revolução vitoriosa de escravizados, aqueles que impuseram uma derrota às tropas francesas de Napoleão etc. – e a sua negação na história “oficial” denota que, de fato, o medo em relação aos haitianos ainda não acabou.

Afinal, a negação em relação ao Haiti e aos haitianos não é apenas no campo das páginas da história, ela também se manifesta de maneira simbólica por meio da construção da imagem do povo haitiano como a antítese do ideal ocidental – mesmo estando, geograficamente, no Ocidente. Há, no Brasil, pelo menos duas obras que retratam a abjeção ocidental em relação aos haitianos, a mais antiga é a do padre e antropólogo haitiano, Laenèc Hurbon (1988), *O deus da resistência negra: o vodu haitiano*. Mais recente é a de Eliesse T. Scaramal, (2006) *Haiti: fenomenologia de uma barbárie*. Hurbon dedica parte de sua obra para mostrar esse processo de negação, enquanto Scaramal se dedica exclusivamente a apresentar uma visão fenomênica dessa construção.

Tomando como base a obra de Scaramal, podemos ter uma ideia de como se estruturava as relações sociais – ou seriam antissociais? – antes da independência do Haiti. Na parte inferior encontravam-se a principal e única força de trabalho que mantinha o modo de produção da “Pérola das Antilhas” em funcionamento. Em 1789, essa população era de cerca 500 mil pessoas, numa estrutura hierárquica que pode ser visualizada da seguinte maneira – os haitianos se formam, enquanto povo, descendente dos últimos da escala de opressão, os quais se ergueram e conquistaram a sua liberdade.

Affranchis – franceses administradores que respondiam apenas ao rei
Grands blancs – franceses que controlavam a produção na ilha

Petits blancs – franceses comerciantes (liberais)
Mulâtres – filhos de franceses com negras
Sang-malés – negros alforriados
Marrons – negros que se libertaram fugindo
Escravos negros – quem sustentava toda estrutura

A construção de uma imagem dos haitianos como bárbaros – por causa do vodú, do seu modo de vida, por não se renderem totalmente aos costumes ocidentais etc. – é parte de um processo maior, o da abjeção em relação ao negro como “raça” – ou seria etnia? Que diferença faz? – inferior que tem suas raízes fincadas na Europa – e Estados Unidos –, nos séculos XVIII e, principalmente, XIX, com as teorias ditas “científicas”. Muito há o que se discutir sobre isso, mas a limitação das páginas não nos permite assim o fazer. Pensamos que oferecemos um panorama geral para que possamos pensar a migração haitiana para o Brasil e, também, refletir sobre alguns casos de uma prática que começa a se desvelar em solo brasileiro, a xenofobia e a discriminação – ou seria racismo, mesmo? É diante disso que estamos e é sobre isso que devemos nos manter circunspectos.

Relato de casos

Em nossa pesquisa encontramos relatos que podemos classificar em duas constantes, uma é a visão romântica e a outra é a visão realista. Por visão romântica queremos dizer o discurso de alguns haitianos que afirmam ser o Brasil um país que não tem racismo, que as pessoas recebem bem, um lugar onde são bem tratados e não são perseguidos. Por sua vez, a visão realista é aquela que os indivíduos descobriram, por meio da experiência própria, que há setores, ou melhor, determinadas pessoas brasileiras que não são tão relativas assim, isto é, são xenóforas e não escondem sua insatisfação frente aos haitianos, numa manifestação que pode ser vista como um ato de racismo ou de intolerância frente ao imigrante, ao diferente.

Num caso ocorrido em 2013, uma haitiana relatou-nos o seguinte: *a principal dificuldade de viver no Brasil é discriminação. Um dia, no meu trabalho, uma pessoa disse que eu tinha o cabelo de palha de aço.* Essa mulher, formada em Ciências Sociais, trabalhava em uma cozinha industrial e alegou ter sofrido a discriminação de uma colega de trabalho, brasileira. Alguns aspectos chamam atenção, um é o fato de a pessoa que discrimina encontrar-se em condições de trabalho semelhantes, isto é, são empregadas, assalariadas – seria um anacronismo chama-las de proletárias? – e submetidas ao mesmo imperativo do capital, produzir mais-valia. A diferença básica entre as duas era a origem. Ser imigrante é, sem dúvida, ser um intruso indesejável, mesmo não tendo consciência disso.

Noutro caso, outra mulher haitiana alegou que *uma mulher boliviana sempre brigava comigo, por isso sou racista. A mulher boliviana me mandou embora.* Aqui, o caso muda de categoria, no entanto, a retórica da discriminação pela origem permanece a mesma. Sendo, assim, duas imigrantes, as mulheres se encontraria, teoricamente, em condições semelhantes, exceto pelo fato de situarem-se em classes sociais diferentes. Uma era a patroa, enquanto a outra era a empregada. Uma branca – se assim podemos denominar, relativamente, uma boliviana – e a outra, negra.

