



**RODRIGO CHARAFEDDINE BULAMAH**

**O CULTIVO DOS COMUNS:  
Parentesco e práticas sociais em Milot, Haiti**

**CAMPINAS**

**2013**





UNICAMP

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA

RODRIGO CHARAFEDDINE BULAMAH

**O CULTIVO DOS COMUNS:  
Parentesco e práticas sociais em Milot, Haiti**

**Orientador: Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, para a obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Este exemplar corresponde à versão final da dissertação defendida pelo aluno Rodrigo Charafeddine Bulamah e orientada pelo Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz.

---

CAMPINAS

2013

iii

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA POR  
CECÍLIA MARIA JORGE NICOLAU – CRB8/3387 – BIBLIOTECA DO IFCH  
UNICAMP

B87c	<p>Bulamah, Rodrigo Charafeddine, 1986- O cultivo dos comuns: parentesco e práticas sociais em Milot, Haiti / Rodrigo Charafeddine Bulamah. -- Campinas, SP : [s. n.], 2013.</p> <p>Orientador: Omar Ribeiro Thomaz. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>1. Parentesco – Milot (Haiti). 2. Antropologia econômica. 3. Magia – Milot (Haiti). I. Thomaz, Omar Ribeiro, 1965- II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p>
------	--

Informação para Biblioteca Digital

**Título em Inglês:** Farming of commons: kinship and social practices in  
Milot, Haiti

**Palavras-chave em inglês:**

Kinship – Milot (Haiti)

Economic anthropology

Magic – Milot (Haiti)

**Área de concentração:** Antropologia

**Titulação:** Mestre em Antropologia

**Banca examinadora:**

Omar Ribeiro Thomaz [Orientador]

Nádia Farage

Federico Neiburg

**Data da defesa:** 26-03-2013

**Programa de Pós-Graduação:** Antropologia

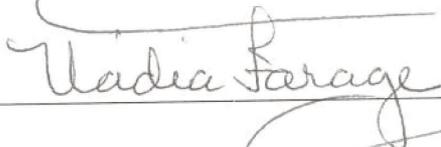
A Comissão Julgadora dos trabalhos de Defesa de Dissertação de Mestrado, em sessão pública realizada em 26 de março de 2013, considerou o candidato RODRIGO CHARAFEDDINE BULAMAH aprovado.

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação defendida e aprovada pela Comissão Julgadora.

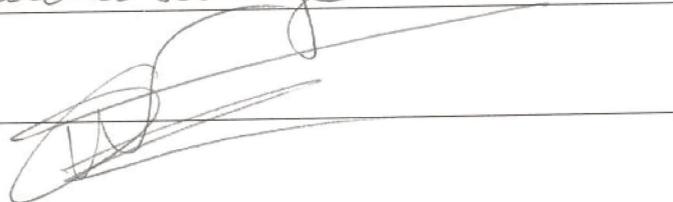
Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz



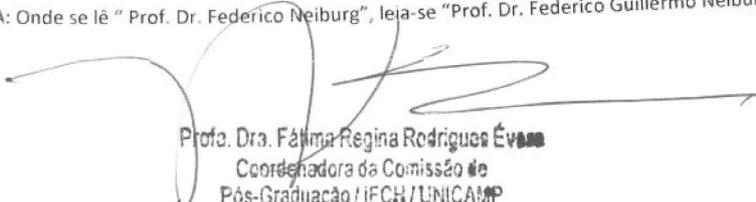
Profa. Dra. Nádia Farage



Prof. Dr. Federico Neiburg



ERRATA: Onde se lê " Prof. Dr. Federico Neiburg", leia-se "Prof. Dr. Federico Guillermo Neiburg".



Prof. Dra. Fátima Regina Rodrigues Évora  
Coordenadora da Comissão de  
Pós-Graduação / IFCH / UNICAMP  
Matrícula: 174997



Dedicado à memória de meu avós,  
Samia e Naim;  
da tia Rifat e do Giulio.



## AGRADECIMENTOS

Talvez esta seja, de fato, a parte mais empolgante quando se chega ao fim de um trabalho. São tantas pessoas que encontrei durante esses dois anos de pesquisa, que, na certa, não me recordarei de todas. Já adianto minhas desculpas por essas ausências. É sabido que tanto o campo quanto a escrita são processos de aprendizagem intensa e vertiginosa nos quais interlocutores, amigos e outras pessoas ensinam-nos coisas importantes, compartilham ideias e fazem-nos repensar nossos caminhos e nosso trabalho. Nesse sentido, o texto que segue não é só meu. Contudo, apesar dessas trocas, eu sou o autor do trabalho e, por isso, quaisquer equívocos e inconsistências são de minha inteira responsabilidade.

Agradeço aos moradores de Milot e de Samson sem os quais este trabalho seria impossível. Com eles aprendi sobre suas vidas, suas famílias e seus anseios. Sua acolhida foi tão especial que não me vêm as palavras certas além de um sentimento de gratidão e uma vontade de voltar em breve e lhes entregar este texto finalizado. Agradecimentos especiais à Madanm Andre Vincent, ao Mesye Andre, à Madanm Innocente, ao Maurice Etienne, ao Jorab, ao Edys, ao Gui, à Judline, ao Livingstone e ao Antoine Clairvil. Agradeço ainda a Francius Pierre, aos Bolivar, aos Sillion, aos Tony, ao Charitab, ao Ismael Jozèf, aos Edouard, à Micheline Jasmin, à Michelov, à Madanm Lima, à Christelle, à Didin, à Mandam Simone, ao Max Power e à Marjorie.

Minha ida ao Haiti não seria a mesma se eu não tivesse conhecido, ainda em terras brasileiras, o Berhman, a Claire e o pequeno Clement. Meus afetuosos agradecimentos pela amizade e pelo exemplo de vida e de luta. Extendo meus agradecimentos aos haitianos que marcaram presença no dia da minha defesa. Mèsi anpil, zanmi m!

À FAPESP, agradeço por apoiar minha formação desde a iniciação científica e por oferecer as condições de possibilidade para que esta pesquisa se realizasse.

Aos funcionários do PPGAS e da UNICAMP, especialmente à Maria José pela atenção e dedicação. Aos professores Nádia Farage, Mauro Almeida, Emilia Piertafesa de Godoi, Bibia, Ronaldo Almeida e Suely Kofes pelos ensinamentos e por defenderem a importância política da antropologia em suas diversas formas de engajamento.

Ao professor John Monteiro (*in memoriam*) de quem tive o privilégio de ser aluno, contribuindo para minha decisão por seguir este caminho. Sua partida, ao fim do dia em que defendi esta dissertação, deixou-nos cheios de uma tristeza pela ausência de um amigo e de um professor comprometido, justo e intelectualmente brilhante.

Agradeço aos funcionários da Biblioteca Otávio Ianni, especialmente à Suely e ao Bene. Ao Benetti, ao Sidney e ao Dinei por fazerem do IFCH um lugar mais camarada.

Ao meu orientador, Omar Ribeiro Thomaz, pela generosidade e rigor intelectuais e por acreditar no valor da etnografia. Seus conselhos foram cruciais para o amadurecimento da minha postura e do meu trabalho.

Aos meus pais, Laila e Jorge, que junto com meus avós, me mostraram desde cedo os diferentes caminhos desse mundo. Se filhos são criados pra sair de casa, há algo que a gente leva consigo e que, na certa, vai ser passado adiante. Agradeço o imenso carinho, a amizade, a fé e o conforto.

Aos meus irmãos, Lucas e Gustavo, agradeço a lealdade e o companheirismo, sem os quais a vida seria muito mais solitária e sem graça.

Aos meus primos e primas, que sabem o valor que possuem pra mim.

Ao Caião, ao Hugo, ao Lucas, à Carol, à Aline, à Lela, à Stella, ao Rodrigo Lobão e ao Iguinho agradeço a amizade e tudo o que aprendi com eles durante todos esses anos.

À Camila, ao Benjamin, à Fernanda, à Lari, à Simone, ao Filipe e ao Bernardo pelo abraço sempre à espera e pelos bons conselhos.

Ao Fábio, ao Inácio, à Helô, à Mary, ao Thiago, à Michele, à Nati, ao Felipe, ao Mirko, à Pia e ao Bruno Conti pelos encontros ocasionais, mas sempre renovadores.

À Marina, ao Arthur, que mesmo longe estão sempre perto.

Ao Miguel e ao Alejandro, meus irmãos de outras paragens.

Ao Fábio e à Mathilde, pelos encontros inusitados e pelas conversas inspiradoras.

À Joanna, ao Diego e à Cris Bierrenbach pela companhia durante a minha primeira viagem ao Haiti e por tantas coisas depois. Ao Otávio que desde a primeira viagem se mostrou um grande antropólogo, apesar da resistência.

Ao pessoal da PROA, Ilana, Luisa, Mariana, Eduardo e Alessandra com quem aprendi que fazer uma revista é tão empolgante e trabalhoso quanto fazer trabalho de campo.

Aos amigos e colegas da turma de mestrado: Aline, Diego, Julian, Ana Carolina, Roberta e Bruna.

Aos do sertão: Bruno, Vitor, Luís, Geison, Wendell, Caio, Cesar e Jairo.

Ao pessoal da cidade do touro, com grande saudade, especialmente ao Alex, ao Bryan, à Liz e à

Nati.

Ao Alex, à Diocely, à Gricelys, à Gabriela e ao Gabo, pelo abraço amigo antes e depois de cruzar a fronteira.

À Ludmila, companheira querida, que mesmo vivendo um romance cigano, encontramos sempre um teto de zinco e uma lua pra encher de estrelas nosso chão. Agradeço o carinho, a paciência e a força.

À Marli, ao tio Fuad, ao tio Mimo, à Eva e a tia Jupia, pelos anos de carinho e dedicação.

Ao Gabriel e à Monica, meus “pais tortos”, pelo diálogo, pelos abraços e por tantos verões.

À Vane e ao Ricardo, à vó Josy, à Fátima e ao Horácio, pelo abrigo sempre acolhedor.

Aos professores Afrânio Garcia, João de Pina-Cabral, Jean-Philippe Belleau, Huon Wardle, Felipe Vander Velden, Enric Porqueres i Gené, Sidney Mintz e Jean Casimir pelos valorosos conselhos em diferentes momentos desta pesquisa. Ao professor Guy Dallemand (*in memoriam*), cuja postura intelectual e engajada é algo que inspira tanta gente.

Ao Laurent Dubois pela paciência com as inquietações de um jovem pesquisador e pela boa recepção durante meu estágio fora do país. Aos professores e funcionários da Universidade Duke: Deborah Jenson, Jacques Pierre, Mary Williams, Chris Chia, Hannah Jacobs e Edouard Duval-Carrié.

Ao pessoal do Haiti Lab, pelas calorosas discussões e momentos inesquecíveis de descontração, especialmente à Claire, à Mary Caton, ao Joshua Nadel, à Laura, à Ombeline, ao Hank, à Sabine, ao Josh, ao Jonathan e à Aude.

À Susie Zeiger e ao John Haag, por serem pessoas especiais e pelo exemplo de comprometimento.

Aos que leram partes e capítulos dessa dissertação, comentaram trechos e levantaram questões de fôlego: Lilian Abram dos Santos, Stella Paterniani, Benardo Freire, Lucas Jardim, Rodrigo Gomes Lobo, Claire Payton, Marvin Chochotte e Marta Jardim.

Ao Ronaldo de Almeida por ter participado da banca de qualificação e pelas sugestões precisas. A Nashieli Loreira, pela arguição valiosa na qualificação, mas também por acompanhar esta pesquisa em diversos momentos, fazendo comentários importantes e sendo uma interlocutora especial.

Por fim, aos professores Nádía Farage e Federico Neiburg pela leitura generosa deste texto, pelas conversas ao longo destes anos e pela arguição na banca de defesa.



Là t'attend au bord de l'eau un paisible village, et  
la case de tes pères, et la dure  
pierre familiale  
où repose enfin ton front.

(Jacques Roumain)



## RESUMO

O presente trabalho é uma etnografia sobre o parentesco e as práticas sociais em um povoado rural no norte do Haiti, parte das sessões rurais de Milot. Através de um trabalho de campo de três meses e meio e de uma discussão teórica sobre o parentesco, pretendo refletir sobre a formação dos grupos domésticos locais. A partir destas instituições, analisarei o modo como relações de vizinhança são estruturadas e como pessoas estabelecem e mantêm redes de parentesco e amizade. A atenção dada a essas relações abriu possibilidades de se pensar também a produção e a troca dentro do povoado e as formas como bens e mercadorias circulam nos mercados da região. Por fim, minha análise se debruçará também sobre o modo como magia e parentesco se estabelecem enquanto partes complementares de um mesmo regime moral e prático.

**Palavras-chave:** Haiti, parentesco, antropologia econômica, magia, lakou, Milot

## ABSTRACT

This thesis is an ethnography of kinship and social practices in a rural village near Milot in the north of Haiti. Drawing from three and half months of fieldwork and my intellectual training in theoretical dimensions of kinship, I intend to analyze the formation of local households. Building from that foundation, I will evaluate how neighborhood relationships are structured and how people establish and maintain friendships and kinship networks. Examining these kinds of deeply personal relationships opens up unexpected possibilities for thinking about networks of production, exchange, and good/commodity circulation that connects the village to regional markets. My research will also expand to consider how ideas of magic and kinship are complementary parts of the same moral and practical regime.

**Key-words:** Haiti, kinship, economic anthropology, magic, lakou, Milot



## TABELA DE ILUSTRAÇÕES

Imagem 1: Mapa das divisões departamentais do Haiti e suas respectivas capitais.....	3
Imagem 2: Mapa da região de Milot. (Elaborado e sistematizado pelo autor; dados de campo de 2011). .....	11
Imagem 3: Palácio de Sans Souci. Foto do autor.....	12
Imagem 4: Igreja Real de Milot e Palácio Sans Souci (ao fundo). Foto de Alex Martínez Suárez.....	13
Imagem 5: Citadelle La Ferrière. Foto do autor.....	13
Imagem 6: Divisões espaciais.....	18
Imagem 7: Propriedade de uma pequena família, Vale do Marbial (fonte: Bastien, 1951: 184).....	32
Imagem 8: Plano do lakou (fonte: Romain, 1959: 222).....	32
Imagem 9: Entrada e parte lateral de um lakou em Samson. Foto do autor.....	35
Imagem 10: Representação do lakou Andre Vincent.....	37
Imagem 11: Casa principal e devan pòt (Lakou Andre Vincent). Foto do autor.....	38
Imagem 12: Madanm Andre com uma fruta-pão na casa inacabada (casa 2). Foto do autor.....	39
Imagem 13: Michline Jasmin e Madanm Andre Vincent, comadres (konmè) em roupas de ir à igreja. Foto do autor.....	45
Imagem 14: Lakou Bolivar (detalhe).....	53
Imagem 15: Relações conjugais de Marcelus Bolivar. ....	55
Imagem 16: Lakou Edouard (detalhe).....	56
Imagem 17: Batatas-doces plantadas em rampas. Foto do autor.....	63
Imagem 18: Homens participando do konbit para colher batata-doce. Foto do autor.....	65
Imagem 19: Madanm Andre e sua bèl sè (cunhada) separando as batatas-doces. Foto do autor.....	66
Imagem 20: Mercados próximos à Samson (elaborado e sistematizado pelo autor; dados de campo de 2011).....	81
Imagem 21: Taptap na Rodovia Nacional 3. Foto do autor.....	85
Imagem 22: Parte externa do Ti Mache em Cabo Haitiano. Os caminhões ao fundo transportam mercadorias entre as cidades. Foto do autor.....	86
Imagem 23: Detalhe do Gran Mache de Cabo Haitiano. Foto do autor.....	87
Imagem 24: Exemplo de mercadorias vendidas no Ti Mache e no Gran Mache. Fotos do autor.....	89
Imagem 25: Comida separada aos jany (manje jany).Fotos do autor.....	105
Imagem 26: Diferentes jany, cada um com um lenço (mouchwa tèt) específico, em uma mesma cerimônia. Fotos do autor.....	109
Imagem 27: Casa do jany. Foto do autor.....	112



## SUMÁRIO

RESUMO.....	xv
NOTA LINGUÍSTICA E ONOMÁSTICA.....	1
INTRODUÇÃO.....	3
Apresentação.....	3
O lakou, o conceito de camponês e os fluxos organizados.....	4
A decisão pelo campo.....	10
A estrada até Milot.....	11
No campo.....	18
Milot e suas sessões rurais.....	20
Samson.....	21
A mudança.....	23
Plano da dissertação.....	24
CAPÍTULO 1 - Parentesco, família e construção da vizinhança.....	27
Apresentação.....	27
Parentesco, grupo doméstico e vizinhança.....	29
O espaço.....	36
Reprodução familiar e a produção de parentes e vizinhos.....	42
O parentesco ritual e outras práticas.....	46
Nomes e nomenclatura.....	50
Reprodução e mobilidade.....	53
Mobilidade, pertença e conjugalidade.....	55
CAPÍTULO 2 - Produção, trabalho e troca em Samson.....	63
O dia da colheita.....	63
O dia do mercado.....	83
CAPÍTULO 3 - Magia, espíritos e morte.....	101
Introdução.....	101
Algumas considerações sobre vodou e magia.....	102
Religião e magia em Samson.....	105
As vontades de um jany.....	113
"Uma parte em Deus, uma parte de servidores".....	116
Morte em Samson.....	121
Zonbi.....	123
O velório.....	126
Os destinos de si.....	127
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	129
BIBLIOGRAFIA.....	133
ANEXO - Resumo das famílias e representação gráfica dos grupos domésticos.....	145



## NOTA LINGUÍSTICA E ONOMÁSTICA

Durante meu trabalho de campo, a língua utilizada foi o *kreyòl* (crioulo haitiano), por isso, será comum, ao longo do texto, citações no original, tal como coletadas em campo, a maioria seguidas ou antecedidas da tradução. O uso de termos nativos se faz na medida em que estão imersos em um universo semântico a ser levado em conta.

A grafia aqui empregada segue a ortografia desenvolvida pelo Institut Pédagoque National (IPN), oficializada pelo governo haitiano em 1979. No emprego de termos em crioulo haitiano durante o texto, decidi por não empregar a partícula “-s” para marcar a multiplicidade, esperando que a quantidade se faça clara pelo contexto da sentença. Os dicionários de base foram o *Diksyonè kreyòl* (Vilsen & Etelou, 2005) e o *Haitian Creole-English-French Dictionary* (Valdman et al., 1981). Contei ainda com a atenciosa ajuda de Jacques Pierre, professor de *kreyòl* da Universidade Duke, que conferiu as citações e palavras transcritas no texto. Ao fazer citações de outros autores, mantenho a grafia por eles empregada.

Além disso, em detrimento da grafia em crioulo haitiano, optei por conservar os nomes pessoais, localidades e logradouros na grafia usual dos documentos jurídicos e oficiais no Haiti, de base francesa. Assim, por exemplo, em lugar de Antwann Klervil, Milo e Twa Ravinn, foram utilizadas as formas Antoine Clairvil, Milot, Trois Ravine.

A partir do dicionário organizado por Valdman et al. (*op.cit.*) e da gramática *Gramè Kreyòl* (Tardieu et al., 2006) estruturei o quadro fonético abaixo que coloca em comparação o alfabeto *kreyòl* e o IPA (Alfabeto Fonético Internacional).

Consoantes			
Ortografia em <i>kreyòl</i>	IPA	Exemplo s	Equivalentes aproximativos em Português
b	b	bagay	bacia
ch	ʃ	cheve	cheque
d	d	dènye	dedo
f	f	fig	festival
g	g	gòch	guaraná
h	h	hopital	hotel
j	ʒ	jany	jornal

k	k	kle	quilo
l	l	lin	lua
m	m	moun	monte
n	n	nò	norte
ng	ŋ	filing	sozinho
p	p	pakèt	pasta
r	ɾ	rezon	porta (com sotaque carioca)
s	s	sis	sistema
t	t	tonton	tio
v	v	vwazen	vizinho
z	z	zero	zero
<b>Vogais</b>			
Ortografia em <i>kreyòl</i>	IPA	Exemplos	Equivalentes aproximativos em português
a	a	abako	asa
an	ã	anpil	maçã
e	e	kle	ré
è	ɛ	fèt	festa
en	ẽ	mwen	engajado
i	i	lide	ideia
o	o	zwazo	ovo
ò	ɔ	deyò	ótimo
on	õ	tonton	ontem
ou	u	kafou	útil
oun	ũ	youn	umbigo
<b>Semivogais</b>			
w	w	rwa	William (similar a <i>roi</i> , em francês)
y	j	pye	Iemanjá
ui	ɥi	luil	aquífero

# INTRODUÇÃO



Imagem 1: Mapa das divisões departamentais do Haiti e suas respectivas capitais. Fonte: Rémi Kaupp [GFDL (<http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html>) ou CC-BY-SA-3.0-2.5-2.0-1.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/3.0/>)], via Wikimedia Commons.

## Apresentação

Em 12 de janeiro de 2010, um terremoto assolou a capital do Haiti, deixando aproximadamente 250 mil mortos e 1,5 milhões de desabrigados. Ali estávamos eu, meu orientador e nosso grupo de pesquisa.<sup>1</sup> Foi desta experiência que surgiram as questões às quais me dedico neste trabalho. Embora

1 Entre eles: Joanna da Hora, Otávio Calegari Jorge, Diego Napolon Bertazzoli, Marcos Pedro Magalhães e Cris Bierrenbach. À época, ainda aluno de graduação, eu levava à cabo uma pesquisa de iniciação científica sobre migração. O blog que mantivemos durante essa primeira experiência de campo, pode ser encontrado em: <http://lacidadelle.wordpress.com/> [acessado em janeiro de 2013].

não fale diretamente de Porto-Príncipe, o tema em questão surgiu nos dias posteriores à catástrofe e é, em certo sentido, a essa experiência que me volto agora, já três anos depois do terremoto.

O Haiti é um país sob uma ocupação internacional desde 2004. Esses longos anos de intervenção foram marcados, em um plano sistêmico, por uma militarização dos projetos e um esforço de desvalorização e desarticulação das práticas e iniciativas locais.<sup>2</sup> Se uma ocupação é militarizada, em situações críticas, como nos dias subsequentes ao terremoto, não haveria de ser diferente. Em meio a tanta destruição, a ONU e as ONGs priorizaram a reconstrução de sua própria infraestrutura (cf. Thomaz, 2012; ver também Thomaz & Nascimento, 2010). Nas reportagens e relatos que alcançaram os noticiários internacionais, os haitianos eram coadjuvantes de sua própria história, retratados como vivendo em um momento de suspensão da ordem, um caos generalizado, particulares a uma situação excepcional mas também próprios a uma “cultura resistente ao progresso”, como definira um colunista de um jornal de grande circulação.<sup>3</sup> Aquela era mais uma entre as intermináveis crises que assolaram o país.

Contudo, entre os habitantes da capital, predominava uma atitude de exterioridade frente ao que pudesse vir da parte da cooperação internacional. Contavam com as organizações de base, com os laços de parentesco, as relações de troca, reciprocidade e comércio, para dar conta do drama daquela situação excepcional e, assim, amenizar os impactos da catástrofe. Eram práticas e relações que o antropólogo haitiano Rémy Bastien definira como “de importância capital” em sua descrição sobre as relações familiares entre moradores de um povoado rural no sul do Haiti (Bastien, 1951: 13). É sobre essas relações que este trabalho se debruça.

### **O lakou, o conceito de *camponês* e os fluxos organizados**

Quanto à temática do parentesco no Haiti, utilizo como referencial teórico e etnográfico

---

2 Para uma análise da cooperação internacional, ver Schuller, 2012 e Katz, 2013. Ver também a lúcida entrevista com Ricardo Seitenfus, representante da Organização dos Estados Americanos (OEA) no Haiti, de 2008 ao início de 2010, disponível em: <http://www.letemps.ch/Page/Uuid/2a1b8ad0-0bb8-11e0-91f4-4e4896afb502> [acessado em dezembro de 2012].

Uma base de dados com entrevistas realizadas por Claire Payton (doutoranda do programa de história da Universidade Duke, EUA), em Porto-Príncipe, alguns meses após o terremoto, pode ser encontrada em: <http://haitimemoryproject.org/> [acessado em janeiro de 2013].

3 A expressão é de David Brooks, em sua coluna publicada no *New York Times*, em 14 de janeiro de 2010 (cf. [http://www.nytimes.com/2010/01/15/opinion/15brooks.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2010/01/15/opinion/15brooks.html?_r=0) [acessado em dezembro de 2012]). No Brasil, cientistas políticos analisaram o terremoto como um “retorno ao estado de natureza”, ver <http://g1.globo.com/Noticias/Vestibular/0,,MUL1458062-5604,00.html> [acessado em janeiro de 2013].

principal os trabalhos de Melville J. Herskovits (2007 [1937]), Rémy Bastien (1951; 1961), Alfred Métraux (1953; 1958), Rhoda Métraux (1951) e J-B Romain (1959).<sup>4</sup>

Se podemos situar essas etnografias em um quadro de produção dos “estudos de comunidade” (cf. Redfield et al., 1936), é notável a importância que possuem pelas descrições e análises das formas como o parentesco e outras práticas sociais se estabelecem em diferentes regiões do Haiti. Temas como o parentesco ritual, a magia, a vizinhança, os mercados e as formas de auxílio mútuo estão ali presentes e estruturam uma agenda de pesquisa importante e bastante atual.

Pela atenção detida nessas relações e por um trabalho de campo intensivo, Rémy Bastien é quem lança a descrição mais completa dos grupos domésticos locais, definidos como *lakou*, uma espécie de fato social total, por meio do qual a moral, a economia e o parentesco se estruturam. Bastien assim define o *lakou* (1951: 29-30):

“Las casas se encuentran sobre ambas riberas de los ríos [...] y la mayor unidade de agrupacións es la familiar. Tal unidade puede componerse de una a doce casas, constituyendo lo que se llama un *laku*. [...] Además (y es este sentido el que nos interesa por ahora) la palabra se aplica a un conjunto de casas de habitación ocupadas, por lo general, por una familia.”

A parte essa importância espacial e física, o antropólogo haitiano revela ainda que a família rural haitiana se estabelece por um constante compromisso entre indivíduo e grupo doméstico, que, por sua vez, condicionam o funcionamento de toda uma vizinhança, conectada por relações de troca e por uma moral comum.

Contudo, a memória dos interlocutores de Bastien fala em uma época de ouro em que os *lakou* floresciam e “[e]n tiempos pasados [...] eran como pequeños pueblos” (Bastien, 1951: 30). Pressões econômicas externas e a saturação da terra, cujo princípio igualitário de divisão da herança garantia uma repartição entre todos os descendentes (legítimos ou adotivos), faziam com que os *lakou*, à época, se fragmentassem em grupos domésticos menores, os *sub-lakou*. Tal fracionamento era entendido por Bastien como um risco à própria existência dos camponeses do Vale do Marbial, tendo de encontrar outras formas para angariar recursos, tais como profissionalizar-se, ou mesmo emigrar (: 155).

Essa sensação de crise iminente se perpetua em estudos posteriores, reiterando a desestruturação completa do sistema do *lakou*. Para o geógrafo haitiano Georges Anglade (1982), o *lakou* foi uma

---

<sup>4</sup> Além dos autores citados, aos quais farei maiores referências, cabe ainda acrescentar que grande parte de minhas análises se fazem inspiradas nos estudos de Jean Price-Mars (2009 [1928]) e de Michel-Rolph Trouillot (1989; 1990; 1995).

forma de organização da família que teve seu momento de ouro durante o século XIX, quando a descentralização política era predominante no Haiti. *Lakou*, para Anglade, é o lugar de reprodução das famílias extensas e o nó de resistência às pressões do Estado haitiano e ao trabalho nas *plantations*. A esse período, o autor chama de *espaço regionalizado*, indo da Revolução ao final do século XIX (: 88).

Com o passar do tempo, em razão de câmbios ocorridos em meados do século XX, tanto no plano do grupo doméstico, com o desequilíbrio entre quantidade de terras agricultáveis e o número de herdeiros, quanto em uma perspectiva mais ampla, com a gradativa centralização de Porto-Príncipe, o autor propõe, em substituição ao *lakou*, a noção de burgo-roça [*bourg-jardin*], definida como (Anglade, 1982: 81),

“aglomerações rurais produzidas de antemão pelas exigências da vida rural ao longo dos vales, das planícies, nas encostas dos montes. Os burgos-roças são conjuntos rurais de residências cujos centros comerciais são os mercados semanais onde milhares de pessoas vão tratar de negócios e trocar com os membros de sua comunidade, e com os de outras, vindos para encontros de diversas ordens.”<sup>5</sup>

Assim, “[q]uando em finais do século XIX, os laços de consanguinidade se dissolviam pela ruptura dos *lakou*, eles cedem lugar aos laços de territorialidade dos burgos-roças fundados sob a vizinhança em um dado local.”<sup>6</sup> (*idem*). Desse modo, tais configurações se constituem como unidades maiores, resultado da gradativa centralização de Porto-Príncipe e de uma pressão demográfica crescente sobre as terras dos antigos *lakou*. Não mais centradas em um grupo doméstico, os burgos-roças seriam moradias dispersas que se relacionam por trocas a fim de dar conta de um cotidiano de recursos escassos e de pressões de diversas naturezas (: 153).

É interessante notar que o conceito de burgo-roça é análogo ao “bairro” definido por Antonio Candido (2010 [1964]: 76) em *Os parceiros do Rio Bonito*, seu estudo clássico sobre os sitiantes de uma área de economia cafeeira em declínio, no interior de São Paulo.<sup>7</sup> Segundo a análise de Candido, pressões múltiplas sobre o modo de vida dos parceiros não eram só de ordem econômica ou na relação

---

5 No original: “...agglomérations rurales déjà produites par les exigences de la vie rurale le long des vallées, dans les plaines, sur les versants des mornes. Les bourgs-jardins sont les cités rurales dont les centres commerciaux sont les marchés hebdomadaires où des milliers de personnes vont traiter d'affaires et échanger avec les membres de leur communauté, et ceux des autres communautés venus pour la rencontre aux multiples facettes.” Salvo quando indicado, as traduções que seguem são de minha autoria. Nas citações em notas de rodapé, mantive somente a tradução.

6 “Lorsqu’ à la fin du XIXe siècle les liens de consanguinité se dissolvent par éclatement des *lakou*, ils cèdent la place aux liens de territorialité des bourgs-jardin fondés sur le voisinage dans un même lieu-dit.”

7 *Bairro* “é a estrutura fundamental da sociabilidade caipira, consistindo no agrupamento de algumas ou muitas famílias, mais ou menos vinculadas pelo sentimento de localidade, pela convivência, pelas práticas de auxílio mútuo e pelas atividades lúdico-religiosas” (Candido, 2010 [1964]: 76).

com a terra, mas também cultural, em razão de influências da cidade que acabavam por desagregar certas práticas próprias ao modo de vida e à sociabilidade dos habitantes de Bofete. A argumentação de Anglade é similar para o caso haitiano, para quem uma disputa pelo espaço se estabelecia entre diferentes grupos, tais como poderes locais e nacionais, mas também grupos estrangeiros (Anglade, 1982: 95).

A perspectiva ampla de Georges Anglade chama nossa atenção às relações entre episódios políticos e econômicos nacionais e internacionais e seu reflexo na organização do espaço nacional. E sua análise é magistral. Contudo, acredito que essa ênfase relega a segundo plano as diferenças regionais e as formas sociais específicas de interação entre grupos domésticos. Em favor de uma sociologia das dinâmicas espaciais, deixa-se de lado as dinâmicas particulares aos espaços e situações de mercado, assim como, as próprias relações que levam à construção da vizinhanças e dos povoados, os *burgo-roça*, segundo sua classificação.

Tais observações sobre a morte do *lakou* encontram eco em um movimento mais amplo de esgotamento de conceitos como *campesinato* e *sociedade agrária*. Como destaca Mauro Almeida (2007), foi-se o tempo das grandes narrativas que localizavam os camponeses a um meio caminho entre sociedades caçadoras e coletoras e os conglomerados urbano-industriais.<sup>8</sup> Contudo, isso não implica em dizer que os problemas postos pelas teorias sobre o campesinato não sejam ainda atuais. Nesse ponto, cabe o alerta de Sidney Mintz (1974a: 153): “uma categoria tipológica tão ampla e frouxa como a de ‘campesinato’ não deveria de forma alguma esconder a imensa variedade cultural que representam sociedades camponesas em outras partes.”<sup>9</sup>

No caso particular do Haiti, os termos definidores de uma categoria de “camponês” são múltiplos e se relacionam a concepções específicas sobre esse grupo social. De um lado, *peyizan* e *abitan* referem-se a uma terra comum de origem, sendo *peyizan* o termo usado para referir-se a um “conterrâneo” e *abitan* a “pessoa do povoado (*abitasyon*)”. Já o termo *kiltivatè* deita raízes no período colonial e pós-revolucionário, particularmente, quando o Estado se esforçava para manter pessoas atreladas às *plantations* e outras terras estatais de produção (Casimir, 2011 [2001]; Dubois, 2012; Gonzalez, 2012). *Kiltivatè* refere-se à especificidade produtiva desses grupos, sendo uma definição

---

8 Para uma análise do conceito de *camponês*, uma história de seus diversos usos e uma defesa de sua atualidade, ver Shanin, 1980.

9 “Nor should a typological category as wide and as loose as that of ‘peasantry’ disguise in any way the immense cultural variety that typifies peasant societies elsewhere.”

ligada ao trabalho em roças e grandes plantações.

Frente a essas especificidades locais, é notável que a compreensão da categoria social “camponês” é sua relação estreita com a terra. Contudo, isso não implica em uma imobilidade ou uma condição frágil frente a mudanças sociais, como veremos ao longo deste trabalho. Tal como propusera Joan Vincent (1987), as dinâmicas de mobilidade, desterritorialização e fluxos seriam indícios de novas condições e situações e não da morte de um grupo. Nesse sentido, se retornarmos ao caso do *lakou* haitiano, talvez tenhamos nos apressado em anunciar sua falência. Mesmo frente a mudanças na organização dos grupos domésticos, as formas de relacionar-se e os laços de parentesco continuam operando de modo notável. Insistir na observação de unidades que interconectam pessoas, tempo e espaço, como os grupos domésticos dentro de um espaço amplo, só faz sentido, como alertara Vincent (1987: 379-380), por “dirigir nossa atenção para a constatação paradoxal de que os limites só adquirem relevância se estiverem inter cruzados.” Desse modo, pensar o *lakou* é levar em conta também a movimentação de pessoas e suas formas de interações com a terra, com seus parentes, com o capital e com uma situação política e histórica particular.

Se pensarmos a especificidade da formação do campesinato haitiano, um dos tantos temas aos quais Sidney Mintz se dedicou, há, nesse processo, similaridades e diferenças entre as diversas regiões caribenhas (Mintz, 1974a). Tal como o autor demonstra, na passagem de escravos para “proto-camponeses”, processo denominado ‘campesinatos reconstituídos’, tal movimento se deu enquanto uma continuidade das dinâmicas criativas e adaptativas de grupos transplantados que fundiram tradições diversas a novas exigências materiais (Mintz, 1974a: 152; ver também Mintz e Price, 1992).

Como parte da historiografia recente sobre o Haiti revela, a passagem de uma economia escravista para um sistema pós-plantation, não se fizera enquanto um movimento unidirecional, mas por um amálgama de diversas formas de relação com a terra e diversos modos de controle e organização do trabalho (cf. Casimir, 2011 [2001]). Ao lado de esforços por parte do Estado em retomar o sistema de plantation, estavam formas econômicas familiares, cuja especificidade residia no fato mesmo de se realizar enquanto uma produção voltada para os grupos domésticos e para as trocas locais (cf. Gonzalez, 2012; Dubois, 2012). Dessa situação particular, pressões do Estado contra grupos camponeses, expressa por meio da sobretaxação da produção e das formas de perpetuação do trabalho forçado, são a marca dos sucessivos governos durante grande parte do século XIX (Trouillot, 1989).

Nesse sentido, pensar em uma época de ouro do *lakou* é em si algo contraditório, pois tal

sistema sempre esteve submetido a investidas e pressões de avanços capitalistas, desde seu momento genético.

Antes de seguir com a descrição do meu caminho ao campo e das condições sociais de produção desta pesquisa, cabe ressaltar onde este trabalho se insere. Além das etnografias clássicas acima citadas, é importante destacar o papel de Sidney Mintz na consolidação do Caribe como uma área de pesquisa (Mintz, 1974b) e sua influência em pesquisas em outras partes do Atlântico. Tal é o caso do grupo de pesquisa do Museu Nacional, na década de 1970, formado por Moacir Palmeira e Lygia Sigaud, trabalhando na região de Pernambuco, e posteriormente, na década de 1980, com enfoque não só em Pernambuco, mas também na Paraíba e em Alagoas, com Beatriz Heredia, José Sérgio Leite Lopes, Afrânio Garcia e Marie-France Garcia-Parpet, para citar alguns.<sup>10</sup> É marca desses estudos um interesse pelo modo como mudanças sociais em uma escala ampla afetavam o cotidiano de grupos camponeses e sua própria percepção da dominação e dos processos econômicos. Nisso, bastante motivados pelo método desenvolvido por Malinowski e pela teoria do direito e do dom de Mauss, tais pesquisadores faziam largo uso de termos e categorias nativas repensando, a partir do trabalho de campo, conceitos como dominação, liberdade, exploração, trabalho, morada e direitos.

Ainda em uma mesma linha, bastante influenciados por Sidney Mintz e com um marcante peso etnográfico, dois autores renovaram as possibilidades temáticas de pesquisas no Haiti, sem contudo cair nas armadilhas da “ficção da excepcionalidade haitiana”, tão criticada por Michel-Rolph Trouillot (1990).<sup>11</sup> São eles: Ira P. Lowenthal (1987) e Drexel Woodson (1990). O primeiro investiga detidamente as formas de conjugalidade e a relação entre divisão do trabalho, sexualidade, herança (*eritaj*) e a construção do grupo doméstico em um povoado ao sul do Haiti. Já o segundo, em uma extensa tese,

---

10 Para uma história desse grupo, enquanto um “etnógrafo coletivo”, suas influências, métodos e descobertas, contadas a partir da perspectiva de Lygia Sigaud ver Sigaud, 2008.

11 Neste texto seminal, Michel-Rolph Trouillot discute o modo como a reprodução de uma ideia de que o Haiti seria um país excepcional, seja pela excessiva exaltação dos feitos históricos revolucionários, seja pelos relatos de viajantes e jornalistas sobre seu universo social, age na contramão de um esforço científico cujo intuito seria o de entender a sociedade haitiana como um produto de convergências históricas particulares. Assim destaca o autor (1990: 6),

“Quando nos falamos repetidas vezes que o Haiti é único, bizarro, anormal, esquisito, curioso, estranho, ou grotesco, nos falamos também, em graus variados, que ele é anormal, errático, e por isso, inexplicável. Estão nos falando que o Haiti é tão especial que os modos de investigação aplicáveis a outras sociedades não são relevantes aqui.”

Mais recentemente, o antropólogo Felipe Evangelista (2010), em uma empreitada crítica similar, analisa a formação dos diversos discursos sobre o “fracasso haitiano”. Como bem mostra o antropólogo, somente através de pesquisas detidas é que se poderá chegar às dimensões reais da produção de ideias como a de “fracasso” e das implicações práticas desses discursos.

discorre sobre as formas como posições sociais são construídas tendo como referência a posse da terra, a localização em um sistema de classes e a 'raça' (*ras*); este último, um conceito polissêmico podendo referir-se à nacionalidade, ao fenótipo ou à família (cf. Woodson, 1990: caps. 5 e 6).

Mesmo que as referências e comparações feitas a esses estudos e às pesquisas do grupo do Museu Nacional não tenham sido realizadas aqui de modo sistemático, tais trabalhos me auxiliaram na formulação de perguntas no contexto em que trabalhei. Resta agora falar sobre os caminhos que me levaram ao norte do Haiti.

### **A decisão pelo campo**

Ao longo do ano de 2011, já mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, entrei em contato com os estudantes haitianos da Unicamp, particularmente Berhman Garçon, também aluno do PPGAS, e com ele mantive uma rotina de estudo de crioulo haitiano. Aos poucos, adquiri um conhecimento seguro da língua.

A decisão por afastar-me da capital foi intencional: objetivava-se com isso sair do fluxo intenso da cooperação internacional, mas também da dinâmica das pesquisas realizadas no Haiti que tendem a se concentrar na região de Porto-Príncipe. Tal disparidade, faz com que se saiba hoje muito sobre o sul e o oeste, mas pouco sobre o norte. Essa divisão possui uma profundidade histórica, deitando raízes na própria colonização. A capital de Saint Domingue fora estabelecida no norte, onde hoje está a cidade de Cabo Haitiano, antigo Cabo Francês, mas em um momento pós-independência, o país fora cindido entre a província do Norte, controlada por Henri Christophe e, os departamentos do Sul e do Oeste, cuja capital era Porto-Príncipe, comandados por Alexandre Pétion.<sup>12</sup>

Atualmente, as diferenças entre o Sul e Oeste, de um lado, e o Norte, de outro, são marcantes, sendo objeto de debate político nacional, mas passando também pela vida cotidiana da população. Fala-se das divergências com relação aos personagens históricos, à política de turismo e ao crioulo haitiano. Tal situação revela a necessidade de que pesquisas sejam realizadas em diferentes regiões levando em conta não só a perspectiva histórica, mas também o método comparativo.

---

<sup>12</sup> Sobre a história dessa divisão, seus personagens e as diferentes estratégias políticas e formas de controle da produção, ver Vandercook, 1943; Dubois, 2012.



*Imagem 2: Mapa da região de Milot. (Elaborado e sistematizado pelo autor; dados de campo de 2011).*

### **A estrada até Milot**

Viajei para o Haiti no dia 29 de dezembro de 2011 e desembarquei no dia 30 em Santo Domingo, na República Dominicana. Otávio Calegari Jorge, mestrando do Programa Pós-Graduação em Sociologia, da Unicamp, estava comigo e seguimos dali em direção à Cabo Haitiano, capital do departamento do Norte. Era objetivo de Otávio Calegari levar à cabo uma pesquisa entre os trabalhadores de uma indústria têxtil em Ouanaminthe, cidade na fronteira norte com a República Dominicana. Nosso plano era visitarmos juntos as ruínas históricas na cidade de Milot, ao sul de Cabo Haitiano, e depois seguirmos cada um para o seu campo.

Meu interesse por Milot surgiu da importância histórica daquela cidade. Milot fora uma área de plantation durante o período colonial francês (1659 – 1791), e passara a ser gerida pelo notável general

Henri Christophe durante a Revolução Haitiana (Trouillot, 1995: 35; Romain, 1959: ix-x). Após a independência do país em 1º de janeiro de 1804, Jean Jacques Dessalines tornou-se o primeiro dirigente da nação, mas fora assassinado alguns anos depois. Em 1806, tal posição fora assumida por Henri Christophe. Foram marcas de seu governo o investimento em obras públicas, a criação de regulamentações do trabalho em plantations, a consolidação de uma nobreza nacional e elevados gastos com a educação (Vandercook, 1943). Particularmente em Milot, Henri Christophe coordenou a construção de dois marcos arquitetônicos, aos quais somam-se outros anexos: o *Palácio de Sans Souci* e a *Citadelle La Ferrière*. O primeiro era o palácio de veraneio do Rei Henry I – nomeação dada a si mesmo, com a grafia inglesa, após declarar-se rei do Norte do Haiti, em 1811 – cujo esplendor foi destacado por viajantes que passaram pela ilha antes do terremoto de 1842, admirados diante de suas dimensões, seu estilo arquitetônico quase rococó e seu sistema de captação e circulação de águas, abastecendo e irrigando todo o edifício.



Imagem 3: Palácio de Sans Souci. Foto do autor.

Somado à *Igreja Real de Milot*, adjacente ao palácio, “[e]ssas duas estruturas”, escreveu o proeminente conselheiro do Rei Henry I, Barão Valentin de Vastey, em 1813, “erigidas por descendentes de africanos, mostram que não perdemos o apreço e o talento de nossos ancestrais que cobriram Etiópia, Egito, Cartago e a velha Espanha de monumentos soberbos.” (*apud* Trouillot, 1995: 36).



*Imagem 4: Igreja Real de Milot e Palácio Sans Souci (ao fundo). Foto de Alex Martínez Suárez.*

A segunda construção é a *Citadelle La Ferrière*, fortaleza militar no alto da montanha mais elevada da região. Dali é possível ter a visão completa da cidade de Cabo Haitiano, dos caminhos para o interior da ilha, tais como baías e rios e, sobretudo, de possíveis embarcações francesas que anunciariam novas tentativas de invasão do derrotado colonizador.



*Imagem 5: Citadelle La Ferrière. Foto do autor.*

Minha ideia inicial era a de constituir uma base em Milot e ali iniciar minha pesquisa. Por ser a capital administrativa de uma comuna da região norte, em Milot organiza-se semanalmente um

importante mercado para onde diversas mercadoras da região se dirigem a fim de comercializar seus produtos. Além disso, em razão dos sítios históricos, Milot atrai anualmente milhares de pessoas, sobretudo durante as festividades da semana da Citadelle, no começo de abril de cada ano.

Permanecia a dúvida se o melhor seria realizar incursões periódicas pelas zonas rurais ou me centrar em um só lugar e dali buscar as questões que motivavam a pesquisa. A segunda opção foi aquela a que fui impelido. Porém, antes de expor as justificativas, é necessário falar um pouco mais de Milot e das minhas primeiras impressões em campo.

Milot localiza-se na província do Norte, cuja capital é Cabo Haitiano, antigo Cabo Francês. Durante a colonização, o ambiente daquela região era de um elevado cosmopolitismo, no qual diferentes línguas conviviam e a língua franca era o *kreyòl*. Em meados do século XVIII, poucos na ilha eram os que não falavam esta língua, utilizada não apenas na vida cotidiana, mas também em círculos artísticos, na composição de poesias, músicas e peças teatrais (Dubois, 2012). Tinha-se ali todo um universo com instituições sociais e classes estruturadas dentro de seus constrangimentos históricos e situacionais, cuja marca indelével era a violência da escravidão.

A cidade de Cabo Haitiano possui atualmente notáveis marcas desses tempos de grande riqueza tanto do período colonial como do pós-revolucionário. O traçado colonial urbano se manteve, assim como alguns prédios de dois ou três andares, além da Catedral, de algumas muralhas e de alguns prédios públicos, todos revelando um passado de grandes investimentos e projetos. “Essa já foi uma das mais belas cidades das Caraíbas!,” exclamou Maurice Etienne, 65 anos, em uma visita a Cabo Haitiano no início de janeiro de 2012.

