



INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ECONOMIA,
SOCIEDADE E POLÍTICA (ILAESP)

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
INTEGRAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA
AMÉRICA LATINA (PPGICAL)

**A ERA DA SOBERANIA DOS POVOS: PERSPECTIVAS LATINO-AMERICANO-
AFRO-CARIBENHAS.**

WISLY JOSEPH

Foz do Iguaçu

2022



**INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ECONOMIA,
SOCIEDADE E POLÍTICA (ILAESP)**

**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
INTEGRAÇÃO CONTEMPORÂNEA DA
AMÉRICA LATINA (PPGICAL)**

**A ERA DA SOBERANIA DOS POVOS: PERSPECTIVAS LATINO-AMERICANO-
AFRO-CARIBENHAS.**

WISLY JOSEPH

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Integração Latino-Americana.

Orientador: Prof. Dr. Félix Pablo Friggeri

Foz do Iguaçu

2022

WISLY JOSEPH

A ERA DA SOBERANIA DOS POVOS: PERSPECTIVAS LATINO-AMERICANO- AFRO-CARIBENHAS.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Integração Contemporânea da América Latina da Universidade Federal da Integração Latino-Americana, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Integração Latino-Americana.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Félix Pablo Friggeri

Prof^a. Dr^a. Tereza Maria Spyer Dulci

Prof. Dr. Lucas Kerr de Oliveira

Dr^a. Marina Bolfarine Caixeta

Foz do Iguaçu, 09 de fevereiro de 2022.

Dedico:

ao povo oprimido em todo lado do mundo; em particular, aquele
'sem políticas públicas', 'sem direito à vida', 'sem acesso à
alimentação', 'sem acesso à água potável', 'sem direito à
saúde', 'sem acesso ao trabalho', 'sem moradia', 'sem terra',
'sem luz',...

Soberania Popular é a teoria segundo a qual o
povo consegue atender às suas próprias
necessidades básicas e construir sua própria
história. (Wisly Joseph, 2022).

RESUMO

O presente trabalho tem por objetivo pensar como a Soberania Popular junto à Soberania do Saber, Soberania Alimentar e Soberania Sanitária como teorias das Relações Internacionais e Ciência Política discutidas a partir das experiências histórico-culturais do Haiti e dos Países Afro-caribenho-latino-americanos.

Em termos teóricos, trabalhamos com as referências dos autores latino-americano-afro-caribenhos críticos e a reflexão sobre práxis libertadora dos oprimidos com base na unidade epistêmico-política para construir a “Soberania do Saber”. Estudamos os autores originais da região e suas contribuições a este novo pensamento. Discutimos os elementos da formação social do Estado Haitiano, as resistências do campesinato frente à classe dominante e suas contribuições à Soberania Popular.

Realizamos um diálogo de saberes entre as cosmovisões afro-caribenhas com as dos povos indígenas e suas lutas políticas pela vida; em seguida, relacionamos ‘vodu’ com ‘bom viver’ na ética de ‘complementaridade’; e de ‘paradigma biocêntrico’ e ‘práxis políticas das mulheres haitianas durante a luta da libertação’, elementos fundamentais para refletir sobre a “Agroecologia” e “Soberania Alimentar” da Via Campesina enquanto projeto contra-hegemônico frente às empresas multinacionais e a “Soberania sanitária” desde a medicina comunitária popular.

Escolhemos os indígenas, afros, pobres, trabalhadores e as mulheres Latino-americano-afro-caribenhos como lugar epistêmico-político para não só descolonizar, democratizar e plurinacionalizar as Relações Internacionais e Ciência Política, como também a possibilidade de uma integração popular latino-americano-caribenha do Sul político e da cooperação Sul-Sul “desde subsolo”, digamos, desde a reflexão-ação dos Movimentos Sociais Populares.

Revisamos as teorias críticas e culturas populares. Reconciliamos o sujeito epistêmico com o sujeito político revolucionário. Seguimos um caminho intercultural ao respeito das diferenças culturais promovidas a partir do encontro das diferenças de classe, etnia, sexo, gênero, nacionalidade, língua, saber, religião que existem entre as pessoas para criar uma Epistemologia Popular e Latino-americano-afro-caribenha frente ao pensamento hegemônico e elitista.

Pois, é indispensável repensar a teoria crítica desde as necessidades básicas das lutas populares pela vida (alimentação, saúde e educação) e culturas contra-hegemônicas.

Palavras-chave: Pensamento Social e Político do Caribe. Haiti. Paradigma Afrocentrado. Teoria da Dependência. Abordagem do Grupo Modernidade/Colonialidade. Pensamento Indígena. Soberania Popular.