Os casos se repetem, aparentemente na mesma lógica dos fatos, tal como o relato desta moça, ao alegar que *no meu trabalho tem um haitiano. Um brasileiro disse que esse haitiano cheira mal. Uma outra mulher do meu trabalho disse a mesma coisa. Para que isso não aconteça os haitianos devem se cuidar.* Não estamos, assim, julgando as frases, isto é, emitindo um juízo de valor sobre o que as pessoas dizem ou pensam, o que trazemos à tona para a discussão é o fato de que ambas as partes estão envolvidas com os aspectos daquilo que se

conhece, no senso comum, como racismo, qual seja, práticas de discriminação que levam em conta critérios étnicos, de origem, classe social, nacionalidade etc.

Em abril de 2012, sofri um acidente de trabalho, cortei o meu dedo. Tive uma infecção no dedo e precisava fazer uma cirurgia, num hospital privado, cobraram-me sete mil reais. Fui ao hospital João Paulo II, fizeram atendimento, mas o meu dedo não ficou bom, precisava fazer uma cirurgia e não fizeram, por isso fui a um hospital privado. No hospital 9 de julho (privado), pediram meu visto de residência e não tinha. Isso aconteceu porque eu sou uma haitiana, isso é uma forma de racismo. Por isso, o meu dedo ficou assim, não fiz a cirurgia.

O que percebemos nesse depoimento é a autopercepção de nossa interlocutora sobre a discriminação sofrida pelo critério distintivo da origem nacional. Isso se aproxima daquilo descrito por Gennep (2011, p. 41) sobre a “deferência” com que alguns grupos tratam o estrangeiro, empregando para isso diferentes ações, desde ritos específicos para lidar com o diferente ou mesmo os atos de violência.

Atos de violência contra os haitianos já são uma realidade que tem se manifestado em algumas cidades, com mais relatos da região Sul do Brasil, como alguns casos em Curitiba. Mais recentemente, um caso chamou nossa atenção devido ao contexto, uma grande empresa do ramo frigorífico – um dos maiores do Brasil –, em Chapecó, Santa Catarina, em janeiro de 2015. Era noite e tudo indicava que seria mais um dia de trabalho para J., que se dirigiu à empresa para trabalhar, mas para sua surpresa sua escala foi mudada e ele não sabia. Depois de uma discussão com o funcionário encarregado do setor, por questões linguísticas – um não entendia o outro – os seguranças da empresa foram chamados e, conforme relatos, chegaram agredindo o haitiano que teve o braço quebrado, dentre outros ferimentos. Alguns haitianos, que trabalhavam perto do ocorrido foram socorrer o colega, foram demitidos no dia seguinte por terem ido ajudar o amigo e saírem da área de trabalho.

No dia 6 de janeiro, um amigo de D. postou uma mensagem em uma página do *facebook*, pedindo ajuda sobre o caso.

Boa noite pra tudo mundo com ese grupo entao eu preciso ajuda nois ayitiano brasileiro pra alguma coisa que aconteceu aqui no brasil entao eu trabalha la na uma enprssa aqui na verdade tem jente ayitiano que trabalha juntho mais tem um problema que Paso la na empresa tem quatro guade que bate um ayitiano ainda ele tem um braso que quebro mais nos ayitiano preciso justicia ele entao Como nos vai faze pra consigu pega justicia ele porque as guade bate ele pra uma Prato de comida porque ele nao foi comer na haura certo en eu preciso de ajuda nos ece grupo oque nois vai faze pra tenho justicia ele brigado pra tudo mundo.

Esse caso denota que o critério de distinção leva em conta diferentes “sinais diacríticos”, como a origem, a cor da pele, a língua. Quando conversamos com o rapaz agredido – e com alguns amigos dele –, ele nos relatou que não houve chance para se defender ou sequer explicar o que ocorreu, pois a limitação linguística, naquele momento, o impedia e, por outro lado, a força física dos seguranças da empresa era imensamente desproporcional, agravada ainda mais pelo uso de barra de ferro para espancá-lo. O leito de Procusto não é apenas um mito, apresenta-se ainda em nossa época com sua força e práticas que fazem o século XXI uma anacronia.

O movimento da mobilidade haitiana para e pelo Brasil traz à tona discussões diversas, dentre as quais o mito do racismo “à brasileira” dá suas caras numa outra roupagem, desvelando-se. Pode ser muito cedo para afirmações, contudo, o que isso indica é que esse assunto merece mais atenção frente à realidade dos fatos, qual seja, a de que se se assemelhar às dinâmicas do destino a outros países, a presença haitiana no Brasil, que chega à sua primeira meia década, manterá uma perenidade. Diante disso fica uma pergunta: como reagirá a sociedade brasileira desse ponto em diante? Os prognósticos não são

otimistas, do nosso ponto de vista, no entanto, o tempo é quem nos revelará.