Conheci o Cabo junto dessa figura notável que é *Mesye* Maurice Etienne.<sup>13</sup> Ele dirige um centro cultural em Milot que funciona também como hospedagem e restaurante. O local é conhecido como *Lakou Lakay* e existe há cerca de 20 anos. Trata-se de um negócio familiar, onde trabalham sua esposa, suas filhas, um primo de sua esposa, duas sobrinhas e crianças da vizinhança. Destes, com exceção da esposa, *Madanm* Innocente, todos ali são crianças e jovens, com idade variando entre 12 e 19 anos. Eles estudam em um período do dia e trabalham no outro. O trabalho consiste em limpar o pátio, os quartos de hóspedes e as áreas comuns, fazer compras, preparar a comida, animar ocasiões especiais com música e dança e realizar pequenos reparos no prédio.

Morei no *Lakou Lakay* durante o mês de janeiro. Meu cotidiano variava entre estudar crioulo, caminhar por Milot, visitar lugares e as zonas rurais e conversar com os habitantes de Milot sobre

---

13 O pronome de tratamento *Mesye* (para homens) e *Madanm* (para mulher) é utilizado ao se referir direta ou indiretamente a pessoas mais velhas.

temas diversos. Aproximei-me bastante de Maurice, Innocente e seu primo, Jorab Louis, 18 anos. Entre nós se desenvolveu uma importante amizade e interlocução, centrais durante minha permanência em campo. Jorab acabou tornando-se um grande amigo e um importante assistente de pesquisa. Ele rapidamente compreendeu o que eu fazia e o que buscava e me ajudou a formular melhor as perguntas, questionando-me também os limites da minha proposta. A seu modo, Jorab elaborava questões sobre o meu trabalho, sobre o lugar de onde eu vinha e sobre o futuro, por vezes marcado pelo desejo explícito de deixar o Haiti, situação enfrentada cotidianamente ao longo do campo. “Se eu tivesse asas, sairia voando daqui”, me confessou Jorab.

Certa vez questionei-o se não seria ele um *restavèk*, figura, em princípio, similar à do agregado em determinadas situações no Brasil – alguém normalmente oriundo de uma região rural ou suburbana, podendo ter algum vínculo de parentesco com aqueles que o recebem ou sendo recrutado em razão de algum evento crítico, como a morte dos pais. Sua função é trabalhar em troca do financiamento dos estudos e da alimentação (Wagner, 2008). Jorab foi enfático ao dizer que não era um *restavèk*, afirmando: “Nan Lakou Lakay tout moun se moun; pa gen *restavèk*” (*No Lakou Lakay, todos são gente; não há restavèk*). Tal constatação ligava-se, segundo ele, ao fato de que todos ali trabalhavam, não havendo ninguém que se beneficiasse do trabalho de outrem e não desse sua parcela de esforço em troca, contribuindo com a limpeza e os serviços no local. Nesse sentido, a qualificação de *restavèk* é relacional e liga-se ao exercício de trabalho não-remunerado em troca de moradia ou financiamento dos estudos em um local onde, por contraste, os outros não trabalham.

Voltando à figura de Maurice, ele é também guia de turismo e seu nome, junto ao do *Lakou Lakay*, constam em publicações e guias turísticos internacionais. Ele possui um conhecimento histórico e literário profundo, citando intelectuais e escritores haitianos como Jean Price-Mars e Michel-Rolph Trouillot e colocando-se como um defensor daquilo que entende como a “tradição africana” e a “cultura haitiana.” Como ele costumava dizer, “somos todos camponeses”, referindo-se ao fato de que a cultura camponesa (*kilti peyizan*) é a raiz dos hábitos e costumes de haitianos e haitianas, aproximando-o da argumentação de Jean Price-Mars. Para este autor (Price-Mars, 2009 [1928]), a cultura camponesa, entendida como transcendental e universalista, está na raiz da sociabilidade e da moral dos haitianos em geral, de tal forma que negar, desvalorizar e penalizar o campesinato levaria necessariamente a uma crise identitária, comprometendo diretamente a independência cultural e política do Haiti.<sup>14</sup> Para

14 Jean Price-Mars escreveu seu ensaio sobre a cultura e a sociedade haitianas, *Ainsi parla l'Oncle* (2009 [1928]), em plena ocupação norte-americana (1915-1934), evento que ocasionou sensíveis mudanças na configuração social do país (Castor, 1988). Por meio de um esforço declaradamente etnográfico (Price-Mars, 2009 [1928]: 9), a empreitada humanista de Jean Price-Mars tinha o objetivo claro de revelar traços universais da cultura local. Desse seu esforço, resultou a fundação de um movimento modernista denominado *indigénisme*, que influenciou as gerações seguintes de intelectuais

Maurice, a única forma do país se reerguer é através de uma revalorização desses elementos enquanto uma forma de resistência. E, para tanto, o *Lakou Lakay* deve ser um exemplo.

O nome do local passa a ideia de uma família, um lugar de origem: *lakou* remete ao grupo doméstico e *lakay*, em crioulo, significa “casa.” Ao falar da história do local, Maurice rememora que o herdou de sua avó materna, e que ali era o *lakou* de sua família. O terreno havia sido recebido por um antepassado diretamente das mãos de Henri Christophe, após a Revolução, fato contado com orgulho. Com o passar do tempo, Maurice aumentou o lugar, criando anexos diversos, muitos ainda não finalizados, a partir de projetos arquitetônicos, os quais ele mesmo desenha.

Por semana, em épocas de alta temporada, o *Lakou Lakay* recebe cerca de 20 a 30 visitantes, a maioria estrangeiros, mas também haitianos. Muitos compõem grupos organizados pelo ministério do turismo, entre empresários, funcionários do Estado haitiano e de outros países, além de membros de ONGs e da ONU. Alguns passam a noite no local, mas a maioria só almoça e requisita os serviços de guia de Maurice para realizar o passeio pelas famosas ruínas do Palácio de Sans Souci e pela Citadelle.<sup>15</sup> Com uma visão empreendedora notável, Maurice pretende tornar o lugar um complexo cultural que fará as vezes de um museu, um restaurante, uma loja de arte local, uma biblioteca, um cinema, um hotel, um centro de eventos, uma escola de línguas e um horto florestal.

Para alcançar seu objetivo, Maurice realiza viagens periódicas a Nova Iorque, onde viveu uma parte da juventude e onde possui amigos arquitetos e taxistas que sempre lhe ajudam a arranjar ou retomar um trabalho. São estadias de 2 a 3 meses por ano, as quais lhe garantem uma quantia de dinheiro suficiente para continuar as reformas do *Lakou Lakay*. Ele recusa toda forma de dinheiro estrangeiro oriundo de auxílios e projetos da parte da cooperação internacional. Para ele, o Haiti possui força e disposição suficientes para se manter sem a intervenção constante de organismos internacionais.

Com isso em mente, Maurice realiza eventos festivos e ensaios de grupos de música e dança para celebrar datas comemorativas nacionais e regionais, tais como o aniversário da morte de Toussaint Louverture, a vitória da Batalha de Vertières e a semana de peregrinações à Citadelle. Além disso, o *Lakou Lakay* é também aberto para festas de casamento, comemorações oficiais do hospital, da

---

haitianos (cf. Charlier-Dousset, 2005; Clough, 2012). Particularmente, Price-Mars se endereça às classes dirigentes, ao homem distinto que “preferiria que lhe fosse encontrada alguma semelhança com um esquimó, um samoiedo ou um tungúsico à que lhe fosse lembrada sua ascendência guineense ou sudanesa.” (2009 [1928]: 10), cujo controle do aparato estatal haitiano se deu concomitantemente à postura parasitária e predatória frente à população em geral (cf. Trouillot, 1989).

15 O *Lakou Lakay* funciona também como uma pensão, recebendo pessoas por estadias mais longas, tal como foi o meu caso e também o de um funcionário da agência de microcrédito FONKOZE (Fondasyon Kole Zepol), que realizava um trabalho temporário em Milot.

delegacia e de outras instituições municipais. Tais eventos, assim como os almoços organizados para a recepção dos visitantes, são animados por Jorab e outros garotos da vizinhança. Eles tocam tambores de madeira, vestidos com túnicas coloridas enquanto as filhas e sobrinhas de Maurice, dançam coreografias que, segundo ele, representam expressões artísticas tradicionais, oriundas da África, particularmente do Daomé. Para Maurice, essa tradição deve ser retomada por meio da difusão e do ensino, pois o passado africano está se perdendo frente ao avanço do tempo e de silenciamentos propositais a eventos, fatos e personagens históricos.<sup>16</sup>

A educação é algo valorizado por Maurice, por isso, em razão da minha presença ali, ele me pediu para organizar algumas aulas de português e inglês para jovens e adultos de Milot. Pareceu-me uma ocasião oportuna para abordar alguns temas de meu interesse e me aproximar das pessoas do burgo. Foi o que aconteceu. As aulas ocorreram no mês de janeiro, duas ou três vezes por semana, e duravam 2 horas. Em muitas delas tratei de questões ligadas à família: os termos de parentesco, posições e práticas. Ao explicar tais relações em outras línguas e sociedades, eu pedia aos alunos, em contrapartida, que me falassem um pouco dos termos correspondentes em crioulo e particularmente sobre o *lakou*. Foi essa minha primeira aproximação direta com o tema, mas não sem uma boa dose de frustração. As respostas obtidas evidenciavam a inadequação da minha pergunta: muitos afirmavam que os *lakou* já não existiam, e outros se referiam a esta instituição como algo longínquo, tanto no tempo quanto no espaço.

“*Lakou* de verdade só existem no sul,” me contou certa vez um senhor que acompanhava as aulas. Até mesmo Maurice se mostrava cético quando conversávamos sobre minha pesquisa: “Ah, isso é coisa antiga.” Contudo, eu notava expressões linguísticas em que *lakou* aparecia no sentido de grupo doméstico, tais como “*li se moun lakou a*” (*Ele é uma pessoa desse lakou*), como afirmara uma senhora de 53 anos cujo filho vivia fora do Haiti. Além disso, aos poucos, eu me defrontava com situações e práticas similares às descritas em etnografias como a de Rémy Bastien (1951), Rhoda Métraux (1951) e J.-B. Romain (1959). Tais evidências me fizeram repensar o modo como eu abordaria o tema do parentesco naquela região. Decidi então iniciar as incursões pelas sessões rurais de Milot com duas coisas em mente: observar quais práticas e relações se construam ao redor da família e do parentesco e

---

16 As ideias de Maurice encontram eco nas discussões sobre a dialética da menção e do silêncio na construção da história (cf. Trouillot, 1995). Um exemplo chave para entender esse movimento é a reforma da praça de Cabo Haitiano. O local possuía antes uma série de homenagens como placas e menções aos mártires da Revolução, entre os quais figuravam não só escravos libertos ou os nascidos na colônia, mas também negros de origem africana como Boukman e Makandal. Um outro exemplo ainda é a destruição do tradicional cemitério de Milot, onde agora repousa um mercado turístico, construído com o dinheiro da cooperação internacional, mas que permanece vazio pois está fora da rota das mercadoras. Ambos casos formam destacados pelo próprio Maurice.

buscar a definição local de *lakou*, mesmo ele existindo somente na memória de alguns.

### No campo

Em termos administrativos, os departamentos nacionais são divididos em *arrondissements*, que por sua vez são separados em comunas (*communes*). O burgo (*bouk*) de Milot localiza-se no departamento do norte, no *arrondissement* de Acul-du-Nord e é o centro administrativo da comuna de Milot. Esta, de sua parte, é composta por 3 sessões rurais (*sections rurales*): Perches-de-Bonnet, Bonnet à l'Évêque e Genipailler. Cada uma delas sendo formada por povoados denominados *abitasyon*.<sup>17</sup>

Localmente, essas divisões se estabelecem sob dois marcadores territoriais e simbólicos principais: o *lavil* (cidade) e o *andeyò* (campo). *Lavil* refere-se particularmente à cidade de Cabo Haitiano, mas pode também falar de Porto-Príncipe, dependendo do referencial espacial. Já *andeyò* corresponde a todo espaço diferente dessas aglomerações urbanas, incluindo não só as *abitasyon*, mas também os burgos (*bouk*), como Milot. *Andeyò*, por sua vez, é dividido em *bouk*, no caso, o vilarejo de Milot, e *kampay*, formada pelos povoados rurais (*abitasyon*). Tal divisão entre *lavil* e *andeyò* representa também marcas de pertencimento, como nas expressões “*moun lavil*” (*peessoa da cidade*) e “*moun andeyò*” (*peessoa do campo*). A diferença se dá pelo lugar de onde se veio ou nasceu (*kote ou soti; kote ou fèt*). Como representação gráfica, tem-se:

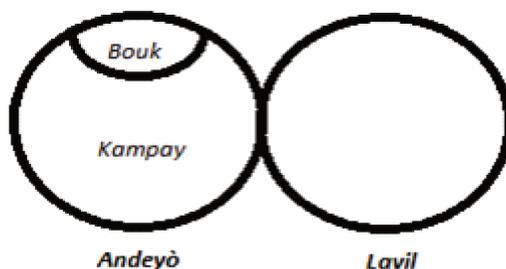


Imagem 6: Divisões espaciais.

17 Sobre esse termo, Bastien esclarece (1961: 485): “Existe, no crioulo haitiano do camponês haitiano, a palavra *bitasiô*, do francês *habitation*, que no período colonial era o equivalente à *plantation*, mas hoje corresponde a um bairro. A *bitasiô* possui o nome de uma família, tal como Noialles, Vaudreuil ou Rohan, antigos aristocratas franceses, outras levam os sobrenomes de modestos colonos ou haitianos donos de terras no período pós-colonial, que tentaram continuar o cultivo em larga escala do período francês.” No caso de algumas *abitasyon* de Milot, tais como Samson, tal relação foi confirmada.

Em minha primeira incursão à *kampay*, junto de Jorab e Livingstone, um jovem da vizinhança do *Lakou Lakay*, em direção à 1ª sessão rural de Milot, Perches du Bonnet, seguimos pela rua do tribunal da cidade que desemboca na Ponte Dignitaire 3, onde um painel de concreto ostenta terem sido os benevolentes cooperantes da OEA (Organização dos Estados Americanos) e da USAID (Agência Estado-Unidense de Desenvolvimento Internacional), os responsáveis pela obra. Cruzamos a ponte e por toda a rota vêem-se terrenos de diferentes tamanhos alguns com duas outros com até cinco casas, feitas de madeira e barro, com telhados em zinco ou palha. Ao se afastar do burgo, a presença dessas casas vai diminuindo, dando lugar ao adensamento das matas e dos campos de cultivo, separados em pequenas propriedades, alguns com a presença de árvores frutíferas e animais de pastoreio. O espaço é demarcado por rotas ou pequenos cursos d'água que dividem os povoados, e não se nota com grande facilidade onde começa um povoado e onde termina o outro. A vegetação revela uma atividade humana intensa e de longa data, sendo perceptíveis extratos de diferentes momentos e diferentes modos de uso e relação com a natureza e a produção. Árvores frutíferas, como pés de toranja (*chadek*), bananeiras (*pye fig*), mangueiras (*pye mango*), cajueiros (*pye kajou*) e pés de fruta-pão (*lam*) dominam a vegetação de copa média e larga.<sup>18</sup>

Nas rotas em direção às *abitasyon*, nota-se uma grande quantidade pessoas indo e vindo carregando produtos diversos na cabeça ou no lombo de animais, realizando o trajeto entre a roça (*jaden*) e mercado (*mache*). Há também, ao longo do caminho, pequenas barracas dispendo produtos diversos, como sabão em pó, temperos, comidas industrializadas, bebidas, pães e doces. Um alfaiate, sempre muito bem vestido, passa o dia sentado em um cruzamento da rota principal com sua máquina de costura sobre uma mesa e uma fita métrica ao redor do pescoço. Em outros pontos, há homens trabalhando na extração de pedras para construção ou em minas de cal (*lacho*), cuja brancura do lugar se destaca em meio ao verde e marrom da paisagem. Nas quintas e domingos organizam-se os pequenos postos de venda de carne, onde um grupo de pessoas se reúne em volta do animal morto para descarná-lo.

Nos dias da semana, pela manhã, as rotas e veredas são dominadas por crianças em uniformes impecáveis, diferenciados pela cor correspondente à escola que frequentam. Os meninos com o sapato bem lustrado e o cabelo sempre bem aparado e as meninas com os laçarotes combinando com as demais prendas e os cabelos trançados. Nos fins de semana, há pessoas em trajes de ocasião especial

18 O comércio atlântico de escravos durante o período colonial propiciou também a troca de espécies e plantas entre os continentes. Exemplo disso é o caso da fruta-pão na Jamaica, trazida pelo Capitão William Bligh, em fins do século XVIII, desde a Oceania com o intuito de ser inserida na dieta dos cativos. A fruta-pão acabou se tornando uma fonte de nutrientes para os escravos e ex-escravos de toda a região caribenha e é, ainda hoje, um importante ingrediente na culinária camponesa haitiana. Sobre a história desses e de outros câmbios e trocas de alimentos, ver Parry, 1955.

feitos sob medida, com os cabelos penteados e enfeitados com dedicação.<sup>19</sup> No sábado são, majoritariamente, pessoas que frequentam a Igreja Adventista de Milot e, no domingo, católicas, protestantes e pentecostais.

### **Milot e suas sessões rurais**

O burgo é conectado aos povoados à noroeste por meio de uma rota larga de terra batida, conhecida como *gran wout* (rota maior), que se desdobra em vias menores, as *piti wout* (rotas menores). A rota principal possibilita a passagem de carros e máquinas pesadas, enquanto as menores só permitem o tráfego de animais e pessoas à pé. Em ordem de proximidade com relação à Milot, conectados através da *gran wout*, os povoados mais importantes à noroeste são Lasalle, Trois Ravine e Samson. Para se chegar à Samson, passa-se necessariamente por Lasalle e Trois Ravine através da *gran wout*, sendo possível cortar caminho por uma *piti wout* logo após Lasalle, cruzando algumas roças e veredas. Os caminhos são margeados por roças diversificadas, algumas *kay bòkò* (residência de feiticeiros/as), por bombas d'água que servem a população local e por casas de taipa aglomeradas em terrenos ao redor um pátio central comum. Ao me defrontar com essa configuração de casas pela primeira vez, questionei Jorab e Livingstone sobre como eram denominadas. Com certa naturalidade, disseram ser aquilo um *lakou*. Não contive a surpresa e ao ver que o *lakou*, antes distante no tempo e no espaço, começava a se fazer cada vez mais presente conforme eu adentrava os povoados distantes do burgo.

Continuando o trajeto pela rota principal, passando por Lasalle e Trois Ravine, chega-se à parte baixa de Samson (conhecida como *amba Samson*). À esquerda de quem vem de Milot, abre-se a rota que segue até a parte alta de Samson. Após certa caminhada, avistei à direita uma porta de madeira entre duas árvores formando a entrada de um *lakou*. A chegada de um *blan* na região atraiu o olhar de certas pessoas. Por entre as espinhosas cercas vivas, de frente às casas ou ao redor do poço, muitos me encaravam e perguntavam diretamente a Jorab: “sa ki blan gen la?” (*o que esse estrangeiro veio fazer aqui?*). Em poucos minutos, como a notícia se espalhou rápido pelo local, um senhor alto, veio em nossa direção e se apresentou. Era Clairvil Antoine, coordenador (*kodinate*) da Associação de

19 Roupas utilizadas em situações cotidianas ou de trabalho são adquiridas sobretudo nos mercados da cidade que comercializam objetos oriundos de doações internacionais e que chegam ao Haiti em containers. Localmente, essas roupas de segunda mão são denominadas *pepe* ou *kennedy*. Em oposição a estas, estão aquelas feitas sob medida, utilizadas em ocasiões especiais, às quais as *pepe* não servem, tais como idas à Igreja, festas familiares e escola. Para uma descrição do momento da chegada das roupas de segunda mão (e a razão do nome *kennedy*), cuja concorrência com os alfaites locais causou a quase falência da manufatura local, ver o romance *Adeus Haiti* de Edwige Danticat (2007); ou ainda o filme *Second Hand (Pepe)* de Shell e Bertozzi (2006).

Camponeses de Samson (*Asosiyasyon Tèt Kole Peyizan Samson – ATKPSS*). Ele era o responsável por levar demandas locais à prefeitura e por escrever projetos para atrair investimentos à região. Ao se apresentar, ele se colocou a disposição em me ajudar com minha pesquisa. Para tanto, eu deveria participar de uma reunião com a associação e explicar meu trabalho.

## **Samson**

Samson é uma *abitasyon* reconhecidamente mais antiga, de povoamento intenso, mas que perdeu parte de seus habitantes após o fim do regime dos Duvalier (1986) e a subsequente ocupação das terras próximas à Rodovia Nacional 3, que liga Milot à cidade de Cabo Haitiano. Dois dias depois de minha primeira visita, voltei ao povoado e fui apresentado a outros moradores do local. Clairvil então me chamou e, junto de outros habitantes do local (Marcelus e Arsene Bolivar e Madanm Andre Vincent), começamos a reunião da ATKPSS.

Inicialmente, me pediram para explicar meu trabalho e falar das minhas impressões sobre o Haiti. Quando falei sobre os meus interesses de pesquisa e da ideia de etnografar o *lakou*, a primeira reação não foi desencorajadora. Contudo, muitos falaram de um tempo em que os *lakou* eram maiores e possuíam mais casas. Alguns falaram ainda dos grandes *lakou* da região, onde vez ou outra organizam-se cerimônias religiosas, as quais os moradores de Samson não participam pois a maioria ali frequenta a Igreja da Fé Apostólica de Milot (*L'Église de la Foi Apostolique de Milot*), localizada no burgo.

Após essa primeira introdução, os participantes me perguntaram sobre as contrapartidas da minha pesquisa. De que modo eu poderia atrair investimentos ou montar um projeto (*pwojè*) para resolver problemas como a falta d'água, a erosão do solo, a falta de mecanismos para o escoamento da produção ou a falta de eletricidade? A essa demanda eu respondi que meu trabalho de nada serviria para a resolução de problemas imediatos, mas eu me comprometia em divulgar o modo como os camponeses dali eram organizados, possuíam instituições e eram capacitados a dar conta de seus problemas; faltava-lhes investimentos e o acesso a recursos. Questionei-os então sobre a política e a relação mantida com o Estado. Esboçando certo espanto, Marcelus tomou a frente e afirmou que ali não faziam *politik* (política), mas sim *devlopman* (desenvolvimento). Essa formulação foi comum ao longo do meu campo. Para alguns de meus interlocutores, a noção de *politik* atrela-se necessariamente à figura e às práticas do Estado (*Leta*), sobretudo aquelas ligadas à cobrança de impostos e a taxação da produção e do comércio dos locais. Em oposição a isso está a ideia de *devlopman*, termo dileto do universo da cooperação internacional, conotando a gestão dos recursos e das práticas por parte da

sociedade civil e seus modos de organização, captação e aplicação de capital e trabalho.

Com o passar dos dias, voltei seguidas vezes a Samson. Se em um primeiro momento eu havia sido classificado como um cooperante, aos poucos essa classificação se complexificava. Eu era um *blan* que falava crioulo haitiano e andava a pé do burgo à Samson, e não de picape ou moto. Tais fatores ajudaram a criar uma outra classificação a qual eu me encaixava. Com o tempo, algumas pessoas passaram a me chamar de *blan pòv*, branco ou estrangeiro pobre. Isso garantiu-me certa proximidade com algumas pessoas dali, sobretudo Clairvil.

A ideia de morar em Samson nunca me pareceu muito interessante. Eu tinha como objetivo transitar também por outras *abitasyon* e não necessariamente me fixar em um lugar específico por muito tempo. Comecei então a fazer visitas periódicas ao local, conversando com as famílias e tentando traçar quadros genealógicos para ter uma noção dos termos e das relações de parentesco locais. Passados alguns dias, esse método começou a se revelar pouco frutífero. Como eu estava sempre acompanhado de Clairvil, uma associação direta foi estabelecida entre nós dois. Para ele, eu não era o único a fazer “pesquisa”. Segundo Clairvil, ele também estava conduzindo sua *rechech* ao me ajudar em minha empreitada e ao buscar coisas sobre Brasil.<sup>20</sup>

Essa conexão estabelecida entre nós tinha suas vantagens, mas não sem algum prejuízo. Ao mesmo tempo em que Clairvil me garantia o acesso a alguns *lakou* de Samson e dos arredores, por ser coordenador da associação de camponeses, tal situação criava também a ideia de que minha pesquisa traria algum benefício material e imediato ao local e particularmente ao próprio Clairvil. As conversas travadas com algumas famílias de Samson pareciam vez ou outra engessadas por essa desconfiança, tornando minha empreitada um pouco mais difícil. Para fugir disso, era necessário passar mais tempo no local.

Minha opção por não morar em Samson começou a mudar quando notei que os discursos de alguns interlocutores diferiam muito das práticas por mim observadas e das histórias que eu ouvia naquela *abitasyon* e nos arredores. Aos poucos, em razão das visitas regulares, eu ouvia cada vez mais histórias sobre feitiços, doenças repentinas, zumbis e lobisomens, mas sempre na forma de rumores. Em círculos de conversa, muitas vezes alguns assuntos eram censurados em razão da minha presença.

A magia nunca foi um tema pelo qual eu me interessei diretamente. Se eu questionava meus interlocutores sobre magia, era comum ter como resposta que quem pratica bruxaria é sempre um

---

20 José Renato Baptista (2012), em seu trabalho sobre trânsitos religiosos em Porto-Príncipe, reflete sobre o uso da categoria “pesquisa” entre seus interlocutores. No caso específico das igrejas protestantes e dos espaços de culto que o autor analisa, “pesquisa” se refere a um trânsito por diferentes espaços, muitas vezes percebidos como estando em contiguidade ou complementariedade (: 27-28).

outro. Em Milot, apontavam a comuna de Dondon enquanto o lugar onde se concentravam feiticeiros. Contudo, gradativamente a magia se tornava mais próxima. No caminho entre Samson e Trois Ravine, algumas roças eram circundadas por uma linha de barbante, amarrada nas árvores ao redor o terreno e em uma árvore ao centro estavam pendurados alguns objetos como uma cadeira, bonecas, velas e garrafas coloridas. Eram magias de proteção, na qual como me dissera um interlocutor protestante, mesmo não acreditando naquilo, “*depi ou antre, ou kole, rete nan yon sèl plas*” (*ao entrar, você fica colado, parado no mesmo lugar*). Aos poucos, comecei a notar que mesmo a pessoa sendo declaradamente de outra religião, se está submetido à eficácia mágica. Além disso, em algumas visitas a Samson, eu recebia notícias sobre brigas entre famílias acompanhadas de acusações de bruxaria. Julguei que só teria as reais dimensões do parentesco e sua relação com a magia quando me mudasse para Samson. E foi isso que fiz.

### **A mudança**

Decidido pela mudança, Clairvil arranhou-me um lugar para ficar no *lakou* da família Vincent, uma das famílias mais antigas da região. Foi ali que vivi entre fevereiro e abril de 2012. O cotidiano daquelas pessoas era pautado por um trabalho constante nas terras de parentes e vizinhos e por idas regulares aos mercados, onde vendiam os produtos de suas roças e compravam alimentos e bens para o seu consumo. Aos poucos, eu aprendi a colher batata-doce e plantar feijão, contribuindo com as atividades produtivas do grupo doméstico. Comecei também a frequentar os mercados da região junto das mulheres, ajudando no transporte das mercadorias. Dessas idas aos mercados, não poucas vezes alguém me perguntava se eu era esposo ou namorado de uma das mercadoras. Na volta da cidade, era sempre esperado que se trouxesse algo às pessoas de Samson, como algum doce ou um pequeno produto industrializado.<sup>21</sup> Assim, participando do trabalho diário e comendo o que era produzido nas roças do *lakou*, mas também trazendo recursos em retribuição à hospedagem, fui me tornando gradativamente um membro do *lakou*. Essa dinâmica englobante dos laços de parentesco é uma característica importante das dinâmicas locais, como buscarei mostrar nas páginas que seguem.

---

21 A pergunta “*ki sa ou pote pou mwen?*” (*o que você trouxe para mim?*) é feita a toda pessoa que retorna de uma jornada na cidade (*lavi*) ou em Milot, ou de longas viagens para trabalhar fora do país.

## Plano da dissertação

Cabe ressaltar que a natureza deste trabalho é primordialmente etnográfica. Não busco esgotar o tema do parentesco na região enfatizada, mas pensá-lo em relação a diversas situações vividas e narradas por meus interlocutores. Por essa abertura, o escopo temático foi gradativamente ampliado, pois com o tempo percebi que ao parentesco não cabem somente relações entre pessoas conectadas umas às outras, mas também dinâmicas econômicas e particularidades metafísicas próprias à magia e à religião.

O primeiro capítulo tematiza o sistema de parentesco em Samson. Através de uma ênfase no grupo doméstico (o *lakou*) e suas características enquanto uma *unidade de produção* e uma *unidade de reprodução*, falarei das formas como esses grupos se estruturam internamente e sua relação com uma configuração mais ampla, definidora da vizinhança (*vwazinaj*). A partir disso, discutirei também a noção de sangue (*san*), o parentesco ritual, a homonímia (*tokay*) e a importância de certas substâncias e de certos rituais, como a comensalidade e o compadrio, na constituição de pessoas em comum. Os modos como a conjugalidade é estabelecida, a descendência cognática, a matrifocalidade, os homônimos e as dinâmicas de herança serão também abordadas. Ao final, tratarei da questão das dinâmicas de mobilidade das pessoas enquanto estratégias para que o *lakou* se mantenha no tempo.

Às relações de produção, distribuição e troca e às formas de auxílio mútuo por meio da circulação do trabalho, reservo o segundo capítulo desta dissertação. Descreverei um dia de trabalho coletivo (*konbit*), no qual vizinhos se juntaram para colher batata-doce na plantação de uma das famílias de Samson. A partir disso, seguindo aquilo que foi produzido por meio do esforço coletivo, tratarei da venda das batatas-doces no mercado de Cabo Haitiano, em que as mulheres se associam em um esforço cotidiano para conseguir dinheiro e comprar bens para o consumo de seus *lakou*.

Por fim, o terceiro capítulo ocupa-se da relação estreita entre parentesco e magia. O trabalho de Peter Fry em Moçambique (2000) ajudou-me a questionar a atual situação do campo religioso no norte do Haiti. Mesmo não me dedicando a pensar sobre as razões e motivações dos trânsitos religiosos, entendo que façam parte de um conjunto motivações próprias àquele universo social, no qual espíritos e mortos possuem protagonismos notáveis no cotidiano de pessoas e seus grupos domésticos. O lugar dos espíritos da família e dos mortos será ali descrito e debatido.

Nas considerações finais descrevo um encontro com Maurice Etienne em uma cidade fora do Haiti e busco retomar os capítulos anteriores e refletir de modo menos sistemático sobre os temas abordados nesta dissertação.

Por fim, reservei uma sessão ao final do texto com um pequeno glossário de termos em crioulo haitiano. Convido ainda o leitor a conferir a sessão de anexo, na qual adicionei um resumo de alguns grupos domésticos de Samson, junto de representações gráficas dos laços de parentesco.



## CAPÍTULO 1

### Parentesco, família e construção da vizinhança

#### Apresentação

“Aconteceu quando todos ocuparam as terras em Berard. Ao virem o grupo do exército, o povo começou a atear fogo na plantação. Era cana-de-açúcar que havia ali. Toda terra era cana-de-açúcar. Atearam fogo! Fogo! Fogo!” Com eloquência, Francius Pierre, 57 anos, descreve um evento marcante ocorrido em Berard, parte das sessões rurais da comuna Milot.<sup>22</sup> Como tantos outros camponeses dali, ele participou da ocupação das terras próximas a Rodovia Nacional 3, em meados de abril de 1986. O motivo da mobilização foi a onda de fome que tomava conta de Milot após os sucessivos anos de ditadura e o esperado fim do regime dos Duvalier (1957-1986).

Em encontros ocasionais e reuniões discutindo propostas e mobilizações, uma parte dos camponeses de Milot, sobretudo os moradores dos povoados (*abitasyon*) de Trois Ravine e de Samson, combinaram que no dia 15 de abril de 1986 assoprariam as conchas em sinal de chamado para a ação. Naquela manhã, os camponeses se reuniram em um depósito dentro da plantação, aguardaram o som das conchas e o terreno foi então *dechouke*: ocupado coletivamente e a plantação de cana-de-açúcar, queimada e arrancada.

Não tardou para que os militares chegassem ao local com o intuito de reprimir a ação. Como relata Francius Pierre, ao virem os militares, os camponeses se mobilizaram e a paisagem verde amarelada da plantação deu lugar às chamas e à excitação dos participantes.

No mesmo dia da ocupação, o exército dirigiu-se ao local e, na tentativa de conter a multidão, reagiu golpeando pessoas, atirando balas de borracha e bombas de gás lacrimogênio. Foi então que Odile Sanfleur foi pego. “Ele caiu sobre si mesmo. Era um tipo de bala muito potente.”, completou Francius Pierre. Odile Sanfleur era morador da parte baixa de Samson (*moun anba Samson*) e um vizinho conhecido de todos da região. Sem demora, colocaram-no em um carro para que o velório não tardasse. O Estado arcou com as despesas de seu enterro. “O Estado que o matou, o Estado que o

---

<sup>22</sup> Dessa conversa, participaram também Judline Louis, 27 anos, e Jacques Jean-Baptiste, ≈ 75 anos. Todos viviam no mesmo *lakou*, em Trois Ravine, próximo à Samson.

enterrou”, afirmou Jacques Jean-Baptiste. Imediatamente após a morte de Odile, as pessoas se dispersaram, mas a terra não foi retomada pelo Estado ou pelos arrendatários. Desde então, o espaço onde estava a antiga plantação de cana-de-açúcar passou a ser denominado *Résilier* (*Reziye*), “resignar-se”, e no exato lugar onde Odile Sanfleur morreu foi iniciada a construção da Igreja do Evangelho de Milot (*L’Eglise l’Evangile de Milot*).

Gradativamente, em um processo de destruição criativa (Gonzalez, 2012), os camponeses voltaram à terra e retomaram o *dechoukay*. Arrancaram o resto da cana-de-açúcar queimada e iniciaram novas plantações. Os terrenos foram separados individualmente, sob um princípio de preferência na ocupação: aglutinavam-se, em uma proximidade espacial, as terras entre parentes, vizinhos e amigos, favorecendo a contiguidade das propriedades da família. A marcação ocorria com estacas, e “[a] partir de então todos podiam trabalhar, vender um pedaço, comprar outro e se conseguia plantar pés de banana, pés de mandioca, de milho, de feijão”, finaliza Francius Pierre.<sup>23</sup>

Cerca de dois anos depois do episódio narrado por Francius Pierre, um morador de Samson chamado Ismael Joseph, foi o primeiro a construir sua casa em Berard, ação que foi aos poucos agregando mais e mais pessoas. Apesar de ser uma região fértil e bem irrigada, Samson era um local de difícil acesso. Sob chuvas, as rotas se enchem de barro, comprometendo a circulação de pessoas e o escoamento da produção. Uma realidade ainda nos dias atuais. Para um camponês (*peyizan*) da região de Samson, deixar o povoado era uma possibilidade de ficar mais próximo à estrada que liga Milot ao Cabo Haitiano e, com isso, ter a facilidade de acesso a transportes e serviços como hospitais, escolas e mercados. Gradativamente, entre as pequenas roças, surgiram novas casas, muitas construídas com os materiais da antiga residência da família. Fundavam-se com isso novos *lakou*, conjuntos de casas e roças agregando pessoas conectadas por laços de parentesco.

Outras famílias de Samson, contudo, não se mudaram para Berard, mas expandiram seus *lakou*, fazendo dos novos terrenos espaços de cultivo e produção, tanto para o consumo do grupo doméstico e para as trocas locais entre as famílias como para a venda nos mercados da região. À época da minha pesquisa, Samson possuía no total 13 famílias, vivendo em 33 casas, agrupadas em 13 *lakou*. Foi entre essas famílias que vivi entre fevereiro e abril de 2012.

---

23 O verbo *dechouke* (substantivo *dechoukaj* ou *dechoukay*) designa uma ação coletiva com o intuito de eliminar física e/ou simbolicamente (a casa, os objetos, os bens) um inimigo ou opressor. Para uma definição completa e uma possível etimologia do termo, ver Belleau, 2009: [massviolence.org/fr/dechoukaj](http://massviolence.org/fr/dechoukaj) [consultado em 25 de outubro 2012]. Após a saída de Baby Doc do poder, episódios similares ocorreram por todo o Haiti, em regiões rurais, como também em grandes cidades (cf. Hurbon, 1987 e Lundahl 2011).

## Parentesco, grupo doméstico e vizinhança

Me dedico, neste capítulo, ao parentesco e às práticas sociais nesse povoado haitiano, parte das sessões rurais (*seksyon riral*) de Milot, no departamento do Norte, Haiti. Meu interesse maior é descrever e analisar os modos como o parentesco se estrutura e é praticado em Samson e seus arredores.

A partir das análises sobre o parentesco nas diferentes regiões do Haiti (Herskovits, 2007 [1937]; Bastien, 1951; R. Métraux, 1951; Romain, 1959; Lowenthal, 1987; Woodson, 1990) e pelo que observei em campo, é possível definir o *lakou* como um *grupo doméstico* estruturado por algumas características principais. Dentre estas, estão, de um lado, um conjunto de relações de parentesco transmitidas e praticadas, e, de outro, relações econômicas de produção, distribuição e troca. Nesse sentido, o *lakou* se configura, como *unidade de reprodução familiar* ao mesmo tempo em que se estabelece enquanto uma *unidade de produção*.

Muitos autores se dedicaram a pensar o modo como a produção pode ser analisada em uma sociedade em que o grupo doméstico é a fonte primordial da força de trabalho. Entre estes está Chayanov (1966) e sua definição de *unidade econômica familiar* (ou *unidade de trabalho familiar*) como “a família camponesa ou artesã que não emprega trabalhadores pagos mas utiliza somente o trabalho de seus próprios membros...”<sup>24</sup> (: 1). Segundo este autor, tais unidades vivem em um equilíbrio dinâmico entre sua função enquanto *unidade produtiva* e suas necessidades enquanto *unidade de consumo*. Nesse sentido, a composição de uma família e o número de membros capazes de trabalhar se equilibra com o esforço e o grau de auto-exploração (: 5-6). A essa relação inversamente proporcional – capacidade produtiva e intensidade do uso da força de trabalho –, Marshall Sahlins dá o nome de *regra de Chayanov* (Sahlins, 2004 [1974]: 87).

Não é equivocado afirmar que o *lakou* apresenta algumas características do *modo de produção doméstico*, segundo a definição de Marshall Sahlins. Em *Stone Age Economics* (Sahlins, 2004 [1974]), o autor analisa os modos de produção, distribuição e troca em sociedades primitivas e sua organização em torno do parentesco, no qual o econômico é estabelecido “como uma modalidade do familiar

---

24 “the economic peasant or artisan family that does not employ paid workers but uses solely the work of its own members...”

[*intimate*].” (: 77). No caso de Samson, isso é bastante evidente quando notamos que um *lakou* é composto pelas unidades de residência e pelos terrenos de produção, em torno dos quais co-residência, comensalidade e cooperação, de um lado, se complementam a formas de produção, distribuição, reciprocidade e comércio, de outro.

Nessa dialética entre conformação interna e expansão, encontramos algo similar ao que Joanna Overing definiu como *estética da produção* (1989). Segundo a autora, em um compromisso entre indivíduo e comunidade, atividades produtivas de certos grupos sociais se realizam em conexão a princípios morais e estéticos particulares por meio dos quais um senso de comunidade é produzido.

Foi de grande inspiração ainda o trabalho mais recente de Marshall Sahlins sobre o parentesco (2011; 2013). Com estilo declaradamente frazeriano, o autor expõe um extenso material etnográfico e os coloca em comparação, chegando à definição de parentesco enquanto *mutualidade do ser* (ou *mutualidade de existência*). Tal proposição corresponde a princípios particulares do parentesco, abarcando formas como o compartilhamento de substâncias, a intersubjectividade entre seres, relações com animais, espíritos e ancestrais, além de efeitos compartilhados, como sofrimentos e afetos comuns. Sahlins se posiciona contra a proposta de David Schneider (2004 [1972]) para quem o parentesco seria culturalmente específico, compartilhando ‘símbolos e significados’ que o tornariam um falso problema para a antropologia: afinal, se o parentesco pode ser tudo, ele não seria nada (: 269).<sup>25</sup> Para Schneider (: 270),

“Deve-se levar em conta as categorias próprias aos nativos, as unidades nativas, a organização nativa, e a articulação dessas categorias e seguir suas definições, suas divisões simbólicas e significativas para onde quer que elas levem. [...] Não se deve parar nos domínios definidos arbitrariamente pelo antropólogo tais como o 'parentesco, 'religião', 'ritual', e 'grupos de idade' etc., mas sim traçar um desenho da estrutura cultural por meio das categorias e conjuntos de unidades que a cultura define como suas partes.”<sup>26</sup>

---

25 Christian Geffray (1990) apresenta um argumento similar em sua análise do parentesco makhuwa, afirmando ser o *objeto parentesco* fundado em pressupostos como a universalidade dos termos utilizados pelo antropólogo. Como destaca o autor (: 30),

“Essas palavras ('pais', 'mães', ...) desaparecerão por completo na esteira de suas significações impróprias à medida que avançar a explicação do sistema social. Poderemos constatar então que o sistema de palavras da terminologia *makhuwa* se refere interiramente àquele das relações sociais, como à sua motivação objetiva.”

26 “One must take the native’s own categories, the native’s units, the native’s organization, and articulation of those categories and follow their definitions, their symbolic and meaningful divisions wherever they may lead. [...] One does not

Mas como paradoxalmente aconteceu, a ‘descoberta’ de Schneider motivou estudos que, ao invés de excluírem o parentesco da agenda antropológica, retomaram-no com um vigor inovado. O problema específico estaria na visão de sistema cultural, inspirada em Talcott Parsons, sobre a qual se baseava Schneider, distanciando cultura da ação social (: 261; cf. Sahlins, 2013: 14). Marshall Sahlins então retoma as observações e análises de Maurice Leenhardt entre os kanak da Melanésia (1971 [1947]) e os desenvolvimentos de Roger Bastide sobre a noção de pessoa em África (1973), extraindo dali uma noção de *participação* diversa daquela definida enquanto própria à uma mentalidade pré-lógica, como propõe Lévy-Brühl (1949). Considerando o parentesco como uma multiplicidade de participações intersubjetivas, formando uma rede de *mutualidades do ser*, Sahlins assim resume (2013: 44): “[e]m suma, onde o ser é mútuo, a experiência em si é transpessoal; ela não é simples ou exclusivamente uma função individual [...]. Se parentes são membros uns dos outros, então dessa maneira e pela extensão desse fato, a experiência é difundida entre eles.”<sup>27</sup>

As relações de parentesco se constituem, assim, enquanto a interdependência de seres relacionados. Essa interdependência, por sua vez, deve ser definida localmente, tendo em vista os patamares de complementariedade e diferenciação, a partir das articulações e categorias culturais em jogo nessa práxis transpessoal. No contexto onde fiz pesquisa, isso se fazia notar pelos diversos modos como o parentesco se estruturava entre o grupo de pessoas que definiam um *lakou*.

Partirei agora para a análise do parentesco como concebido e praticado em Samson, a saber: centrado nos grupos domésticos (os *lakou*), construídos, por sua vez, a partir de relações de comensalidade, troca de substâncias e heranças de responsabilidades morais e econômicas para com vizinhos, mortos e espíritos.

\*\*\*

Se retomarmos a descrição inicial de Samson, o poço representa a parte coletiva e central daquele povoado. Ali cruzam-se as rotas principais e atalhos, interconectando a parte alta e a parte baixa da *abitasyon* e outros povoados da região. Ao redor do poço estão dispostas as casas (*kay*) que formam Samson: são 13 *lakou*, constituídos por uma casa ou em arranjos de duas ou mais.

---

stop at anthropologist’s arbitrary defined domains of ‘kinship’, ‘religion’, ‘ritual’, and ‘age-sets’, etc., but instead draws a picture of the structure of a culture by means of the categories and congeries of units which the culture defines as its parts...”

27 “In sum, where being is mutual, experience itself is transpersonal: it is not simply or exclusively an individual function. [...]. If kinsmen are members of one another, then in the manner and to the extent they are so, experience is diffused among them.”

Do francês *la cour*, pátio ou quintal, o *lakou* pode ser definido enquanto o pátio conectando uma série de casas, mas que metonimicamente significa também o próprio grupo doméstico circundante. Não necessariamente em contiguidade física, somam-se aos grupos domésticos suas respectivas roças (*jaden*) e terrenos produtivos. Comparemos aqui dois croquis realizados em diferentes épocas e em regiões distintas do Haiti:

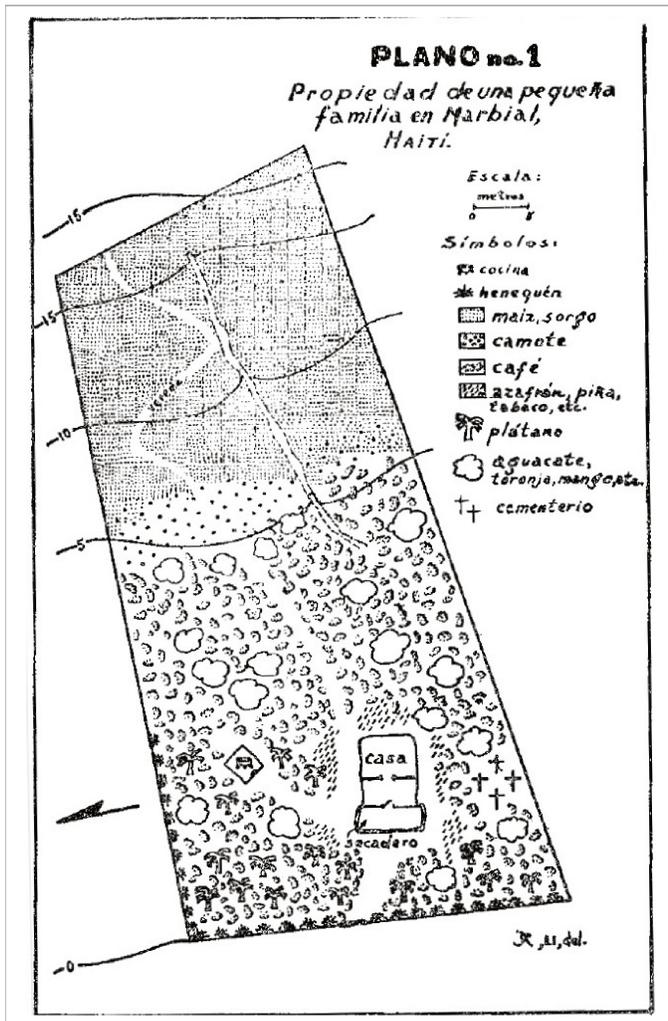


Imagem 7: Propriedade de uma pequena família, Vale do Marbial (fonte: Bastien, 1951: 184).

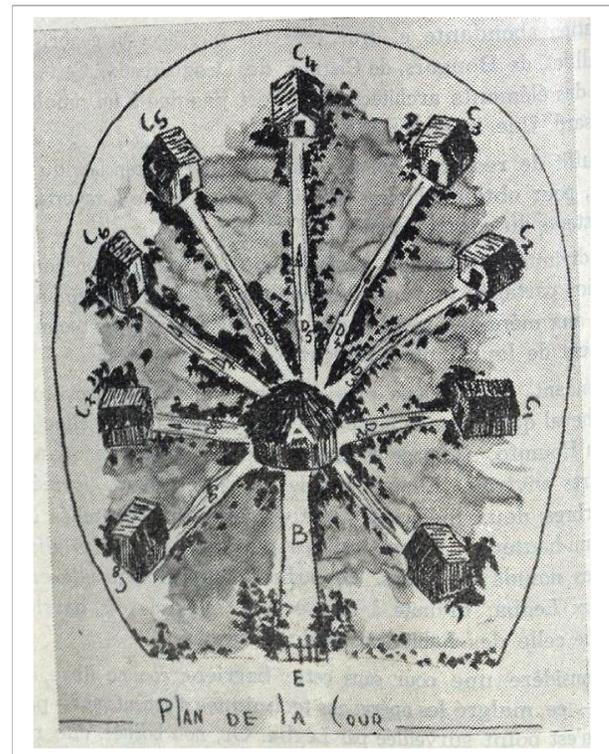


Imagem 8: Plano do lakou (fonte: Romain, 1959: 222).

O croqui à esquerda é de Rémy Bastien e mostra um pequeno *lakou* no Vale do Marbial, no sul do Haiti. A propriedade é formada por uma casa, uma cozinha externa, um cemitério, pomares e pequenos roçados. Já na imagem à direita, de J-B Romain, estão representadas as edificações compondo um *lakou* na região de Milot. As rotas que ligam as casas periféricas são representativas de uma dinâmica comum, descrita pelo autor, cuja construção central (A), denominada *ounfô*, é onde se

realizam rituais religiosos e mágicos, enquanto C (no canto inferior à esquerda) é a casa do patriarca (Romain, 1959: 221). As casas que seguem no sentido anti-horário são as pequenas unidades domésticas onde vivem os descendentes e aliados.

O que se encontra em Samson atualmente, se assemelha mais ao desenho de Bastien. São pequenas casas aglomeradas em torno de um pátio, espaço de encontro, com uma cozinha e uma latrina externas e grande parte do terreno sendo utilizado para o plantio de árvores frutíferas. O *lakou* apresentado por Romain é algo de que os habitantes de Milot possuem na memória, e reconhecem a existência atual em alguma região próxima. Contudo, essa conjunção entre o espaço de práticas mágicas e religiosas e o espaço de moradia não é algo comum em Samson. Isso não implica dizer que esses dois universos estejam separados por completo. Na verdade, eles fazem parte do mesmo registro cosmológico, como veremos no terceiro capítulo.

Para evitar equívocos, é digno de nota que o conceito de *lakou* não corresponde ao de família extensa, pois, naquela região, a ideia mesma de família (*fanmi*) agrega extensões e relações que extrapolam a família nuclear. Além disso, por dinâmicas de herança e saturação econômica da terra, uma família pode se distribuir entre diversos *lakou*, mas sua unidade é mantida por um princípio básico de referência a uma terra (ou a um *lakou*) comum. Como definiu um jovem morador de Samson, “*lakou separe, fanmi pa separe*” (*a lakou pode ser dividida, a família não*).

No âmbito produtivo, pessoas de um *lakou* são envolvidas em um constante trabalho nas roças, do qual participam, de modo diverso, mulheres, homens e crianças. O resultado final da produção é separado em 3 diferentes porções: i) alimentos para serem consumidos pelos parentes; ii) bens que serão trocados entre os grupos domésticos e iii) mercadorias para serem vendidas nos mercados da região.

Como pondera Sahlins com relação ao modo de produção doméstico (2004 [1974]), a separação e a distribuição da produção em conjuntos a serem consumidos por pessoas específicas, em um ritual diário de comensalidade, é “a atividade constituinte do grupo” (: 94). Por meio da comensalidade, cria-se uma coerência entre pessoas agregando-as enquanto um todo: são pessoas em comum, conectadas por laços de parentesco e ligadas à terra. Nesse movimento de produção/distribuição/consumo, o *lakou* se estabelece como um grupo específico e uma unidade econômica distinta de seus pares.<sup>28</sup>

---

28 Em seu trabalho sobre a moral e as práticas camponesas em Milot, realizado na década de 1940, J.-B. Romain assim descreve tal dinâmica (1959: 18): “Um pátio [i.e., *lakou*] se opõe ao pátio vizinho [...] De fato, cada um deles é

A partir dessa diferenciação, são conduzidas, entre os grupos domésticos, relações de reciprocidade e troca na forma de circulação de bens e trabalho, além de nomes e pessoas. A diferença entre distribuição (centrípeta) e relações de reciprocidade (centrífuga) influe diretamente no jogo das alianças. Não se casa com alguém do mesmo *lakou*, incluídos aqui o conjunto de germanos adquiridos por meio do parentesco ritual, pois a estas pessoas recai o tabu do incesto. Quem se casa com parentes do *lakou* é caracterizado localmente como “cabrito” (*kabrit*). Os fluxos de comida, pessoas, bens e nomes entre os *lakou* formam aquilo que localmente é denominado *vwazinaj* (vizinhança) e se constitui enquanto uma “configuração de casas” no sentido de Marcelin (1999).<sup>29</sup>

O epônimo, a pessoa cujo nome se transfere ao *lakou*, é normalmente a pessoa mais velha viva do grupo doméstico, seja homem ou mulher. Em um casamento (*maryaj*) ou em um *plasaj* (relação conjugal não mediada pela autoridade jurídica e/ou religiosa), a mulher assume os nomes do marido (*mari*) antecedido do pronome de tratamento *Madanm*. Com isso, ao fundarem um *lakou*, a designação do grupo leva o nome do casal.

Vivi no *lakou Andre Vincent*, onde moravam o casal *Mesye Andre Vincent* (58 anos) e *Madanm Andre Vincent* (46; cujo nome de solteira é Marie-Rose Simeon). Além do casal, viviam no *lakou* seus dois filhos (*pitiit*) e quatro filhas (*pitiit*) – Henri Claude (27 anos), Daniel (23), Mersilude (21), Medline (19), Milane (16) e Sephonise (12), todos levando o nome de família do pai – e a pequena Michlove Jasmin (3), afilhada (*fiyèl*) de *Madanm Andre*, filha de Michline Jasmin. Henri Claude era o único a não dormir no *lakou* dos pais, passando as noites em uma casa vizinha pertencente a seu tio-avô paterno, Polemine Vincent (ver anexo).

*Mesye Andre Vincent*, tinha uma parte de sua visão afetada, por isso, seu trabalho se concentrava em atividades como plantar e levar o gado às pastagens e às fontes d’água. *Madanm Andre Vincent* era quem geria o trabalho e os recursos daquele grupo doméstico, se dedicando não só às atividades de mercado, mas a toda a organização produtiva e familiar do *lakou*. Essa característica dos grupos domésticos no Caribe recebeu a denominação de *matrifocalidade* (Smith, 1996) e é uma marca tanto dos *lakou* em que há a presença masculina, quanto em sua ausência, como ficará claro mais a

---

composto por uma família com membros solidários e no qual a solidariedade resulta de hábitos comuns, de um culto comum, da submissão à autoridade comum que é aquela do ancião.”

29 Neste importante artigo, Louis H. Marcelin analisa a linguagem da casa em Cachoeira, Bahia. Ali, como pondera o autor (1999: 36-7, grifos no original), “casa só existe no contexto de uma rede de unidades domésticas. Ela é pensada e vivida em inter-relação com as outras casas que participam de sua construção — no sentido simbólico e concreto. Ela faz parte de uma *configuração*.”

frente.

## O espaço

Em muitos *lakou*, os terrenos domésticos são divididos por plantas baixas e espinhosas, denominadas *rakèt* (da família das *cactaceae*), cuja função é servir de cerca, dividindo as propriedades entre si e separando a rua do espaço da casa. O crescimento esparramado e irregular cria uma espécie de cerca moura trançada garantindo às pessoas de dentro do *lakou* a visão parcial das pessoas na rua, enquanto os de fora dificilmente conseguem observar o que se passa dentro. A entrada é normalmente aberta e duas árvores delimitam esse espaço de conexão.



Imagem 9: Entrada e parte lateral de um lakou em Samson. Foto do autor.

Entre os camponeses de Samson, a organização desses conjuntos de casas obedece princípios comuns, tanto espaciais e físicos, como relacionais. Normalmente, ocupando o centro da propriedade, estão dispostas duas ou mais casas, denominadas *kay*, aglomeradas em um mesmo terreno. Separada

destas, está a cozinha externa e, um pouco mais distante, a latrina. Ao atravessar a entrada do *lakou* da família Vincent, chega-se ao espaço entre a cerca e as casas. É o *devan pòt*, parte de frente da casa principal que se direciona à rua. A limpeza do lugar é feita diariamente, sobretudo na parte da manhã. Nas laterais, espalham-se hibiscos e outras plantas ornamentais. Detrás da *kay* principal, há um pátio, que recebe o nome de *lakou*, sendo ali o espaço de convívio e conexão entre as outras casas do terreno e a cozinha. Esse espaço é constantemente varrido, pois é o lugar onde as pessoas se juntam para comer, descansar e conversar, tanto de dia, entre uma ida ao roçado e a condução do gado ao pasto, como de noite, quando as pessoas de outros *lakou* se reúnem para ouvir o rádio e comentar os assuntos atuais. Em dias de trabalho coletivo (*konbit* ou *konkou*), quando não comem na roça, é nesse espaço onde são servidas as refeições aos participantes, que se reúnem para descansar e conversar após a jornada.

No *lakou* da família Vincent, onde morei, a parte detrás do terreno conectava o pátio (*lakou*) a um amplo espaço onde estavam plantados 15 pés de banana, uma amendoeira e, mais ao fundo, meia dúzia de pés de toranja. Esse pequeno pomar garantia algumas frutas para as refeições do dia e também, quando em épocas específicas, para a venda no mercado. Ali, são plantadas algumas ervas medicinais, utilizadas em banhos e chás contra febre (*lafyèv*), hipertensão (*tansyon*), dores de estômago e na limpeza ritual de recém-nascidos. Na parte mais aberta desse pátio, ficam também os porcos, as galinhas e repousa o gado bovino, diariamente levado dali ao pasto e aos cursos d'água, em um deslocamento diário e incessante, pois teme-se o roubo dos animais se deixados no pasto durante a noite.

A casa principal é feita de taipa com madeiras entrelaçadas cobertas com barro, sustentadas por pilares feitos de troncos grossos (*pikèt*). A base é ligeiramente mais grossa em comparação à parte superior, feita de rochas coladas com uma mistura de cimento, areia, cal e água conhecida como *mòtye*, o que ajuda na sustentação das paredes e do telhado. Essa estrutura de madeira formada pelos pilares nos cantos dá sustentação ao telhado, normalmente feito de chapas de zinco curvadas sob um forro de plástico ou tecido costurado. As portas são de madeira maciça com trincos de ferro e o desgaste revela uma idade avançada, já que muitas delas são reutilizadas após o desmonte de uma casa antiga. A habitação principal possui quatro cômodos internos, de mesmo tamanho e simétricos, cada um com uma janela lateral e uma porta levando ao exterior e outra interna conectando dois cômodos entre si, totalizando quatro janelas, quatro portas externas e quatro portas internas. É importante notar que cada

cômodo possui uma saída própria ao exterior.

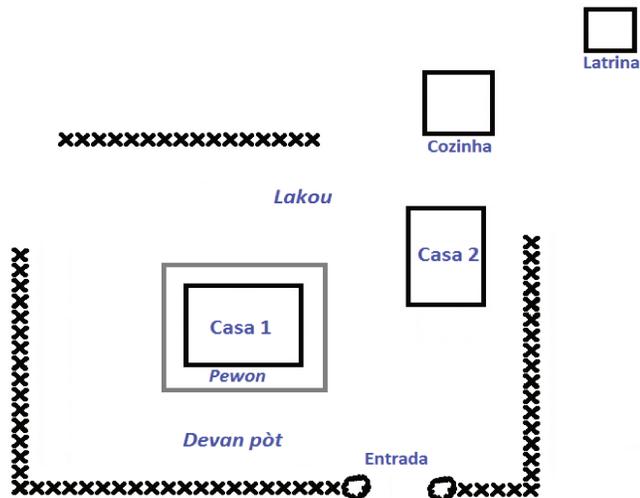


Imagem 10: Representação do lakou Andre Vincent.

Tal forma de construção é um modelo mais ou menos presente em todos os *lakou* de Samson, onde as casas são, se não completamente finalizadas, ao menos estruturadas para serem terminadas gradativamente. Na casa principal do *lakou* Andre Vincent (casa 1), dois desses cômodos são quartos, um do casal e o outro das filhas e da afilhada; os outros dois espaços formam um, a sala de estar e jantar - composta por uma mesa grande, um rádio que funciona com uma bateria de carro, uma mesa de centro baixa com quatro cadeiras de plástico, uma escrivaninha e um armário para pratos e copos – e, o outro, uma sala com uma mesa grande, onde repousam alguns pratos e comidas e, em um canto, ficam estocados os galões de água do poço. Cada porta e janela é coberta por uma cortina, garantindo certa privacidade mesmo quando, em dias de calor intenso, abre-se toda a casa. O chão é feito de *mòtye* lixado e está elevado acima do terreno em dois palmos. Tal elevação rodeia a casa e forma uma varanda denominada *pewon*, utilizada para sentar ou descansar. Além disso, o *pewon* serve também como secadeiro onde são dispostos alguns alimentos que precisam secar-se ao sol tais como café, grãos, cacau e *djondjon*, um tipo de cogumelo comestível. Sobre a varanda avança o beiral do telhado para proteger a casa da chuva.



*Imagem 11: Casa principal e devan pôt (Lakou Andre Vincent). Foto do autor.*

Tudo é rico em detalhes e cheio de decorações. Acima dos batentes, há pranchas de madeira entalhada, da largura da porta, vazadas com um desenho em arabescos que permite um fluxo de ar quando a casa está fechada. Nos dois quartos, quadros de arte haitiana retratando a vida no campo ou os sítios históricos e arquitetônicos da região, como a Citadelle e o Palácio de Sans Souci, decoram o ambiente. Alguns vasos ou painéis são preenchidos com flores de plástico e dispostos em cima das mesas, todas cobertas com toalhas. Há ainda um grande cuidado em manter tudo limpo e ordenado.

As paredes da casa principal são cobertas de massa corrida e lixadas, pintadas internamente de vermelho claro. Na parte externa, a base é rugosa e de cor avermelhada assim como os cantos. Dessa parte para cima, a parede é lisa e pintada de bege. O forro é feito de plástico ou tecido e está em todos os cômodos da casa. Essa cobertura é pregada no alto das paredes com pregos e quadrados de papel e, para manter a estabilidade quando há ventos fortes, um trançado quadriculado forma uma rede espaçada que percorre o teto e mantém o forro no lugar. Tal técnica protege o interior dos pingos de chuva que eventualmente atravessem o telhado, além de garantir um resfriamento da casa pela separação do espaço entre o telhado e o cômodo.

A segunda casa (casa 2) ainda não foi finalizada e possui dois cômodos com o telhado fechado,

mas sem forro. Em um, ripas de madeira entrelaçadas por galhos formam as quatro paredes; no outro, o espaço é aberto, só com pilares que sustentam a estrutura superior e o telhado. Daniel, o segundo filho do casal Vincent, é quem dorme no cômodo fechado e, apesar de não ter sido finalizado, muitos vizinhos e membros do *lakou* almoçam no cômodo aberto e aproveitam para tirar uma soneca nas cadeiras ali dispostas.



Imagem 12: Madanm Andre com uma fruta-pão na casa inacabada (casa 2). Foto do autor.

A cozinha, como na maior parte dos *lakou*, é externa. A estrutura é a mesma das casas, mas, tal qual a segunda casa, não possui nem barro nas paredes, nem forro. Dentro da cozinha, três pedras centrais, dispostas em cruz, formam a estrutura do fogão, servindo de apoio às panelas. O combustível utilizado é a lenha ou o carvão vegetal. A latrina localiza-se ao fundo do terreno, com uma caixa de madeira furada formando o vaso que repousa em cima do buraco da fossa. O espaço é só coberto até a metade com um plástico decorado. Ali, a nudez não é motivo de vergonha.

As estruturas e edificações descritas acima formam o núcleo de residência de um *lakou*. Mas essa instituição não se restringe a tais contornos. O *lakou* espalha-se fisicamente pelo espaço geográfico através das diferentes casas e componentes que o constituem e também dos *jaden* (roças), dos pomares, dos pastos e de outras propriedades dos membros do grupo doméstico. Em torno destes

*lakou* que compõem Samson, pessoas constroem seu universo social, suas histórias de família e seus trajetos pessoais, se relacionando com parentes e vizinhos, produzindo bens através de seu trabalho e “buscando a vida” (*cheche lavi*).

### **Reprodução familiar e a produção de parentes e vizinhos**

O *lakou* é, por excelência, o espaço da reprodução familiar. O cuidado com os jovens e a transmissão da moral são uma das características dessa instituição. As crianças circulam entre as casas de diferentes familiares, onde recebem comida e aprendem formas de socialidade locais, muitas vezes ensinadas por rígido controle e castigos corporais. Através disso, ensinam-se as hierarquias de autoridade e a necessidade de respeito dentro de um grupo doméstico e a dor é entendida como uma experiência de aprendizagem (cf. Bastien, 1961).

A responsabilidade por uma criança e o seu cuidado não se realiza na figura de uma só pessoa, mas é dividida entre comadres, compadres e outros parentes. Michlove Jasmin possui 3 anos de idade e vive no *lakou* de Madanm e Mesye Andre Vincent. Ali, ela brinca com as crianças do local, é alimentada, cuidada e recebe os ensinamentos de sua madrinha e de pessoas como Daniel e Milane Vincent. Alimentar as crianças e os jovens é também participar de seu desenvolvimento, formando-os enquanto pessoas e parentes, por meio da troca de substâncias e do gradativo estabelecimento de laços de parentesco.

Uma criança é formada inicialmente pela transmissão de substâncias dos pais para o ser em gestação. A substância primeira dessa formação é definida como *san* (sangue) e o sangue mais forte é o que leva a criança a se parecer mais com um dos pais. Uma das definições de *fanmi* se estabelece enquanto o compartilhamento do sangue pelos membros de uma família, como marca a expressão “nou se menm san” (*somos do mesmo sangue*), constantemente enunciada em Samson. O sangue aqui não adquire o valor de uma metáfora biológica do parentesco utilizada para expressar uma proximidade relacional específica. Ele é antes uma totalidade que constitui corpos de pessoas comuns. Nesse sentido, caberia uma observação similar à de Maurice Bloch com relação a certos grupos africanos e asiáticos, para quem os grupos de descendência se estabelecem em torno de um compartilhamento de ossos entre pessoas, resultando em uma *corporalidade* comum. Como sugere Bloch (1992: 75, grifos

no original), “[o] que tal *corporalidade* implica é que o que acontece com os membros de seu grupo doméstico está, em certa medida, também acontecendo contigo...”<sup>30</sup>.

Retomemos o caso trobriandes analisado por Malinowski (1927). Ali, o sangue menstrual é responsável pela formação do feto, enquanto o pai, considerado um “estranho” ou “estrangeiro”, é quem molda as características físicas da criança através do convívio e de dádivas. Como destaca Malinowski a partir de elaborações nativas (: 11):

“A mãe alimenta a criança em seu corpo. Então, quando ela sai, a mãe a alimenta com o leite.' 'A mãe forma a criança a partir de sua carne.' 'Irmãos e irmãs são da mesma carne, pois eles vêm da mesma mãe.' Tais expressões e outras similares descrevem a atitude dos nativos frente a isso: seu princípio fundamental do parentesco. [...] As ideias nativas de parentesco também vêm à tona com dramática brusquidão e extrema intensidade frente à morte de um indivíduo. Pois regras sociais que fundamentam enterros, lamentações, lutos e elaboradas cerimônias de distribuição de comida são baseadas no princípio de que pessoas unidas por laços maternos de parentesco formam uma densa malha conectada por identidade de sentimentos, interesses e carne;...”

Reside aqui o princípio de intersubjetividade no qual os sofrimentos e infortúnios conferidos a um parente são sentidos por todos os parentes próximos.

Para um camponês de Samson, o *san* carrega consigo um conjunto de relações constituintes do parentesco, não sendo particularmente restrito a fenômenos fisiológicos, nem pertencendo unicamente aos genitores imediatos. Através da transmissão geracional desse componente, corpos são produzidos e relações são transmitidas, conectando antepassados e parentes vivos àquele novo ser. Tal como concebido em Samson, como não há diferenças no tipo de substância passada do pai e da mãe à criança, o novo ser compartilha o mesmo conjunto de relações de parentesco tanto do grupo materno quanto do grupo paterno. Assim, podemos afirmar, em concordância com Marshall Sahlins, que essas substâncias são “heranças sociais plenas de significado que situam a criança em um campo estruturado, amplo e específico de relações de parentesco.”<sup>31</sup> (2013: 74). Uma criança é assim gerada em uma rede de relações paternas e maternas que a conectam aos ancestrais e espíritos, denominados genericamente de *lwa* ou, especificamente na região norte, *jany*.

30 “What such *bodynness* implies is that what happens to other members of your household is, to a certain extent, also happening to you...”

31 “... meaningful social endowments that situate the child in a broadly extended and specifically structured field of kin relationships.”

Uma prática comum entre as pessoas de Samson é enterrar o cordão umbilical de um recém nascido e sobre ele plantar uma árvore frutífera. Esse gesto denota uma conexão entre a pessoa e a terra, seu lugar de origem. Tal prática é central em uma definição do grupo doméstico enquanto aqueles que compartilham uma terra comum. Além disso, a árvore plantada sobre seu cordão umbilical confere à criança a propriedade da planta e do que for dela produzido. Como nota Rémy Bastien (1951), algo análogo ocorria entre os camponeses do Vale do Marbial, ao que o autor define, “[p]oco después de nacer, un niño es ya poseedor y dueño, no de manera simbólica.”(: 38). O esforço dos pais está em ensinar aos filhos a gestão de seus próprios recursos e não contar somente com a assistência dos familiares. Essa autonomia individual e a ligação ao *lakou*, são representativas de um constante compromisso entre o indivíduo e seu grupo doméstico: uma pessoa de um *lakou* é alguém proprietária de seus bens e de sua força de trabalho, mas nunca isolada de seu conjunto de parentes e da terra.

Gradativamente, são outras substâncias que passam do grupo familiar ao novo ser, na construção de uma corporalidade relacional. Entre elas está o leite materno (*lèt*), que se posiciona em continuidade ao sangue. Ele “dá força” (*ba fòs*) à criança e sua falta é entendida como responsável por problemas de formação, mais especificamente na fala, como é o caso de um jovem em Samson. A essas substâncias, somam-se ainda os alimentos advindos do trabalho de parentes que, ao entrarem em circulação dentro do grupo doméstico e ao serem consumidos em rituais de comensalidade, nutrem pessoas e as conectam.

Os momentos em que se consome algo produzido pela família e o próprio ato de consumo são importantes para o desenvolvimento de crianças, mas são também ações e situações cruciais na vida social e familiar dos *peyizan*. Por um lado, distribuição e comensalidade colocam à disposição dos membros do *lakou* o que foi produzido e adquirido pela família, estabelecendo os limites do próprio grupo doméstico. Por outro, quando levamos em conta a frequência das trocas de alimentos e dos rituais de comensalidade entre os *lakou*, há ali um fator de conexão entre unidades econômicas delimitadas. É o princípio de mediação próprio à reciprocidade, que por mais solidário que seja só consegue operar entre grupos distintos (Sahlins, 2004: 94).

Entre os moradores de Samson, a comensalidade entre os *lakou* classifica grupos de pessoas entre aqueles com quem “se come junto” (*manje ansanm*) e aqueles com quem “não se come junto” (*pa manje ansanm*). Tal divisão representa a polaridade entre relações de amizade e troca ou inimizade e evitação. Rémy Bastien notara que essa classificação é parte do conjunto de cordialidades e trocas

entre grupos domésticos. Segundo o autor, “‘Comer junto’ o ‘no comer junto’, expresa el estado de relaciones entre dos casas vecinas, parientes o no. La obligación, como ha de pensarse, es más fuerte en un *laku*. La cortesía es importantísima; es una regla que de casa a casa se mande lo que se guisa.” (Bastien, 1951: 44).

Cabe ressaltar a quase inexistência de um cerimonial elaborado ou de um horário específico para se compartilhar uma refeição entre familiares e vizinhos. Mas isso não implica em uma fraqueza nos laços e no poder classificatório que tais práticas possuem. Pelo contrário. Deve-se sempre que possível enviar uma parte da comida aos parentes, ou ainda, levar em conta a chegada inesperada de um vizinho, de um afilhado ou de algum outro parente. A continuidade nas trocas é o que define uma pessoa como *fanmi*: fortalecem-se laços de mutualidade e participa-se da sociabilidade dentro do *lakou* e entre os grupos.<sup>32</sup> Tais princípios morais são exemplares de um senso de comunidade, produzido por meio de ações sociais e trocas regulares.

Ademais, é costume haver intervalos operando entre as trocas, seguindo princípios locais de boa convivência. Isso abre a possibilidade para que a retribuição não seja necessariamente na forma de um bem da mesma ordem, algo definido por Sahlins como *reciprocidade balanceada* (2004 [1974]: 195). Nisso, comida pode ser retribuída com auxílio mútuo, trabalho pode ser a recompensa por hospitalidade, em uma constante produção dos grupos domésticos e da vizinhança.

Nesse sentido, a troca é também estabelecadora de virtudes morais particulares. Alguém que sempre fornece comida aos parentes, é alguém generoso e honrado. E isso se expressa na prontidão com que pessoas atendem-lhe o chamado para trabalhos coletivos (*konbit*) ou também pela quantidade de afilhados que uma pessoa possui. Tais formas de classificação resultantes das trocas, são cruciais para a compreensão das dinâmicas de criação de hierarquia e igualdade entre os moradores de Samson. O parentesco ritual pode trazer elementos para tratar desses signos e práticas.

---

32 Karen McCarthy Brown nota algo similar quando descreve o modo como Mama Lola, a sacerdotiza *vodou* do Brooklyn que dá nome ao seu livro, lhe apresentava pessoas classificando-as como os que *comiam* e os que não *comiam em sua casa*. Mama Lola assim resume: "Você come com as pessoas, você sempre tem comida. Você como sozinho, você não tem nada." (*apud* Brown, 2001 [1991]: 43).

## O parentesco ritual e outras práticas

Como é comum em contextos latino-americanos em geral e no Caribe em particular (Wolf & Mintz, 1950; Bastien, 1951; Romain, 1959; Gudeman, 1971), o *parentesco ritual* ou *compadrio* é uma relação central entre os camponeses de Milot. Através da nomeação de uma criança, laços de parentesco são estabelecidos entre compadres, padrinhos e afilhados/as, cuja manutenção implica em ajuda mútua e troca de dádivas, tanto entre compadres (*konpè/konmè*), como de padrinhos para com os afilhados (*marenn/parenn-fiyèl*) e vice-versa.

O parentesco nesse caso se estabelece ritualmente pela nomeação, e as relações daí advindas entre *fyèl* e *parenn/marenn* são potencialmente tão fortes quanto as relações de filiação. Como observou Rhoda Métraux no sul do Haiti, “[a]s posições de *parèn* e *papa*, *marèn* e *mâmâ* são equivalentes (uma pode substituir a outra), mas elas não disputam a criança – *piti*, *fiyol* ou *fiyèl*.”<sup>33</sup> (1951: 296, grifos no original). Além disso, a ofensa ao padrinho ou à madrinha pode ser tão grave, em uma escala de valor, quanto insultar o pai (*pè*) ou a mãe (*mè*) (Bastien, 1961: 491).

É notável como o *compadrio* revela a possibilidade de que laços de parentesco se construam a partir de performances e ritos, nos quais se criam novos parentes. Nesse sentido, cabem as reflexões de Edys Tanis, para quem um dos princípios por trás dessa prática é “*elaji fanmi*”, alargar a família. Ou ainda, como explicou Madanm Andre, “*lè nou batize, nou vin fanmi*” (*quando a gente batiza alguém, a gente se torna família*).

---

33 “The positions of *parèn* and *papa*, *marèn* and *mâmâ* are equated (one may replace the other), but they are not rivals for the child – *piti*, *fiyol* or *fiyèl*.”



Imagem 13: Michline Jasmin e Madamm Andre Vincent, comadres (konmè) em roupas de ir à igreja. Foto do autor.

Não sem serem motivados por diferenças de status e poder, a escolha dos padrinhos muitas vezes se realiza pela preferência com relação a parentes ou amigos considerados pessoas generosas e honradas, que cumprem com seus compromissos ou que possuem mais recursos.<sup>34</sup> Nisso, é comum que se escolha pessoas da cidade (*moun lavil*) ou mesmo de fora do país (*lòt bò dlo*, literalmente “da outra borda água”). Rémy Bastien faz uma ponderação aqui citada em extensão, tanto pela beleza descritiva, como por termos e noções similares aos correntemente utilizados em Samson (1951: 57):

“Antes del nacimiento se escogen ya los padrinos. Cuando ello es posible, acostumbran los marbialeses a pedir el favor de apadrinar a su niño, a un pariente y a un extranjero amigo suyo, sea del Valle o de la vecina ciudad de Jacmel. Por este sistema se “alarga la família” ya que un fuerte lazo de parentesco espiritual se establece entre compadres y entre padrinos y ahijados. Como son muy numerosas las obligaciones materiales y espirituales del padrino, existe la ventaja para escojer un hombre influyente y con una

---

34 Eric Wolf e Sidney Mintz (1950) classificam em *horizontal* quando o mecanismo do compadrio conecta pessoas da mesma classe social – algo que Mintz percebeu como predominante entre o proletariado rural de Porto Rico –, e de *vertical* quando se realizam entre membros de classes diferentes– como Wolf notou entre camponeses das áreas montanhosas de Porto Rico – (cf. também Mintz, 1973).

buen posición económica. Tener a un ciudadano por compadre, otorga cierto prestigio y presupone buenas relaciones con “la gente de la ciudad.”

O compadrio opera então estendendo as relações de parentesco para além do grupo doméstico ou da comunidade local, abrindo novas possibilidades de troca, novas redes de solidariedade e ajuda e novos fluxos de bens.

Michline Jasmin e Madanm Andre Vincent são *konmè* uma da outra e essa relação se caracteriza por práticas de auxílio nos trabalhos diários, como a preparação das refeições coletivas (*manje konbit*) em dias de *konbit*, no trabalho em roças, na ida em conjunto aos mercados ou na venda das mercadorias uma da outra. Além disso, é parte das relações de parentesco entre as duas, a criação e a alimentação de Michlove Jasmin, filha (*pitit*) de Michline e afilhada (*fiyèl*) de Madanm Andre. A nutrição e educação da criança faz parte do conjunto de responsabilidades as quais padrinho e madrinha, enquanto parentes, devem praticar. Nesse sentido, Josline Edouard, uma camponesa de Samson, madrinha de quatro crianças, destaca que ser comadre é dividir tarefas, ser generosa, trabalhar em conjunto e, tal como define a socialidade local, “comer junto” (*manje ansanm*). Nas palavras de Josline, “lè nou konmè, nou manje ansanm, nou mete tèt ansanm, yonn chita kay lòt. Lè li pa gen, nou ba li.” (*quando somos comadres, nós comemos juntas, fazemos as coisas juntas, sentamos na casa uma da outra. Na hora que uma não possui algo, nós damos.*)

Em muitos casos, como o de Michlove Jasmin, a criança passa a morar no *lakou* de seus maussparentes rituais. Marcel Mauss já atentara para a importância da circulação de crianças na interação entre pessoas participando tomando parte em fluxos diversos (1991 [1924-24]: 163-164). Como mostra Emilia Pietrafesa de Godoi (2009), no sertão do Piauí, o fluxo de crianças entre as casas de compadres e comadres e pessoas da família, representa mais um elemento no jogo das trocas e relações de reciprocidade entre parceiros e parentes, devendo por isso ser pensado não enquanto rearranjos domésticos inconstantes, mas em referência a lógicas de aliança, hereditariedade e sucessão, sendo, por isso, parte da própria organização social do grupo e sua reprodução.

Particularmente com relação ao ciclo de desenvolvimento do grupo doméstico (Fortes, 1958) e o ciclo de vida de uma pessoa (cf. Bastien, 1951), padrinho e madrinha possuem a responsabilidade de ajudar na criação do/a afilhado/a provendo comida, educação (pagando escola, corrigindo seus atos ou ensinando-o a trabalhar na roça e no mercado) e presentes especiais (roupas, dinheiro etc). Ademais,

enquanto a educação na infância assume formas rígidas, como quando Madanm Andre punia fisicamente Michlove por algum ato entendido como imoral, há um grande espaço de liberdade na relação entre padrinhos e afilhados. Antoine Bolivar, por exemplo, afilhado de Madanm Andre, vivia a pregar-lhe peças, marcando a relação por momentos de grande jocosidade.

Gradativamente, à medida que o/a afilhado/a chega à idade adulta e adquire maior autonomia e independência na gestão de recursos e de seu trabalho, a relação se inverte e torna-se sua responsabilidade ajudar seu padrinho e sua madrinha quando necessário. Tais dádivas assumem a forma de presentes como dinheiro e bens, como trabalho em roças e terras de seu parente, vendendo os produtos de sua madrinha em mercados ou ainda responsabilizando-se por rituais funerários em caso de falecimento.

No *lakou* de Madanm Andre Vincent, sua quinta filha, Milane Vincent, ao completar 12 anos, foi morar na casa de sua madrinha e tia materna em Cabo Haitiano. Lá passou 3 anos e teve seus estudos pagos pelos familiares que a receberam em troca de seus serviços domésticos. Em razão de uma série de complicações de saúde envolvendo magia, Milane voltou para a casa dos pais, onde vive até hoje. Algum tempo após tal episódio, a madrinha de Milane se mudou para Miami e raramente responde aos laços de reciprocidade próprios às posições de madrinha e comadre. Tal desrespeito às relações de parentesco ritual é vez ou outra lembrado com desgosto por Madanm Andre.

Um outro exemplo, surgiu quando, certa vez, conversando com Madanm Andre, perguntei-lhe por onde andava o padrinho de Michlove Jasmin, sou resposta foi precisa: “Ele não se ocupa de Michlove, ele não faz nada por nós: ele está morto” (*Li pa okipe Michlove, li pa fê anyen pou nou: li mourì*).

Tais situações revelam uma característica própria ao parentesco: enquanto relação, ele se define não só por um conjunto de obrigações mas também por uma constante ação social, ou seja, uma prática cotidiana de relações de afeto e troca nas quais pessoas tornam-se parentes. Nisso, não exercer relações de parentesco pode desativar por completo a relação e excluir a pessoa do conjunto de parentes e vizinhos, eliminando-a de seu lugar social (“ele está morto”) ou transferindo-a para o pólo da inimizade.

## Nomes e nomeação

O estabelecimento de relações de parentesco entre pessoas se faz evidente também quando se observa o regime de nomeação e a circulação de nomes entre os camponeses e camponesas de Samson. Não poucas vezes, ao buscar as genealogias de parentesco entre as pessoas da região, os nomes fornecidos para o diagrama eram apelidos de infância, nomes do padrinho ou contrações. Os nomes de batismo (*non batèm*) ou o nome registrado na certidão de nascimento (*batistè* ou *acte naissance*) eram, às vezes, desconsiderados.

Rémy Bastien (1951), analisa de modo notável as práticas de nomeação entre os camponeses do Vale do Marbial. O autor demonstra a existência de regras e interesses específicos que gerem a escolha do nome de uma criança, ao mesmo tempo em que este processo é também aberto à criatividade situacional. Entre as características por ele destacadas, está a presença de um princípio de serialidade intergeracional operando como uma homenagem a um antepassado da família ou a algum parente vivo (cf. Pina Cabral, 2008). Os nomes não são transmitidos necessariamente na forma original, pois podem ocorrer variações e pequenos câmbios, mas cuja conexão com um parente específico é notada por todos.

Além do que observa Bastien, é comum em Samson que os nomes sejam transferidos a outros parentes. Isso ocorre tanto de modo intergeracional, quando filhos/as são chamados pelo nome do pai ou da mãe ou do padrinho ou madrinha; como intrageracional, quando irmãos são chamados um pelo nome do outro: mais novos pelo nome do irmão mais velho ou vice-versa. O caso de Daniel Vincent é exemplar. Seu padrinho, Guillaume, é um homem bastante presente em sua vida e na vida das outras pessoas do *lakou* Vincent. Não foi seu padrinho quem escolheu o nome Daniel, mas este acabou por herdar uma abreviação de Guillaume, *Gui*, nome pelo qual é conhecido em Samson e por toda a região de Milot.

Algo similar ocorre com sua mãe, Madanm Andre Vincent. Seu nome de batismo é *Marie-Rose Simeon*, e a este somavam-se outros cinco nomes: o nome de seu pai, *Rose-Marie*; aquele adquirido com a relação conjugal, *Madanm Andre Vincent*; uma contração do pronome de tratamento *Madanm* seguido do apelido de infância de seu marido, *Arzou*, resultando em *Marzou*; e *Klena*, o *non gate* (apelido) que tem origem no próprio nome de sua madrinha, Kleana. A utilização dessas designações varia conforme a situação e a pessoa.

O momento de escolha do nome é algo importante (cf. Bastien, 1951; Bulamah, no prelo). Não há alarde e nem grandes festividades quando se tem a notícia de uma gravidez na família. Além disso, a nomeação de uma criança nunca antecede o seu nascimento, ocorrendo cerca de duas semanas após a mulher dar à luz. Essa reserva objetiva a proteção da criança e da mulher contra espíritos e seres malfeitores (*malveyan* ou *vizyon*). Entre os mais temidos estão os *lougawou*, figuras meio-homem meio-animal, que caminham pela noite em busca de pessoas desavisadas e crianças recém-nascidas, das quais se servirá como alimento.<sup>35</sup> Em período de gestação ou resguardo, um *lougawou* pode se aproveitar da desatenção da família e da fragilidade da mãe para beber o sangue do feto ou da criança.

Outra forma de evitar os espíritos malfeitores é fornecer um apelido à criança logo após seu nascimento. São os *non gate*, formados a partir de empréstimos metafóricos de objetos próprios ao universo doméstico, de expressões jocosas ou de natureza religiosa: “Lapouben” (*para se tomar banho*), “Lolit” (*pequena*), “Gwo dada” (*grande traseiro*), “Bal” (*feira/ bala*), “Dyedone” (*Deus deu*). Como justificou Edys Tanis, esses nomes possuem a função de “tronpe vizyon”, enganar forças e espíritos malignos, tal como o *lougawou*. Tais denominações se ligam à pessoa para além de sua infância, sendo não só o nome pelo qual a pessoa é conhecida entre seus familiares do *lakou*, mas também em outros espaços e situações. Milane Vincent, por exemplo, dificilmente era chamada pelo seu nome de batismo. Predominava a alcunha infantil de “Lolit”.

Além dos nome, a proteção pode também vir por rituais e práticas mágicas e religiosas. Madanm Andre enfatizou que, ao nascer uma criança, se reza muito pedindo proteção e boa saúde. O batismo na igreja por eles frequentada, a Igreja Apostólica de Milot, é um ritual importante nesse sentido, servindo tanto à incorporação da criança na família quanto à própria expansão dos laços de parentesco. Contudo, face aos perigos cotidianos dos *malveyan*, a prática mais efetiva é visitar um feiticeiro (um *oungan* ou uma *manbo*). Ali, a criança é banhada, passam-lhe folhas (*fèy*) pelo corpo e cantam aos *lwa* e *jany*, espíritos que podem garantir fortuna e proteção.<sup>36</sup> Como destaca Bastien (1951), escolhem-se folhas conhecidas pelo seu mau cheiro e, como resultado, o sangue da criança adquire um gosto amargo e repulsivo ao paladar dos *lougawou*. Cabe aqui a reprodução do relato de um camponês à Bastien (: 55):

“Si no ha sido 'bañado' un niño está em peligro de muerte. De noche el *loup-garou* se

---

35 Junto dos *lougawou*, estão também os *champwèl*, *movezè*, *gaypot* e *bizango*.

36 Infusões e banhos são também utilizados ocasionalmente para o tratamento de doenças e mal-estar.

acerca a la casa de su víctima. Aplica contra uno de los postes, a un ángulo de la casa, el tubo de su pupa y ofrece, en sueño, un objeto bonito a la madre. Si la mujer rehuse la oferta, es victoriosa y no hay peligro. Pero si acepta, el *loup-garou* tiene poder sobre el niño, provisto que conoce su nombre. En este caso, chupa por su pipa tres gotas de sangre. Con esta sangre puede 'echar' cualquiera enfermedad sobre la criatura, quien muere y es enterrada. De noche se saca de la foza y rodándolo sobre el suelo como masa de trigo, el diablo lo transforma en pescado o carne, a su gusto. [...] Además ciertos *movezè* se transformam en cucarachas y entran en las casas para chupar la sangre. En ambos casos, si el niño no ha sido bañado, al *loup-garou* no le gusta la sangre amarga y se va.”

Frente a esses e outros perigos, há ainda possibilidade de câmbio de nomes, caso se entenda que a escolha de um nome de batismo foi mal-sucedida, sendo fonte de infortúnios à família.

Observando essas diferentes formas de nominação, é notável que ao longo da vida de um camponês, nomes vão se agregando à sua pessoa em rituais como o batismo e o casamento. Mas tais transferências, agregações e trocas não se realizam somente em momentos ritualizados. Em muitos casos, os nomes advêm de relações jocosas, para se fazer piada ou demonstrar afeto. Ademais, os nomes podem não necessariamente se agregar de modo definitivo à pessoa, como é o caso de Henri Claude, cujo nome de infância, *Lapouben*, é raras vezes utilizado.

Ainda sobre os nomes, há uma relação específica entre pessoas homônimas cujo caráter a assemelha à instituição do xará no sul de Moçambique, tão bem explorada por David Webster (2006). Em Samson, duas pessoas que possuem o mesmo nome são denominadas *tokay*.<sup>37</sup> Tal compartilhamento de nomes idênticos motiva uma série de ações e práticas de parentesco e amizade que vão além de uma cordialidade ocasional. É marca dessa relação, uma generosidade entre os homônimos, descrita como *fê bèl jan* (ser generoso) ou *yon gade lòt* (um cuida do outro). Em uma conversa com Mesye Andre Vincent, ele assim resumiu:

*Bon, konm ou konnen, Ayiti pa bon. Ki te di tout le de [i.e., tokay] en bès. Epi, ou kenbe tokay la konm de zanmi. Nou fe bèl jan. Si ou gen yon bagay ou fuye nan poch lòt. Ou we ki li pa gen, ou ba y. Epi, ou ka gade bèt lòt nan raje a, lè li beswen.* (Bom, você sabe que o Haiti não vai bem. Isso quer dizer que os dois [i.e., tokay] vão mal. Aí, você tem aquele tokay como seu amigo. São generosos um com o outro. Se você tem alguma

37 É bastante provável que o termo seja um empréstimo linguístico do espanhol “tocayo”.

coisa, você divide com ele [literalmente, *coloca no bolso do outro*]. Você vê que ele não tem, você dá. E ainda, você pode tomar conta do gado do outro em uma pastagem, quando for necessário.)

Ademais, não são só os homônimos que estão implicados nesse tipo de relação. É comum a manutenção de eventuais auxílios mútuos e trocas de dádivas entre parentes de um e o seu duplo, criando proximidades relacionais entre dois grupos domésticos distintos. Os termos de parentesco são por sua vez intercambiáveis: os pais de um, podem ser chamados de *papa* (ou *pè*) e *manman* (ou *mè*) pelo outro e este, por sua vez, pode se referir aos pais do um como *papa* e *manman*. Além disso, caso um jovem encontre uma estranha cujo nome é o mesmo de sua mãe, transitivamente, esta pessoa passa a ser endereçada e tratada de modo similar. Tal relação não se assume enquanto obrigações necessárias, mas é marcada por generosidades entre as duas partes.

### **Reprodução e mobilidade**

Um dos terreno que a família Vincent possui, em Résilier, adquirido com a ocupação de 1986, fora recentemente transmitido à Henri Claude. O que fosse ali produzido e a riqueza gerada seria por ele economizado para, assim que encontrasse uma esposa, construir uma nova casa. Henri Claude deseja expressamente construir sua casa dentro do *lakou* dos pais, a fim de manter-se próximo à família, trabalhando junto e vivendo com seus amigos e vizinhos. Isso nem sempre representa as aspirações de todos jovens de Samson. Daniel Vincent, o segundo filho de Madanm e Mesye Andre Vincent, assim concebe essa opção: “Si ou rete la, kole kole, ou p ap fè anyen”, (*Quando se mora aqui, lado a lado, não vai fazer nada*). A preocupação evidente de Daniel se resume sobretudo, como definiu, em conseguir dinheiro para comprar um novo terreno para si (*achte ranplasman*) e poder ajudar sua família sem viver necessariamente do trabalho nas roças.

No contexto em questão, a neolocalidade fora do *lakou* de origem surge não só como possibilidade individual de ascensão social, mas também como estratégia familiar, já que a migração permite o estabelecimento de novas formas de solidariedade e de novos fluxos de bens e capital, garantindo novos recursos ao *lakou*. Ao mesmo tempo em que a família se estende pelo espaço, o *lakou* consegue se manter no tempo.