Considerações finais

Apresentamos um breve panorama sobre algumas concepções de etnicidade, além de mostrar como se construiu, a partir dos mitos, como o de Procusto e de Shibile, o etnocentrismo e seus desdobramentos no Ocidente. De igual maneira, podemos lucrar com a reflexão empreendida por Fustel de Coulanges que expomos neste artigo, no contexto greco-romano, sobre os procedimentos institucionalizados no tratamento separatista dado aos “cidadãos” e aos “estrangeiros”, para pensarmos o contexto contemporâneo em relação à mobilidade de pessoas, especialmente, os haitianos no Brasil. No mesmo sentido, a deferência apontada por Arnold Van Gennep, com que os grupos tendem em tratar aqueles que não pertencem ao grupo do *nós*, é outro aspecto de grande relevância.

Os casos relatados neste trabalho suscitam alguns questionamentos, quais sejam, se estivéssemos diante de uma migração de brancos, haveria discriminação? Ou o critério é, também, de ordem econômica e regional? O problema da rejeição a essas pessoas está no fato de ser estrangeiro ou de ser um estrangeiro haitiano, negro e oriundo de um país empobrecido? Por ser uma mobilidade relativamente recente – meia década – é preciso ter um cuidado ao refletir sobre essas questões. Inicialmente, como já dissemos, vários haitianos afirmavam que eram bem recebidos, que não se sentiam discriminados, entretanto essa situação mudou, após cinco anos. Numa perspectiva etnológica, no sentido francês, ficamos com uma observação de Max Weber, sobre as diferenças étnico (raciais) nos Estados Unidos de um século atrás e trazê-la, para o presente, para uma reflexão sobre os critérios étnico-descritivos no Brasil do século XXI.

Nos Estados Unidos, uma mínima gota de sangue negro desqualifica uma pessoa de modo absoluto, enquanto que isso não ocorre com pessoas com quantidade considerável de sangue índio. Além da aparência dos negros puros que, do ponto de vista estético, é muito mais estranha do que a dos índios e certamente constitui um fator de aversão, sem dúvida contribui para esse fenômeno a lembrança de os negros, em oposição aos índios, terem sido um povo de escravos, isto é, um grupo estamentalmente desqualificado (WEBER, 2012, p. 268).

Pensamos que a presença haitiana (de pessoas e coisas) é um movimento dialético que coloca como um dos pontos centrais da discussão o sistema de classificação brasileiro, com foco sobre questões relativas à etnicidade, à origem. Entendemos que a tarefa é pensarmos como esse sistema é classificado e, assim, verificarmos com ele tem sido operado, manifesto (ou manifestado) em relação aos haitianos. Os critérios étnico-descritivos estão em curso e sua manifestação não age com discrição.

Notas

³ Provérbio haitiano: *Toda pessoa é uma pessoa, mas as pessoas não são as mesmas (iguais)! Tradução nossa.*

⁴Sobre as pesquisas etnográficas iniciais ver os seguintes autores, (CARDOS DE OLIVEIRA, 1991; MALINOWSKI, 1978) além dos textos de Franz Boas, organizados por (CASTRO, 2005). No caso de Cardoso de Oliveira, a obra trata da organização de alguns textos do pioneiro da pesquisa de campo britânica, W. H. R. Rivers.

⁵A definição aqui apresentada foi, conforme o próprio autor, apresentada em 1962.

⁶Sete *palmas de terra e um caixão*, “escrito entre outubro de 1962 e fevereiro de 1964” (CASTRO, 1967, p. 11).

⁷Sobre o silenciamento (do Haiti?) na história vale a pena – e muito – a leitura do texto da filósofa Susan Buck-Moors

(2011). Veja bibliografia.

⁸A organização aqui apresentada é com base na elaboração feita por Cotinguiba (2014), a partir de Scramal. Para quem deseja se aprofundar sobre o tema, sugerimos Jean Casimir *La cultura oprimida* e, também, Rolph Truillot, *Silencing the past: and the production of history* (1995).

⁹Depoimento em crioulo haitiano. Tradução nossa.

¹⁰Os casos que tivemos conhecimento ocorreram no ambiente de trabalho e nos foram relatados por haitianos que temos contato na cidade de Curitiba.

¹¹Preferimos manter o texto da maneira como foi escrito.