Migrar não representa novidade alguma no contexto haitiano em geral. Se durante o século XIX, o país atraía migrantes tanto em razão da constituição progressista que promovia a liberdade a qualquer negro que ali chegasse (cf. Dubois, 2012), como pelas oportunidades econômicas oferecidas a mercadores e investidores capitalistas (cf. Trouillot, 1986), é após a ocupação norte-americana que a situação muda drasticamente. O êxodo rural e a migração tornaram-se gradativamente opções consideráveis, assumindo proporções maiores com a auto-proclamação de François Duvalier como presidente vitalício e a promoção de uma rotineira violência de Estado, além do aprofundamento de crises no setor produtivo e de serviços, gerando desemprego e inflação. Como destaca Federico Neiburg (2010: 14), “[e]sses processos intensificaram-se nos anos 1970 e tornaram-se dramáticos a partir de 1986, acentuando-se a cada novo golpe de estado, bloqueio econômico internacional e intervenção militar estrangeira.”<sup>38</sup> Atualmente, nota-se na fala de moradores de Samson referências a lugares como Porto-Príncipe, Cidade do Panamá, Miami, Nova Iorque. Tais cidades tornam-se próximas, pois nela vivem parentes que podem ou não ser reconhecidos como parte do grupo doméstico.

Em concordância com Lowenthal (1987: 152), nota-se que mesmo não vivendo em co-residência com os parentes, no *lakou* de origem, a pertença se mantém ligada à pessoa por meio da conexão à terra, representada pelo cordão umbilical ali plantado, e das responsabilidades compartilhadas frente ao grupo doméstico. O conceito que marca o pertencimento e localiza uma pessoa socialmente é a classificação de *moun lakou*, pessoa do *lakou*. Um *moun lakou* é alguém ligado por laços de parentesco a um grupo doméstico específico que, mesmo não vivendo em co-residência com seus outros familiares, pertence àquele lugar. Nesse sentido, o *lakou* acompanha a pessoa por onde ela vai.

No *lakou* de Pericles Edouard, por exemplo, sua esposa, Christina Vincent, vive em Cabo Haitiano pois necessita de acompanhamento médico regular em razão de uma doença que a acometeu recentemente. Junto dela estão ainda outros filhos do casal, trabalhando em Cabo Haitiano. Nos finais de semana, em eventos cerimoniais ou festivos ou quando a família organiza ou é chamada para um *konbit*, os membros do *lakou* se reúnem em Samson. Como define Mesye Pericles Edouard: “Yo rete Okap, men se moun isi yo ye; yo fè ale vini” (*Eles moram em Cabo Haitiano, mas eles são pessoas daqui; eles fazem o vai e vem*).

---

38 “These processes intensified in the 1970s and became dramatic after 1986, accentuated with each new coup d’état, international economic blockade and foreign military intervention.”

Em Samson, muitas famílias possuem membros morando em Milot, em Cabo Haitiano ou em outros países. Dos 13 *lakou* da região, todos possuem membros do grupo doméstico que vivem ou já viveram na República Dominicana, denominada localmente de *Panyòl* ou *Sendomeng*. A viagem ao país vizinho é motivada pela busca por emprego, algo que garanta uma fonte de capital ao grupo doméstico. Os homens concentram-se nos empregos sazonais nas plantações de cana-de-açúcar ou na construção civil, enquanto as mulheres trabalham majoritariamente fazendo comércio. Observemos mais detidamente alguns casos a fim de iluminar questões ligadas à migração, pertença e conjugalidade.

### Mobilidade, pertença e conjugalidade

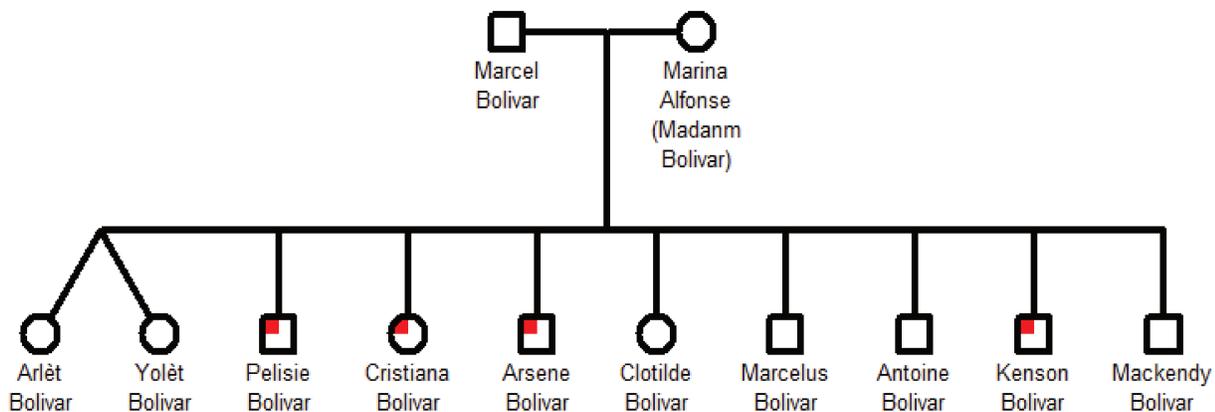


Imagem 14: *Lakou Bolivar* (detalhe)

O *lakou* Bolivar é um dos mais antigos do povoado. Mesye e Madam Bolivar vivem em Samson desde 1963, ano de seu casamento. Antes, moravam em Narcise, uma *abitasyon* próxima dali, no *lakou* dos pais de Marcel Bolivar. A mudança para Samson ocorreu após o casamento, seguida do nascimento de suas duas filhas gêmeas, Arlèt e Yolèt. Marcel Bolivar é carpinteiro e fabrica caixões em seu *lakou*, trabalho que foi ensinado aos filhos. Tal função lhe garantiu o título de *Bòs Marcel*, mestre ou artesão, nome pelo qual é conhecido por toda a região de Milot.

Entre seus filhos, Pelisie e Marcelus já viajaram para temporadas de trabalho na República Dominicana; Arsene e Kenson vivem atualmente no país vizinho. Kenson Bolivar mora em Santo

Domingo, capital da República Dominicana, e visita periodicamente o *lakou* de que faz parte. Diferente de Arsene, ele não possui filhos em Samson, passando mais tempo na República Dominicana do que o irmão mais velho. Pelisie mora atualmente em Cabo Haitiano, junto de sua irmã Cristiana Bolivar, e já não vai mais à *Sendomeng*. Marcelus, por sua vez, vive com os pais e os outros irmãos e irmãs em Samson, onde planta diferentes tipos de alimentos e cria gado bovino de raça estrangeira

Ao observar mais em detalhe o caso de Marcelus Bolivar, é possível traçar notas sobre a conjugalidade em Samson. Há duas formas predominantes de uniões conjugais na região: o *plasaj* e o *maryaj*. O *plasaj* é a união caracterizada pelo consentimento mútuo cuja marca é a co-residência. Nas palavras de Antoine Clairvil, “alguém que se desperta ao lado de outra pessoa, mas que não é casada” (*moun ki leve kote yon lòt moun, men ki pa marye*). Localmente, essa aliança é predominante, mas apesar de ser tida como menos estável, revela pouca diferença com relação ao *maryaj*. Além disso, o *plasaj* tende a ser evitado entre os frequentadores de igrejas protestantes ou pentecostais.

À diferença do *plasaj*, o *maryaj* é a união conjugal que tem a mediação da igreja, por meio de uma cerimônia religiosa e/ou do Estado, através do registro civil. Contudo, mesmo com esse ritual de matrimônio, a efetivação e o reconhecimento social da conjugalidade, seja ela o *maryaj* ou o *plasaj*, ocorre somente quando o casal tem o primeiro filho. Casar-se ou estar *plase* sem ter descendentes é considerada uma relação incompleta. “Si ou pa gen pitit, ou pa gen madanm” (*Se você não possui filhos/as, você não possui esposa*), é o que se costuma ouvir entre os camponeses de Samson. Frente ao Estado, pode-se oficializar o *maryaj* por meio da certidão de casamento, mas estar *plase* e ter filhos é suficiente para se ter um estatuto equivalente. Como completa Clairvil, “quando você tem filhos, eles possuem o direito legal à herança, é como o casamento” (*lè ou gen pitit, yo gen dwa legal pou leritaj, se konm maryaj*).

Além disso, se comparado ao *maryaj*, desfazer um *plasaj* é menos grave. De fato, o divórcio é possível, mas como o *maryaj* é uma aliança que reclassifica socialmente os cônjuges, a atribuição de “marye” permanece para além do divórcio, morte ou fuga do cônjuge. Há um caso em Milot em que o marido de uma senhora fugira logo após ter tido com ela um filho. Como o casamento havia sido realizado na igreja e a união fora efetivada com o nascimento do primeiro filho, a senhora recebeu o título de *Madanm* seguido do nome do esposo. Tal denominação continuou atrelada a ela mesmo após seu segundo cônjuge, no caso, um *plasaj*, e também após a nova descedência. Um segundo casamento é sempre algo raro entre os moradores de Samson, mas é cabível definir que face a uma nova aliança,

seja ela um casamento ou um plasaj, não se apagam os traços da primeira união.

Além do *plasaj* e do *maryaj*, há outras formas de união que não necessariamente implicam em co-residência. É o caso do *menaj* (namoro) ou do *renmen* (amar). Há situações na qual um homem possui filhos com diversas mulheres em uma mesma *abitasyon* ou em regiões diferentes. Esta circulação masculina entre diferentes casas se caracteriza por relações afetivas entre duas pessoas, sem que haja a co-residência como condição necessária, mas podendo resultar no estabelecimento de uma descendência. Segundo Rhoda Métraux (1951), tais práticas representam uma expansão, pelo lado masculino, de uma “rede de parentes que se expalham por diversas vizinhanças.”<sup>39</sup> (: 175)

Nesses tipos de arranjos relacionais, circulam também recursos e alimentos, assim como crianças, que são cuidadas e alimentadas nos *lakou* paterno e materno. Marcelus Bolivar (9), por exemplo, vive no *lakou* Bolivar, mas frequenta regularmente as casas de Odline Tanise (ver *relação B*, abaixo), com quem possui um filho, e de Limise Sillion (*relação D*), ambas em Samson. Além disso, Marcelus Bolivar tem filhos com Elisia Lima (*relação A*), moradora de Lambert, e Diolen Michel, moradora de Provo. Os filhos das relações A e C moram nos *lakou* maternos e vêm regularmente a Samson, sobretudo nos fins de semana ou quando em época de recesso escolar, como após as provas bimestrais.

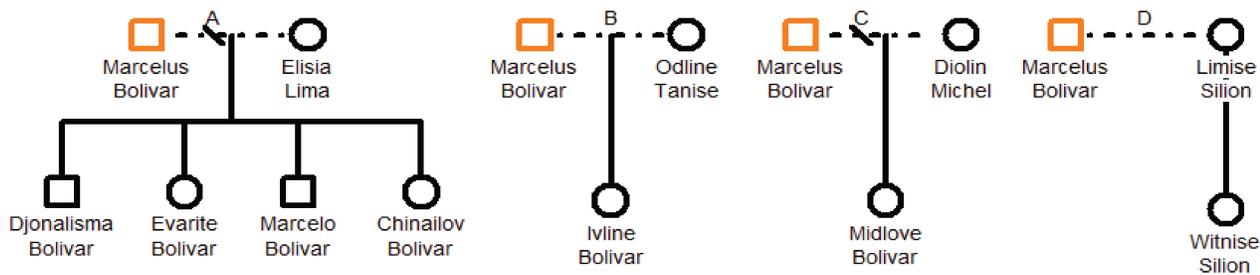


Imagem 15: Relações conjugais de Marcelus Bolivar.

O parentesco em Samson é marcado pela *matrifocalidade*, bastante comum nos países caribenhos (Smith, 1996). Ali, nota-se que, nos grupos domésticos, a gestão do *lakou* e a responsabilidade pela descendência é uma função compartilhada intergeracionalmente pelas mulheres do *lakou*. Levantemos alguns exemplos para ilustrar tal fator.

39 “network of kin spread over many neighborhoods”

Limise Silion, por exemplo, vai ao mercado toda semana com as mercadorias que produz em sua roça ou com dinheiro suficiente para comprar mercadorias e revendê-las, em busca de lucro (*benefis*). Sua filha, Witnise Silion, passa o tempo de ausência da mãe no *lakou* dos Silion, na casa de sua madrinha ou ainda na casa de alguma vizinha. Limise se define como ao mesmo tempo pai e mãe de Witnise, afirmando, “se mwen ki papa y, se mwen ki manman y” (*sou eu o seu pai, sou eu a sua mãe*). Tal fenômeno foi observado também em outros grupos domésticos, alguns inclusive recebem a classificação local de *kay mè*, “casa de mães”, por não haver homens em co-residência com as mulheres, como por exemplo o *lakou* de Madanm Lima, do qual faz parte Odlise Tanise (ver anexo).

Em casos em que os homens migram à trabalho, tais características se fazem também evidentes. Voltemos ao *lakou* Bolivar. Arsene Bolivar é *marye* (casado) e possui dois filhos com Josline Edouard. Josline vive em Samson, em um terreno herdado de seu pai, Pericles Edouard (ver anexo). Ali, existem duas casas construídas: uma na qual vive Josline, seus filhos e o filho mais velho de sua irmã – casa 1 –, e outra onde moram sua irmã, seu cunhado (*bo frè*) e os outros filhos deste casal – casa 2 – (ver imagem 16). Para Josline essas duas casas formam um só *lakou* pois, em suas palavras, “há uma única entrada, uma única saída” (*se yon sèl lakou, gen yon sèl antre, yon sèl soti*). Mesmo não estando em contiguidade com o *lakou* de sua família, Josline entende que aquelas casas são parte do *lakou* Pericles Edouard.

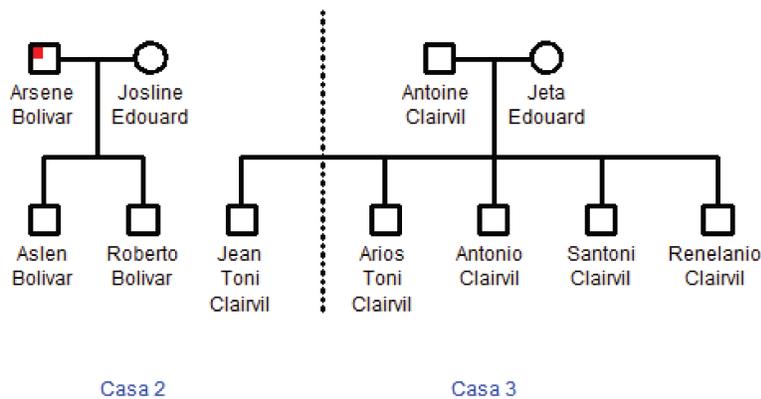


Imagem 16: *Lakou* Edouard (detalhe)

Seu marido, Arsene Bolivar, mudou-se para Santo Domingo há 3 anos e retorna à Samson uma vez por ano, por períodos de 2 ou 3 meses. Na República Dominicana, onde passa a maior parte do

tempo, Arsene trabalha na construção civil. Com esse trabalho, ele envia dinheiro à sua família e ao *lakou* de seus pais, garantindo uma diversidade maior de recursos. Durante meu trabalho campo, como seu pai, Marcel Bolivar, havia ficado doente de modo repentino, com a suspeita de ter sido alvo de magia, Arsene prolongou o período de sua estadia, permanecendo em Samson até meados de fevereiro.

Josline Edouard divide as funções produtivas e de gestão do *lakou* com sua irmã (*sè*), Jeta Edouard. A primeira possui um notável gosto pelo trabalho no campo, indo contra uma ideia corrente entre os camponeses de que no Haiti “os homens trabalham e as mulheres fazem comércio”. Além de plantar e colher, Josline gere as roças de seu *lakou* por meio de *konbit* regulares, mas também através do *ranpono*, pagando pessoas por um determinado tempo de serviço. Sua irmã, Jeta Edouard, por sua vez, se dedica sobretudo ao comércio de carnes. Jeta compra a carne de um animal morto em Samson e segue as rotas entre os povoados, vendendo os cortes pelo caminho e em outras *abitasyon* de Milot. Madanm Andre Vincent, sua prima (*kouzin*) e comadre (*konmè*) é uma das fornecedoras principais. Tal regularidade e confiança nas trocas comerciais entre duas mulheres mercadoras caracteriza a relação como *pratik* ou *kliyan*, possibilitando a compra e venda à crédito (*kredi*) (Mintz, 1961).

O marido de Jeta Edouard, Antoine Clairvil, é o coordenador (*kòdinatè*) da associação local de camponeses, a *Asosyasyon Tèt Kole Peyizan Samson* (ATKPSS – Associação de Camponeses Unidos de Samson). Além disso, Clairvil viajou algumas vezes à República Dominicana, mas não com uma base regular. Muito atrelado ao *lakou* de seus pais e pela participação na vida política de Samson e da região, Clairvil ausenta-se dos ciclos de troca e das relações de que fazem parte as pessoas de seu *lakou*.

Na literatura antropológica sobre o Caribe, esse fenômeno ficou conhecido como *família matrifocal* ou *matrifocalidade*. O termo foi definido por Raymond Smith (1996) em resposta aos debates sobre a família negra no Novo Mundo divididos em duas correntes: i) na ênfase normativa e no pressuposto universal da família nuclear, cuja consequência era tomar tudo que lhe fosse diferente como formas anômalas ou distorcidas de família (: 6) e, ii) tomar as organizações familiares no Caribe e nas Américas ou enquanto um resultado das condições peculiares do sistema de *plantation* ou como uma variação do padrão familiar “africano” (: 17-18).

Raymond Smith segue a proposta fortesiana de pensar o grupo doméstico possuindo um ciclo próprio de desenvolvimento (Fortes, 1958), em conexão com o sistema econômico e político, dentro do

qual relações variam de acordo com um conjunto de fatores como a idade dos filhos, o grau de dependência com relação aos pais e as posições de *status* dos sujeitos naquela sociedade. O caráter matrifocal de uma família se realiza gradualmente com a mulher passando de um foco de laços afetivos para o centro econômico e de tomada de decisões do grupo.

Tal como observei em Samson, a “matrifocalidade é uma propriedade das relações internas tanto em grupos domésticos encabeçados por homens, como aqueles dirigidos por mulheres”<sup>40</sup> (: 42). Nesse sentido, a filiação patrilinear é enfraquecida ou apagada em razão da centralidade dos laços matrilineares, das relações entre germanos e colaterais e o próprio parentesco ritual.

Se pensarmos no ciclo de desenvolvimento doméstico não como um caminho unidirecional, mas enquanto um conjunto de possibilidades dentro de um contexto específico de arranjos familiares, seguindo a proposta de Sylvia Yanagisako (1979), é possível entender a matrifocalidade como característica de grande parte dos *lakou* de Samson. Ela se realiza em casos em que a constituição do grupo é majoritariamente feminina, como o de Madanm Lima ou de Limise Silion; em situações como a dos Vincent, na qual Madanm Andre assume uma posição de liderança e gestão dos recursos, ou ainda nos casos em que a presença de homens é esporádica, concentrando-se em relações afetivas e no fluxo intermitente de bens e recursos. Contudo, a predominância feminina não se realiza somente no espaço doméstico, na distribuição e na gestão do processo produtivo. As mulheres saem às ruas e dominam as estradas de Samson à Milot e de Milot até Cabo Haitiano, ocupando também os mercados de povoados e cidades. Por meio disso, elas constroem um sistema de mercados que atravessa todo o país e fazem circular bens, informações e dinheiro.

### **Lógicas e continuidades**

Na estruturação do *lakou* e na reprodução da família, notamos uma dupla lógica em operação. De um lado, está a conformação do grupo doméstico através de práticas que conectam pessoas à uma terra comum e que ligam pessoas umas às outras. Isso ocorre por meio da transferência de substâncias, do consumo de bens e de eventos performáticos, como o batismo. Resulta daí a corporalidade comum e a interpessoalidade própria ao parentesco local. De outro lado, no plano da reciprocidade balanceada, grupos domésticos se relacionam por fluxos de bens, pessoas e trabalho e por meio de rituais de

---

40 “... matrifocality is a property of the internal relations of male- as well as female-headed households.”

comensalidade. Tais fluxos e práticas são permeados por uma moral específica que define a natureza das trocas, feitas em termos da generosidade, tão cara à própria constituição da vizinhança.



## CAPÍTULO 2

### Produção, trabalho e troca em Samson

#### O dia da colheita

Cotidianamente, Madanm Andre e sua família despertam antes do sol nascer, período denominado *gran maten* (grande manhã). Escovar os dentes e lavar o rosto são atividades seguidas religiosamente, pois não cumpri-las é tido como falta de respeito, e, mais, saudar alguém sem ter lavado os dentes pode transmitir má sorte. Após essa limpeza pessoal, jovens e adultos partem para pequenas atividades domésticas, como buscar água no poço, tirar leite e levar os animais às pastagens. Com o nascer do sol, os jovens começam a se arrumar para a escola, localizada no burgo (*bouk*) de Milot, enquanto o café-da-manhã é servido. Há leite, café, frutas, pão com pasta de amendoim, algumas vezes fruta-pão ou algum tubérculo entre batata-doce, inhame ou mandioca ou ainda macarrão com molho de tomate. Aos poucos, os mais velhos saem das casas em direção às roças do seu *lakou*, enquanto os mais jovens seguem o caminho para a escola.

Como muitos *lakou* em Samson, a família Vincent possui um terreno em Résilier, na *abitasyon* de Berard, resultado da ação coletiva de *dechoukay* ocorrida em 1986. Atualmente, o terreno é destinado ao plantio de batata-doce, mas há também feijão e mandioca em uma pequena porção. A batata-doce (*patat*), junto dos diferentes tipos de banana (utilizadas verdes ou maduras), da fruta-pão (*lam* e *labapen*) e de outros tubérculos como mandioca (*manyòk*), batata (*ponmdetè*), batata-doce (*patat*), cará (*tayo*), inhame (*yanm*) formam a base da culinária camponesa e recebem a denominação coletiva de “víveres alimentares” (*viv alimantè*) ou somente “víveres” (*viv*).

Em uma sexta feira, em princípios de março, por volta das 5 horas da manhã, os homens do *lakou* Andre Vincent, junto de outros parentes e vizinhos, desceram para o terreno em Berard, próximo à rodovia que liga Milot a Cabo Haitiano (Rodovia Nacional 3). Um mutirão, denominado *konkou*, fora organizado pela família Vincent para colher as batatas-doces maduras. Em resposta ao chamado, pessoas de Samson e dos arredores responderam positivamente, fornecendo o *konkou*.

O terreno marca o início de uma divisão do patrimônio de Madanm e Mesye Andre Vincent e foi dado a Henri Claude em sinal de que a hora de seu casamento se aproximava. O momento da união

conjugal é definido quando a pessoa possui recursos suficientes para construir uma nova casa (*bati kay*) e produzir descendentes. Quando se atinge esse estágio, a pessoa se torna um *granmoun* (adulto).

Henri Claude era um sujeito sério e tímido, reconhecidamente esforçado e trabalhador, porém com pouco traquejo ou sorte com as mulheres. Tal fato, por sua vez, preocupava bastante sua mãe e era constantemente levado à discussão coletiva não só entre seus familiares do *lakou*, mas entre os vizinhos e amigos que faziam disso um motivo de piada. Certa vez, Daniel Vincent, irmão mais novo de Henri Claude, ponderou: “Se Henri Claude fosse casado, seria sua esposa a pessoa a vender as batatas-doces no mercado, mas como ele é solteiro, é Marzou [um dos apelidos da mãe] quem faz o trabalho.” (*Si Henri Claude marye, se madanm li k ap fê konmès nan mache a, men konm se kalbawonn li ye, se Marzou ki fê travay sa a*). É parte da união conjugal, seja o *maryaj* ou o *plasaj*, uma divisão do trabalho entre o casal que preza pela fórmula “homens trabalham” (*lonm travay*) e “mulheres fazem comércio” (*fanm fê konmès*).

No total, a área produtiva é de 2.115 m<sup>2</sup> (0,21 ha), demarcada com plantas espinhosas da família das bromélias. Em razão dos espinhos na periferia das folhas, essas cercas-vivas ajudam a evitar a invasão de animais de grande porte. Do total, aproximadamente 1.012 m<sup>2</sup> (0,1 ha) estavam sendo utilizados para o cultivo. Em acordo com o esquema rotativo de plantio, o restante do terreno estava em descanso.

Além das culturas temporárias, é comum as roças abrigarem algum tipo de árvore frutífera utilizada como sombra para descansos curtos ou para fornecer um alimento rápido durante a jornada de trabalho. No meio da propriedade de Henri Claude, estavam dois frondosos pés de toranja (*chadèk*) carregados de frutos.

As ramas verdes da plantação de batatas-doces tomavam conta do terreno, cobrindo-o quase por inteiro. Havia ainda alguns pés de mandioca (*manyòk*), plantados junto dos ramos de batata-doce, e também pés de quiabo (*gonbo*) espalhados pela área. O plantio fora realizado em rampas horizontais elevadas para se aproveitar melhor a água da chuva e evitar a erosão, técnica denominada *ranp*. Além disso, como as plantas nascem no alto dessas linhas elevadas, suas raízes ficam próximas às laterais dos pequenos morros, o que facilita o uso de enxadas para retirar os tubérculos. Antes de plantarem batata-doce, o terreno servia de pastagem aos animais.



Imagem 17: Batatas-doces plantadas em rampas. Foto do autor.

Tendo sido plantadas entre outubro e dezembro do ano passado, calcula-se um tempo de três meses para os tubérculos amadurecerem. Conversando com Daniel e Henri Claude sobre o destino do terreno após a retirada das batatas-doces, me disseram que plantariam milho (*mayi*) e feijão-fradinho (*pwa nèg*), mas somente “quando a chuva cair” (*lè lapli a tonbe*). Para o plantio respeita-se ainda as fases da lua: a partir da metade crescente, pode-se plantar, sendo que se essa regra não for respeitada, “os grãos vão estragar” (*grenn yo ap gate*), como afirmara Mesye Andre Vincent.

Voltando ao dia da colheita, a forma de trabalho empregada foi o *konkou*. Esta modalidade de trabalho é em si coletiva e não-mediada pelo dinheiro, mas recompensada por comida e formas valorizadas de convivência. Tanto o *konkou* quanto o *konbit* são expressões dos laços de reciprocidade entre os participantes, não só membros da família e da vizinhança, mas também de outros povoados. Essa forma de trabalho coletivo faz parte dos fluxos de troca entre os *lakou* de Samson e, mais amplamente, de Milot. Com isso, a capacidade produtiva de um *lakou* é multiplicada, não dependendo somente dos membros de seu grupo doméstico para o trabalho nas roças.

Como definiu Kesnel Toussaint, um dos participantes da colheita de batata-doce, “Aquele

senhor [i.e., Henri Claude] organizou o *konkou* e ele nos dá a comida, nos dá o suco, ele não compra as pessoas, não nos dá dinheiro. Quando precisarmos dele, ele também vai trabalhar pra gente.” (*Mesye a, li òganize konkou a, e li ban nou manje, li ban nou ji, li pa achte moun, pa ban nou lajan. Le nou bezwen li, l ap travay pou nou tou*). Questionei-o sobre a diferença entre *konkou* e *konbit* e ele completou, “se você fornece comida às pessoas, se fornece suco às pessoas, é uma forma de *konbit*” (*si ou ba moun manje, si ou ba moun ji, se konbit li ye*).

No terreno de Henri Claude, por volta das 8 horas, estavam presentes dez homens. Ao longo da manhã foram se juntando outros participantes, entre mulheres e homens. Kesnel, continuando a conversa, perguntou-me, algo desconfiado, se de onde eu vinha a colheita era feita do mesmo modo. Respondi que sim, em alguns lugares se fazia de um modo muito parecido, mas em outros quase tudo era feito por máquinas. Ele então continuou. “Se conseguíssemos um meio de exportar, na certa faríamos mais dinheiro.” Para ele, o trabalho ali era muito duro e o lucro, muito pequeno se comparado ao tamanho do esforço empreendido.

O processo todo da colheita aconteceu com certa alternância de funções entre alguns homens, sobretudo entre os que retiravam as folhagens e os que empacotavam as batatas-doces. Usavam-se enxadas, trazidas por cada um dos trabalhadores, para cumprir o mesmo trabalho durante toda a manhã. Henri Claude e seu pai, Mesye Andre, iam à frente, retirando com as mãos a folhagem e as ramas, transportando-as aos animais distribuídos pelo terreno (duas vacas com um bezerro e dois cabritos com quatro filhotes) ou separando-as em montes e ateando fogo.

Detrás de Henri Claude e Andre Vincent, seguiam oito homens, entre os quais Daniel Vincent, Mesye Bernarden, dois primos e alguns vizinhos e amigos. Enxadas em mãos, com o sol a despontar no horizonte, o trabalho desses homens consistia em ir desfazendo os montes de terra a golpes de enxada no lado frontal. Com precisão e cuidado, atentavam para que os tubérculos não fossem atingidos. Esse movimento conjunto de braços, mãos, corpos, enxadas, terra e plantas fazia com que as raízes fossem gradativamente surgindo aos homens. Atentos a isso, mudavam a direção dos golpes e se concentravam na parte traseira das rampas e nas laterais dos pés de batata-doce. Os participantes passavam então a dar pequenos sacolejos no solo que, retirando os torrões de terra maiores, faziam surgir a cor amarelada ou roxa dos tubérculos. Recolhidos com as mãos pelos camponeses, as batatas-doces eram amontoadas em diferentes pontos seguindo o avançar da linha de homens.



Imagem 18: Homens participando do *kombit* para colher batata-doce. Foto do autor.

Já por volta das 10 horas da manhã, surgiu outro homem e se juntou a Henry Claude e Mesye Andre na retirada das folhagens, revezando-se também no empacotamento das batatas dispostas nos montes. Os sacos cheios eram levados para debaixo do pé de toranja, esvaziados e os tubérculos cobertos com as ramas a fim de não apanharem sol. Por volta dessa mesma hora, Madanm Andre Vincent chegou junto com sua *fiyèl* (afilhada), Michlove Jasmin, e sua *bèl sè* (cunhada), irmã de Mesye Andre. Elas iniciaram a triagem dos tubérculos: tocavam as batatas-doces, examinavam sua textura, separando-as pelo tamanho. Ao notarem as que estavam bichadas (*gen vè*), jogavam-nas fora e com a ajuda de uma faca retiravam a terra, as pontas e o excesso de raízes. Um pouco mais tarde, chegou Michline Jasmin, mãe de Michlove e comadre de Madanm Andre, e se juntou ao trabalho.



Imagem 19: Madanm Andre e sua bèl sè (cunhada) separando as batatas-doces. Foto do autor.

Certo tempo depois, Mackendy Bolivar, filho mais novo dos Bolivar, apareceu no terreno e se colocou no auxílio à retirada das ramas. Ao fundo, os homens alinhados, com suas enxadas em mãos, seguiam seu trabalho. Uma discussão teve início em torno do fato de que Mackendy era um solteiro, jocosamente chamado de *kalbawon* ou *djedje*. Começaram então a apontar certos signos de masculinidade que lhe faltavam. Mesye Andre questionou-o se ele saberia lavrar sozinho um terreno ou precisaria pagar alguém para tanto (“achte moun pou sa”), dando ênfase à segunda opção. Incitaram-me, em voz alta, a perguntar se ele possuía esposa (*madanm*), ao que me recusei, mas ele se antecipou e me devolveu outra pergunta: se eu tinha filhos. Disse que não e ele completou, “Então você também não tem esposa” (*Enben, ou pa gen madanm tou*).

Mudando de assunto, os homens começaram a falar sobre o caso de uma terra vendida por Marcel Bolivar, pai de Mackendy. No terreno em questão, Mackendy havia plantado feijão-fradinho e o fato da terra ter sido vendida deixou-o incomodado. Contudo, ele não era o dono (*mèt*) da terra, e a doença repentina de Mesye Bolivar levou a família a tomar tal decisão, gerando a revolta do filho mais novo. Parecia-lhe injusto que vendessem um terreno sobre o qual ele produzia.

A discussão continuou e Daniel veio ao meu lado revelar que Mackendy era um *jeran lakou*, uma figura muito comum no âmbito das famílias rurais haitianas. Um *jeran lakou* alguém da família, normalmente homem solteiro, que por uma razão relacionada necessariamente à sua condição de celibato passa a “gerir o *lakou*” de modo a cuidar da limpeza das casas e do pátio, a criar situações de convívio, pensar questões ligadas à sucessão, a casamentos, heranças e trocas.

No caso de Mackendy, essa posição na estrutura familiar era explicada pelo fato de que ele apresentava ainda alguns indícios de loucura, como nas frases ditas por Daniel no dia do *konbit*: “a cabeça dele foi embora para longe” e “ele é louco” (*Tèt li pati lwen; Li fou*). A discussão terminou com todos reconhecendo-o como louco e com a afirmação de Mesye Andre: “Você nem mesmo tem dinheiro para comprar calças” (*Ou pa gen kòb menm pou achte pantalon*), apontando para os shorts que Mackendy vestia, sinal de imaturidade e dependência econômica.

O trabalho seguiu seu curso, começando por volta das 5 horas da manhã e finalizando ao meio-dia. Ao fim da jornada, o terreno foi limpo e uma pequena parte da colheita foi separada pelos homens em sacolas para serem levadas para si. Houve pausas regulares em grupos ou individuais para comer toranja, colhida diretamente do pé, para beber água ou fazer um pequeno repouso. O tempo de trabalho é marcado não só pela fadiga dos trabalhadores e pelo avanço do trabalho no terreno, mas também pela hora marcada nos relógios dos celulares dos participantes, conferidos de tempo em tempo. À medida que a hora do almoço se aproximava, falava-se mais e mais em comida.

Ao redor do meio-dia, o sol a pino, um homem, sentado embaixo do pé de toranja, ligou seu rádio de pilha. Naquele momento, chegou Edys Tanis portando uma grande panela apoiada sobre um pano enrolado no alto de sua cabeça. Era a comida do *konbit* (*manje konbit*). Michline foi quem separou as porções em pratos para os homens e mulheres participantes do *konbit*. Edys então subiu com destreza no pé de toranja, colheu alguns frutos e se encarregou de preparar o suco. Por definição, o *manje konbit* é simples, consistindo em arroz, feijão – cozidos juntos (*diri kole ak pwa*) ou separados (*diri ak sòs pwa*) – e uma mistura de dois tipos de vegetais em um molho. Carne, um bem de grande valor, não costuma ser incluída nessas ocasiões.

Naquele dia, a comida servida foi arroz cozido com feijão e cebola com tomates em um caldo vermelho. O suco estava bastante doce. Para alguns, as porções já vinham misturadas no prato (*brasaj*); para outros, elas eram separadas (*je batri*). Tal divisão corresponde à situação conjugal da pessoa: se é um solteiro, serve-se a comida já misturada, se é um *marye* ou *plase*, as porções são separadas. Todos

comeram e se despediram sem muita cerimônia.

Aos poucos, homens e mulheres voltaram aos seus *lakou*. Para muitos, a jornada de trabalho terminou ali. Durante o resto do dia, visitarão algum parente ou vizinho no próprio povoado, no burgo ou na região. Poderão ainda passar o dia em casa, cuidando das crianças ou, no caso das mulheres, se ocuparão em buscar por água na bomba ou em uma fonte, em lavar louças ou roupas, atividades às quais os homens dificilmente se dedicam. Esse tempo livre ou para os serviços na casa e no pátio são momentos importantes de sociabilidade, próprios à vida do povoado.

As batatas-doces colhidas durante o *konbit* foram levadas para o *lakou* Andre Vincent com auxílio de animais. Uma parte destas será utilizada para consumo do grupo doméstico e das trocas na vizinhança, uma outra será vendida pelas mulheres do *lakou* no mercado de Cabo Haitiano. No total, após a triagem, resultaram de todo o período de trabalho dois sacos grandes e dois pequenos

\*\*\*

Além dessa terra em Resilier, o *lakou* da família Andre Vincent é formado também por outras roças e terrenos, a maioria medindo menos de 1.000 m<sup>2</sup>, espalhados por Samson e outras *abitasyon*. A família possui ainda um pomar onde há pés de laranja em conjunto com pés de inhame (*yam*). Um dos terrenos fora comprado recentemente e ali plantaram cacau, um produto altamente rentável à família pois a venda era garantida em razão da cooperativa de Samson que realizava a intermediação com compradores. Uma outra terra, localizada em uma encosta no vale do povoado, é reservada à plantação de mandioca para servir ao consumo do *lakou* e para ser vendida à usina de produção de *kasav* (um biscoito de mandioca similar ao beiju), localizada em Berard.

Acompanhando o ciclo de doméstico de um *lakou*, é notável que, com o avançar da idade dos descendentes, as terras começam a ser designadas aos filhos e filhas na medida em que estes conseguem acumular capital e terra suficientes para estabelecer uma relação conjugal e ter sua descendência. Terras, propriedades e responsabilidades são passadas de uma geração à outra seguindo princípios cognáticos, independentes do gênero do descendente. A matrifocalidade se realiza enquanto a importância da filiação matrilinear, o papel de gestão do trabalho e dos recursos do *lakou* por parte das mulheres e uma possibilidade maior de circulação dos homens, mas não exclusiva.

Segundo me relatou um camponês de Samson, os adultos podem escolher o momento e as terras

a serem destinadas aos filhos e filhas ou podem apontar um dos filhos para cuidar de tal processo. Preferências quanto a quem receberá o quê são comuns, mas disputas e debates podem sempre conferir rearranjos quanto à herança.

Como é habitual naquela região, a propriedade das terras é individual, sendo entendida enquanto propriedade para usufruto e apropriação pessoal do que for ali produzido, mas não como propriedade alienável. Sua venda é dificultada em razão da importância de se manter os terrenos familiares próximos, evitando o encolhimento da propriedade familiar. Além disso, Rémy Bastien (1951: 41) nota com justeza que a venda da terra “lleva consigo el peligro de romper el aislamiento voluntario logrado por los diversos herederos emparentados que viven en lotes limítrofes.” Como a terra é a garantia de liberdade e autonomia do grupo doméstico e da pessoa, desfazer-se de um dos terrenos do *lakou* é considerado um perigo à própria continuidade da família. Nisso, quando se considera a venda de uma terra, como em caso de adoecimento ou de despesas funerárias, vende-se a terra dando preferência a um membro do grupo doméstico ou a alguém da vizinhança.

Documentos oficiais de posse podem ser emitidos no cartório local, mas isso tende a ser evitado tanto pelos gastos que isso implica, como pela própria dificuldade em retrazar ou encontrar um histórico da propriedade. Se lembrarmos do relato de Francius Pierre, reproduzido no início do primeiro capítulo desta dissertação, a ação ocorrida em meados de abril de 1986 representou uma investida dos camponeses contra uma situação de exploração e dominação específicas: uma *plantation* de propriedade pelo Estado e gerida por um grandes proprietários.

Como foi comum à época, durante os eventos de *dechoukay*, muitos órgãos jurídicos foram ocupados e títulos de propriedade destruídos, danificando o registro legal das terras de uma dada região. Segundo o economista Mats Lundahl (2011), algo similar aconteceu no Vale do Artibonite, em que (: 116-7, grifos no original),

“...após a queda de Jean-Claude Duvalier, em 1986, camponeses do Vale do Artibonite lançaram-se a destruir arquivos significativamente completos com os registros de propriedade da área – acumuladas com o tempo, à medida que apoiadores de Duvalier tomaram posse das terras de camponeses – com o intuito de tornar mais difícil (particularmente para os *tonton macoutes*) a prova da 'legalidade' de reclamações e aquisições.”<sup>41</sup>

---

41 “...following the fall of Jean-Claude Duvalier in 1986, peasants in the Artibonite Valley proceeded to destroy the

Lundahl segue com esse argumento, enfatizando que a complexidade dos arranjos de propriedade dificultam a intrusão e possível alienação da terra por parte de estranhos (cf. Lundahl, 2011). Contudo, como mostra Barthélemy (1989), há um estatuto oficial que qualifica todas as terras sem título como “terras do Estado” (*tè Leta*). Nisso, mesmo frente aos direitos de usucapião, há uma fragilidade potencial tanto com relação às posses adquiridas por processos de ocupação quanto às propriedades familiares cujo registro oficial não existe.

Com relação às variedades de espécies cultivadas, havia pouca variação entre os grupos domésticos de Samson. Entre as plantações perenes estavam cacau (*kakawo*), café (*kafè*), banana (*bannann*) e fruta-pão (*lam*), e entre as rotativas, mandioca (*manyòk*), batata-doce (*patat*), diferentes tipos de inhame (*yanm*), cará (*tayo*), feijão-fradinho (*pwa nèg*), feijão preto (*pwa kongo*) e milho (*mayi*). Muitas frutas eram sazonais tais como toranja (*chadèk*), acerola (*seriz*), graviola (*kachiman*), fruta-do-conde (*kowosol*), laranja (*zoranj*), caju (*kajou*) e abacate (*zaboka*).

Desses produtos, alguns podiam ser estocados, procedimento realizado seguindo técnicas e princípios bastante elaborados. Segundo o relato de um morador de Samson, quando a lua está cheia (*lalin klè*) não é aconselhável colher para se estocar, pois o sereno dessas épocas atrapalha a conservação (*konsèv*). O melhor tempo é quando a lua está decrescendo (*dekou*), garantindo que o produto estocado não pegue verme (*pika*). Os grãos são colhidos de manhã e colocados ao sol para secar; depois disso, são deixados em repouso para esfriarem – do contrário, podem estragar –. Separa-se então a colheita em galões e em cada galão adiciona-se pequenos frutos de pimenta verde, conhecida como *piman kaka kabrit*, ou ainda pedaços de uma árvore lenhosa, denominada *bwa pen*, que ajudam na conservação ao repelir insetos e outras pragas.

À essa técnica somam-se outras mais específicas para certos tipos de alimento como a secagem para cogumelos de tipo *djondjon*, a torra do café junto com açúcar e sua pilagem e o uso de mandioca para a fabricação de *kasav*, que, se armazenada adequadamente, conserva-se por até 6 meses. Tais procedimentos, somados às técnicas de plantio e manejo do solo, garantem a conservação de alguns tipos de alimento por certo período de tempo, assegurando, assim, a diversidade nutritiva do cardápio dos camponeses e a possibilidade, mesmo que limitada, de venda quando os preços estiverem mais satisfatórios .

---

rather complete records of landownership in the area – which had accumulated over time, as Duvalier supporters took possession of land from the peasants – so as to make it more difficult (for the *tonton macoutes* in particular) to prove the ‘legality’ of their claims and acquisitions.”

Apesar da similaridade no acesso à terra e da relativa homogeneidade com relação ao capital econômico entre grupos domésticos, é equivocado pensar que não haja diferenças econômicas em jogo. “É fato que”, como destaca Sidney Mintz (1973: 93), “populações rurais não formam, em lugar algum, uma massa homogênea ou aglomerada, mas são sempre e em toda parte tipificadas por diferenciações internas segundo diversas linhas.”<sup>42</sup> Além disso, como ponderou Sylvia Yanagisako (1979), a perspectiva do observador pode ser nublada por características próprias ao parentesco local, cujos laços aproximam ricos e pobres, os que possuem grandes quantidades de terra e os com pouco. Assim, como pequenas unidades produtivas, os *lakou* estão sujeitos às variações sazonais, ao mercado, às disputas e alianças locais e às pressões do Estado.

Entre as ‘linhas de diferenciação’ que influem diretamente nas oscilações socio-econômicas entre os grupos estão também aquelas ligadas ao próprio ciclo de desenvolvimento doméstico. À medida que as gerações mais novas avançam no ciclo de vida, seu trabalho vai sendo incorporado às atividades do grupo doméstico. Assim, gradativamente os jovens vão tomando parte nas atividades produtivas em terrenos do *lakou*, mas também nos ciclos de troca de trabalho nas roças de vizinhos e pessoas do povoado. Caso se opte por migrar, esta atividade é também envolta de expectativas com relação às remessas de capital e bens a serem enviados ao *lakou*.

Contudo, a acumulação demasiada e a avareza são sempre vistas como um problema, algo contrário a uma moral que preza pela generosidade. Desse modo, a riqueza excessiva abre a possibilidade de desconfiança com relação aos modos de acumulação e consequentes acusações de bruxaria. “O dinheiro é redondo, há de rodar” afirma um provérbio colhido por Rémy Bastien (1951: 44). Enquanto uma unidade produtiva, é possível notar como dinâmicas se estruturam ao mesmo tempo dentro de um mesmo *lakou* e em contato com uma configuração de grupos domésticos, estruturando a vizinhança e o povoado. Situações nas quais há o emprego do trabalho coletivo são exemplares dessa interdependência entre a esfera econômica e as relações de parentesco, como é o caso do *konbit* e do *konkou*.

Durante meu trabalho de campo, ouvi de alguns camponeses que, há não muito tempo atrás um importante *bòkò* (feiticeiro) e conselheiro da região, *Bòkò* Lima, havia convocado um *konbit* em um de seus terrenos para se cortar cana-de-açúcar, que seria, por sua vez, destinada a uma usina local. Os

---

42 “The fact is that peasantries nowhere form a homogeneous mass or agglomerate, but are always and everywhere typified themselves by internal differentiation along many lines.”

participantes do *konbit* lembravam-se disso com admiração, descrevendo com detalhes a festa, os tambores batendo, as pessoas animadas com o trabalho e o enorme banquete que sucedeu o trabalho, onde foram servidos dois grandes sacos de arroz, um quarto de um boi, refrigerantes e aguardente (*kleren*).

O fator festivo do *konbit* é algo importante a ser destacado. Cantos e toques de tambor servem como marcação do ritmo de trabalho, mas também envolvem a coesão de um “trabalho-festa”, segundo a descrição do mutirão feita por Carlos Brandão (2009), no qual um clima socioafetivo envolve a ação produtiva (: 42). Tal como pondera Melville J. Herskovitz (2007 [1937]: 71):

“Tão grande é o prazer derivado de trabalhos desse tipo, [...], e tão viva é a realização entre o campesinato de seus benefícios potenciais, que um homem hesita antes de recusar tomar parte em um *combite* ao qual foi chamado.”<sup>43</sup>

O *konbit* organizado por Bokò Lima parecia ser um fato isolado, pois diversos interlocutores em Samson eram da opinião de que já não se faziam mais *konbit* como em tempos passados. Esse tipo de constatação dizia respeito tanto à frequência dos trabalhos coletivos quanto às suas características. Ao se referirem a esses tempos, enfatizava-se o fato de que, antigamente, ouviam-se tambores por todo o vale, em um chamado a esses momentos de trabalho e festa. Alguns interlocutores relatavam-me em detalhes a quantidade de comida fornecida aos participantes, o quanto se trabalhava e o prazer que se sentia. Hoje, para um camponês de Samson, o *konbit* já não é mais a mesma coisa.

Em outra situação que acompanhei, um sábado, Madanm Andre havia chamado um *konbit* com o objetivo de fazer carvão (*fè chabon*). Nesta ocasião, participaram três homens e quatro jovens do povoado. Além de conversas sobre eventos cotidianos e assuntos políticos, havia uma cantoria que se seguia na voz solitária de Kesnel Toussaint. Os cantos mencionavam espíritos e entidades, tais como *lwa* e *jany*, ora clamando por proteção e auxílio no trajeto, ora louvando traços e características de algum espírito. Havia um ritmo impresso pela música, mas poucos o acompanhavam. Segundo Edys Tanis, Kesnel era um *vodouyizan* e costumava ser possuído por espíritos (*gen jany*).<sup>44</sup>

No *konbit* realizado para colher batatas-doces no terreno de Henri Claude, não houve cantoria

---

43 “So great is the pleasure derived from work of this sort, [...], and so living is the realization among the peasantry of its potential benefits, that a man hesitates before he refuses to take part in a *combite* to which he has been summoned.”

44 O termo *vodouyizan* é menos auto-classificatório do que acusatório. Pessoas que servem os *lwa* ou *jany* preferem a denominação *sèvite*.

nem tambores, o ritmo era predominantemente austero e objetivo e o avançar da hora, sendo conferido em relógios digitais, evidenciava relações específicas entre o trabalho e a percepção do tempo (Thompson, 1991). Contudo, mesmo sem o caráter festivo, esses momentos coletivos de trabalho são também *situações sociais* no sentido de Gluckman (1987 [1958]), em que se ritualizam posições, se gerem conflitos, se falam de assuntos políticos nacionais, de problemas e tensões locais e onde se expressam diferenças.

Em razão de um recente episódio no qual um homem havia espancado sua esposa, alguns camponeses do povoado aproveitaram a oportunidade do *konbit* para iniciarem uma conversa com aquele homem. A ação foi reprimida diversas vezes e caracterizada como desonrosa. Levantou-se ainda a possibilidade de que dela pudessem surgir novos conflitos entre os parentes da esposa e o marido. Como órgãos oficiais ligados ao Estado são pouco eficazes, momentos de reunião de pessoas, como os dias de *konbit*, são também formas locais de controle de certas formas de violência.<sup>45</sup>

Durante a colheita de batata-doce, com a chegada de Mackendy Bolivar, nota-se o modo como classificações são mobilizadas colocando em ação as definições locais de masculinidades, maturidade, poder e conjugalidade. Há ali a evidência de signos, sua hierarquização e a ritualização de posições e identidades de gênero, revelando variações quanto à masculinidade e a construção do que Miguel Vale de Almeida chamou de “masculidade hegemônica” (Vale de Almeida, 1995). Saber manusear os instrumentos em funções como lavrar um terreno, por exemplo, é um signo dessa masculinidade dominante. Oposto a isso está o recurso ao trabalho assalariado, pagando-se pessoas para realizarem tais funções.<sup>46</sup>

Essas classificações relacionam-se com o casamento e o *plasaj*, caracterizando-os também como um contrato de divisão sexual do trabalho (Héritier, 1978). Se aos homens cabem as atividades na roça e às mulheres, o trabalho nos mercados, espera-se que, com o casamento, o ciclo produção-

---

45 Associações de mulheres são relativamente novas na região. Durante minha estadia em Samson, acompanhei uma reunião do OFDS (*Oganizasyon Fanm pou Devlopman Samson* - Organização de Mulheres pelo Desenvolvimento de Samson), ocorrida na parte baixa do povoado. Fundada em 2011, a associação tinha como objetivo criar projetos de desenvolvimento para captação de recursos para a região. Além disso, o órgão servia também para discutir problemas locais, falar de cuidados de saúde, formas de prevenção de doenças, planejamento familiar etc. Apesar do pequeno número de participantes, em torno de 15, as intervenções eram exaltadas e demonstravam uma disposição política baseada em princípios democráticos como igualdade e participação.

46 É interessante ponderar aqui que em grupos doméstico onde havia a predominância de mulheres, como o caso de Josline Edouard e Madanm Lima, empregar o trabalho assalariado é tão comum quanto a realização, por parte dessas mulheres, de trabalhos classificados como masculinos. Isso não significa dizer que localmente trabalho masculino e trabalho feminino sejam considerados equivalentes.

circulação (ou roça-mercado) seja fechado no âmbito de uma união conjugal. Como o caso de Henri Claude mostra, seu celibato era motivo de chacota pois não era sua esposa a vender as mercadorias de sua roça, mas sim sua mãe.

Nesse sentido, ao falar do *lakou* enquanto uma unidade produtiva, não implica dizer que ele seja uma unidade de trabalho auto-contida, dependendo unicamente da capacidade produtiva de seus membros, como preza a definição de *unidade familiar* de Chayanov (1966). O trabalho circula entre os grupos domésticos através do *konkou* ou *konbit* que, semelhantes ao *mutirão* brasileiro se caracterizam pela troca cíclica de força de trabalho (ver Candido, 2010 [1964]); Brandão, 2009). Além disso, como acima descrito, em um dia de *konkou* ou *konbit*, o auxílio é retribuído também na forma de uma refeição ao fim da jornada de trabalho e, no caso de dias de colheita, de uma parte da colheita.

No caso do *ranpono*, este também serve ao *lakou* em seu âmbito produtivo, mas, diferente do *konbit*, se torna também uma fonte de renda ao *lakou*, pois o camponês de Samson, ao vender sua força de trabalho, tem garantido um dinheiro extra. Enquanto *konbit* e *konkou* reproduzem ou criam relações sociais por meio do constante desequilíbrio entre generosidade e dívida, o *ranpono* é uma relação de compra da força de trabalho, definida localmente como “achte moun” (comprar uma pessoa), mediada pelo dinheiro. Ali, a dívida não possui espaço, pois é encerrada pelo ato de pagamento. Ao lado das formas de trabalho do próprio grupo doméstico e do *konbit*, o *ranpono* é um dos recursos utilizados pelos *lakou* para dar conta de suas funções produtivas.

Além disso, mesmo sendo central nos ciclos de troca entre os *lakou*, o trabalho assalariado não se restringe ao universo familiar. Há empregos temporários, cuja função um camponês pode exercer em troca de um pagamento. São serviços nas minas de cal (*lacho*) e nos canteiros de extração de pedra ao longo das rotas entre Samson e o burgo de Milot, além de trabalhos em construções locais.

Certo dia, em uma ida a Milot acompanhado de Antoine Clairvil, vimos um grupo de homens extraíndo pedras de um canteiro na beira da estrada. O trabalho era intenso e o sol tornava aquela atividade ainda mais desgastante. Saudamos aqueles homens desejando-lhes uma boa jornada e Clairvil então arrematou: "Eben, an Ayiti, nou nan tout" (*Pois é, no Haiti, estamos em tudo*). Clairvil referia-se ao fato de que, no Haiti, deve-se trabalhar com um pouco de tudo para se conseguir dinheiro. Por isso, ter o domínio de outros ofícios como saber construir uma casa, pintar, cerrar árvores, fazer carvão vegetal é algo necessário para um camponês ganhar a vida e é também, em certo sentido, um símbolo

de status.

Em geral, não há a instituição de um salário mínimo, mas sim um montante garantido por contratos negociados entre empregador e empregado. Tais acordos são sujeitos a regulações sociais que definem o valor do trabalho. Nos casos em que o contrato pré-estabelecido não é respeitado, ou em situações em que a venda da força de trabalho é compreendida como parte de uma condição de exploração, abre-se a oportunidade para mobilizações coletivas.<sup>47</sup>

Esse era o caso das terras de Berard antes da revolta de 1986. Ao lado da forma de organização da terra em pequenas roças familiares (*jaden*), coexistiam grandes propriedades canavieiras cujo controle estava nas mãos de poucas pessoas ou do próprio Estado. “Eram poucos os que a geriam”, destaca Francius Pierre, e “para se conseguir um trabalho, tinha que cortar cana e mesmo assim a infelicidade era grande! Não se podia plantar nem um pé de banana. Não se tinha direito.”

A monocultura canvieira se opõe a uma prática de plantio muito comum ao campesinato haitiano denominada *mare*. Essa técnica consiste em plantar espécies diversas em um mesmo terreno, de modo aproximado – daí o nome *mare*, cuja tradução pode ser “amarrado” –, evitando a produção excessiva de um só tipo de alimento e o consequente esgotamento do solo. Outro procedimento utilizado para não sobrecarregar o solo é a rotatividade de culturas, que consiste em diversificar o uso do terreno com uma sucessão diferente de plantas e separar uma porção para o descanso após 2 ou 3 ciclos de plantio e colheita. Tais formas camponesas de plantio configuram um sistema de técnicas próprias a um saber camponês local, no qual se opera uma relação específica entre homem e natureza, permeados por uma moral própria que delimita o valor social do trabalho e das relações entre pessoas (cf. Sahlins, 2004 [1974]).

De maneira geral, tais saberes, formas de relação com a terra e o trabalho se colocam em oposição às lógicas e relações sociais predominantes em canaviais de larga escala, constantemente caracterizadas como algo bastante sofrido e injusto. As plantas espinhosas o sol escaldante, a jornada de trabalho excessiva e os perigos escondidos em um canavial como animais selvagens e insetos, são algumas características do processo. Pode haver ainda o emprego de trabalhadores rurais em estágios seguintes da indústria de transformação da cana-de-açúcar, com máquinas pesadas, moinhos e caldeiras

---

47 Em Milot, os funcionários do hospital local organizaram uma manifestação, em frente ao hospital, na qual participaram pessoas de toda a cidade. Os salários dos empregados estavam atrasados, afetando os serviços gerais e, além disso, a direção do hospital era considerada corrupta. Por toda a cidade se viam pichações pedindo a saída do diretor.

que representam sempre um perigo a mais aos camponeses. Por essas razões, são estabelecidas relações, explícitas e conscientes entre o trabalho contemporâneo em canaviais e o sistema de *plantation* colonial.<sup>48</sup>

*Plantation*, tal como definida por Eric Wolf e Sidney Mintz (2010) se resume a “uma propriedade agrícola operada por proprietários dominantes (geralmente organizados em uma empresa) e uma força de trabalho dependente, organizada para suprir um mercado em larga escala, com uso de capital abundante, onde os fatores de produção são empregados primeiramente para promover a acumulação de capital...” (: 147). Resulta daí a organização da *plantation* enquanto um sistema cuja base se dá pela imobilidade de dois fatores: a terra e a mão-de-obra.

Como os trabalhos de Beatriz Heredia (1989) e Afrânio Garcia Jr (1986) mostram, entre Alagoas e a Paraíba, o sistema de *plantation* operou essa imobilidade por meio da escravidão e posteriormente, após a abolição, a partir de *relações de morada*. Tais relações eram caracterizadas, por sua vez, por um acordo específico entre *morador* e proprietário (no caso um senhor de engenho), baseada na residência e no trabalho. Assim descreve Heredia (1989: 117, grifos no original),

“O trabalhador que se tornava morador recebia uma *casa* dentro da propriedade. Essa *casa* incluía sempre um 'fundo de casa', lugar onde o morador tinha a possibilidade de desenvolver cultivos ou, em outros termos, seu *roçado*. Esse trabalho seria desenvolvido durante o tempo que fosse requerido e nas condições que lhe fossem determinadas – esta era a *condição*.”<sup>49</sup>

Para se morar em uma casa e ter um roçado próprio nas propriedades do senhor de engenho, a condição necessária era produzir para o senhor. Nisso um tipo de dependência era criada entre o senhor e sua rede de clientela (recrutados não enquanto indivíduos, mas em famílias). Caracterizava-se assim uma forma de dominação bastante particular, marcada por uma coincidência entre espaço do trabalho e espaço da morada e uma concentração de poder na figura do senhor, envolta por clientelismos e favores que garantiam sua legitimidade (Garcia Jr, 1986).

---

48 A clássica obra de Sidney Mintz, *Worker in the cane* (1974 [1960]) é um marco nos estudos sobre histórias de vida. Escrevendo junto com seu interlocutor, o autor retrata as experiências de Don Taso, um porto-riquenho cuja vida se conecta aos episódios históricos da indústria de cana-de-açúcar em Porto-Rico (cf. Mintz, 1974 [1960]; 1989 e, para uma avaliação mais recente sobre a vida de Don Taso, ver Mintz, 2010). Ver também o importante trabalho de José Sérgio Leite Lopes (1976) sobre os operários da indústria sucro-alcooleira em Recife.

49 Sobre tal relação ver também Garcia Jr, 1986: 17 e Sigaud, 2007: 127

A situação começa a mudar, no Brasil, em inícios da década de 1960, com os desenvolvimentos posteriores da indústria sucro-alcóoleira, as reformas nos direitos trabalhistas, a possibilidade de migrar para grandes cidades e o surgimento de associações camponesas. Porém, tal modernização do campo não implicou em uma alteração completa das relações de trabalho e dominação, como mostra Lygia Sigaud (2006), no caso de Pernambuco, e Afrânio Garcia Jr (1986), em Alagoas. A luta por direitos se submetia a uma moral, própria tanto ao senhor de engenho quanto ao camponês, envolta por princípios como a vergonha e honra, que garantiam continuidades nas formas anteriores de trabalho e dominação.

No caso de Milot, é viva a memória da época da ditadura dos Duvalier em que ao lado do sistema do *lakou* coexistiam formas de exploração do trabalho particulares ao sistema de plantation. As grandes extensões de terra ocupavam parte dos terrenos produtivos dos povoados e o trabalho nas plantações de cana-de-açúcar era uma solução à crise produtiva do campo. Soma-se a isso ainda a quase completa desestruturação dos sindicatos logo após a eleição de François Duvalier, tendo como marco o ano de 1960, para James Ferguson (1987: 39), ou 1963, segundo pesquisas recentes (Marvin Chochotte, comunicação pessoal, janeiro de 2013).

As memórias de um camponês sobre o período em que se trabalhava nas plantações de cana-de-açúcar, durante a ditadura, por vezes constroem-se comparativamente com os tempos assombrosos da escravidão. Entre os elementos de mediação sob os quais essas conexões se realizam estão os relatos e experiências de zumbificação. Segundo Mimi Sheller (2003), tais discursos constituem uma linguagem contemporânea sobre o trabalho forçado, o consumo de corpos e o turismo sexual, atrelados à história da exploração capitalista do Caribe. O argumento é análogo ao de Laënnec Hurbon (1988), para quem esse “espectro do sistema escravista” assombra a sociedade haitiana como um todo e é notado pela particular proliferação de crenças em zumbis, magia e canibalismo, algo que contribui para a reprodução de visões barbarizantes sobre a sociedade haitiana.

Para um camponês de Samson, ser transformado em um morto-vivo implica em viver sob a condição de trabalho forçado. Antes de ser uma figura ativa e violenta, um zumbi é o resultado de um ato de bruxaria no qual uma parte de sua alma é aprisionada e, com isso, a pessoa perde sua consciência e sua autonomia. Essa figura nada mais é do que um corpo sem capacidades decisórias nem direitos, cujo único bem é sua própria força de trabalho.

Nesse sentido, além de situacional, a zumbificação é também um processo relacional. Os

motivos para transformar alguém em um *zonbi* vão desde um ato de vingança, até motivações de ordem econômica, como o enriquecimento por meio da exploração do trabalho forçado ou pela venda de um zumbi. Assim justificou uma moradora de Samson: “há gente que é assim, quando precisa de dinheiro, vende uma outra pessoa ao diabo [i.e., pessoa ou entidade maligna]” (*gen moun ki konm sa, depi yo bezwen lajan, yo van lòt moun pou djab*”).

Ora, empregar morto-vivo é uma forma rápida de se acumular riquezas, já que os únicos gastos são com o processo de zumbificação (ou a compra de um *zonbi*) e com a escassa alimentação daquele ser.<sup>50</sup> Resulta daí uma desconfiança face a qualquer forma de acumulação não reconhecida socialmente algo que, por sua vez, pode resultar em acusações de bruxaria sobretudo na forma de rumores.

Em 2010, antes do terremoto em Porto-Príncipe, tive uma conversa com dois haitianos que trabalhavam como motoristas de tap-tap, um deles me revelou: “*zonbi* trabalham em fábricas, lojas, estão sempre detrás de pessoas ricas.” Nesse sentido, uma grande propriedade, seja uma loja ou indústria de manufatura na cidade, seja uma plantação de cana-de-açúcar em um povoado, é sempre um espaço onde zumbis podem estar trabalhando, servindo aos esforços de acumulação de uma pessoa.<sup>51</sup>

Consequentemente, é cabível pensar que a revolta dos camponeses de Milot em 1986, além de uma mobilização em busca de alternativas para dar conta da falta de terras agricultáveis e da crise produtiva em que se encontravam, foi também uma revolta contra uma forma específica de trabalho e dominação, muito similar à escravidão. Ademais, a Revolução de 1804 é vez ou outra tomada como o referencial mítico de mobilizações populares. Tal como destacou Judline Louis, durante a conversa sobre o *dechoukay* de 1986: “São os mesmos camponeses que expulsaram os latifundiários tal como nós expulsamos os estrangeiros franceses para tomar o país com nossas mãos.” (*Se toujou menm peyizan pou mete grandon deyò tankou lè nou mete blan franse deyò pou pran peyi a nou*).

Com a ocupação do terreno de Berard e após sua divisão em pequenas propriedades individuais, deu-se preferência a uma proximidade entre pessoas de um mesmo *lakou*, garantindo a contiguidade das terras da família. “Mesmo dividindo-as [i.e., as terras], trabalhamos em conjunto” (*Menm si nou divize li, nou travay ansanm*), resumiu Judline Louis, uma camponesa de Trois Ravine. Retomando a frase de Francius Pierre, “[a] partir de então todos podiam trabalhar, vender um pedaço, comprar outro

---

50 Esta alimentação deve ser sempre insossa, já que o sal pode ocasionar a retomada de consciência do *zonbi* que, agora dono de suas faculdades, sairá em busca de seus familiares ou voltará para o seu túmulo (cf. Métraux, 1958; Depestre, 1996).

51 Sobre isso, ver a discussão de Hurbon, 1988.

e se conseguia plantar pés de banana, pés de mandioca, de milho, de feijão”. Nisso, o sistema do *lakou* se impôs sobre o esforço de imobilidade da terra e da mão-de-obra característicos do sistema de plantation.

\*\*\*

A ideia de uma unidade doméstica rural auto-suficiente é imprópria para definir as relações de produção em Milot. Como em outras economias centradas em grupos domésticos, nem tudo o que se consome é produzido e nem tudo o que é produzido se consome (Almeida, 1986; Sahlins, 2004 [1974]; Garcia Jr & Heredia, 2009). Em uma economia altamente monetarizada como o Haiti, a parte da produção não destinada ao consumo e às trocas dos *lakou* é vendida e o dinheiro adquirido é utilizado para suprir outras necessidades e exigências do grupo doméstico e da comunidade local. O dinheiro serve também para se pagar taxas cobradas pelo Estado, como pela ocupação de posições no mercado, pelos registros civis etc.

Há ainda instituições que realizam empréstimos aos locais. São empresas de microcrédito, tal como a FONKOZE (Fondasyon Kole Zepòl), que fornecem uma soma a ser paga em prestações, com o acréscimo de juros. Como me relatou um funcionário da FONKOZE, que trabalhava em Milot, esses empréstimos são realizados a grupos de cinco mulheres que se organizam para pagar em conjunto, uma auxiliando a outra. Madanm Andre, todo fim do mês, falava do dinheiro a ser pago para a FONKOZE, muitas vezes referido por ela como “dinheiro do Estado” (*lajan Leta*), numa conexão evidente entre a instituição de micro-crédito e o aparato estatal, muito vezes definido como uma força de expropriação.

Dos produtos adquiridos pelo grupo doméstico com o dinheiro de transações e, às vezes, de empréstimos, estão sal, arroz, produtos enlatados, carnes, produtos de limpeza, além de bens manufaturados utilizados em rituais funerários e serviços aos espíritos, como veremos no terceiro capítulo.

Muitos desses produtos chegavam ao povoado por meio das *machann* que circulam à pé pela região. Era comum avistar, durante a semana, mulheres com bacias sobre a cabeça trazendo consigo arroz, feijão, macarrão, queijo processados, margarina, balas, chicletes, biscoitos e doces. Algumas traziam artigos de vestuário como camisas, sandálias e vestidos oriundos dos mercados de *pepe*, barracas na cidade onde se vendem roupas de segunda mão.

Com uma frequência diária, logo cedo, um homem, dirigindo uma motocicleta, vinha

diariamente a Samson para vender pão fresco produzido em uma panificadora de Trois Ravine. Um outro senhor passava por Samson, em uma bicicleta, vendendo *bòlet*, um jogo de azar, similar ao jogo do bicho, em que se aposta uma quantia qualquer em números específicos correspondentes a alimentos ou animais. Se a aposta tivesse sucesso, o homem retorna à Samson para fornecer a recompensa ao apostador.<sup>52</sup>

Além desse comércio ambulante, alguns *lakou* em Samson eram também pequenos postos de venda de produtos. No *lakou* Sillion, por exemplo, era possível comprar pão e *manba* (pasta de amendoim); no *lakou* Bolivar, uma das mulheres vendia queijo processado, margarina, caldo concentrado (*magi*) e arroz. Contudo, tais atividades eram condicionadas ao lucro adquirido durante as vendas nos mercados. Se o dinheiro fosse suficiente, as mulheres do *lakou* poderão comprar não só os produtos de que o seu grupo doméstico necessita, mas também algum excedente a ser vendido no povoado.

Tais dinâmicas fazem das trocas comerciais uma constante na vida de um morador de Samson, trazendo-as para perto de si. Porém, são os mercados os principais espaços onde as pessoas se dirigem para vender os produtos de seu *lakou*, para comercializar em cadeias de compra e venda e para ter acesso a essa diversidade de alimentos e mercadorias.

Mercados são lugares onde classes sociais diversas se encontram e bens circulam entre grupos diferentes. Ao todo, são quatro os mercados frequentados pelas mulheres de Samson: o do burgo de Milot, os dois em Cabo Haitiano (*Ti Mache* e *Gran Mache*) e o de Bakini, à noroeste de Samson. Ao perguntar às mulheres qual melhor dia para se ir ao mercado, eu costumava receber a seguinte resposta: "tout jou se jou mache" (*todo dia é dia de mercado*).

---

52 Tanto na cidade quanto no campo, há pequenas barracas onde as apostas podem ser realizadas. É muito comum que a aposta seja feita após se ter sonhado com um animal ou alimento específico. Muitos sabem exatamente o número a que correspondem cada elemento e a pergunta após o sonho é "ki sa ba y nan bòlet?" (*o que isso dá no bòlet?*). Além disso, é comum que calendários de empresas de alimentos ou propaganda, facilmente encontrados nas casas dos moradores de Samson, possuam uma tabela, na parte detrás, com as devidas equivalências. Sonhos premonitórios foram discutidos por Alfred Métraux em seus trabalhos sobre religião e magia no Haiti, cf. Métraux, 1953; 1958.



Essa frase não se refere necessariamente ao fato de que os mercados funcionem todos os dias, mas sim que há sempre a possibilidade de se vender, seja em mercados, seja caminhando. Dos mercados da região, o de Bakini tem como dia mais cheio a quarta-feira. Já o mercado de Milot e os dois de Cabo Haitiano ficam cheios durante toda a semana, exceto no domingo, quando o movimento diminui em razão dos serviços religiosos. Passarei agora à descrição de um desses dias.<sup>53</sup>

### O dia do mercado

Após o dia de *konbit* no terreno de Henri Claude, os sacos de batata-doce foram levados ao *lakou* da família Andre Vincent. Os sacos pequenos foram dispostos na cozinha para o consumo próprio, enquanto os dois grandes ficaram separados para a venda. Madanm Andre coordenou todo o processo: um saco seria vendido por sua cunhada (*bèl sè*), já no dia seguinte à colheita, e outro, por Michline Jasmin, sua comadre (*konmè*), dois dias depois, em um domingo.

53 Os preços serão todos expressos em dólares haitianos (HT), como é o costume nas transações monetárias no Haiti. Sendo a moeda nacional o gourde (HTG), a conversão se realiza de acordo com a seguinte equação: 5 HT = 1 HTG. Como base comparativa, tendo por referência o real (R\$) e o dólar estado-unidense (US\$), temos: R\$ 2,00 = US\$ 1,00 = 40 HTG = 8 HT.

No sábado pela tarde, ao saco de responsabilidade de Michline foram somados um saco grande com toranjas colhidas no *lakou* de Madanm Andre e outro, do *lakou* de Michline. Ambos foram levados à parte baixa de Samson e deixados no *devan pòt* da casa de Mesye Poupout, um senhor que habitualmente permite que sacos e mercadorias das vendedoras da região passem a noite ali, poupando-lhes certo trabalho no dia seguinte.

Neste trajeto até a casa de Poupout, cruzamos com uma senhora da região e, como de costume, paramos para conversar sobre as vendas. As duas combinaram de ir juntas ao mercado no dia seguinte. Madanm Diamine, também moradora de Samson (ver anexo), possuía o hábito de acompanhar Madanm Andre e Michline quando vão aos mercados em suas vendas semanais. Era tarde e ela havia voltado de uma jornada de vendas em Cabo Haitiano. Com uma expressão de cansaço, ela descreveu o dia de vendas, concluindo sua descrição afirmando, “minhas vendas foram mal sucedidas” (*Mwen te fè kòve*). Como soube depois, naquela semana, o preço do saco de toranja diminuiu consideravelmente. Se na semana anterior pagava-se entre 50 e 60 HT, o preço agora variava entre 40 e 45. A razão, como ela mesma explicou, foi que as mercadoras (*machann*) haviam levado muitos sacos da fruta, fazendo o preço despencar. A consciência dessa e de outras regras de mercado é evidente, o que inclusive influi na definição do dia da colheita e da venda, fazendo dessas mulheres atores ativos no planejamento da economia do *lakou*.

Como combinado, acordei por volta das 2h40. Sem demora, Michline chegou acompanhada de Madanm Diamine e seu companheiro que portavam mercadorias em sacos sobre suas cabeças. Michline levava ainda uma bacia com algumas graviolas (*korosol*), frutas-do-conde (*cachimán*) e um saco grande de toranjas de sua roça. Pela rota, ao passarem pelas casas, as mercadoras chamavam outras mulheres, sem contudo esperá-las. Como era madrugada, evitamos pegar a rota menor (*ti wout*) e seguimos pela rota principal (*gran wout*), chegando à casa de Poupout, por volta das 3h, onde já estavam outras três mulheres. No *devan pòt* daquele *lakou* havia mercadorias de Madanm Andre e também de outras mulheres. Confia-se plenamente que as mercadorias não serão roubadas, nem por um passante noturno, nem por alguma outra mercadora.

Aos poucos e ajudando umas às outras, os sacos foram retirados do pátio e dispostos na rota diante da casa. Nessa primeira fase do transporte, alguns homens acompanhavam as mulheres, voltando em seguida às suas casas ou seguindo o caminho para a roça. Com os sacos de mercadorias dispostos na beira da estrada de terra, esperamos o *taptap* (as pequenas picapes bem decoradas, com a traseira

coberta e bancos nas laterais internas, utilizadas como transporte coletivo).

O transporte de uma pessoa nesses carros, no trajeto Milot-Cabo Haitiano, custa 5 HT (dólares haitianos). O mesmo preço se aplica para os sacos grandes e metade desse valor para os pequenos. Os sacos podem ser transportados de três formas principais: i) dispostos no interior da traseira, junto dos pagantes, ii) amarrados no topo do carro ou iii) no exterior da parte traseira, amarrado à estrutura do carro. Há ainda arranjos que podem ser feitos colocando um saco pequeno em cima de dois grandes para se pagar menos, prática denominada *tèt sac*.

A espera era longa e já passava das 4 horas da manhã. Enquanto estávamos ali, outras mulheres se juntaram a nós e outras passavam, às vezes com suas mercadorias no lombo de animais, em direção a um outro ponto de *taptap*. O frio era intenso, mas as mercadoras já estavam preparadas e se protegiam com lenços na cabeça e lençóis em volta do corpo. Uma delas me ofereceu um lenço para que eu me protegesse do sereno. Um homem passou com uma espingarda. Era da polícia, e uma discussão teve início para saber se ele teria ou não saído da casa de uma de suas namoradas (*menaj*). Alguém perguntou quantas mulheres ele tinha, ao que responderam ter três. Falou-se então do tema da vez: a dupla nacionalidade do presidente Martelly, algo legalmente inadmissível a um dirigente de Estado.

A manhã avançava. Algumas mulheres se encolhiam, uma próxima à outra, sentadas sobre seus sacos de mercadoria, repousando a cabeça sobre os braços, dormindo um sono leve. Alguma delas lançou o comentário de que o *taptap* pelo qual esperavam já houvera feito uma viagem antes da nossa chegada, pouco antes das três da manhã. Já era para ter retornado. Um outro carro então chegou, mas já estava lotado de vendedoras e mercadorias. O motorista parou, conversou com as mulheres e ligou para um amigo motorista de Limbe, um povoado próximo, pedindo para vir nos buscar.

O tempo passava e o outro carro ainda tardava. Como já era quase dia, começavam a falar em desistência. “Não demos certo hoje” (*Nou pa fonksyone jodi a*), concluiu resignada uma das mercadoras. Contudo, a iminência de que alguns produtos estragassem e a forte confiança na vinda do motorista as fazia esperar mais. “Essas coisas nós não conservamos, não é milho ou feijão” (*Bagay sa, nou pa konsève yo, se pa mayi ou pwa*), disse uma delas. Alguém levantou a hipótese de que o *taptap* pudesse ter quebrado na estrada.

Já passava das 6 horas e alguns condutores de motos começavam a surgir para negociar o preço

da ida até Cabo Haitiano ou até a Rodovia Nacional 3. Todos ali se conheciam, mercadoras, motoristas e motoqueiros, alguns mesmo apresentando algum grau de parentesco. Decidiu-se que o preço final seria de 5 HT por moto até a rodovia que liga Milot e Cabo Haitiano, um total de 2 km, de onde seria fácil pegar um *taptap*. Éramos três pessoas ao todo, além dos motoristas, eu, Michline e Madanm Diamine em três motos. No arranjo combinado, uma moto levou três sacos grandes e uma pessoa; uma outra transportou duas pessoas, algumas bacias e os sacos pequenos e a terceira levou três sacos e dois cachos de banana.

Algumas mulheres ficaram, pois resolveram ir ao mercado no dia seguinte. Nos despedimos e seguimos o caminho até a rodovia. Não tardou para passar um *taptap*, já bastante cheio de mulheres e suas mercadorias. Subimos junto com os sacos cuidadosamente alocados. São aproximadamente 16 km, percorridos em 30 minutos, entre o ponto da Rodovia Nacional 3 e o posto de gasolina de Cabo Haitiano, ponto de chegada e saída das picapes e caminhões maiores. O trajeto foi acompanhado por música em alto som, emitido das caixas na traseira do *taptap*.

Chegando em Cabo Haitiano, havia carros de todas as partes indo ou vindo de diferentes regiões do país, alguns com o nome da região escrito de modo estilizado na frente do carro. Contudo, não descemos ali. Com certa indignação, as mercadoras começaram a pedir ao motorista que as deixasse no *Ti Mache*, mais adiante, na parte onde se comercializa toranja. “Você nunca levou carga?” (*Ou pa te janm pote chay?*), questiona Madanm Diamine.



*Imagem 21: Taptap na Rodovia Nacional 3. Foto do autor.*

Devagar, o trânsito lento em razão da imensa quantidade de pessoas e veículos na larga rua detrás do posto de gasolina, demoramos mais um pouco para chegar à parte específica onde se compra e vende toranja. O fluxo de compradores e vendedores era tamanho que as ruas e construções pareciam desaparecer em meio a carros, pessoas e mercadorias. Havia gente de toda a parte: St. Raphael, Dondon, Limbe, Limonade, trazendo consigo produtos tão variados quanto as próprias regiões onde são produzidos.

O *Ti Mache* se estende pela ponta de uma península entre o Rio Mapou e a baía de Cabo Haitiano. A partir do posto de gasolina, a parte externa do mercado percorre aproximadamente 200 metros. O comércio ocorre nas ruas, em barracas ou nos grandes depósitos localizados no lado leste da rua. Há ainda uma parte interna e fechada, localizada à oeste da rua principal, compondo dois galpões retangulares cobertos, totalizando aproximadamente 4500 m<sup>2</sup>.



Imagem 22: Parte externa do Ti Mache em Cabo Haitiano. Os caminhões ao fundo transportam mercadorias entre as cidades. Foto do autor.

Antes mesmo do *taptap* parar, algumas mercadoras sobiam na caçamba para saber o que estava sendo trazido pelas mercadoras do *andeyò* (campo) e negociar os preços. Ao avistar uma cliente habitual (*pratik*), expressa-se grande alegria e carinho. Descemos do carro e alguns homens iniciaram a retirada das mercadorias dos carros, serviço que custa 1 HT. Muitas mulheres se juntavam ao redor dos sacos e começavam a abri-los, quebrando a ponta das batatas-doces e apertando as toranjas, verificando se estavam frescas e livres de bichos.

A negociação começou e falou-se do preço: quem vende dava lances altos e quem compra, baixos, tentando assim se chegar a um equilíbrio. O preço inicial anunciado por Michline, por um saco de batata-doce, foi de 80 dólares haitianos, ao que as negociantes tentaram rebaixar, remexendo o saco em busca de tubérculos bichados ou toranjas passadas. Uma das estratégias utilizadas pelas compradoras é balançar o dinheiro com a soma total de sua oferta e dizer “*pran, pran*” (*pegue, pegue*),

denotando uma oposição às mulheres que compram a crédito e, conseqüentemente, à criação de dívida.

A expressão *fê konmès* é utilizada para definir as trocas comerciais, especificamente aquelas iniciadas com a venda de mercadorias e cujo fim são novas mercadorias adquiridas para o consumo do grupo doméstico. Há ainda uma modalidade de comércio caracterizada pela compra em grande quantidade para revender, denominada *gwo konmès*. Usualmente, essa transação se inicia com dinheiro, sendo exigida uma grande quantidade de capital, pois para se conseguir algum lucro é necessário comprar *an gwo* (no atacado) para se revender *an detay* (no varejo), prática, por sua vez, denominada *kase revann* (literalmente “quebrar para revender”).

No *Gran Mache* encontra-se uma variedade maior de alimentos e outros produtos, tanto em seu interior, onde mercadoras alugam um lugar fixo pago à prefeitura (entre 200 e 300 dólares haitianos), como na parte de fora, se estendendo pelo traçado urbano do centro de Cabo Haitiano. As mulheres que buscam vender suas mercadorias de modo mais rápido dão preferência ao *Ti Mache*, em razão de se estar próximo ao local de chegada e saída dos *taptap*.



Imagem 23: Detalhe do Gran Mache de Cabo Haitiano. Foto do autor.

Os encadeamentos de compra e venda permitem a uma mulher conseguir mais lucro (*benefis*) durante o dia de trabalho. Inclusive, é muito comum encontrar mercadoras que dormem no mercado, por um ou dois dias para vender tudo o que trouxeram das roças ou pelo período de até um mês, se a opção for por fazer *gwo konmès*. Nesse caso, se trazem mercadorias, as *machann* iniciam as vendas do dia e, aos poucos com as mercadorias chegando ao fim, elas vão comprando os produtos de outras mercadoras e iniciam novas vendas. Se trazem dinheiro, compram produtos de outras mercadoras, e por meio do *kase revann*, começam a vender produtos no varejo. A opção de dormir no mercado garante que se esteja lá desde cedo e se consiga comprar produtos mais frescos e vendê-los por preços mais altos, garantindo assim um maior *benefis*.<sup>54</sup>

Há homens à postos com carriolas à mão para levar as mercadorias que chegam até os locais de venda no próprio *Ti Mache*, ou ao *Gran Mache* ou ainda aos caminhões ou carros que farão o transporte até outras cidades ou regiões. No chão ou sobre a mesa das barracas, coisas são vendidas por unidade, empilhadas, por medidas fixas (como copos ou vasilhas) ou em um conjunto específico como é o caso dos cachos de banana. As pilhas ou cachos podem ser desfeitos, negociando-se por unidade, ocasionando uma elevação do preço se comparado ao valor do conjunto.

O *Ti Mache* é todo dividido e setorizado. Há uma parte interna, coberta e outra descoberta, ao longo da rua, com barracas nas calçadas e ao chão. Sabe-se onde ir quando se busca algo específico. Parte da cidade de Cabo Haitiano, sobretudo a região central, é também setorizada em produtos, sendo as ruas por vezes referidas como a “Rua dos sapatos”, “Rua das vasilhas”, “Rua dos pães” etc. Tal repartição espacial é evidente tanto para os moradores da cidade como para os compradores e vendedores que vêm de outras regiões. Essa setorização, contudo, não é absoluta, pois tendo perto aquilo que as mercadoras podem comprar, evita-se assim grandes deslocamentos.

Todo o processo de compra e venda pode ser realizado por diversas mercadoras que vão fragmentando os produtos, dividindo-os em pilhas, unidades ou em alguma forma conjunta ou unitária. É comum encontrar pequenos sacos plásticos com uma quantidade pequena de margarina, molho de tomate, macarrão, que retirados da embalagem original se multiplicam. Nesses espaços, a imagem é de uma evidente abundância.

Entre as coisas vendidas estão, por exemplo: diferentes tipos de víveres (mandioca, batata-doce,

---

54 No *Gran Mache*, há ainda a opção de deixar as mercadorias em depósitos localizados na lateral do mercado, para tanto, se paga cerca de 30 dólares haitianos por mês.

fruta-pão, banana, inhame), grãos (*grena*), temperos (*zepis*), folhas (*kalalou*), chuchu (*chou*), quiabo (*gonbo*), pimentas (*piman pike* e *piman kaka kabrit*), pimentão (*piman dou*), tomate (*tomat*), cenoura (*kawòt*), abóbora (*joumou*), toranja (*chadèk*), laranjas (*zoranj*), coco verde (*kokoye*), mudas de coco, castanha de caju (*nwa*), frango (*poul*), galinha de angola (*pentad*), frutos do mar (*bèt lanmè*) e peixes (*pwason*), carvão (*chabon*), temperos (*zepis*), cebola (*zonyon*), folhas de tabaco seco (*tabak*), caldos concentrados (*magi*), sabão (*fab*). Há também grandes caminhões estacionados ao redor do mercado sendo preenchidos por mercadores, homens e mulheres, que, com capital elevado, compram produtos dali e os levam para outras cidades, como Porto-Príncipe.

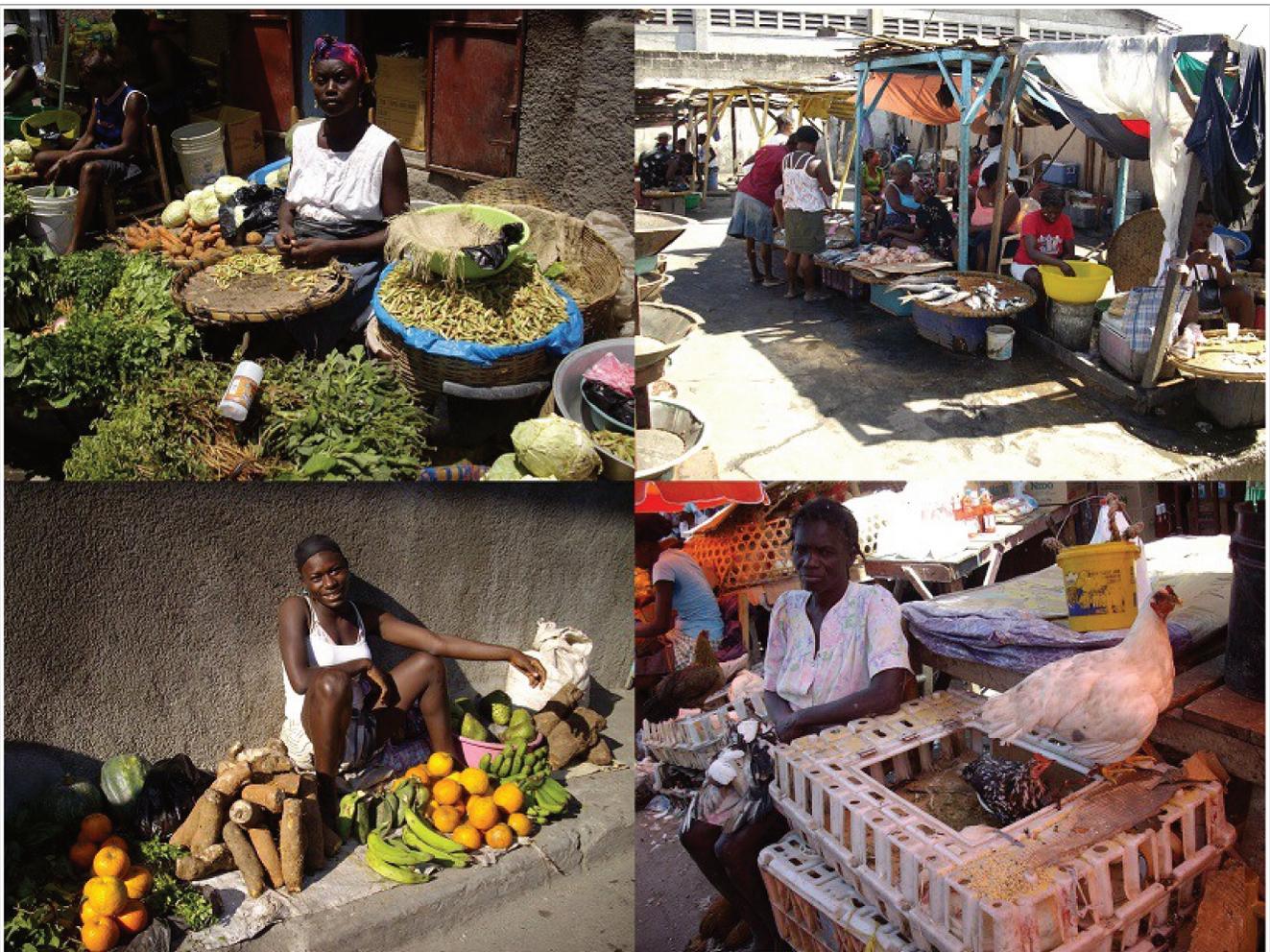


Imagem 24: Exemplo de mercadorias vendidas no Ti Mache e no Gran Mache. Fotos do autor.

Mercados são também espaços de encontro, difusão de informação e organização política. Em uma outra ida ao mercado, dessa vez ao *Gran Mache* acompanhado de Madanm Lima, notei que ela se

distanciava de suas mercadorias por um tempo para ir visitar uma de suas filhas que vivia e estudava em Cabo Haitiano. Além disso, nos mercados, pessoas encontram amigos e parentes de outras regiões, e ali conversam sobre acontecimentos locais e nacionais, espalham-se rumores, fala-se da situação política da região, de novos casamentos e marcam-se festas aos espíritos. Tal como argumenta Georges Anglade (1982: 83), “[o] mercado não é um simples mecanismo de trocas comerciais, mas um elemento fundamental da vida rural.”<sup>55</sup>

Algumas vendedoras sentam-se ao chão (*vann a tè*) ou em pequenos bancos com as mercadorias aos pés, sobre uma lona, ajeitando-as a todo o tempo. Boa parte do processo envolve tocar nas mercadorias, verificar se estão frescas, amassadas e sem parasitas. Ao se descobrir uma irregularidade, um desconto é exigido. Há muita conversa durante a negociação. Falam sobre assuntos diversos, revelam de onde são, o que fazem e falam constantemente da dificuldade de se trabalhar no Haiti. Além disso, é comum o uso de termos próprios às relações de parentesco, como *konmè* (comadre), *bèl sè* (cunhada) ou ainda expressões como “somos gente grande” (*se granmoun nou ye*).<sup>56</sup>

Enquanto umas se fixam em barracas ou ao chão, outras vão se movendo pelas ruas do mercado com a ajuda de carrinhas ou bacias, cheias de mercadoria, particularmente grãos como arroz, feijão, milho, milheto, milho moído, além de macarrão, cana-de-açúcar, sabão em barra, anil e sabão-em-pó, vendidos em medidas fixas, como copos. Diferentes das vendedoras fixas, as vendedoras ambulantes apregoam, em alto brado, as qualidades de suas mercadorias buscando a atenção de compradoras. Carnes e produtos industrializados em pacotes, latas e embalagens plásticas ficam na parte interna do mercado, em barracas divididas por sessões, algumas em concreto, outras em madeira.

Apesar do ambiente majoritariamente feminino, há homens vendendo no mercado, sobretudo na parte interna, na sessão de carnes de animais de quatro patas. Para definir sua função não se usa o termo *machann*, mas *bouche* (açougueiro). Além das carnes, encontram-se homens também nas sessões de eletrônicos, materiais e peças para carros e motos, rádios, pilhas e baterias, dispostos, sobretudo, na entrada do *Ti Mache*, logo atrás do posto de gasolina por onde chegamos. Há ainda homens trabalhando em pequenas lojas especializadas em materiais para cerimônias religiosas tradicionais, como velas de

---

55 “Le marché n'est pas un simple mécanisme d'échanges commerciaux, mais un élément fondamental de la vie rurale.”

56 Como argumenta Edmund Leach (1962) com relação aos termos de parentesco trobriandeses e a categoria *tabu*, o uso de termos homônimos em diferentes situações não representa uma indiferenciação das relações a que correspondem, nem uma primazia do parentesco como fonte primária de classificações. O que se percebe pelo uso desses termos em situações de mercado é uma seriedade na negociação e uma busca por igualdade entre as vendedoras.

plástico, bebidas, perfumes, bandeiras, lenços, jarros, cordas e bonecos de pano ou plástico. Outros com carrinhos de mão ou bicicletas, equipadas com cestos e caixas na garupa, expõem cadeados, chaves, materiais em ferro e trincos.<sup>57</sup>

Nunca uma *machann* interfere na negociação de outra. Iniciada a discussão do preço e a quantidade da mercadoria, não há intervenções nem para se propor o mesmo produto por um preço mais baixo nem se para negociar em trio. A compra e a venda envolvem sempre duas pessoas por vez, “para se evitar discussão/briga” (*pou pa fê diskisyon*), como afirmara uma vendedora.