REFERÊNCIAS

- ABRIL CULTURAL. **Dicionário de mitologia greco-romana**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.
- BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In. **Teorias da etnicidade**. Seguido de grupos étnicos e suas fronteiras, de Fredrik Barth. Philippe Poutignat e Jocelyn Streiff-Fenart. Tradução de Elcio Fernandes. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- BLACKBURN, Robin. **A queda do escravismo colonial: 1776-1848**. Tradução Maria Beatriz Medina. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- BOAS, Franz. **Antropologia Cultural**. Celso Castro (Org.). Tradução Maria Lúcia de Oliveira Rio de Janeiro: Zahar, 2005.
- BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. Tradução de Sebastião Nascimento. In. **Novos Estudos CEBRAP**. Nº 90. São Paulo: julho de 2011.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. **O índio e o mundo dos brancos**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.
- _____. **Identidade, etnia e estrutura social**. São Paulo: Pioneira, 1976.
- _____. **A antropologia de Rivers**. _____. (Org.). Tradução: Gilda Cardoso de Oliveira, Sônia Bloomfiel Ramagem. Campinas: Editora da UNICAMP, 1991.
- CASTRO, Celso. Apresentação. In. _____. (Org.). **Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Tradução Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- CASTRO, Josué de. **Sete palmos de terra e um caixão: ensaio sobre o nordeste, área explosiva**. 2. ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1967.
- COTINGUIBA, Geraldo Castro; PIMENTEL, Marília Lima. Apontamentos sobre o processo de inserção social dos haitianos em Porto Velho. In. **Travessia** (São Paulo), v. 70, 2012. p. 99-106.
- COTINGUIBA, Geraldo Castro. **Imigração haitiana para o Brasil: a relação entre trabalho e processos migratórios**. Dissertação de Mestrado. Porto Velho/RO: Fundação Universidade Federal de Rondônia/UNIR, 2014.
- COULANGES, Numa Denis Fustel de. **A cidade antiga**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia no Brasil: mito, história, etnicidade**. Tradução de Fernando de Aguiar. São Paulo: Brasiliense/EDUSP, 1986.
- ENGELS, Friedrich. **A origem da família, da propriedade privada e do Estado: trabalho relacionado com as investigações de L. H. Morgan**. Tradução de Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1974.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. **Os nuer**. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- FIRMIN, Anténor. **De l'égalité des races humaines: anthropologie positive**. Paris: Librairie Cotillon, 1885.
- GENNEP, Arnol van. **Os ritos de passagem: estudo sistemático dos ritos da porta e da soleira, da hospitalidade, da adoção, gravidez e parto, nascimento, infância, puberdade,**

iniciação, coroação, noivado, casamento, funerais, estações, etc. Tradução de Mariano Ferreira. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

HITLER, Adolf. **Minha luta**. Tradutor Klaus Von Puschen. São Paulo: Loyola, 2008.

KUPER, Adam; KUPER, Jessica. **The social science encyclopedia**. New York/London: Routledge, 2005.

LECLERC, Gérard. **Antropologia y colonialismo**. Traducción Jesús Martínez de Velasco. Madrid: Alberto Corazon Editor, 1973.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Raça e história. In. **Raça e ciência**. Tradução de Dora Ruhman e Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Perspectiva, 1970. (Coleção Debates).

MALINOWSKI, Bronislaw. Os Argonautas do Pacífico Sul: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. In. **Abril Cultural**. São Paulo: 1978. (Coleção Os Pensadores).

MARX, Karl. **A questão judaica**. Editora Moraes. Sem cidade. S. d.

MORGAN, Lewis H. **A sociedade primitiva**. 1 vol. Lisboa: Editorial Estampa, 1973.

POPPER, Karl. **A lógica da pesquisa científica**. Tradução Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Motta. São Paulo: Editora Cultrix, 2008.

REIS, João José. **Rebelião escrava no Brasil: a história do levante dos malês (1835)**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

ROSA, Renata de Melo. A construção da desigualdade no Haiti: experiências históricas e situações atuais. In. **Revista Universitas: Relações Internacionais**. v. 4, n. 2. Brasília: 2006.

SCARAMAL, Eliesse dos Santos Teixeira. **Haiti: fenomenologia de uma barbárie**. Goiânia: Cãnone Editorial, 2006.

SOARES, Carlos Eugênio; GOMES, Flávio. Sedições, haitianismo e conexões no Brasil escravista: outras margens do atlântico negro. In. **Novos Estudos CEBRAP**. N.º63, julho 2002. p. 131-144.

TROUILLOT, Michel-Rolph. **Silencing the past: power and the production of history**. Boston: Bacon Press, 1999.

WEBER, Max. Relações Comunitárias Étnicas. In. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Volume 1, Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2012.

Recebido em: 05/06/2015

Aprovado para publicação em: 03/08/2015