A todo tempo, passam vendedoras com pequenos sacos e garrafas d’água e refrigerantes, muitos deles congelados, para saciar a sede daquelas que estão ali desde muito cedo. Além disso, há ambulantes vendendo comidas: amendoim, pão com *manba* (manteiga de amendoim), banana madura (*fîg*), bolachas e salgadinhos. Com o avançar da hora, aparecem mulheres com comidas mais elaboradas. No dia em que fui com Michline Jasmin e Madanm Diamine ao *Ti Mache*, por volta das 10 horas da manhã, chegaram algumas mulheres com panelas grandes, transportadas em carriolas, portando refeições como arroz cozido com feijão, milho, tomate, peixe e carne.

Segundo as mercadoras com quem conversei, o preço de um saco de batatas-doces em um bom dia de venda (*lè mache a bon*) é de 60 dólares haitianos e quando a venda é ruim (*lè mache a pa bon*), chega-se a 40 dólares haitianos. Habitualmente, os preços são negociados em dólar haitiano (*dola ayisyen*, muitas vezes referido somente como *dola*), uma moeda que não existe em papel, mas é utilizada cotidianamente e apresenta o câmbio fixo de 1 dólar haitiano (HT) para cada 5 gourdes (HTG). Contudo, não só o gourde, a moeda nacional oficial, circula nos mercados. As transações podem ser feitas em dólar estado-unidense e peso dominicano.

O trabalho de Federico Neiburg (2010) ilumina importantes questões sobre essa pluralidade de moedas coexistindo com esse “dinheiro imaginário” que é *dola ayisyen*. Como qualquer outra unidade monetária, o dólar haitiano uniformiza o cálculo de bens e mercadorias e possui ainda uma cifra própria: HT. A novidade com relação aos outros tipos de moeda em circulação, é que essa unidade se sobrepõe ao gourde, se constituindo enquanto uma medida abstrata de comparação, passando à revelia do Estado e seu controle fiscal e uniformizador de pesos e medidas (: 13).

---

57 É digno de nota a presença de gays e transgêneros nos mercados do Cabo. Porém, não tive a oportunidade de conversar com nenhum(a) deles(as), sendo por isso difícil traçar qualquer análise. Cabe sugerir o filme *Des hommes et des dieux*, de Anne Lescot e Laurence Magloire (2002), que retrata o cotidiano de transgêneros e gays nos mercados de Porto-Príncipe e sua relação com espíritos, magia e religião.

Com o avançar das horas, os produtos vão perdendo valor-de-troca e, conseqüentemente, a possibilidade de conseguir um maior *benefis* vai diminuindo. Ao final do dia, Michline vendeu o saco de batatas-doces à 50 HT, os dois sacos de toranja à 80, dos quais só um destes era seu, o outro sendo de sua comadre, Madanm Andre. Ao ser fechada a negociação, os sacos foram virados em cestos dispostos no chão, ou em carriolas, para que fossem transportadas a outro lugar, movimento que também permite uma última inspeção das mercadorias antes da efetivação da compra. No final, os sacos, objetos de grande utilidade, ficam com a vendedora.

É notável que todo processo, desde o local de origem até o consumidor, se faz com o trabalho constante de intermediários(as) os quais prestam serviços remunerados, como transporte e o auxílio no carregamento das mercadorias. Além disso, paga-se também por colocar os sacos no chão, algo ao redor de 2 HT por saco, soma entendida como dinheiro pago ao Estado (*lajan Leta*). Essa taxa é cobrada para a recolha do lixo no fim do dia de mercado, que ocorre por volta das 17 horas. Nesse movimento, o dinheiro circula não só enquanto pequenos lucros advindos das trocas comerciais, mas também como retribuição e impostos às atividades e serviços. Tudo isso em um mundo onde empregos e salários fixos são raros.

Após terem vendido toda a mercadoria trazida, Michline e Madanm Diamine permaneceram no mercado por mais duas horas comprando coisas para levarem a Samson. Michline trouxe ainda uma lista de produtos feita por Madanm Andre. As compras foram pequenas, nada para ser revendido em Samson: arroz, sabão, macarrão, caldo concentrado, peixe. Michline comprou ainda alguns doces e biscoitos, além de um vestido para si. A última coisa a comprarem foi um saco pequeno de feijão fradinho, encomenda de uma vizinha, para serem plantados em breve em sua roça.

Foi então que Madanm Diamine afirmou: “Todo o dinheiro fica no Cabo” (*Tout lajan rete Okap*), referindo-se ao dinheiro conseguido com as vendas, mas cujo destino foi a compra de produtos no mercado da cidade e o pagamento pelos serviços de intermediários. Terminadas as compras, por volta das 18 horas, pegamos o *taptap* de volta a Samson. Depois desse dia intenso de trabalho, as mulheres dormiam embaladas pelo movimento do trajeto.

O motorista sabia onde iríamos parar. Descemos no ponto de intersecção entre a Rodovia Nacional 3 e o caminho para Samson. Seguimos até a *abitasyon*, passando por Trois Ravine. Lá chegando, nos despedimos de Madanm Diamine que seguiu para visitar uma comadre. Eu e Michline continuamos o trajeto até o *lakou* de Madanm Andre.

A primeira coisa dita por Michline ao vê-la foi “você teve prejuízo” (*ou te fê kòve*) e seguiu com a descrição das vendas. Aquele não fora um bom dia para a venda de batatas-doces, pois havia muita oferta, e as toranjas, por terem ficado muito tempo ensacadas e expostas ao sol, estavam passadas (*two mi*). O conjunto de gastos – moto, *taptap*, descer a mercadoria, vender no chão – foi superior ao lucro adquirido com as vendas. O total é repassado a Madanm Andre, que esboça um descontentamento com relação ao mal dia de vendas.

\*\*\*

Os trabalhos de Sidney Mintz (1959; 1961; 2010) já apontavam para o fato de que o exercício do comércio por parte das mulheres haitianas não era dominado por uma irracionalidade econômica ou por práticas que resultavam em perdas econômicas. Nas palavras do autor, (Mintz, 1961: 61):

“Pode-se acreditar que o comportamento de venda de intermediárias é aleatório e caprichoso, e que elas se recusam a fazer certas vendas em razão de algum traço irracional. Deve ficar claro, contudo, que relações econômicas personalizadas, ao mesmo tempo em que modificam a natureza do processo distributivo, surgem precisamente pelo fato de que tais intermediárias compreendem tão bem o princípio básico da economia haitiana.”<sup>58</sup>

A tais processos e instituições econômicas, Mintz denominou “sistemas de mercado interno”, espaços de circulação de bens e mercadorias, que passam à deriva do controle fiscal do Estado e da uniformização de pesos e medidas (1959: 20). Nesse sentido, as liberdades de troca e a predominância de leis de oferta e demanda e a competição fazem desses lugares a realização de um “mercado perfeito” (: 24). Resultam daí, formas bastante elaboradas de relação entre vendedoras, intermediários e compradoras, tais como o aumento da quantidade fornecida pela vendedora, a extensão do crédito e outros serviços, que visam a garantia de uma continuidade das trocas (: 24-25).

A partir do estudo do diferentes mercados no Haiti, Mintz (1961) descreve com primor os métodos de exposição e venda dos produtos e as formas de negociação. Salta aos olhos a atualidade de tais práticas e relações nos mercados de Milot, de Cabo Haitiano e de Bakini. O autor enfatiza a individualidade desse processo, destacando o encadeamento de relações diádicas entre essas mulheres,

---

58 “One may be led to believe that the selling behavior of intermediaries is random or whimsical, and that they may refuse to make certain sales because of some irrational streak. It should be clear, however, that personalized economic relationships, while they modify somewhat the nature of the distributive process, arise precisely because intermediaries understand the basic character of the Haitian economic so well.”

sejam elas produtoras, intermediárias ou consumidoras. Contra uma postura nostálgica que tenta enxergar uma cooperação institucionalizada no campo haitiano, Mintz afirma que o *konbit* já não existia mais e que o papel de integração social era exercido por relações de cunho predominantemente individualistas (: 61).

Ao chamar a atenção para essas relações econômicas, que nada possuem de irracional, e para o excesso de idealização do campo, Sidney Mintz (1961) destaca a natureza cambiante desses grupos frente aos insistentes movimentos de desvalorização de seu trabalho e de sobretaxação de sua produção. Porém, me parece que a solução proposta por Mintz deixou de lado certo caráter associativo das relações entre essas mulheres nos momentos de distribuição. Não que estejamos diante de um ordenamento institucionalizado e hierarquizado, como tendem a ser as cooperativas de mercadores, mas há práticas cujo caráter extrapola a ênfase individualista, entrando no jogo de reciprocidades locais próprias à vizinhança e ao parentesco, tal qual o *konbit*, ainda presente nas relações produtivas dos *lakou Samson*.

Isso faz da própria ideia de um “mercado perfeito” (Mintz, 1959: 24) algo impreciso. Não só há relações de parentesco e amizade atravessando as relações econômicas nos mercados haitianos, mas existe também uma forma de controle, ligado ou não ao Estado, tal como o monitoramento das vendas feitas ao chão, a regulação dos postos fixos de mercadoras nas partes interna e externa e as taxas de limpeza e estoque. Tais dinâmicas conferem uma estruturação ao mercado que não diz respeito somente a um espaço ideal e neutro de troca.

Nas outras incursões ao mercado, percebi que dificilmente uma mulher vai sozinha ao mercado, sobretudo quando a viagem é longa. Isso dá certa segurança contra uma possível indisposição no meio do caminho e possibilita à mercadora se distanciar de seus produtos para ir ao banheiro ou para comprar aquilo que levará de volta a sua casa ou ainda aquilo que irá revender caso continue no mercado. Essa confiança é muitas vezes justificada pelo fato de serem *fanmi*, não necessariamente conectadas por laços de parentesco, mas operando sob a definição de família local, cujo termo *fanmi* define pessoas com os quais se mantém relações de reciprocidade e comensalidade.

Note-se ainda que esse tipo de associação não é necessariamente algo regular, com as mesmas mulheres sempre indo ao mercado nos mesmos dias, mas, de fato, pode ser estabelecido entre duas ou mais mercadoras no dia anterior à ida ao mercado ou mesmo ao longo do trajeto. Além disso, a

mercadoria de uma pode ser deixada à cargo de outra, sendo fornecida a totalidade do dinheiro conseguido nas transações à proprietária das mercadorias.

Há vendedoras que possuem clientes mais ou menos fixos, que “compram na sua mão” (*achte nan men ou*), como definiu Michline, relação denominada *pratik*. Duas mulheres são *pratik* ou *kliant* quando possuem o costume e a frequência de negociarem uma com a outra. A segurança do hábito abre a possibilidade de venda à crédito (*kredi*), não podendo superar um período socialmente estipulado para saldar-se a dívida, normalmente uma semana, dependendo da mercadoria. Caso a dívida não seja liquidada, a compradora ficará marcada como alguém que não honra seus compromissos. Ela passa então a não conseguir mais comprar à crédito e é mesmo evitada por outras mercadoras. Para tais situações usa-se a expressão “*pratik li kraze*” (*a pratik se quebrou*), a mesma para se referir a vendedoras ou compradoras que não negociam mais juntas, como é o caso das *machann* que param de ir ao mercado.

Além disso, na negociação, é preferível dar mais pelo mesmo preço à conceder um desconto maior pela mesma quantidade de mercadoria. Essa porção a mais é denominada *degi*, no caso de unidades extras, ou *tiyon*, a parte excedendo o topo de um recipiente. Se a venda for mal sucedida, tem-se um *defisi* (prejuízo), o que pode ser resumido pela expressão “*fê kòve*”, a mesma utilizada quando alguém te deixa esperando por um longo tempo. “*M pa janm fê kòve*” (*Eu jamais tenho prejuízo*), me garantiu uma das vendedoras que sempre espera o momento certo para ir vender toranjas. É interessante aqui retomar uma observação de Rémy Bastien sobre o comércio feminino. Como afirma o autor (1951: 89),

“La comerciante tiene que ser viva y prudente a la vez. Es en el mercado donde se informa de la baja o alza probable de tal tipo de frijol, y de la escasez o abundancia de un producto que intenta comprar. Como las operaciones se efectúan en muy pequeña escala, la que se equivoca en su estimación no puede almacenar y esperar precios mejores.”

Ao me interessar pelas relações de parentesco em Samson e suas conexões com as relações econômicas, perguntei às mulheres da região com quem aprendiam a comercializar. Na maioria dos casos foi a madrinha, mas algumas ainda destacaram terem recebido os ensinamentos de uma tia, de uma prima mais velha ou da própria mãe. Tal processo se inicia cedo, com as mais novas acompanhando as mais velhas e observando o modo como as *pratik* se relacionam (cf. Bastien, 1951).

No caso particular do trabalho entre as mulheres, as idas regulares aos mercados se fazem também dentro de um conjunto de relações de reciprocidade e vizinhança que implicam em formas de auxílio mútuo entre grupos domésticos. Como vimos, em dias de indisposição ou em razão de outros compromissos, é possível contar com a ajuda de uma parente, comadre ou vizinha para se levar as mercadorias produzidas em seu *lakou* aos mercados.

Nesse sentido, cabe a observação de Marie-France Garcia-Parpet (2009). Ao se debruçar sobre os mercados em Palmares, Pernambuco, a autora destaca a impossibilidade de isolar as trocas mercantis e agentes de um mundo social mais amplo. Assim, ao pensarmos em trocas comerciais e mercados, é frutífero analisá-los como parte de processos mais amplos de trocas, tal como preconizou Marcel Mauss com relação ao dom (1991 [1924-1923]). Nesse sentido, no caso de Milot, a racionalidade de mercado não se constrói em contradição com o parentesco, mas é antes motivada e interage com relações e obrigações próprias a parentes e vizinhos.

Por fim, retomando as observações de Sidney Mintz sobre o *konbit* e sua crítica à idealização da vida no campo, é digno de nota que não poucas vezes, alguns dos meus interlocutores referiam-se ao *ranpono* como sendo empregado de modo mais intensivo com o passar dos anos, enquanto o *konbit* e outras formas de associativismo se tornavam algo raro. Entre os camponeses de Milot, o passado é constantemente idealizado enquanto um tempo no qual a cooperação entre parentes e vizinhos se fazia mais presente e poucos se submetiam ao trabalho assalariado.<sup>59</sup>

Não disponho de dados para pensar em marcos temporais estruturantes de tais memórias, contudo, o *konbit* e as idas coletivas aos mercados estão ali, presentes no cotidiano de moradores de Milot e seus arredores. De tal modo, me parece justo afirmar que tais discursos são produtos de expectativas locais que, por sua vez, funcionam como motores de um possível futuro onde a cooperação e a reciprocidade se farão mais presentes.

---

59 A análise de Lygia Sigaud sobre a idealização do passado entre moradores da Zona da Mata pernambucana é um marco nos estudos sobre a temporalidade e os modos de percepção social das mudanças, ver Sigaud 1977; 2006. Ademais, em sua etnografia, Rémy Bastien (1951) faz constante referência à memória dos habitantes do Vale do Marbial de um passado esplendoroso.



## CAPÍTULO 3

### Magia, espíritos e morte

#### Introdução

Despertei com os gritos da vizinhança. Eram 6 horas da manhã de uma quarta-feira e Samson inteira parecia já estar de pé. Eram gritos desesperados: “Anmwe!”, “Mezanmi!”, “Adje!”, vindo em uma espécie de onda, ficando cada vez mais forte à medida que se aproximavam do *lakou* Vincent. Tinham origem em uma das últimas casas da parte alta de Samson e se espalhavam por todo o vale. Não pensei em outra coisa: o rapaz do *lakou* Silion havia morrido.

Durante o funeral, realizado 4 dias após a morte de Wilkens Silion, na Igreja Apostólica de Milot, o pastor pedia aos fiéis que controlassem sua dor e não dessem espaço para agitações, espasmos ou tremedeiras. Com um microfone em mãos, ele contou a parábola bíblica de David, concluindo: “É preciso ser capaz de gerir nossas cabeças. É preciso controlar nossos corpos à maneira de David” (*Fòk nou kapab jere tèt nou. Fòk nou kontwole kò nou nan manyè David*). Falou-se na morte de Wilkens como um ato de intervenção divina. Uma mulher da família Silion então respondeu: “ Deus é gente grande, ele faz o que quiser” (*Bondye granmoun, li fè sa li vle*). Dado momento, o pastor afirmou com veemência que o jovem se foi e não voltaria mais, ressuscitaria somente junto a Jesus Cristo.

Muitos balançavam o corpo irregularmente, levantando os braços, clamando por *Bondye* e gritando o nome de Wilkens ou um de seus apelidos: "blan", remetendo à sua pele clara. A cerimônia seguiu com o revezamento do microfone entre o pastor, parentes, amigos e vizinhos. Falavam palavras de consolo, reiteravam a vontade divina, cantavam músicas e liam partes da bíblia.

Contrário aos gritos e às falas exaltadas da família e dos outros presentes, o pastor pedia a contenção das expressões e uma postura mais reservada: “Controlem um pouco a emoção” (*Fè yon ti kontwole emosyon an*). Ele também tremia e, às vezes, detrás do púlpito, fechava os olhos e permanecia em silêncio. Temia-se que se criasse ali um clima caloroso, de excitação e animação excessivas. A falta de autocontrole e a exaltação representam uma porta de entrada para a possessão de espíritos. Entre estes, alguns são bem vindos e outros não. Face a algumas formas de possessão, o exorcismo se mostra pouco eficaz: uma vez reclamado, dificilmente a pessoa consegue se desfazer de tal condição.

## Algumas considerações sobre *vodou* e magia

No capítulo que segue discutirei questões ligadas à cosmologia local, à magia e às responsabilidades frente aos espíritos da família. Tais temas foram tratados na literatura antropológica como próprios à religião haitiana, denominada *vodou*. O uso deste termo para definir uma religião teve como um de seus maiores defensores o antropólogo e ensaísta haitiano Jean Price-Mars (2009 [1928]). Ao se questionar se as concepções e práticas mágico-religiosas no país – entre as quais os serviços aos espíritos, rituais de batismo e homenagens aos mortos, práticas de cura e adivinhação – podem ser considerados uma religião, o autor responde positivamente levantando os seguintes argumentos: todos os seus adeptos acreditam na existência de espíritos vivendo “em estreita intimidade com os humanos” (: 45) e há uma institucionalização, um corpo sacerdotal, uma teologia e um sistema de relações mais ou menos coerente (*idem*). Para Price-Mars, tais características configuram um conjunto de saberes e interdições que são transmitidas geracionalmente mantendo-se as partes essenciais dos cultos e práticas.

Seguindo um esforço similar ao de Jean Price-Mars, mas com um caráter predominantemente sistemático, está o celebrado trabalho de Alfred Métraux (1958). Sua pesquisa realizada entre a região da capital, Porto-Príncipe, e de Jacmel, cidade ao sul do país, resultou em uma monografia organizada tematicamente, na qual inventariavam-se práticas e concepções próprias a grupos citadinos e camponeses, trazendo à tona um *corpus* coerente do que seria um sistema religioso haitiano.

Com financiamento da UNESCO e em conjunto com atividades de intervenção na área de saúde e educação, a pesquisa de Métraux foi, de fato, influenciada pelo momento específico no qual o autor estivera no Haiti. Como ocorrera em outros momentos da história do país, o Estado mobilizava forças (entre poderes locais e grupos estrangeiros) em um avanço contra a cosmologia e as práticas locais. Tal era o objetivo das *campanhas anti-supersticiosas* que tiveram uma efetiva ação durante a ocupação norte-americana (1915-1934), tendo continuidade sob o governo de Sténio Vincent (à partir de 1935).<sup>60</sup> Em um movimento contrário, Alfred Métraux, o grupo da UNESCO que o acompanhava e intelectuais haitianos como Jacques Roumain, Rémy Bastien e J-B Romain somaram forças para preservar traços materiais e imateriais dessa “cultura ameaçada”.<sup>61</sup>

60 O trabalho de Kate Ramsey (2011) explora de modo detido as campanhas anti-supersticiosas e as políticas de perseguição às práticas locais, ora chamadas de “feitiçaria” (*sortilèges*) – como em governos subsequentes à Revolução (1835-1864) e durante a ocupação norte-americana (1915-1934) – ora denominadas “práticas supersticiosas” (*pratiques supersticieuses*) – como durante o governo de Sténio Vincent.

61 Durante as décadas de 1940 e 1960, houve o esforço comum em organizar antologias sobre o folclore além de

Destacada essa questão do momento no qual a pesquisa de Métraux ocorrera, cabe ressaltar que o próprio autor notara as diferenças entre manifestações regionais ligadas àquilo que ele entendia como a religião nacional por excelência. “O contraste que apresentam as interpretações de temas rituais idênticos”, afirma o antropólogo, “merece ser sublinhado para destacar as variações do *vodou* segundo o meio onde ele é praticado”<sup>62</sup> (Métraux, 1958: 207). A magia por ele observada em regiões rurais, entendida como um conjunto de práticas e concepções, é destacada por Métraux como parte do sistema religioso nacional e este por sua vez se resume às relações entre humanos, objetos e espíritos, das quais derivam práticas e concepções por ele descritas (cf. Métraux, 1953).<sup>63</sup>

Pelo que o trabalho de Métraux já apontava, templos citadinos apresentam um ordenamento maior dos rituais e um discurso legitimador de suas práticas, inserindo-se dentro de um campo religioso diverso cuja defesa do termo *vodou* pode ser inclusive uma bandeira importante nessa disputa por legitimação.<sup>64</sup> Para outros autores, contudo, o *vodou* surge especificamente como um termo aglutinador de práticas e concepções particulares a um culto religioso popular, como propõe Laënnec Hurbon (2002 [1972]), falando em classes populares, e Gerald Murray (1980), ao tratar de camponeses. De um lado haveria a elite, próxima aos costumes franceses e praticante do catolicismo e, do outro, as massas populares e camponeses, excluídas do acesso às esferas políticas estatais e praticantes do *vodou*.

Porém, essa divisão é ainda imprecisa tendo em vista o caráter transversal de tais concepções,

---

livros inteiros com fotografias, letras de músicas, contos populares e descrições de rituais (cf. Bastien, 1946; Verger & Métraux, 1960). Além disso, era comum que as etnografias das décadas de 1950 viessem cheias de ilustrações de objetos, além de contos populares e partituras musicais (cf. Métraux, 1958; Romain, 1959). Não à toa, é dessa época os primeiros esforços em catalogação dos espíritos e entidades que compõem a cosmologia local.

62 “Le contraste que présentent les interprétations de thèmes rituels identiques mérite d’être souligné pour faire ressortir les variations du vaudou selon le milieu où il est pratiqué.”

63 Declaradamente, Métraux entende sua própria obra como um “esboço de síntese”, realizado através da análise de estudos de outros pesquisadores e ensaístas, mas baseado sobretudo naquilo que ele mesmo observou e ouviu em suas viagens ao Haiti. Esse movimento entre o geral e o particular domina a obra, mas é colocado em debate pelo próprio autor no prefácio. Contudo, tanto por ser essa uma tensão que se perde durante o texto, como por leituras posteriores da obra, o *vodou* se tornou o termo definidor de um sistema teológico e prático.

64 Por falta de tempo e por insuficiência de materiais de campo, esse tema teve que ser deixado de lado neste trabalho. Contudo, cabe uma nota para levantar a questão. Durante meu trabalho de campo, me encontrei algumas vezes com um ex-ministro da cultura e atual secretário do turismo do Departamento do Norte do Haiti, Eddy Lubin. Para essa interessante figura, o passado africano deve ser revalorizado já que ele representa a base da “identidade nacional haitiana.” Em uma subida à Citadelle junto dele, notei a ênfase dada por Lubin ao *vodou* como expressão identitária e como religião nacional. Seu esforço declarado representa algo comum a outros contextos americanos em que certos grupos urbanos e de elite se beneficiaram de instituições e práticas para defenderem um projeto específico. Tal é o caso analisado por Beatriz Góis Dantas (1988), no contexto do nordeste brasileiro, no qual certos terreiros de candomblé defendiam uma postura em favor de uma “pureza Nagô”, algo que Stephan Palmié (1993) avalia como análogo entre grupos afro-cubanos operando a tradicionalização do “complexo Yoruba Bata.”

não estando restritas a uma classe social específica, mas sendo compartilhadas por diferentes grupos sociais haitianos. Omar Ribeiro Thomaz, em seu artigo sobre as percepções sociais da pobreza no Haiti (2005), nota que a postura de grupos de elite frente à religião nacional varia entre classificá-la como uma das razões do atraso econômico do país e celebrá-la como uma expressão da identidade nacional. Ora, essas posturas, a princípio antagônicas, revelam a existência de uma interrelacionalidade entre as classes sociais no país, notável também pelo do medo generalizado da magia, no qual “qualquer pessoa pode ser sujeito ou objeto de feitiços”<sup>65</sup> (: 145).

Nesse sentido, o contexto em questão encontra similaridades com o que Peter Fry (2000) observa na região do Chimoio em Moçambique. Religiões protestantes não operam pela negação da realidade da feitiçaria, mas antes a confirmam ao se colocarem enquanto uma solução mais eficaz aos males da “tradição”. Como pondera Fry, “[a] realidade do poder dos antepassados não é nunca colocada em questão, e tampouco são os indivíduos aliviados da responsabilidade advinda de sua filiação linhageira” (: 87). Frente a essa vitalidade dos laços de parentesco, a disputa é por magias que sejam eficazes frente aos infortúnios da vida cotidiana.

Mais recentemente, o estudo de Flávia Dalmaso (2009) sobre magia em Jacmel foi uma importante contribuição às novas aproximações sobre religião e magia no Haiti. Em sua etnografia, Dalmaso ressalta de que modo protestantismo e *vodou* fazem parte de um mesmo registro cosmológico, não sendo possível analisá-los a partir de uma teoria das fronteiras religiosas. Como a autora destaca, “[e]m Jacmel, o significado de ser protestante estava relacionado à ideia de ser um 'bom cristão', ou seja, 'ter fé de verdade', e era considerado *o jeito mais eficaz de se proteger da maji*” (2009: 97, grifos meus).

Em uma mesma linha, a etnografia de José Renato Baptista (2012) trata exatamente desses trânsitos religiosos na capital. São pessoas cuja mobilidade social, espacial e religiosa se realiza em diferentes escalas, revelando uma possibilidade criativa e sincrética que chama a atenção do antropólogo. A ideia de uma “pureza” de certas concepções e práticas caminharia contra a própria natureza do *vodou* e esse é um dos pontos fortes de sua etnografia. Em debate intenso com seus interlocutores, mas também com intelectuais haitianos, Baptista revela uma multiplicidade de práticas em jogo que concorrem com esforços em busca de uma matriz fechada que definiria um sistema de relações, práticas e concepções.

---

65 “... anyone can be the subject or the object of magic spells.”

Com essas discussões em mente, passarei agora ao meu material de campo. Concentrarei minha argumentação nas cosmologias e nas práticas locais de Samson, refletindo a partir de relatos e casos etnográficos particulares, fazendo uso da bibliografia especializada como comparação.

### **Religião e magia em Samson**

Assim como em outros contextos haitianos, em Milot, o termo *vodou* refere-se a alguns tipos de danças acompanhadas por cantos e percussão, que não necessariamente fazem parte de um cerimonial religioso específico. Ao falar de sua religião, um morador de Samson ou seus arredores afirmar-se-á católico (*katolik*), protestante (*pwotestan*), apostólico (*apostolik*) ou adventista (*advantist*). Se for católico, poderá ainda, por ventura, dizer que “serve algum espírito” (*sèvi jany*). O termo para definir tais praticantes é *sèvite* e a pessoa que incorpora tais espíritos é alguém que possui *jany* ou *lwa* (*moun ki gen jany/ lwa*). Como na fala, recorrentemente citada, de um haitiano a Alfred Métraux: “[é] preciso ser católico para servir os *lwa*”<sup>66</sup> (Métraux, 1958: 287, grifos no original). A ideia de praticar *vodou*, ou de ser do *vodou*, não faz sentido, ao menos não entre os moradores de Samson.<sup>67</sup>

A maioria dos moradores de Samson se declara *apostolik* e frequentam a Igreja da Fé Apostólica de Milot, uma das várias igrejas pentecostais do burgo. Há ainda, no alto do povoado, em cima de um morro, uma área grande e coberta, denominada *jenn*, no qual pessoas de Samson e antigos moradores se reúnem periodicamente para rezar.<sup>68</sup> Não só apostólicos participam dos rituais ali conduzidos, mas dificilmente um *sèvite* frequenta esse lugar. As pessoas vestem branco, pregam, cantam e fazem demandas a *Bondye* (Deus), *Jezi* (Jesus) e ao *Sentespri* (Espírito Santo). Às vezes, há a possessão do *Sentespri*, algo definido como uma felicidade extrema. Além disso, vez ou outra, nas reuniões realizadas no *jenn*, os participantes enfatizam sua diferença com relação aos que servem *jany*, referindo-se a eles como *Satan*, reafirmando que não compartilham tais práticas e concepções.

A memória local do momento de conversão à religião pentecostal variava, alguns diziam-se nascidos (*fèt*) na Igreja Apostólica, outros falavam de uma conversão recente. Quando questionei meus interlocutores sobre o motivo da conversão, a resposta não variava muito. Como me confessou uma moradora de Samson, “quando um feiticeiro não consegue te ajudar, você gasta muito dinheiro e nada.

66 “Il faut être catholique pour servir les *loa*”

67 Além disso, o termo *vodouizan* (vodouizante) se revelou em campo antes uma categoria acusatória, sendo imprecisa como definidora daqueles que servem *jany*.

68 Para uma análise sobre os *jenn* na cidade de Porto-Príncipe, ver Baptista, 2012.

É nessa hora que você se converte” (*lè bòkò pa ka ede ou, ou depanse anpil kob e anyen. Se lè sa yo konvèti*). Como já notara Alfred Métraux, a conversão ao protestantismo não ocorre pela busca de uma religião mais pura ou acolhedora, mas é motivada por um medo de espíritos e a busca por um “círculo mágico de proteção” (Métraux, 1958: 311-317). Tal fato é também observado por Flávia Dalmaso (2009: 99): “em Jacmel existia a ideia de que esta opção servia para se livrar de um 'mal' ou para garantir proteção, na medida em que as igrejas protestantes eram vistas por diversas pessoas como 'mais fortes' ou 'mais eficazes' que o vodou.”

Nos relatos colhidos em Milot, o mito de origem do mundo se assemelha ao mito cristão com a centralidade da figura de Deus (*Bondye*) como criador de todas as coisas, e de Jesus (*Jezi*) e o Espírito Santo (*Sentespri*) como seus auxiliares. Essa tríade, contudo, é marcada por uma transcendência que os coloca distantes dos dramas cotidianos, à exceção do Espírito Santo que, segundo algumas religiões pentecostais, pode se manifestar em alguns fiéis. Mais próximas aos humanos estão as divindades denominadas anjos (*zanj, jany* ou *lwa*), e entre eles estão os que seguiram Lúcifer (*Lisifè*) em sua expulsão do Paraíso.

Na literatura especializada, Melville Herskovits faz uma referência rápida aos termos utilizados em Mirebalais, no sul do Haiti, para definir tais espíritos, sendo: *loa, mystères* ou *saints* (2007 [1937]: 142). A única diferenciação que encontrei entre *jany* ou *zanj* e *lwa* foi em Jean Price-Mars (2009 [1928]). Ao tratar da possessão (denominada por ele de *crise*), o autor revela haver uma diferença entre os departamentos nacionais do Oeste e Sul, cujo centro é Porto-Príncipe, e o Norte, cuja capital é Cabo-Haitiano. Como pondera o antropólogo (2009 [1928]: 129, grifos no original):

“No Oeste e no Sul da República, diz-se de um indivíduo tomado pela crise, que ele possui sua lei e seu mistério; no Norte, que ele foi montado por Anjos e Santos. Pois, ao fim das contas, ter *sua lei ou seu mistério, ser montado por Anjos e Santos*, significa simplesmente ser possuído por um espírito que lhe domina e lhe dita sua vontade.”<sup>69</sup>

---

69 “Dans l'Ouest et dans le Sud de la République on dit d'un individu jugulé par la crise, qu'il a sa loi ou son mystère, dans le Nord, qu'il est monté par les Anges ou les Saints. Car en fin de compte avoir *sa loi ou son mystère, être monté par les Anges ou les Saints*, signifie tout simplement être possédé par un esprit qui vous domine et qui vous dicte sa volonté. ”

Ao falar dos espíritos, grafados por Jean Price-Mars como *loi, Anges* e *Saints*, o autor pondera que os cultos locais possuem suas leis (*loi* em francês) assim como o catolicismo, às quais as pessoas devem o devido respeito e veneração. Nesse esforço universalista, ele mesmo pondera: “O fato que o culto do vodou emprega à sua maneira tais termos para exprimir uma das modalidades essenciais de sua fé, não é tão banal quanto se possa crer.” (Price-Mars, 2009 [1928]: 129). Em uma linha similar, atenta à formação histórica das religiões haitianas, Karen McCarthy Brown destaca: “É claro, igualar Bondye ao Deus cristão e chamar os espíritos do vodou como seus anjos são também estratégias políticas que deitam raízes nos tempos da escravidão.” (Brown, 2001 [1991]: 111). Sobre essa temática, ver também Métraux, 1958; Beauvoir &

No lugar de *loi* [*lei*], *mystère* [*mistério*], *anges* [*Anjos*] e *saints* [*Santos*], a grafia atual do crioulo haitiano prefere os termos *lwa*, *mystè*, *zanj* e *jany* (os dois últimos sendo, às vezes, intercambiáveis).

A divisão interna dessas entidades se faz em nações (*nanchon*), cada uma delas representando um *lwa* ou *jany* específico e possuindo ainda subdivisões. No norte, o termo *jany* é a denominação mais comumente utilizada quando se fala desses espíritos. A diferença foi marcada, certa vez, por Madanm Lima, a única *sèvite* declarada de Samson: “Jany fazem o bem, enquanto *lwa* comem gente” (*Jany yo fè byen, lwa yo manje moun*). Como notei em algumas cerimônias, *lwa* possuem uma pontência transformadora superior à dos *jany*, manifestando-se em menor número durante rituais em que há possessão.

Enquanto a manifestação de *jany* é festiva, sempre que um *lwa* “sobe à cabeça” (*monte nan tèt*) de alguém, os participantes se exaltam em um misto de admiração e temor. Em geral, a pessoa possuída, localmente chamada de *chwal* (cavalo), ao ser montado colocará um lenço de cor específica, referente ao *jany*, buscará os alimentos que agradam o espírito, comandará sacrifícios animais e dançará com os outros participantes. Já um *lwa*, ao possuir alguém, poderá realizar feitos mais surpreendentes, utilizando fogo ou facas, podendo inclusive machucar fisicamente seu *chwal* ou alguma outra pessoa presente.<sup>70</sup>

Esses espíritos possuem características antropomórficas e personalizadas. Possuem vontades, personalidades e gostos específicos, variando tanto de acordo com a nação e o subtipo, como também individualmente de acordo com a família a que se associam (Herskovits, 2007 [1937]: 125; Lowenthal, 1978: 394; Murray, 1980: 301). Tal fato é importante quando se observa em uma cerimônia o cuidado com a separação da comida para cada *jany* (*manje jany*), as cores específicas a eles associados - a ser portada no lenço (*mouchwa tèt*) da pessoa possuída - e a música a ser tocada para invocá-los. Falta de dinheiro, doenças, infortúnios, busca por proteção ou por um companheiro afetivo motivam rituais em homenagem aos *jany* e aos *lwa* no qual se oferece algo a fim de ter a demanda atendida.

---

Dominique, 2003; Ramsey, 2011.

<sup>70</sup> Cabe ressaltar ainda que a divisão entre *lwa* e *jany* descrita por Madanm Lima pode ser a mesma referida por alguns estudos como a polarização entre *lwa Rada* e *lwa Petwo*, os primeiros mais velhos, amigáveis e festivos e os segundos, mais austeros, exigentes e violentos (Murray, 1980; Lowenthal, 1978; Brown, 2001 [1991]: 100-1; Ramsey, 2011: 8). Porém, tal caracterização está longe de ser estática e geral. Como já destacara Jean Price-Mars (2009 [1928]: 129), “[e]videntemente, tais denominações não possuem nada de absoluto ou exclusivo, tanto em uma quanto em outra parte do país, elas são intercambiáveis.”



Imagem 25: Comida separada aos jany (*manje jany*). Fotos do autor.

*Jany* e *lwa* vivem em um lugar à parte, muitas vezes referido como “embaixo d’água” (*anba dlo*) ou *Ginen*. Além disso, este é o mesmo local para onde vão os mortos (*lemò*). Em alguns estudos (Herskovits, 2007 [1937], Métraux, 1958; Lowenthal, 1978), tal lugar dos espíritos e dos mortos é chamado unicamente de *Ginen*, termo derivado do francês “Guinée”, comum durante o período colonial para se referir a certas partes de África. Para um morador de Samson, a definição de *Ginen* não coincide necessariamente com a especificidade geográfica contemporânea.<sup>71</sup>

O mundo é povoado ainda por seres não-humanos cujo protagonismo se faz notar no cotidiano dos camponeses. Alguns são temidos, como *lougawou*, *galipòt* e *bizango*, pelo mal que podem fazer aos familiares, particularmente às crianças. Contra a ação destes seres, há uma série de prescrições e ritos além de cuidados e interdições. Junto do batismo, compo um conjunto de rituais de inscrição (Van Gennep, 1960), crianças são banhadas em infusões de folhas para lhes deixar o sangue amargo, garantindo proteção contra os *lougawou*, espécie de vampiro metamorfo que assumem formas diversas entre boi, porco, cabrito e galinha, entre outros animais. Para além desses rituais que marcam o avanço do ciclo de vida de uma pessoa e de um grupo doméstico, cotidianamente, há práticas de evitação e

71 Sobre os diversos usos do termo *Ginen* no Haiti, ver Beauvoir & Dominique, 2003: pp. 70-72. Para uma análise dos usos do termo “Guiné” no Brasil colonial, ver Soares, 2000.

proteção contra tais figuras malignas. Não é costume, por exemplo, despedir-se dos outros ao sair à rua durante a noite, evitando que um desses seres se faça ciente de sua saída.<sup>72</sup>

Recorrentemente, faz-se uso da magia (*maji*) com finalidades diversas. Além da proteção de crianças, há também magias que buscam proteger as roças de possíveis invasores (como as *balerina*, fios e objetos encantados envolvendo a área de plantação) e outras com o objetivo de atrair sorte, prosperidade e amor. Magias com o intuito claro de fazer o mal (*mechanste*) são também comuns e podem ser feitiços enviados como as *ekspedisyon* ou magias simpáticas, denominadas *batri*, deixadas no trajeto daquele a quem se objetiva fazer o mal. Nesse sentido, a magia se estrutura enquanto a manipulação de forças que podem ser consideradas benéficas (no caso das magias de proteção) ou maléficas (*mechanste* ou *maji nwa*). Tais potencialidades estão disponíveis aos especialistas, denominados *manbo* (feminino) e *oungan* ou *bòkò* (masculino) que trabalham com magia e possuem contato direto com *jany* e *lwa*.

Se retornarmos às observações de Rémy Bastien (1951), o autor descreve um dos *lakou* de quatro gerações por ele visitado no qual somavam-se cinquenta e sete tumbas (*kav*). Esse número elevado é explicado em razão da grande quantidade de nascimentos, da elevada taxa de mortalidade infantil e do direito que possui um parente - seja por filiação ou aliança, filho adotivo ou não, primos distantes ou próximos - de ser enterrado no *lakou* de sua pertença (: 34-5). A isso soma-se o fato de que responsabilidades perante os mortos e os *jany* são herdadas segundo os mesmos princípios de herança (*eritaj*) e transmissão das terras no grupo domésticos: por linhas cognáticas de descendência.

Para Ira P. Lowenthal, o *eritaj* é o próprio núcleo de reprodução da família, sendo assim definida (Lowenthal, 1990: 194):

“Através desta [i.e., *eritaj*], indivíduos são reunidos por relações significativas, não só com um discernível, ainda que amplo grupo de seus consaguíneos contemporâneos, mas com um subconjunto de seus antepassados consanguíneos.”<sup>73</sup>

Alguns estudos apontam inclusive para uma profundidade mítica levando a memória dos vivos até o

---

72 Para uma descrição detalhada de rituais de batismo e proteção, ver Bastien, 1951; para uma reflexão sobre essas práticas em uma situação contemporânea, ver Bulamah, no prelo. O romance *Saison des porcs*, de Garry Victor (2009), narra a história de um detetive às voltas contra uma série de eventos causados por agentes maléficos, entre os quais o sequestro de crianças, enquanto um antigo colega gradativamente se transforma em um *lougawou*, metade porco, metade homem.

73 “Through it [i.e., *eritaj*], individuals are brought together into meaningful relationship not only with a discrete, yet extensive group of their contemporary consanguines, but with a sub-set of their consanguineal antecedents.”

*premye mèt abitasyon*, o primeiro habitante do povoado. Ele é o fundador mítico do grupo doméstico, sendo considerado um *moun Ginen* (pessoa da *Ginen*), e é dele que se herdaram as terras e as propriedades materiais, assim como os conhecimentos, os espíritos e as responsabilidades rituais. (cf. Lowenthal, 1987: 197; Brown, 2001 [1991]: 21-33).

Por trás disso está a importante constatação de que os parentes mortos e espíritos compõem ativamente o sistema de parentesco naquele contexto.<sup>74</sup> No caso de Samson, os *lakou* não possuem espaços reservados para o enterro dos parentes falecidos. Pessoas identificam esse costume como algo antigo, e a prática contemporânea é enterrar os parentes no cemitério de Milot. Além disso, pouco se fala de um fundador do grupo doméstico ou da *abitasyon*. De fato, não há um mecanismo linhageiro explícito ou a memória clara de quem são os antepassados. Contudo, isso não implica um distanciamento das relações e obrigações para com mortos e espíritos.

Retomemos as observações feitas no primeiro capítulo: a cada geração há um conjunto de relações transmitidas, atreladas à noção de *san* (sangue), as quais conectam e responsabilizam os parentes pela terra e pelos espíritos que o grupo doméstico historicamente serviu (*sèvi*). A essas relações, Monica Wilson (1964 [1950]) dá o nome de “interdependência mística”. Tal como a autora observa entre os Nyaskyusa, “[c]ondições patológicas diferentes são associadas à negligência de diferentes rituais. Do ponto de vista do parentesco, o fato essencial é que parentes são concebidos como *misticamente vinculados* pelo simples fato de sua relação.”<sup>75</sup> (: 126, grifos meus). Não corresponder a essas relações pode colocar em risco a vida de si e de seus parentes.<sup>76</sup>

Com relação aos rituais funerários, como afirmou Bastien, uma “grande preocupación del campesino es el temor de que sus parientes no cumpliesen debidamente con las obligaciones necesarias para obtenerle el descanso y la paz” (Bastien, 1951: 103). Aqui subjaz um importante papel da filiação, ao qual se adiciona o parentesco ritual, já que aos filhos e afilhados cabe a responsabilidade maior de realizar os rituais funerários de separação e as homenagens prestadas após a morte. Não ter filhos (ou

---

74 Em sua descrição do *lakou*, Bastien (1951) fala ainda de um espaço interno à casa reservado aos cultos aos *lwa* e aos ancestrais. Das casas que visitei em Samson, nenhuma apresentava tal apêndice.

75 “Different pathological conditions are associated with the neglect of different rituals. From the point of view of kinship and marriage the essential fact is that relatives are believed to be mystically affected by the very fact of their relationship.”

76 No caso dos Nyakyusa descritos por Wilson, a autora destaca uma série de riscos aos quais está sujeito um parente se não tomar parte nos rituais familiares, tais como o perigo de um filho ficar louco caso não participe dos rituais funerários em homenagem ao pai, entre outros (cf. Wilson, 1964 [1950]: 126).

afilhados) implica em uma fragilidade quanto aos destinos de si enquanto morto, podendo estar, por isso, mais vulnerável a tornar-se um *zonbi*.

Em geral, *jany* e *lwa* apresentam contradições morais que depassam divisões entre bem e mal, certo e errado. São seres caprichosos, exigentes, mas também solidários e generosos. Seu poder criativo equipara-se ao o seu poder destrutivo. Essas características específicas de cada espírito são marcadas também pela importância em se manter com eles um convívio regular na forma de adorações e cultos. Tais entidades participam ativamente do mundo manifestando agência em relações e ciclos de dádiva, na forma de ações frente a demandas por parte das pessoas, e também por meio de cobranças e pedidos. Nesse ponto está a importância de haver alguém que possa mediar de modo privilegiado as relações entre *jany* e pessoas, prezando por um bom convívio entre as partes, mantendo aberta a possibilidade de demanda quando necessária e realizando a tradução daquilo que é exigido.

Rémy Bastien (1951), Rhoda Métraux (1951) e J.-B. Romain (1959) falam ainda de uma conjunção entre o responsável pelos cultos e conexões com os espíritos da família e a pessoa mais velha viva do *lakou*, normalmente uma figura masculina de autoridade. Em um estudo realizado na década de 1970, Gerald Murray (1980: 302) aponta para uma crescente especialização dos saberes mágicos e tradicionais, de modo que as funções mágico-religiosas se concentram nos *ougan* e *manbo* exteriores à família. Tais mudanças são explicadas pelo autor como consequências de fatores econômicos, migrações e pressão sobre a terra (: 300).<sup>77</sup>

Atualmente, em Samson, de fato, tais funções são majoritariamente realizadas por especialistas, mas o conhecimento sobre magia é bastante difuso e rituais mágicos são ainda levados à cabo no interior de um *lakou*. Ao redor da região de Samson, contavam-se 7 *kay bòkò*, templos religiosos e mágicos.<sup>78</sup> Eram nestes lugares onde se realizavam consultas diversas, denominadas *limyè*, ou rituais e magias de cura, tais como chás e banhos de folhas (*fèy*), além de amarrações amorosas (*mare*) e o embruxamento de um inimigo.

Nas *kay bòkò* são realizadas também festas em homenagem a *jany* específicos, enquanto retribuições pessoais ou coletivas a um pedido realizado, ou ainda como parte de um calendário de festas. Contudo, uma *manbo* e um *ougan* não vivem somente de seu trabalho ritual e mágico. Apesar de

---

77 Ramsey (2011: 7) e Beauvoir & Dominique (2003: 185-6) apresentam um argumento análogo.

78 Na literatura especializada predomina o termo *ounfò*, para designar tais espaços. Em Milot, era mais corrente ouvir a designação *kay bòkò*, literalmente *casa do feiticeiro*, tanto para templos dirigidos por uma *manbo* quanto por um *ougan*.

receberem retribuições e prestígio pela realização de curas e outras magias, a atividade mágica é, muitas vezes, esporádica. Feiticeiros e feiticeiras são camponeses comuns que trabalham nas roças e nos mercados e participam dos ciclos de reciprocidade locais. Apesar disso, é corrente a noção de que *oungan* e *manbo* possuem muito dinheiro.

Nas cerimônias em homenagem a um *jany*, é comum que durante o decorrer do dia, espíritos diferentes possuam o *oungan* ou a *manbo*, alterando a performance cerimonial e abrindo novas formas de interação com esses espíritos específicos (cf. Brown, 2001 [1991]). Além disso, não é só *oungan* ou *manbo* a serem possuídos, mas também outros presentes, compondo uma multiplicidade de *jany* manifestando-se em um mesmo evento (cf. Lowenthal, 1978). Durante o ritual, seja ele privado ou uma festa local, pessoas podem ainda realizar consultas oraculares e demandas aos espíritos do grupo doméstico.



Imagem 26: Diferentes *jany*, cada um com um lenço (*mouchwa tèt*) específico, em uma mesma cerimônia. Fotos do autor.

Assim, desse conjunto de relações entre humanos e não-humanos, há compromissos regulares a serem correspondidos, tanto quando houver demanda por parte dos humanos, como quando são os espíritos a realizarem algum pedido. Nesse sentido, caso uma ação resulte em uma ofensa aos *jany* ou caso uma demanda ou recompensa não seja atendida, espera-se a reparação dos comprometidos, de modo que, se não atendida, uma cadeia de infortúnios poderá atormentar o grupo doméstico. Em Samson, um episódio lembrado por muitos, ilustra essa questão e traz importantes observações sobre o

comportamento dos *jany* e seu protagonismo em ações no mundo. Os dois relatos colhidos eram de moradores da região, um sendo o da própria Madanm Andre Vincent junto de seu filho Daniel Vincent; e o outro Edys Tanis, 22 anos. Vamos ao caso.

### **As vontades de um *jany***

Em meados de 2004, umas das famílias de Samson,<sup>79</sup> tomou a decisão de cortar uma árvore que possuíam em um dos terrenos do *lakou*. Era um carvalho (*chèn*) frondoso, com raízes profundas e galhos ultrapassando a copa de outras plantas. A árvore era um *badji* do grupo doméstico: altar onde eram depositadas comida (*manje lwa/jany*), aguardente, flores e outros presentes aos espíritos.

Após a morte de um dos membros mais velhos – uma *manbo* da família –, houve a diminuição gradativa das oferendas e rituais ali realizados. Além disso, já havia algum tempo que boa parte da família se convertera ao pentecostalismo, passando a frequentar a Igreja da Fé Apostólica de Milot, como a maioria dos habitantes de Samson. Esse movimento de conversão implica sempre em uma restrição aos serviços realizados a qualquer tipo de ser, entre *jany* e *lwa*, pois, por uma associação entre tais espíritos e o demônio (*Satan*), a Igreja, os pastores e os demais fiéis podem aplicar sanções aos que frequentam os cultos pentecostais e continuam sendo *sèvite*.

Assim, em 2004, como os rituais haviam diminuído o passo e vislumbrando a possibilidade de obter algum dinheiro, a família decidiu cortar o carvalho e vendê-lo. Nesse ponto, as versões colhidas se desencontram: para Madanm Andre e Daniel, a decisão foi tomada coletivamente motivada por um interesse econômico explícito; já para Edys, a família foi tomada por uma *vizyon*, uma espécie de deslumbramento frente à beleza da árvore e a possibilidade de lucrar com sua comercialização.

De todo modo, seja qual for o motivo real, a árvore foi cortada mediante a decisão de uma parte dos parentes. O capital dali tirado foi imenso, “até as raízes foram cerradas tão grande era a árvore!” (*menm rasin yo te siye telman pye bwa li te gwo!*), afirmara Madanm Andre.<sup>80</sup> Avalia-se que a soma total beirou os 2.500 dólares haitianos (cerca de 12.500,00 gourdes ou US\$ 312,50), conseguidos com a venda de placas de madeira para se fazer móveis e construções, e dos galhos e raízes para serem transformados em carvão. O dinheiro obtido foi então dividido entre os membros da família.

---

79 Optei aqui por não empregar o nome da família.

80 As citações que seguem são também de Madanm Andre. Edys apresentou uma versão menos detalhada, mas que compõe a narrativa geral.

Com o passar do tempo, infortúnios foram acontecendo com uma regularidade tal que a suspeita de ser uma razão mágica passou a ser um palpite certo. Os infortúnios eram graves: dois membros do grupo doméstico, os mais dedicados a outrora dar comida ao *jany* do lakou, faleceram e outro começou a ter uma grave infecção urinária. Sempre que este ia ao médico para realizar uma cirurgia, sua pressão sanguínea atingia níveis elevados, impossibilitando a intervenção. “Deram-lhe um cateter e cada vez que ele queria fazer cirurgia, sua pressão subia alto” (*Yo te ba li katetè nan lopital e chak fwa li vle fè chiriji, tansyon li monte wo*).

Frente à suspeita e à ineficácia dos médicos, a família resolveu então consultar uma *manbo*. A escolhida foi Lina, parente (*kouzen*) de Madanm Andre. Durante a consulta (*limyè*), “o *jany* Severin Pyè subiu na cabeça de Lina e disse que eles haviam lhe roubado sua casa. Agora, cabia a eles construir uma nova casa para o espírito, caso contrário, o *jany* faria as raízes da árvore crescerem por todos seus corpos” (*Severin Pyè te monte nan tèt Lina, e li di yo te vole kay li. Kounye a se pou yo fè yon kay pou li, sinon l ap fè rasin pye bwa yo pete nan tout kò a yo*). A árvore era, na verdade, a moradia do *jany* Severin Pyè, um dos espíritos que a família venerava há gerações. Perdida sua casa, o *jany* agora buscava vingança até que sua morada lhe fosse devolvida. Além disso, a árvore correspondia a uma casa de 3 andares feita de tijolos (*kay blok*). Ao final da consulta, Severin Pyè pediu para a família realizar uma cerimônia (*seremoni*), plena de comida, na qual o *jany* apontaria o local para a construção de sua nova casa.

O descontentamento do *jany* é correntemente entendido como uma fome do espírito, causada justamente por uma negligência da família. Quando cortaram a árvore, parentes começaram a morrer ou sofrer enfermidades em episódios seriados, consequência da fome do *jany*. Sua ação de alimentar-se de pessoas se resume na frase: “O *jany* começou a comer as pessoas” (*Jany li te kòmanse manje moun*). Não obstante, uma cerimônia realizada em homenagem ao espírito não passa só pela provisão de comida. Além de comida e bebida, *jany* e *lwa* gostam de danças e música (“Yo renmen mizik, danse...”).

Assim, durante a cerimônia, realizada nos arredores do local aonde outrora repousava a árvore, a movimentação era tamanha que não houvera pessoa em Samson, criança ou adulto, que tivesse ficado em casa. Havia comida, bebida e música, dispostos e organizados de tal modo a tornar esses prazeres disponíveis ao *jany*. Com o avançar das horas e a manutenção de um ânimo entre os presentes, chegou-se a um estado de calor denominado *chofe*, uma alteração sensível que possibilita a manifestação de

espíritos por meio de possessões ou aparições (cf. Lowenthal, 1978; Brown, 2001 [1991]: 136).

O *jany* então surgiu sob a forma de uma cobra: um animal imenso (*gwo koulèv*) e cheio de brincos (*zanno*). Sua aparição foi rápida: agarrando uma garrafa de *kola* (líquido aromático utilizado especialmente em tais cerimônias) e se dirigiu a um buraco, apontando assim o local onde gostaria de ver sua casa montada. Tal sequência de atos representou a vontade do *jany*, que, por ter agarrado a garrafa de bebida, demonstrou com isso estar contente (“*Sa vle di li kontan*”). O suficiente para tranquilizar as pessoas daquele *lakou* e todos de Samson.

Em poucos meses, através da organização de *konbit* e *ranpono* periódicos, a casa de tijolos estava pronta. A existência de outros 2 andares foi negociada em troca de uma divisão da casa em cômodos e da manutenção da limpeza do lugar, algo que até hoje é feito. Em meio a tantas casas de taipa em Samson, aquela é a única feita de tijolos e o contraste é facilmente notado. O terreno onde antes estava a árvore tornou-se um espaço de preservação, com árvores crescendo sem a intervenção da família, pois ninguém ousa trabalhar naquela área nem fazer dali um local de lazer. Edys, Madanm Andre e Daniel afirmaram ainda que os gastos com a construção da casa totalizaram 2.500 dólares haitianos, a mesma soma conseguida com a venda do carvalho onde morava o *jany*.



Imagem 27: Casa do *jany*. Foto do autor.

Como já destacado, compromissos e responsabilidades familiares são herdados segundo os mesmos princípios que regem as transmissões de terra e patrimônio. Essas relações representam “interdependências místicas”, tal como define por Monica Wilson (1964 [1950]), ou “mutualidades do ser”, para retomarmos a definição de Sahlins (2011; 2013). Assim, como mostra o caso aqui analisado, rupturas no ciclo de compromissos e qualquer atentado contra uma situação dada, no caso, a moradia do *jany*, pode resultar no desencadeamento de ações fatais contra os parentes, exigindo novas soluções e novos arranjos. A conversão religiosa não implica em uma ruptura ou em uma passagem à uma nova condição social excluída das relações herdadas. Continua-se sendo parte do grupo doméstico e da vizinhança, continua-se um *moun lakou*.

### **"Uma parte em Deus, uma parte de servidores"**

Voltando ao caso específico do *lakou* Vincent, tanto o lado de Madanm Andre como o de Mesye Andre são famílias que tradicionalmente serviram *jany*. “Eles eram grande servidores” (*Se gran sevité yo te ye*), confiou-me certa vez Madanm Andre. Mesmo possuindo nomes e características específicas, é comum que *jany* associem-se a determinadas famílias em contextos rurais no Haiti, tal como observara Rémy Bastien (1951) e Alfred Métraux (1958) e, mais recentemente, Ira Lowenthal (1978) e Gerald Murray (1980).

Madanm Andre se lembra bem dos cultos e da importância dos espíritos na história de sua família. Seu pai era um *sèvite* localmente conhecido, alguém que dava grandes festas em homenagem aos *jany*; além dele, seu tio-avô era um importante *oungan* de Milot e sua irmã mais nova desde pequena demonstrava as qualidades de uma *manbo*. Contudo, nem toda família estava implicada diretamente nesses cultos. Madanm Andre possuía uma *marenn* (madrinha) que, diferente de outros parentes, frequentava uma igreja protestante no burgo de Milot. Foi ela mesma quem levou Madanm Andre às suas primeiras incursões aos mercados da região ensinando-lhe as diferentes modalidades de fazer comércio (*fè konmès*), a lidar com o dinheiro, com a clientela (*kliyan* e *pratik*) e com os modos de compra e venda à crédito.

A *marenn* de Madanm Andre, além de ajudá-la a tornar-se mercadora (*machann*), foi quem a levou aos primeiros cultos protestantes na Igreja Apostólica de Milot. Ali, Madanm Andre aprendeu sobre a vida e seus percalços, sobre os destinos dos mortos, sobre como estar próxima a Deus e,

sobretudo, como afastar-se de certas responsabilidades herdadas com relação aos espíritos.<sup>81</sup> Contudo, desimplicar-se das responsabilidades que se herda não é algo simples.

No início de 2011, com 15 anos de idade, Milane Vincent, filha de Madanm Andre, foi morar com sua *marenn* na cidade de Cabo Haitiano. Em troca de pequenos serviços domésticos prestados à madrinha, ela passou a frequentar uma boa escola. Tudo corria bem até que Milane começou a ter desmaios recorrentes sem uma razão manifesta. Médicos foram consultados e nenhuma conclusão precisa foi alcançada. Sem saber muito o que fazer, a madrinha retornou a afilhada aos cuidados dos pais.

Mesye e Madanm Andre, por sua vez, levaram Milane à Igreja Apostólica de Milot. Ali, tentaram controlar seus desmaios por meio de rezas e cultos, mas a filha não apresentava melhora e se mostrava resistente a frequentar a igreja. Com a continuidade dos desmaios, Madanm Andre resolveu consultar sua irmã *manbo*. Algum tempo depois da consulta, a *manbo* veio à casa de sua irmã com a novidade de que Milane havia sido reclamada (*reklame*). Era desejo dos *jany* da família que ela se tornasse uma *manbo*. Tal fato explicava os desmaios repentinos: eram manifestações desses espíritos. Doravante, a família precisaria juntar dinheiro para pagar a iniciação (*demach*) de Milane, caso contrário, Milane poderia ficar doente, louca ou até morrer.

Os *jany* herdados colateralmente dos ancestrais do *lakou* Vincent eram agora de responsabilidade coletiva do *lakou*. A eles, o grupo doméstico tinha de responder, participando de ciclos de oferendas e demandas, dádivas e obrigações, sendo que a não-observância do culto regular a eles dirigido poderia resultar em uma punição aos membros do grupo doméstico. A força dos *jany* da família supera a decisão individual, ou mesmo coletiva, de rompimento com relação a tais laços. A questão passa a ser quem do *lakou* levará adiante tais responsabilidades.

Na geração de Madanm Andre, uma de suas irmãs havia sido reclamada e tornou-se uma *manbo*. Como a continuidade não deve ser interrompida, cabia também à geração seguinte dar conta desses espíritos. Mais do que isso, desprender-se completamente não é algo totalmente desejado. Se não era Madanm Andre a levar à frente tais obrigações, alguém entre seus filhos seria escolhido. Madanm Andre me contou essa história com um tom de seriedade e preocupação, que, entretanto, não me parecia traduzir adequadamente a complexidade da situação. Ao mesmo tempo em que reclamava

---

81 Ao questionar pessoas sobre se elas serviam *jany*, uma resposta comum era “*mwen pa ladan*” (*não faço parte disso* ou, literalmente, *não estou dentro disso*), seguida da frase “*se nan Bondye mwen ye*” (*eu estou em Deus*).

do dinheiro a ser gasto com a iniciação da filha e de seu descontrole, ela se esforçava para que essa iniciação seguisse bom curso.

Milane Vincent, mais conhecida como Lolit, seu apelido de infância (*ti non gate*), é a penúltima filha de do casal Vincent. Madam Andre conta que desde pequena ela era a filha menos comportada. Ela faltava à escola e pouco ajudava nos afazeres do grupo doméstico. Além disso, ao levar uma bronca, ela caía ao chão inconsciente, assustando Madam Andre. Esse comportamento assim como uma rebeldia prematura conferiram-lhe a qualificação de *moun fou*, "pessoa louca", pecha pela qual é conhecida não só entre parentes, mas também por diversas pessoas da vizinhança e de Milot.

Durante o tempo que vivi em Milot, a postura de Lolit era de notável liberdade. Ela ajudava nas tarefas do *lakou*, mas o fazia quando lhe conviesse; ela frequentava a escola, mas se atrasava ou pagava para que um moto-boy a levasse. Além disso, seu acesso aos recursos da família era facilitado, pois ela tinha de pagar os gastos de sua *demach*, a qual incluía o pagamento pelos serviços de sua tia *manbo* que a transmitia os segredos daquelas práticas, além de uma série de oferendas como comida, bebidas, velas e lenços de cabeça (*mouchwa tèt*), cada cor representando um *jany* específico, a começar por treze. Em razão desses gastos, a relação entre mãe e filha era conflituosa e Mandam Andre temia ainda que se não desse dinheiro à filha, esta poderia vir a lhe fazer mal: "O que eu posso fazer? Ela pode me matar se eu não lhe der dinheiro" (*Ki sa m pral fê? L ap tchwe m si m pa ba li lajan*).

Contudo, essa relação se mostrou gradualmente ambígua. Mandam Andre fornecia o dinheiro e se interessava pelo estágio da iniciação de Lolit. Dado momento, então, questionei Madam Andre sobre a vantagem de ter um membro do *lakou* em contato com os *jany*. Ela pensou um pouco, e, com um tom de resignação, mas admitindo a importância do fato, disse: "Se sa fanmi: yon pati Bondye, yon pati sèvitè" (*É assim a família: uma parte em Deus, uma parte de servidores*).

Tal situação atraiu minha atenção para o modo como magia e religião se entrelaçam com o parentesco. Acompanhar a iniciação de Lolit me parecia uma oportunidade e tanto. Contudo, meu tempo em campo acabaria antes da previsão do fim de sua *demach*. Conversando com Lolit sobre sua iniciação, ela sugeriu algumas vezes que o processo seria mais rápido caso ela tivesse acesso a mais recursos, sugerindo de maneira latente que eu lhe ajudasse na empreitada. Me dispus então a contribuir com US\$ 40,00, o equivalente a 1600 gourdes (HTG). A quantia, contudo, foi insuficiente para antecipar a finalização do processo.

No contexto em questão, como é comum em regiões onde os recursos são escassos, posições ocupadas no sistema de classe e status são pouco variadas. Há diferenças socio-econômicas, relativo ao acesso à terra, à capacidade produtiva dos membros do grupo doméstico e, podemos adicionar, ao fluxo de bens e capital de membros morando no exterior. Contudo, como apontado no capítulo anterior, tais fatores de diferenciação se ligam ao próprio ciclo de desenvolvimento doméstico, de modo que variações são menos estáveis e mais cíclicas. Nesse sentido, as famílias possuem, mais ou menos, o mesmo acesso aos mesmos recursos.

Além disso, todos sabem da vida de todos: o que produzem, quantas cabeças de gado possuem, seus ganhos, quanto filhos têm, onde estão e quais lugares, igrejas e mercados frequentam. Toda atividade que possa gerar desconfiança é evitada e toda forma de ascensão econômica não reconhecida socialmente gera uma série de rumores e acusações. A manutenção de uma austeridade econômica é a vertigem dos moradores de Samson e a inveja, fator socialmente relevante, um motor de conflitos e disputas. É bastante atual a observação de Rémy Bastien (1951), para quem “[s]egún las creencias del campesinato, es tan fácil esterilizar un predio, mandar plagas, matar el ganado o la gente, que resulta menos costoso guardarse la amistad del vecino pobre que provocar su odio por avaricia” (: 44-45). Nesse ponto, magia de tipo maléfica (*mechanste*) pode ser entendida como oposta ao dom, ou melhor, oposta ao parentesco, já que se assume também como uma forma de troca.

Ora, quando se desconfia que a morte ou a doença de alguém, sobretudo a de um jovem, não foi obra da intervenção divina, consultar-se-á feiticeiros da família e da vizinhança à procura de pistas para encontrar os culpados. Aliás, a morte de um jovem dificilmente pode ser atribuída à escolha de Deus (*Bondye*). Para um morador de Samson, é *Bondye* quem tira a vida da pessoa, segundo um princípio de que nada escapa à sua vontade, porém, há a convicção clara de que o ato só foi efetivado por obra da maldade dos homens. Para os frequentadores da Igreja Apostólica de Milot, tal justificativa é encontrada na Bíblia, no Salmo 90, versículo 10:

Os dias da nossa vida chegam a setenta anos, e se alguns, pela sua robustez, chegam a oitenta anos, o orgulho deles é cansada e enfado, pois cedo se corta e vamos voando. (*Dènye bout nou se swasannizan. Si nou gen bon sante, na wè katrentan. Men avantaj nou jwenn nan tou sa se sèlman tray ak mizè. Talè konsa nou fin vini n'al fè wout nou.*)<sup>82</sup>

---

82 A versão em crioulo haitiano do trecho aqui reproduzido foi extraído da tradução financiada pela *Société Biblique Haïtienne* (parte da *United Bible Societies*), publicada em 1985. Quem me apresentou esse versículo foi Daniel Vincent.

Encontrados os culpados, a busca por vingança é iniciada, privilegiando-se sempre a morte de alguém cuja posição estrutural no grupo doméstico é similar àquela ocupada pela pessoa assassinada: se era o filho mais velho, morrerá o filho mais velho do outro; se era a filha mais nova, morrerá a filha mais nova do outro. As perdas e os sentimentos daí advindos devem se equilibrar, sem que um grupo doméstico tenha perdido ou sofrido mais que o outro. Mas, como toda troca, o equilíbrio tende a ser sempre dinâmico.

Quero dizer com isso que parentesco e magia de tipo maléfica compartilham um mesmo registro moral e prático, mas agem em sentidos opostos. Se as trocas de trabalho, de comida e de bens carregam consigo a capacidade conciliatória e produtora de laços sociais entre parentes e vizinhos, as magias qualificadas como *mechanste* ou *maji nwa*, cujo intuito é expressamente causar infortúnio e morte, possuem uma força negativa, instaurando guerras familiares na forma de ciclos de vingança. Assim, a magia maléfica mais do que em oposição ao parentesco, é uma forma de parentesco negativo, desagregando internamente os grupos domésticos (pela perda de seus membros) e desarticulando as trocas de comida, bem e trabalho entre vizinhos (pela perpetuação da inimizade e violência entre os grupos domésticos).

Não foi Madanm Andre nem Mesye Andre os que se dedicaram à magia, mas na geração seguinte será um de seus filhos, ou melhor, dois, já que segundo sua irmã *manbo*, há ainda um outro filho ou filha a ser reclamado. À Lolit e esse outro filho caberá o papel de proteger o grupo doméstico contra possíveis bruxarias prejudiciais, *ekspedisyon* ou *batri*, ou, caso seja preciso, vingar a morte de alguém, sem a necessidade de recorrer a um *oungan* ou *manbo* externos ao seu *lakou*, implicando em uma série de despesas econômicas e possíveis sanções por parte da igreja. Como resumiu Daniel Vincent, “Lolit pode proteger a casa, caso alguém envie uma magia ou faça algum mal” (*Lolit ka pwoteje kay la, si moun voye ekspedisyon ou ap fê mechansite*).

Além disso, diferente do caso da família que cortara a árvore de seu *lakou*, Lolit garantirá a continuidade dos serviços aos *jany* através da tradução de exigências e demandas, mantendo as relações e compromissos com os espíritos do *lakou*, evitando possíveis desarmonias entre pessoas e espíritos. Com isso, é possível entender a coerência da frase de Madanm Andre, resignada, mas ao mesmo tempo confiante.

## Morte em Samson

Um dia antes da cena descrita no início deste capítulo, Madanm Toussaint, vizinha de Madanm Andre, havia me convidado para visitar o *lakou* Silion e acompanhar a reza organizada a Wilkens Silion. O jovem de 16 anos estava doente, acometido por uma insistente febre (*lafyèv*) em razão de um inchaço na perna que se alastrara gradativamente por todo o seu corpo. Tendo ido ao hospital de Milot, nada foi diagnosticado como incomum e todos de Samson se preocupavam com a situação do rapaz: temiam pela morte de alguém tão jovem. Ao chegarmos ao *lakou*, a reza já havia começado e pediram para que me mantivesse de fora. Sentado no alpendre, fiquei por ali um tempo, ouvindo as rezas. A noite avançava entre cantos e choros alternados.

Wilkens Silion faleceu por volta das 5 horas da manhã. Ele era solteiro e com problemas na fala, por isso lhe chamavam de *bebe* (gago). Tais atributos, somados a outros, lhe conferiam a condição de *jeran lakou*, cuidando da casa quando os outros se ausentavam, preparando o café e parte da comida. Ele também trabalhava nas roças do grupo doméstico, atividade a que se dedicava com reconhecido esforço. Algumas vezes o encontrei no *lakou* dos Vincent, onde vinha para participar de algum *konbit* ou para comer algo a convite de Madanm Andre. A dificuldade de fala do rapaz nunca foi um problema para Madanm Andre: “Eu entendia tudo que ele falava”, dizia ela.

Quando os gritos chegaram ao *lakou* Vincent, levantei, lavei o rosto e escovei os dentes com certa pressa. Madanm Andre já havia subido ao *lakou* Silion. Milane e Sephonise se preparavam para a escola. Era semana de provas e não cogitavam faltar. Encontrei-me com Daniel e Edys, os dois abatidos e sem a mínima vontade de ir ao *lakou* dos Silion. Eram muito próximos a Wilkens e a notícia de sua morte os afetou imensamente. Contudo, ao verem que eu me preparava para subir, decidiram me acompanhar.

As ruas de Samson estavam vazias e os gritos, agora em menor intensidade, ainda se faziam ouvir. Ao redor da bomba d’água – lugar sempre cheio de pessoas a conversar enquanto esperam o nível da água subir para encherem seus galões – não havia ninguém. Em uma cena de abandono, espalhavam-se galões d’água junto de grandes sacos de mercadorias. Ao que Daniel afirmara: “Até mesmo uma mercadora largou todas suas coisas e não foi à Milot” (*Menm yon machann lage tout bagay a yo, e li pa ale Milo*).

Naquele dia, durante a subida à casa dos Silion, Daniel e Edys falaram sobre o rapaz, de sua

condição de solteiro, da dificuldade de fala e do fato de sua mãe ter morrido logo após seu nascimento, não tendo sido amamentado com leite materno. Tal falta fora suprida com leite em pó, cuja compra foi sentida com certa dificuldade pelo grupo doméstico por ser um item caro dentro do conjunto de despesas. Contudo, isso não impediu um certo comprometimento da fala de Wilkens, pois o leite materno (*lèt*) é o que da força (*ba fòs*) e, antecedido pelo sangue (*san*), é a substância mais importante no desenvolvimento da criança. Nas palavras de Edys, “Se sa ki te ba li pwoblèm” (*Foi isso que lhe causou o problema*). Com a morte da mãe, o pai não conseguiria criá-lo sozinho, entregando-o aos cuidados de uma tia parterna, Marie-Rose Sillion, moradora de Samson.

No *lakou* dos Sillion, vizinhos e parentes se reuniam para chorar junto dos familiares. Visivelmente mais afetada, a tia-avó paterna, Marie Rose Sillion, chorava alto e lamentava a morte de Wilkens vociferando contra aquilo que considerava uma injustiça divina. Andando de um lado para o outro, entre as casas do *lakou*, ela cantarolava:

*Manman li mourì*  
*Pa konnen tete*  
*Men jodi a*  
*Menm kote li pase*<sup>83</sup>

Muitos se revezam na entrada da casa para ver o corpo, coberto com um lençol. Ao redor das 11 horas, o pai chegou para levá-lo de *tap-tap* até um necrotério (*mòg*). Os gastos com velório (*vèy*) e funeral (*fineray*) são consideráveis levando em conta os recursos do grupo doméstico. Totalizando ao redor de 300 gourdes (HTG), estão as despesas frente ao Estado como a *kontribisyon*, o lugar no cemitério e o atestado de óbito (*sètifika lamò* ou *acte de décès*). Quanto ao necrotério, este pode cobrar entre 1500 e 5000 HTG por dia e um caixão pode variar entre 9000 e 15000 HTG. Além disso, há gastos com a comida servida no velório e nas visitas (*vizit*) e despesas com a fanfarra e o transporte de vizinhos e parentes para o local do enterro. Tais fatores levaram o economista Mats Lundahl (2011) a argumentar que no ciclo de vida de um camponês haitiano há uma coincidência entre a idade e o acúmulo de capital e terras, de modo que com sua morte, esse acúmulo se desfaz em despesas com o enterro e em divisões de herança (: 117).

---

83 A mãe dele morreu  
Não conheceu leite  
Mas hoje  
Para o mesmo lado ele passou

No dia da morte de Wilkens, me avisaram que mais tarde iriam queimar suas roupas, pois vê-las causava-lhes uma grande tristeza: “Ao verem suas roupas, vão lembrar dele, é ele” (*Lè yo wè rad a li, yo sonje li, se li*). Houve uma discussão sobre se fariam ou não o velório (*vèy*). A maioria decidiu por não fazê-lo em razão dos gastos. Além disso, um velório costuma ser um momento de alegria, em que celebram a memória da pessoa falecida e todos cantam e bebem. Como se tratava da morte de um jovem, os parentes não possuíam forças e nem vontade para virar a noite cantando, como é o costume. E em razão do café, da aguardente (*kleren*) e do pão servidos nessas situações, velórios habitualmente atraem bandoleiros que poderiam atormentar aquele momento.

### ***Zonbi***

No dia seguinte, pela tarde, ainda falavam da morte do rapaz. Judline Louis, moradora de Trois Ravine e amiga dos Sillion, viera a Samson para dar seus pêsames. Passei um tempo conversando com ela e mencionei que não fariam o velório de Wilkens. Ela então afirmou: “Sim, não se costuma fazer velório para uma pessoa a quem Deus não matou” (*Wi, yo pa konn fê vèy pou moun Bondye pa tchwe*). Pedi a ela uma explicação mais precisa. A referência dada foi novamente o Salmo 90, versículo 10, da Bíblia. A morte de uma pessoa antes dos 70 anos, sobretudo um jovem ou adulto, é diretamente associada a alguma ação maligna, resumida por Judline como *satan*. Mas porquê alguém iria querer matar um jovem? As respostas dadas por Judline foram: ou por maldade (*mechanste*) ou para torná-lo um *zonbi* (zumbi).

O corpo de Wilkens permanecia no necrotério. Esses espaços privados possuem muitas vezes geradores ou fazem uso de gelo, bens de preço bastante elevado no Haiti, para manter a temperatura baixa. Alguns entendem a prática de deixar os corpos no necrotério como um luxo, mas tanto ricos quanto pobres habitualmente o empregam. Tal prática é comum no Haiti por ao menos duas razões evidentes: i) morrer implica em gastos consideráveis com o velório e o funeral, por isso, retardar por um tempo as cerimônias permite sair em busca de dinheiro para tais despesas, recorrendo inclusive a parentes vivendo no exterior, e ii) em razão do grande número de haitianos vivendo fora do país, quando morre alguém aguarda-se a vinda dos parentes para que os rituais funerários tenham início. No caso do jovem de Samson, a primeira razão era a principal, mas junto desta, como me revelou um de seus parentes, a família pagou aos funcionários do necrotério para aplicarem uma injeção no corpo a fim de lhe matar de fato, tornando-o imune a possíveis rituais e substâncias zumbificantes.

Cabe aqui aprofundarmos nossas observações sobre os *zonbi*, tangenciadas no capítulo anterior. Zumbis (*zonbi*) são pessoas que foram mortas por magia e, após serem enterradas, são levantadas (*leve*) através de um ritual específico. Para tal feito, é preciso contratar os serviços de um *oungan* ou de uma *manbo*. Usualmente, o ato é premeditado, de maneira tal que uma pessoa, normalmente um jovem ou adulto cujo vigor físico é notável, é morta por envio de feitiços (*ekspedisyon*) ou por magia simpática (*batri*). A morte por magia deixa a pessoa inconsciente, não completamente morta, pois ela ainda possui suas duas almas, o *ti bonnanj* e o *gwo bonnanj*.<sup>84</sup> Certa vez perguntei a Daniel se Deus é capaz de matar um jovem, e sua resposta foi direta: “Li difisil” (*É difícil*). Diversas vezes ouvi formulações similares, sustentando que um jovem dificilmente morre por morte fortuita ou por intervenção divina.

Com relação ao método empregado para se levantar uma pessoa, usa-se uma garrafa para aprisionar uma de suas almas. No caso do processo de zumbificação, aprisiona-se a parte responsável pela consciência, o *gwo bonnanj*, com a garrafa, deixando somente sua força vital, o *ti bonnanj*, cujo resultado é um corpo humano dotado de força de trabalho, mas sem capacidade de decisão ou autonomia.

Contudo, ao se abrir o caixão de um morto, este não se entrega de maneira tão fácil. Há a possibilidade de resistência, e, na maior parte dos casos, há brigas entre o morto-vivo e o seu algoz. A condição de zumbi é muitas vezes comparada a de um sofrimento muito maior do que a própria morte, sobretudo por implicar em trabalho forçado, em uma condição muito similar a de escravidão.

Uma pessoa transformada em zumbi nunca é mantida nas proximidades de onde vivia, pois deve-se afastá-la de seus parentes e vizinhos evitando, assim, seu reconhecimento e uma possível ação contra sua nova condição. Por isso, é comum ouvir que zumbis encontrados no norte são originários do sul e vice-versa.

A única forma de se sair da condição de zumbi é consumir sal, uma iniciativa que parte antes de terceiros do que do próprio zumbi. Segundo Michline Jasmin, “Quando se dá sal a um zumbi, ele retoma a consciência. Depois de retomar a consciência, ele pode ir em busca de sua família. Ele pode fugir” (*Lè ou ba zonbi sèl l ap vini gen konesans. Depi li gen konesans, li sipoze ale kote fanmi a li. Li ka evade*).<sup>85</sup> Um zumbi pode ainda ser transformado em um animal (*bèt*): se for feito um cavalo ou

84 Sobre tal fato, ver Bastien, 1951 e A. Métraux, 1958.

85 Em *Adriana em todos os meus sonhos*, René Depestre (1996) relata a história de uma moça da cidade de Jacmel que, transformada em *zonbi*, consegue retornar à condição humana após consumir um alimento salgado. Em Milot, uma história bastante similar era lembrada por muitos. Medelia, uma prima de segundo grau de Maurice Etienne, fora

burro, pode ser utilizado ou vendido para o trabalho em transporte e tração;<sup>86</sup> se for transformado em vaca, porco ou cabrito pode ser morto pela segunda vez e sua carne vendida.<sup>87</sup>

Se for o desejo de seu dono, um *zombi* pode ainda assumir formas diversas, não necessariamente materiais ou tangíveis. Um zumbi pode tornar-se tão imperceptível quanto o ar ou vapor, fazendo-se sentir enquanto uma presença incômoda, causando dores de cabeça e outras perturbações. Esse é inclusive um dos usos do zumbi: enviá-los para perturbar alguém (cf. A. Métraux, 1953: 155). Além disso, eles podem se fazer perceptíveis para uns e não para outros.

## O velório

Retornando ao caso da morte de Wilkens Silion, as justificativas de alguns parentes para não se fazer o velório (*vèy*) era em razão do sofrimento e dos gastos que seriam demasiados. Além disso, velórios costumam atrair gente demais, resultando em confusões e brigas. A família estava dividida, alguns querendo e outros não. Eu me mostrava bastante interessado em acompanhar a cerimônia, e, após dois dias, Daniel Vincent surgiu com a notícia de que os Silion decidiram fazer o velório.

A cerimônia aconteceu em uma das casas do *lakou* Silion, começando às 8 horas da noite e seguindo até às 22 horas. O corpo não estava presente, pois permanecera no necrotério (*mòg*). Havia um sacerdote (*djak*) da Igreja Apostólica de Milot lendo trechos da Bíblia e coordenando os cânticos religiosos do coro formado pelos presentes, entre pessoas do *lakou* e vizinhos de Samson. Muitos permaneciam fora da casa, choravam e gritavam. O sacerdote no centro do cômodo com uma bíblia e um livro de cânticos aberto sobre a mesa, iniciou a cerimônia falando de duas grandes tristezas: a tristeza da perda de uma pessoa da família e a tristeza advinda dos imensos gastos econômicos que isso

---

transformada em zumbi muito jovem e, em razão de sua delicadeza, seu *oungan* confiava a ela o cuidado de seus filhos. Após alguns anos, com a morte do feiticeiro, resolveram dar sal a Medelia que, por sua vez, decidiu retornar a Milot em busca de seus familiares. Já mais velha, como as pessoas de Milot não a reconheciam, ela apresentou uma marca em sua perna, adquirida no momento de seu velório, quando uma tia deixara cair um objeto em chamas, marcando seu corpo.

86 Comer carne de cavalo não é comum, mas em Milot, havia um local especializado na beira da Rodovia Nacional 3 em que se servia carne de cavalo duas vezes por semana. Curioso notar que ao ser preparada para o consumo a carne já não é mais denominada cavalo (*chwal*) mas sim camelo (*chamo*). Essa declinação é particular à passagem do âmbito produtivo (*cavalos* como animais de tração) para o estágio de consumo (animais que não existem no Haiti), tal como ocorre com os pares anglo-saxões, *pig/pork*, *sheep/mutton* e *cattle/beef*, analisados por Sahlins (cf. Sahlins, 1976). Além disso, pode-se pensar que, pela possibilidade de pessoas serem transformadas em cavalos, tal declinação é também uma estratégia de repulsa ao canibalismo.

87 Nesse caso, sua carne é ainda considerada como a de um humano, denominada *viann kretyen* (literalmente, *carne de cristão*, sendo *kretyen* um termo para *ser humano*). É característico da carne humana não pegar tempero e não cozinha direito.

ocasionava. Ele então leu o Salmo 90, versículo 10 da Bíblia, onde está a idade esperada de morte de uma pessoa, 70 ou 80 anos. Ao ler este trecho, ele não tardou a acrescentar: “Mas foi Deus quem o levou!”, dizendo que não cabia a nós julgar as razões divinas.

As pessoas iniciaram os cânticos com uma notável ênfase performática, marcada sobretudo por improvisações musicais. Em pares, acompanhavam juntos um livro de cânticos, entoando melodias ascendentes e descendentes. Criava-se um coro polifônico a partir de improvisos harmonizados, próximo a um cantor de jazz fazendo um “scat”.<sup>88</sup> O chefe religioso pedia reiteradamente calma e contenção aos participantes, reprimindo gritos e palmas. Havia um esforço constante para que o estado de calor (*chofe*) próprio às cerimônias locais não fosse ali alcançado. Divisões de gêneros marcavam a cantoria. Por vezes, as mulheres seguiam um tema, enquanto os homens responsabilizavam-se pelo acompanhamento harmônico e rítmico. Dado momento, os homens se exaltaram e iniciaram uma espécie de duelo musical em que dois grupos se alternavam disputando quem conseguia a nota mais aguda e a nota mais grave, em um jogo cativante. Uma mulher caíra ao chão, gritando e tendo espasmos e tremedeiras, sendo rapidamente levada para fora do cômodo. O anseio dos presentes era de que a música continuasse, mas o pastor frente à exaltação geral tomou a decisão de parar a cantoria e pediu que não tardassem em servir pão, café e chá. Comemos, bebemos e voltamos aos respectivos *lakou*.<sup>89</sup>

### **Os destinos de si**

No funeral (*fineray*), 3 dias depois do velório, realizado na Igreja da Fé Apostólica de Milot, as homenagens à Wilkens foram numerosas e diversas. O caixão permanecia aberto no centro da nave, próximo ao altar. Entre parentes, amigos e vizinhos de Samson, havia também gente de Cabo Haitiano e um primo de Miami. Revezavam o microfone com o pastor: recitavam um poema, falavam da vida do jovem, cantavam em coros organizados pela igreja. Buscava-se com isso evitar que ele retornasse como *zonbi* e sofresse outra vez ao ser empregado em plantações de cana-de-açúcar ou servir aos mandos e desmandos de seu novo mestre.

Como ocorrera durante o velório, o pastor pedia reiteradamente que as pessoas se controlassem,

---

88 A comparação, devidamente colocada, é de Lowenthal (1978).

89 No dia seguinte ao velório, descobri que só o fizeram pois eu havia mostrado interesse em acompanhar um evento desse tipo. Após uma frustração inicial, percebi que, na verdade, eu era só mais um, entre outros parentes e vizinhos, a somar o desejo de participar do velório.

não dando espaço à tristeza e à exaltação excessivas. Vez ou outra ele pedia: "Fè yon ti kontwole emosyon an" (*Controlem um pouco a emoção*). Diferente das cerimônias tradicionais, onde o *chofe* é o ápice cerimonial, tal estado de agitação é evitado a todo custo. No espaço da igreja pentecostal, *lwa* e *jany* não são bem vindos. A essa tensão, um morador de Samson deve se enfrentar cotidianamente. Pois, se ao *lakou* tais espíritos são parte indissociável, protagonizando relações entre vivos, mortos e a terra, há de se responsabilizar por eles e prestar as devidas homenagens. Mas a mudança é também parte da vida dessas pessoas, e a religião pentecostal lhes traz novas possibilidades, novas relações e novas magias.

Onde os perigos são muitos, aos parentes cabe fazer o que lhes é esperado. E isso é o *lakou*: cuidar um do outro enquanto vivo, trabalhar a terra e velar para que a alma siga o seu lento caminho em direção à *Ginen*. Onde, como o poeta Jacques Roumain (2003) certa vez escreveu,

[...]

*Ali te esperam à beira d'água um calmo povoado, e*

*a casa de teus pais, e a dura*

*pedra familiar*

*onde repousar enfim teu fronte.*<sup>90</sup>

---

90

[...]

*Là t'attend au bord de l'eau un paisible village, et  
la case de tes pères, et la dure  
pierre familiale  
où reposer enfin ton front.*

(Trecho do poema *Guinée*)

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em meados de novembro de 2012, em razão do estágio de pesquisa que eu realizava nos EUA, tive a oportunidade de participar Conferência Anual da Associação de Estudos Haitianos, naquele ano, sediada em Nova Iorque. Pensei na possibilidade de que Maurice Etienne, o diretor do *Lakou Lakay*, onde morei durante meu primeiro mês em Milot, pudesse estar na cidade em uma de suas viagens anuais para trabalhar como taxista. Liguei para Madanm Innocente, sua esposa, e perguntei sobre Maurice. De fato, ele estava em Nova Iorque e ela então me dera seu número de telefone.

Liguei para Maurice e combinamos de nos encontrar em um estacionamento de uma rede de fast-food nas proximidades da Universidade Columbia, área onde eu estava hospedado. Maurice chegou com seu táxi amarelo vestindo seu velho chapéu de palha e com a barba volumosa. Nos cumprimentamos com grande entusiasmo e ele sugeriu que eu o acompanhasse em seu táxi por um tempo antes de irmos a um restaurante haitiano na rua Amsterdam.

Por algumas horas eu me tornei “um jovem aprendiz de taxista”, expressão que Maurice utilizava quando alguém entrava em seu táxi e estranhava a minha presença. Ele trabalha entre dez e doze horas por dia, todos os dias da semana. O táxi é de uma companhia na qual trabalham também outros haitianos. A jornada é cansativa e Maurice dorme sempre muito pouco. O dinheiro que ele consegue juntar ali, ele leva de volta à Milot e continua os trabalhos no *Lakou Lakay*.

Passadas algumas horas, decidimos ir ao restaurante. O nome do local, *Krik? Krak!*, faz referência às rodas de contos populares no qual a pergunta inicial do contador de histórias é “- Krik?” e a resposta dos ouvintes é “- Krak!”. O lugar era pequeno, com cinco mesas dividindo um espaço carregado de quadros de pintura haitiana. Entre estes estava o familiar rosto de uma camponesa, pintada em  $\frac{3}{4}$ , a fumar um cachimbo, portando um lenço vermelho na cabeça e uma camisa amarela. A dona do restaurante nos recebeu bem, indicou-nos uma mesa e disse quais eram os pratos daquela noite.

Comecei a perguntar sobre a história de Milot à Maurice e ele então iniciou seus relatos, ora em francês, ora em *kreyòl*, contando sobre eventos históricos, sempre referenciados pela sua própria vida e pela vida de seus parentes. Eloquentemente, ele falou do *dechoukay* das terras de Berard pelos camponeses de Milot, das diferenças entre o sul e o norte, da cidade de Cabo Haitiano, criticou as iniciativas de ONGs na região, entre outras coisas.

A dona do restaurante aproximou-se de nós, sentou-se em nossa mesa e ouviu, tão atenta quanto eu, as histórias de Mesye Maurice. Olhando para ele, ela então perguntou, em francês, “você é um historiador?” Maurice respondeu, sem titubear: “Sim! Um historiador chofer de táxi!”

Maurice é um homem ilustrado, conseguiu estudar quando era jovem e tem um senso de missão característico de grupos de elite haitianos (cf. Thomaz, 2005). Contudo, como tantos outros haitianos e haitianas, ele migrou em sua juventude e atualmente faz viagens regulares a outro país, onde trabalha, muitas vezes sob condições desumanas, em que o direito e a liberdade se tornam memórias distantes ou esperanças futuras.

Sua preocupação maior é em construir “um outro Haiti”, possível somente com “um retorno às antigas práticas”, ligadas ao modo de vida camponês e ao *lakou*. A essas “antigas práticas” dediquei minha investigação. São relações e ações sociais que se desdobram e se modificam com o propósito de que o grupo doméstico consiga se manter no tempo, atrelado à moral que lhe é característica. Nesse ponto, não se trata de um sistema fechado em si, mas sim de compromissos entre a pessoa e seus parentes, como definira Rémy Bastien (1951), conectadas por *mutualidades do ser*, como propusera Marshall Sahlins (2013).

Meu objetivo principal foi descrever e refletir sobre relações que criam pessoas em comum, os parentes, e que acabam por constituir o grupo doméstico, internamente; e a vizinhança, em um movimento mais amplo. Através do uso sistemático de categorias nativas, assim como a descrição de situações de campo, foi possível entender o parentesco enquanto a articulação de categorias culturais dentro daquele contexto. Nisso, não se trata de retirar o parentesco da agenda antropológica, como propusera David Schneider (2004 [1972]) e Christian Geffray (1990), mas de lhe dar os contornos próprios ao contexto em questão. Nesse sentido, acabei por ampliar a temática inicial de pesquisa, passando a frequentar os mercados junto das mulheres de Samson e a observar e refletir, junto de meus interlocutores, sobre questões próprias à magia, à vingança e à morte. Resulta daí, a tentativa de entender o parentesco como entrelaçado à economia e à magia.

Por fim, se pensarmos sobre mudanças, talvez tais dinâmicas e práticas não se façam tão antigas assim. Fluxos diversos deixaram marcas nas paisagens da região, como os movimentos migratórios em direção a novas áreas de cultivo e morada, mas também na consciência dos habitantes rurais, quando, por exemplo, rememoram a elevada quantidade de casas que formavam um *lakou* ou quando falam dos tambores que ressoavam pelo vale, embalando os momentos de trabalho coletivo. Contudo, isso não

representa necessariamente a destruição das formas de estruturação e construção das famílias e do parentesco. Dito de outro modo, as práticas e relações de parentesco atreladas ao que autores como Rémy Bastien (1951), Rhoda Métraux (1951) e J.-B. Romain (1959) definiram por *lakou* não se restringem a um conjunto rígido de normas ou instituições. Tais relações e práticas se fazem enquanto traços culturais, econômicos e ecológicos ainda presentes entre os habitantes de uma localidade ao norte do Haiti, estejam eles vivendo em intenso contato com as terras do grupo doméstico ou em constante movimento.



## BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, M. (1986) "Redescobrimo a Família Rural Brasileira". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, nº1, julho. São Paulo: ANPOCS.
- \_\_\_\_\_. (2007) "Narrativas agrárias e a morte do campesinato". *Ruris*, vol. 1, n. 2.
- ANGLADE, G. (1982) *Atlas critiques d'Haïti*. Montreal: ERCE & CRC. Disponível em: [http://classiques.ugac.ca/contemporains/anglade\\_georges/atlas\\_critique\\_haiti/atlas\\_critique\\_haiti.html](http://classiques.ugac.ca/contemporains/anglade_georges/atlas_critique_haiti/atlas_critique_haiti.html)
- BAPTISTA, J. R. (2012) *Sè tou melanje: uma etnografia sobre o universo social do Vodou Haitiano*. Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BARTHELEMY, G. (1989) *Le pays en dehors: essai sur l'univers rural Haïtien*. Porto-Príncipe: Henri Deschamps.
- BASTIDE, R. (1973) "Le principe d'individuation (contribution à une philosophie africaine)". In: *La notion de personne en Afrique Noire, Colloque International du Centre National de la Recherche Scientifique*, n. 544. Paris: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique.
- BASTIEN, R. (1946) *Anthologie du folklore haïtien*. Cidade do México: Sociedad de alumnos de la Escuela nacional de antropología e historia.
- \_\_\_\_\_. (1951) *La familia rural haitiana – Vale de Marbial*. México: Libra.
- \_\_\_\_\_. (1961) Haitian Rural Family Organization. *Social and Economic Studies*, Vol. 10, No. 4, pp. 478-510.
- BELLEAU, J.-P. (2009) *Dechoukaj*. In: Encyclopédie en ligne des violences de masse [on line]. Disponível em: <http://www.massviolence.org/fr/Dechoukaj.474>
- BEAUVOIR, R. & DOMINIQUE, D. (2003) *Savalou E*. Montréal: Les Éditions du CIDIHCA.
- BLOCH, M. (1992) *Prey into hunter: the politics of religious experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BRANDÃO, C. R. (2009) In: GODOI, E. P; MENEZES, M. A. & MARIN, R. A. (orgs). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias. Construções identitárias e sociabilidades, v.1*. São Paulo: Ed. Unesp, 2009.
- BROWN, K. M. (2001 [1991]) *Mama Lola: a vodou priestess in Brooklyn*. Berkeley, EUA: University of California Press.
- BULAMAH, R. C. (no prelo) "O lakou haitiano e suas práticas: entre mudanças e permanências". *Temáticas – Revista de Pós-Graduação em Ciências Sociais*.

- CANDIDO, A. (2010 [1964]) *Os parceiros do Rio Bonito*. Rio de Janeiro: Ouro sobre Azul.
- CASIMIR, J. (2011 [2001]) *La culture opprimée*. Porto-Príncipe: Imprimerie Média-Texte.
- CASTOR, S. (1988) *L'occupation américaine d'Haiti*. Porto-Príncipe: Société haïtienne d'histoire.
- CHARLIER-DOUCET, R. (2005) “Anthropologie, politique et engagement social. L'expérience du Bureau d'ethnologie d'Haïti”. *Gradhiva*, vol.1.
- CHAYANOV, A. V. (1966) On the theory of non-capitalist economic systems. In: *On the theory of peasant economy*. Homewood, EUA: The American Economic Association. Traduzido por Christel Lane. pp. 1-27.
- CLOUGH, J. (2012) *Exile and ethnography: Jacques Roumain and the problem of place in French and Haitian national thought: 1927-1944*. Dissertação de mestrado, The City College of New York, EUA.
- DALMASO, F. (2009) *A magia em Jacmel: uma leitura crítica da literatura sobre o vodu haitiano à luz de uma experiência etnográfica*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- DANTICAT, E. (2007) *Adeus Haiti*. São Paulo: Ediouro. Tradução de Geraldo Galvão Ferraz.
- DEPESTRE, R. (1996) *Adriana em todos os meus sonhos*. São Paulo: Nova Fronteira.
- DUBOIS, L. (2012) *Haiti: The aftershocks of history*. Nova Iorque: Metropolitan books.
- ETIENNE, G. (1974) *Le créole du Nord d'Haïti: étude des niveaux de structures*. Tese de doutorado, Universidade de Estrasburgo, França.
- EVANGELISTA, F. (2010) *Construções do 'fracasso' haitiano*. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- EVANS-PRITCHARD, E. (2005) *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FERGUSON, J. (1987) *Papa Doc, Baby Doc: Haiti and the Duvaliers*. Nova Iorque: Basil Blackwell.
- FORTES, M. (1958) “Introduction”. In: GOODY, J. (ed.), *The development cycle in domestic groups*. Londres: Cambridge University Press.
- FRY, P. (2000) “O Espírito Santo contra o Feitiço e os Espíritos Revoltados: 'civilização' e 'tradição' em Moçambique”. *Mana*, 6 (2).
- GARCIA Jr., A. (1986) “Libres et assujettis”. *Actes de la recherche em sciences sociales*, vol. 65.
- \_\_\_\_\_. & HEREDIA, B. (2009) Campesinato, família e diversidade de explorações agrícolas no Brasil. In: GODOI, E. P; MENEZES, M. A. & MARIN, R. A. (orgs). *Diversidade do campesinato: expressões e categorias. Estratégias de reprodução social*, v.2. São Paulo: Ed. Unesp.
- GEFFRAY, C. (1990) *Ni père ni mère: critique de la parenté, le cas makuwa*. Paris: Seuil.

- GLUCKMAN, M. (1987 [1958]) “Análise de uma situação social na zululândia moderna”. In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas – métodos*. São Paulo: Global.
- GODOI, E. P. (2009) “Reciprocidade e circulação de crianças entre camponeses do sertão.” In: GODOI, E. P.; MENEZES, M. A. & MARIN, R. A. (orgs.), *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*. II v. São Paulo: Editora da Unesp.
- GÓIS DANTAS, B. (1988) *Vovó Nagô e Papai Branco. Usos e abusos da África no Brasil*. Graal: Rio de Janeiro.
- GONZALEZ, J. (2012) *The war on sugar: forced labor, commodity production and the origins of the haitian peasantry, 1791-1841*. Tese de Ph.D., Universidade de Chicago, EUA.
- GUDEMAN, S. (1971) “The compadrazgo as a reflection of the natural and spiritual person”. *Proceeding of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, n. 1971. pp. 45-71.
- HERSKOVITS, M. J. (2007 [1937]) *Life in a haitian valley*. Princeton: Markus Wiener Publishers.
- HÉRITIER, F. (1978) *Famille*. In: *Encyclopedie Einaudi*, vol. 6. Turim: Einaudi.
- HEREDIA, B. (1989) *Formas de dominação e espaço social: a modernização da agroindústria canavieira em Alagoas*. São Paulo: Marco Zero.
- HURBON, L. (1987) *Comprendre Haïti: essai sur l'État, la nation, la culture*. Paris: Les Éditions Karthala.
- \_\_\_\_\_. (1988) *Le barbare imaginaire*. Paris: Les éditions du CERF.
- \_\_\_\_\_. (2002 [1972]) “Vaudou dans son cadre économique, historique et social” In: *Dieu dans le Vaudou haïtien*. Paris: Maisonneuve & Larose.
- KATZ, J. *The big truck that went by: how the world came to save Haiti and left behind a disaster*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2013.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1962) *Le totémisme aujourd’hui*. Paris: Presses Universitaires de France.
- \_\_\_\_\_. (1967) “A eficácia simbólica”. In: *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- LEENHARDT, M. (1971 [1947]) *Do Kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Ed. Gallimard.
- LEITE LOPES, J. S. (1976) *O vapor do diabo: o trabalho dos operários do açúcar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- LÉVY-BRÜHL, L. (1949) *Les carnets de Lucien Lévy-Brühl*. Paris: Presses Universitaires de France.
- LOWENTHAL, I. P. (1978) “Ritual Performance and Religious Experience: A Service for the Gods in

- Southern Haiti". *Journal of Anthropological Research*, ol. 34, n. 3, p. 392-414.
- \_\_\_\_\_. (1987) "*Marriage is 20, children are 21*": *The cultural construction of conjugality and the family in rural Haiti*. Tese de Ph.D, The Johns Hopkins University, Baltimore, EUA.
- LUNDAHL, M. (2011) "Income and land distribution in Haiti: some remarks on available statistics". In: *Poverty in Haiti: essays on underdevelopment and post disaster prospects*. New York: Palgrave Macmillan, pp. 107-124.
- MALINOWSKI, B. (1927) *The Father in Primitive Psychology*. Londres: Psyche Miniatures, Basic English Publishing Company.
- MARCELIN, L. H. (1999) "A linguagem da casa entre os negros no Recôncavo Baiano". *Mana*, 6 (2), pP. 31-60.
- MARX, K. (1904) "Introduction to the Critique of Political Economy". In: *A contribution to the critique of political economy*. Chicago: Charles H. Kerr & Company. Tradução de N. I. Stone.
- MARX, K. (1976) *Capital: A Critique of Political Economy, Vol. I*. UK: Penguin Books. Tradução de Ben Fowkes.
- MAUSS, M. (1991 [1923-1924]) "Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques". In: *Sociologie et Anthropologie*. Paris: PUF.
- MÉTRAUX, A. (1953) Croyances et pratiques magiques dans la vallée de Marbial, Haiti. *Journal de la Société des Americanistes*. Tomo 42.
- \_\_\_\_\_. (1958) *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard.
- \_\_\_\_\_. & VERGER, P. (1960) *Haiti: black peasants and voodoo*. Nova Iorque: Universe Books.
- MÉTRAUX, R. (1951) *Kith and Kin: a study of créole social structure in Marbial, Haiti*. Tese de Ph.D, Columbia University, EUA.
- MINTZ, S. (1959) "Internal market systems as mechanisms of social articulation". In: Ray, V. R. (ed.) *Proceedings of the American Ethnological Society*. Seattle: University of Washington Press.
- \_\_\_\_\_. (1961) "Pratik: Haitian personal economic relationships". In: Garfield, V. E. (ed.) *Proceedings of the American Ethnological Society*. Seattle: University of Washington Press.
- \_\_\_\_\_. (1973) "A note on the definition of peasantry". *Journal of Peasant Studies*, vol. 1, n. 1.
- \_\_\_\_\_. (1974a) *Caribbean transformations*. Chicago: Aldine Publishing Company.
- \_\_\_\_\_. (1974b) "The Caribbean Region". *Deadalus*, vol. 103, n. 2.
- \_\_\_\_\_. (1974 [1960]) *Worker in the cane: a Puerto Rican life history*. Nova Iorque/ Londres: W. W. Norton & Company.
- \_\_\_\_\_. (1989) "The sensation of moving while standing still". *American Ethnologist*, vol. 16, n. 4.

\_\_\_\_\_. (2010) *Three ancient colonies: Caribbean themes and variations*. Cambriedge/Londres: Harvard University Press.

\_\_\_\_\_. & PRICE, R. (1992) *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*. Boston: Beacon Press.

MURRAY, G. (1980) "Population pressure, land tenure, and voodoo: the economics of Haitian peasant ritual". In: ROSS, E. (ed.) *Beyond the myths of culture*. Nova Iorque: Academic Press.

OVERING, J. (1989) "The aesthetics of production: the sense of community among the Cubeo and Piaroa". *Dialectical Anthropology*, vol. 14, n. 3.

PALMIÉ, S. (1993) "Ethnogenetic Processes and Cultural Transfer in Afro-American Slave Populations" In: BINDER, W. (org.) *Slavery in the Americas*. Würzburg: Königshausen und Neumann.

PARRY, J. H. (1955) "Plantation and provision ground: an historical sketch of the introduction of food crops into Jamaixa". *Revista de Historia de América*, n. 39.

PINA CABRAL, J. (1984) "Comentários críticos sobre a casa e a família no Alto Minho rural". *Análise Social*, vol. XX (81-82), n. 2 e 3.

\_\_\_\_\_. (2008) Outros nomes, histórias cruzadas: apresentando o debate. In: *Etnográfica*, vol. 12, n. 1.

\_\_\_\_\_. & LIMA, A. P. (2005) Como fazer uma história de família: um exercício de contextualização social. *Etnográfica*. vol. 9, n. 2.

PRICE-MARS, J. (2009 [1928]). *Ainsi parla l'Oncle*. Chicoutimi, CAN: Les Classiques des Sciences Sociales.

Disponível

em:

[http://classiques.uqac.ca/classiques/price\\_mars\\_jean/ainsi\\_parla\\_oncle/ainsi\\_parla\\_oncle.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/ainsi_parla_oncle/ainsi_parla_oncle.html)

RAMSEY, K. (2011) *The spirits and the law: vodou and power in Haiti*. Chicago: University of Chicago Press.

REDFIELD, R.; HERSKOVITS, M.; LINTON, R. (1936) Memorandum for the Study of Acculturation. *American anthropologist*, vol. 38, n. 1.

ROMAIN, J.-B. (1959) *Quelques mœurs et coutumes des paysans haïtiens: travaux pratiques d'ethnographie sur la region de Milot à l'usage des étudiants*. Porto-Príncipe: Imprimerie de l'État.

ROUMAIN, J. (2003) "Guinée". In: HOFFMAN, L.-F. *Jacques Roumain: Oeuvres complètes*. Madrid: ALLCA XX, Collection Archivos.

SAHLINS, M. (1976) "La pensée bourgeoise: Western society as culture". In: *Culture and practical reason*. Chicago: The Univ. of Chicago Press.

\_\_\_\_\_. (2004 [1974]) *Stone Age Economics*. Londres e Nove Iorque: Routledge.

\_\_\_\_\_. (2011) "What kinship is (parts I and II)". *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 17.

- \_\_\_\_\_. (2013) *What kinship is – and is not*. Chicago: The Univ. of Chicago Press.
- SCHNEIDER, D. (2004 [1972]) "What is kinship all about?" In: PARKIN, R. & STONE, L. *Kinship and family. An anthropological reader*. Malden, EUA: Blackwell Publishing.
- SCHULLER, M. (2012) *Killing with kindness*. New Brunswick, EUA: Rutgers University Press.
- SHANIN, T. (1980) "A definição de camponês: conceituações e desconceituações". *Estudos Cebrap*, n. 26.
- SHELLER, M. (2003) "Eating others: of cannibals, vampires, and zombies". In: *Consuming the Caribbean: from Arawaks to zombies*. Londres: Routledge.
- SIGAUD, L. (1977) "A Idealização do passado numa área de plantation". *Contraponto*, vol. II, pp. 115-126.
- \_\_\_\_\_. (2006) "Direito e coerção moral no mundo dos engenhos". *Estudos Históricos*, 9 (18): 361-388.
- \_\_\_\_\_. (2007) "'Se eu soubesse': os dons, as dívidas e suas equivalências." *Ruris*, vol. 1, n. 2.
- \_\_\_\_\_. (2008) "A collective ethnographer: fieldwork experience in the Brazilian Northeast". *Social Science Information*, vol. 47, n. 1.
- SOARES, M. C. (2000) "Descobrimos a Guiné no Brasil". *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, vol. 161, n. 407.
- SMITH, R. T. (1996) *The matrifocal family: power, pluralism and politics*. Nova Iorque: Routledge.
- TARDIEU, G.; EDOUARD, M. & LALANNE, C.-M. (2006) *Gramè kreyòl*. Pétienville, Haiti: Edisyon Areytos.
- THOMAZ, O. R. (2005) "Haitian elites and their perceptions of poverty and of inequality". In: REIS, E. & MOORE, M. (ed.). *Elite perceptions of poverty and inequality*. Londres/Nova Iorque: Zed Books.
- \_\_\_\_\_. (2011) "Eles são assim?: racismo e o terremoto de 12 de janeiro de 2010 no Haiti". *Cadernos de Campo*, n. 20.
- \_\_\_\_\_. & NASCIMENTO, S. (2010) *Da crise às ruínas: impacto do terremoto sobre o ensino superior no Haiti*. Relatório de pesquisa. Campinas. (disponível em: [www.prrg.unicamp.br/noticias/dacriseasruinas.pdf](http://www.prrg.unicamp.br/noticias/dacriseasruinas.pdf)).
- THOMPSON, E. P. (1991) "Time, Work-Discipline and Industrial Capitalism" In: *Customs in Common*. Londres: The Merlin Press.
- THORNTON, J. K. (1993) "I Am the Subject of the King of Congo': African Political Ideology and the Haitian Revolution". *Journal of World History*, vol. 4, n. 2.
- TROUILLOT, M.-R. (1989) *Haiti: state against nation. The origins and legacies of duvalierism*. Nova

Iorque: Monthly Review.

\_\_\_\_\_. (1990) "The Odd and the Ordinary: Haiti, the Caribbean and the World". *Cimarron* 2, n. 3: 11.

\_\_\_\_\_. (1995) *Silencing the past: power and the production of History*. Beacon Press, Boston.

VALDMAN, A. et al. (1981) *Haitian Creole-English-French Dictionnary*. Bloomington, EUA: Creole Institute, University of Indiana.

VALE DE ALMEIDA, M. (1995) *Senhores de Si. Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*. Lisboa: Fim de Século.

VAN GENNEP, A. (1960) *The rites of passage*. Chicago: University of Chicago Press.

VANDERCOOK, J. W. (1943) *Majestad negra. La vida Cristophe, rey de Haití*. Buenos Aires: Sociedad Impresora American.

VICTOR, G. (2009) *Saison des porcs*. Montréal: Mémoire d'encrier.

VILSEN, F. & ETELOU, M. (2005) *Diksyonè kreyòl*. Pétienville, Haiti: Edikasolèy.

VINCENT, J. (1987) "A sociedade agrária como um fluxo organizado: processos de desenvolvimento passados e presentes". In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.) *Antropologia das sociedades contemporâneas: Métodos*. São Paulo: Global Universitária.

WAGNER, L. R. (2008) *When the one who bears the scars is the one who strikes the blow: history, human rights, and Haiti's restavèks*. Dissertação de mestrado, University of North Carolina, Chapell Hill, EUA.

WEBSTER, D. (2006) *A sociedade chope: indivíduo e aliança no sul de Moçambique (1969-1976)*. Lisboa: ICS.

WILSON, M. (1964 [1950]) "Nyakyusa kinship" In: RADCLIFFE-BROWN, A. R. & FORDE, D. *African systems of kinship and marriage*. Londres: Oxford University Press.

WOLF, E. & MINTZ, S. (1964 [1950]) "An Analysis of Ritual Co-Parenthood (Compadrazgo)". *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. 6, n. 4.

\_\_\_\_\_. (2010) "Fazendas e Plantações na Meso-América e nas Antilhas". In: MINTZ, S. *O Poder Amargo do Açúcar: produtores escravizados, consumidores proletarizados*. Recife: Editora Universitária UFPE.

WOODSON, D. G. (1990) *Tout mounn se mounn men tout mounn pa menm: Microlevel sociocultural aspects of land tenure in a Northern Haitian locality*. Tese de Ph.D., Universidade de Chicago, EUA.

YANAGISAKO, S. J. (1979) "Family and Household: The Analysis of Domestic Groups". *Annual Review of Anthropology*, vol. 8, pp. 161-205.

## **Filmes citados**

*Second Hand (Pepe)*. (2006) Direção de Hanna Rose Shell e Vanessa Bertozzi, produção de Hanna Rose Shell.

*Des hommes et des dieux*. (2002) Direção de Anne Lescot e Laurence Magloire, produção de DigitAL LM.

## **Sítios da internet**

Haiti Memory Project:

<http://haitimemoryproject.org/>

Entrevista com Ricardo Seitenfus:

<http://www.letemps.ch/Page/Uuid/2a1b8ad0-0bb8-11e0-91f4-4e4896afb502>

Artigo de David Brooks, "The underlying tragedy", *New York Times*, 14 de janeiro de 2010:

[http://www.nytimes.com/2010/01/15/opinion/15brooks.html?\\_r=0](http://www.nytimes.com/2010/01/15/opinion/15brooks.html?_r=0)

Artigo de Fernando Calgaro, "Cientistas políticos comparam a situação política no Haiti ao 'estado de natureza'", *GI*, 24 de janeiro de 2010:

<http://g1.globo.com/Noticias/Vestibular/0,,MUL1458062-5604,00.html>

Blog do grupo de pesquisa da Unicamp:

<http://lacidelle.wordpress.com/>

## GLOSSÁRIO

*andeyò.*

campo, região fora da cidade.

*benefis*

lucro.

*bouche*

açougueiro.

*bòkò*

feiticeiro; *ougan*.

*devan pòt*

parte da frente de uma casa, normalmente logo após a entrada do terreno.

*djab*

1. diabo;

2. pessoa ou ser maligno.

*eritaj*

herança material ou imaterial, entre espíritos, terra e bens; para alguns autores (Lowenthal, 1987), é o núcleo definidor do grupo doméstico.

*fê konmès*

fazer comércio.

*fê kòve*

ir mal nos negócios, também utilizado quando alguém não aparece em um encontro ou falta com um compromisso.

*jany*

espíritos ou divindades que vivem em um mundo à parte (*Gine*), mas manifestam-se por meio de possessões e aparições; tais seres podem ser de culto coletivo ou ligar-se a alguma família específica; não necessariamente são os espíritos de antepassados, mas são transmitidos por princípios de herança (ver *eritaj*) similares à terra e ao patrimônio.

*kay bòkò*

casa do feiticeiro; local onde se realizam cultos.

*konbit* ou *konkou*

auxílio mútuo na forma de trabalho coletivo.

*kredi*

crédito.

*lakou*

1. conjunto de casas, unidades domésticas (cozinha, latrina etc) e terrenos de cultivo que formam uma unidade comum;
2. grupo doméstico;
3. o pátio ou terreiro central em um conjunto de casas;
4. capoeira ou espaço aberto, mas delimitado.

*lavi*

cidade grande.

*lwa*

ver *jany*.

*lougawou*

figura metamorfa e vampiresca.

*machan*

vendedora.

*manbo*

feiticeira.

*manje jany* ou *manje lwa*

comida oferecida aos espíritos durante um ritual.

*manje konbit*

comida oferecida aos participantes de uma jornada de *konbit*, fornecida pelos que solicitaram o auxílio mútuo.

*maji*

magia.

*maji nwa*

magia negra, também referida como *mechanste*.

*mechanste*

1. maldade;
2. magia de tipo maléfica.

*ougan*

feiticeiro

*ounfò*

ver *kay bòkò*.

*pewon:*

varanda que margeia as casas locais, servindo também como secadeiro.

*ranpono:*

trabalho pago com dinheiro.

*taptap*

picapes adaptadas que servem como transporte local; chamado também de *machin piblik*.

*tokay*

pessoas homônimas.



## ANEXO

### Resumo das famílias e representação gráfica dos grupos domésticos

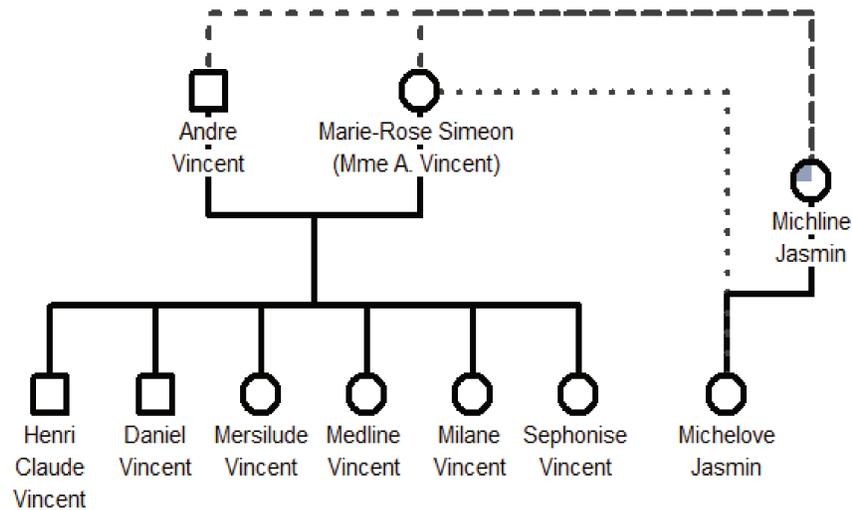
Apresento abaixo um resumo descritivo de alguns *lakou* que formam o povoado de Samson. Ao coletar genealogias, algumas vezes, a ordem de nascimentos se mostrava irrelevante aos meus interlocutores, em outras, e a idade era imprecisa. Além disso, alguns se recusavam a falar o nome dos parentes falecidos e outros só se lembravam de apelidos de infância. Contudo, em razão da própria flexibilidade do método genealógico, resolvi insistir na coleta genealogias (cf. Pina Cabral e Lima, 2005). Na busca por relações de parentesco a serem inseridas em um diagrama, surgiam gradativamente questões ligadas à história daquele povoado, ao pertencimento de uma pessoa ao *lakou*, ao parentesco ritual, à mobilidade e às estratégias e desejos de pessoas com relação ao seu futuro.

É interessante notar que os moradores de Samson, possuíam ainda laços de parentesco entre si que conectavam os grupos domésticos. Eram sobretudo laços de consanguinidade e aliança, mas também de compadrio. Não obstante, as representações gráficas que apresento aqui dão ênfase aos parentes que são considerados parte do *lakou*, mesmo não vivendo em co-residência. Serei mais detalhado na descrição dos *lakou* com os quais convivi regularmente.

#### Legenda

-  homem
-  mulher
-  pessoa vivendo em outro *lakou*
-  pessoa vivendo fora de Samson
-  compadrio/apadrinhamento ou adoção

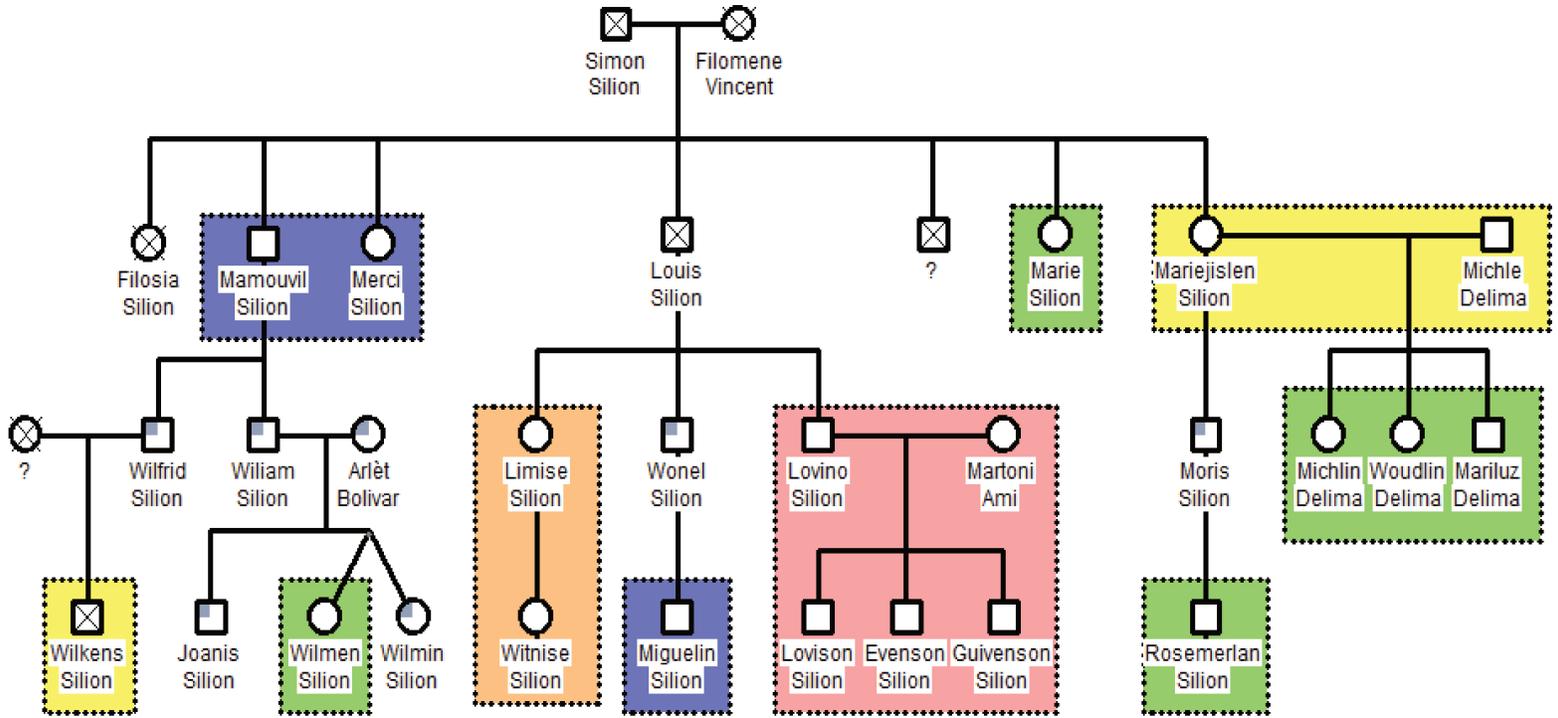
## **Lakou Andre Vincent**



O *lakou* Vincent é formado por Mesye Andre Vincent (58 anos) e Madanm Andre Vincent (46 anos; nome de solteira Marie-Rose Simeon), seus seis filhos: Henri Claude (27 anos), Daniel (23 anos), Mersilude (21 anos), Medline (19 anos), Milane (16 anos) e Sephonise (12 anos). Faziam parte do seu *lakou* ainda Michlove Jasmin (3 anos), afilhada (*fyèl*) de Madanm Andre e filha de Michline Jasmin (28 anos), que por sua vez vivia no *lakou* Bertilia Victor (ver abaixo). Todos ali vivem em co-residência, à exceção de Henri Claude, que dorme na casa de Polemine Vincent, mas frequenta a casa de seus pais durante os momentos de comensalidade e contribui com o trabalho nas terras da família.

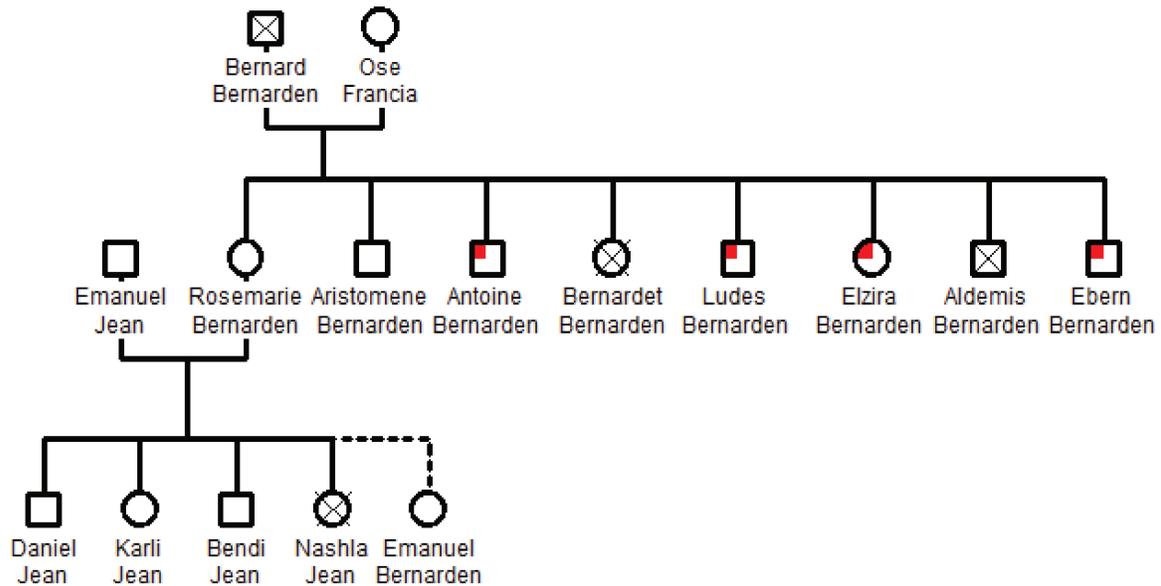
No terreno da família, há duas casas, uma cozinha separada e uma latrina. Após a minha chegada, um espaço reservado para o banho foi construído com folhas de palmeira ao lado da segunda casa. O *lakou* é ainda formado por roças em que a família planta principalmente mandioca, batata-doce, feijão-fradinho e inhame e por pomares de cacau, toranja, laranja e café.

**Lakou Silion (Mamouvil + Marie-Rose + Limise + 'Ti Couri')**



O *lakou* dos Silion é o maior de Samson. Formado por 5 casas, separadas em 3 diferentes pátios. Para os mais velhos, esse conjunto formava um só *lakou*, para outros, eram casas (*kay*) separadas unidas por laços que constituem a família (*fanmi*). Alguns membros desse grupo doméstico viviam fora de Samson. A morte de um dos membros deste *lakou* (Wilkens Silion) está descrita no terceiro capítulo desta dissertação.

### **Lakou Madam Bernard Bernarden (Ose Francia)**

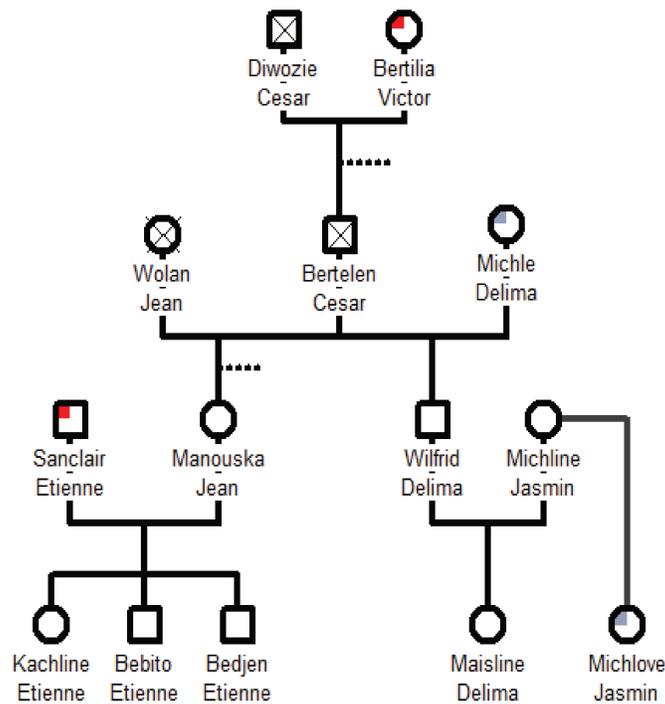


Esse *lakou* leva o nome de casada de Ose Francia. Seu marido falecera há algum tempo e ela vive com dois de seus filhos, Rosemarie Bernarden e Aristomene Bernarden. A estes somam-se o marido de Rosemarie, Emanuel Jean, os quatro filhos deste casal (Daniel Jean, Karlin Jean, Bendi Jean) e um outro neto de Madam Bernard Bernarden, Emanuel Bernarden. O jovem não mora em Samson, pois estudava agronomia na cidade fronteiriça de Ouanaminthe, mas visita a família periodicamente, sendo por isso considerado parte do *lakou*. Emanuel foi adotado por sua tia materna (*tante*), Rosemarie Bernarden, após a morte de seus pais.

Madam Ose Francia possui ainda outros quatro filhos/as, alguns vivendo em Milot, outro no Cabo e um outro em Bakini. Como era comum naquele povoado, Rosemarie ao falar sobre seu *lakou*, destacou que apesar de ter filhos e filhas vivendo fora de Samson (em destaque), todos eles, assim como seus descendentes, faziam parte do mesmo *lakou*.

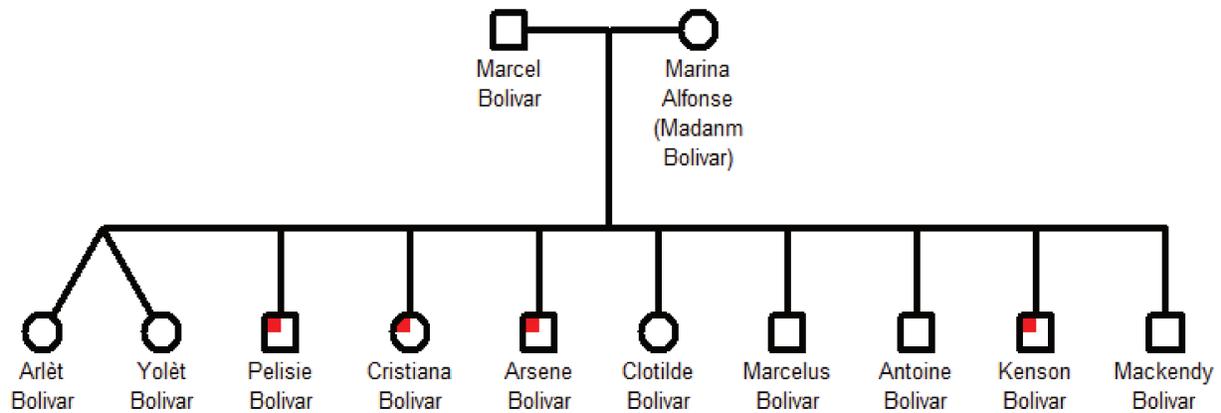
Aristomene Bernarden já foi casado com Clotilde Bolivar e tiveram três filhos. Atualmente estão separados em razão de uma briga ocorrida no final de 2011. Os filhos vivem no *lakou* dos avós maternos.

## Lakou Bertilia Victor



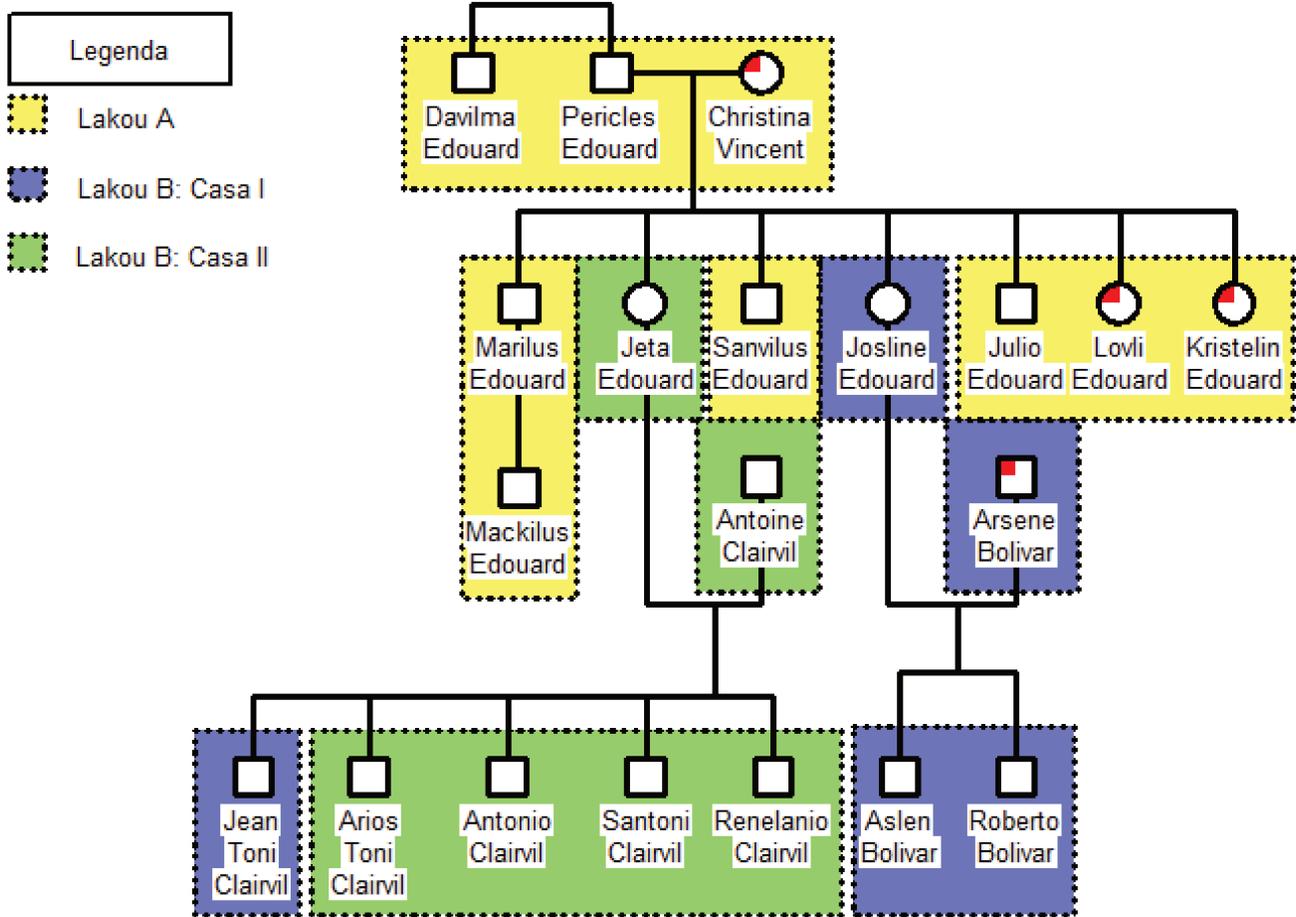
Bertilia Victor é a pessoa que dá o nome a este *lakou* por ser a anciã da família (*ansyan granmoun*). Ela mora atualmente na parte baixa de Samson (*amba Samson*), pela facilidade de acesso à Milot. Em seu *lakou* vivem dois de seus netos (*pitit pitit*): Manouska Jean e Wilfrid Delima e os filhos destes, além de Michline Jasmin, com quem Wilfrid Delima é *plase*. Sanclair Etienne, há 17 anos, vive na República Dominicana, voltando a Samson por 2 ou 3 meses ao ano. Manouska Jean, pretende se mudar para lá após batizar seus filhos. Porém como ela mesma disse, “si mwen gen lajan pou gwo komès, m ka rete la” (*se eu tiver dinheiro pra fazer comércio, posso ficar aqui*).

## *Lakou* Marcel Bolivar



Como dito no primeiro capítulo desta dissertação, o lakou Bolivar é um dos mais antigos do povoado. A família possui roças não só próximas a Samson, mas também ao redor de Milot. Em seu *lakou* há ainda uma carpentaria onde os homens do grupo doméstico fabricam móveis, mas sobretudo caixões. Além disso, alguns de seus membros vivem na República Dominicana.

**Lakou Pericles Edouard (Pericles + Josline e Jeta)**



O *lakou* de Pericles Edouard é dividido em dois. Na parte mais central de Samson, está o terreno principal, formado por duas casas (no diagrama, *lakou A*) onde vivem Pericles Edouard, seu irmão mais velho, Davilma Edouard e alguns filhos e netos. Mais ao alto, seguindo ao norte, estão as casas de suas duas filhas Josline e Jeta Edouard (*lakou B, casas I e II*). Outros membros do *lakou* vivem em Cabo Haitiano e na República Dominicana a trabalho ou pela facilidade de acesso a serviços.

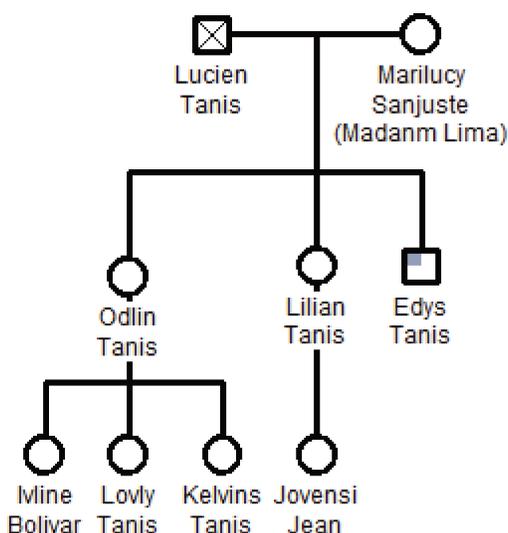
Uma figura importante nos grupos domésticos de Samson, mas nem sempre presente, é o *jeran lakou*. Normalmente uma pessoa solteira, o *jeran lakou* se ocupa do bem-estar das pessoas que fazem parte de seu *lakou*, mantendo-as em contato, organizando ciclos de troca e auxílio entre diferentes grupos e se ocupando de certas responsabilidades para com os mortos e os espíritos da família. No

*lakou* de Pericles Edouard, há um senhor cego já em idade avançada que passa o dia no pátio da casa. É Davilma Edouard, irmão mais velho de Mesye Edouard. Depois de uma vida dedicada ao *lakou*, seus familiares agora lhe ajudam com sua alimentação e locomoção.

### **Lakou Madanm Lima**

Madanm Lima (cujo nome de batismo é Marilucy Sanjuste) vivia junto de suas duas filhas, formando uma das casas conhecidas como *kay mè* (casa de mães) em Samson. Elas geriam os recursos e o trabalho do *lakou* entre si, contando com a ajuda esporádica de alguns parentes e namorados, além de outras pessoas da vizinhança.

Edys Tanis, 22 anos, seu filho, vivia em um outro *lakou*, na parte baixa de Samson. Edys, de apelido Bal, tornou-se um importante interlocutor e amigo.



### **Lakou Anouse Jasmin (Madanm "Toussaint")**

A recolha de informações sobre esse *lakou* foi dispersa. Anouse Jasmin mostrou-se muito reativa a conversar sobre sua família. Ela é vizinha de Madanm Andre e vive com seu marido (Mesye Estenio Edouard, cujo apelido é “Toussaint”) e sua três filhas, Medline, Judline e Guerlane. Nos finais de semana, uma sobrinha (*nyès*) de Madanm Toussaint, Mona Pierre, vem visitá-la e passa um tempo com a família. Pouco antes de me mudar para Samson, a mãe de Madanm Toussaint falecera. Ela era a madrinha de Madanm Andre Vincent.

### ***Lakou Polemine Vincent***

Polemine Vincent mora em um *lakou* contíguo às casas da família Vincent. Já em idade avançada e com problemas de locomoção, ele tinha de se locomover com auxílio de uma cadeira de rodas. Ele é irmão da mãe (*tonton*) de Andre Vincent. Em seu *lakou* vivia uma sobrinha-neta (*nyès*), Chantal Etienne, e Henri Claude Vincent, seu sobrinho-neto (*nève*). Mesye Molemine participava diariamente das refeições no *lakou* da família Vincent.

### ***Lakou Ismael Joseph (Madanm Diamine e Joslen)***

Este *lakou* pertence a Ismael Joseph, a primeira pessoa a deixar Samson após a ocupação dos terrenos de Berard em 1986. As duas casas dali são agora alugadas por Madanm Diamine Metelous e Mesye Joslen Moises, que pagam em dinheiro, mas também com serviços nas roças de Ismael Joseph.