RESUMEN

El presente trabajo tiene como objetivo pensar cómo la Soberanía Popular junto a la Soberanía del Saber, la Soberanía Alimentaria y la Soberanía Sanitaria como teorías de las Relaciones Internacionales y la Ciencia Política discutidas desde las experiencias histórico-culturales de Haití y las de los países afro-caribeños-latinoamericanos.

En términos teóricos, trabajamos con los referentes de autores críticos latinoamericanos-afrocaribeños y la reflexión sobre la praxis liberadora de los oprimidos a partir de la unidad epistémico-política para construir la “Soberanía del Saber”. Estudiamos a los autores originales de la región y sus aportes a este nuevo pensamiento. Discutimos los elementos de la formación social del Estado haitiano, la resistencia del campesinado frente a la clase dominante y sus aportes a la Soberanía Popular.

Realizamos un diálogo de saberes entre las cosmovisiones afrocaribeñas con las de los pueblos indígenas y sus luchas políticas por la vida; luego relacionamos 'vudú' con 'buen vivir' en la ética de la 'complementariedad'; y el 'paradigma biocéntrico' y la 'praxis política de las mujeres haitianas durante la lucha de liberación', elementos fundamentales para reflexionar sobre la “Agroecología” y la “Soberanía Alimentaria” de la Vía Campesina como proyecto contrahegemónico frente a las empresas multinacionales y la “Soberanía Sanitaria” desde la comunidad popular medicina

Elegimos a las mujeres indígenas, afro, pobres, trabajadoras y latinoamericanas-afrocaribeñas como lugar epistémico-político para no solo descolonizar, democratizar y plurinacionalizar las Relaciones Internacionales y la Ciencia Política, sino también la posibilidad de una integración latinoamericana popular. La política caribeña y la cooperación Sur-Sur “desde la clandestinidad”, digamos, desde la reflexión-acción de los Movimientos Sociales Populares.

Revisamos teorías críticas y culturas populares. Conciliamos el sujeto epistémico con el sujeto político revolucionario. Seguimos un camino intercultural respetando las diferencias culturales promovidas desde el encuentro de las diferencias de clase, etnia, sexo, género, nacionalidad, idioma, saber, religión que existen entre las personas para crear una Epistemología Popular y Latinoamericana-Afrocaribeña frente al pensamiento hegemónico y elitista.

Por ello, es fundamental repensar la teoría crítica desde las necesidades básicas de las luchas populares por la vida (alimentación, salud y educación) y las culturas contrahegemónicas.

Palabras clave: Pensamiento Social y Político del Caribe. Haití. Paradigma afrocentrado. Teoría de la dependencia. Análisis Grupo Modernidad/Colonialidad. Pensamiento Indígena. Soberanía popular.

ABSTRACT

The present work aims to think how Popular Sovereignty together with Sovereignty of Knowledge, Food Sovereignty and Sanitary Sovereignty as theories of International Relations and Political Science discussed from the historical-cultural experiences of Haiti and those of Afro-caribbean-latin-americans Countries.

In theoretical terms, we work with the references of critical Latin American-Afro-Caribbean authors and the reflection on the liberating praxis of the oppressed based on the epistemic-political unity to build the "Sovereignty of Knowledge". We study the original authors of the region and their contributions to this new thinking. We discuss the elements of the Haitian State's social formation, the peasantry's resistance to the ruling class and its contributions to Popular Sovereignty.

We carry out a dialogue of knowledge between Afro-Caribbean cosmovisions with those of indigenous peoples and their political struggles for life; then we relate 'voodoo' with 'good living' in the ethics of 'complementarity'; and the 'biocentric paradigm' and 'political praxis of haitian women during the liberation struggle', fundamental elements to reflect on the "Agroecology" and "Food Sovereignty" of Via Campesina as a counter-hegemonic project in the face of multinational companies and the "Sovereignty Sanitary" from popular community medicine.

We chose indigenous, Afro, poor, workers and women Latin American-Afro-Caribbean as an epistemic-political place to not only decolonize, democratize and plurinationalize International Relations and Political Science, but also the possibility of a popular Latin American integration of politic South and cooperation South-South "from underground", let's say, from the reflection-action of Popular Social Movements.

We review critical theories and popular cultures. We reconcile the epistemic subject with the revolutionary political subject. We follow an intercultural path respecting cultural differences promoted from the meeting of class, ethnicity, sex, gender, nationality, language, knowledge, religion differences that exist between people to create a Popular Epistemology and Latin American-Afro-Caribbean against hegemonic and elitist thinking.

Therefore, it is essential to rethink critical theory from the basic needs of popular struggles for life (food, health and education) and counter-hegemonic cultures.

Keywords: Caribbean Social and Political Thought. Haiti. Afrocentered Paradigm. Dependency Theory. Approach to the Modernity/Coloniality Group. Indigenous Thought. Popular Sovereignty.

RÉSUMÉ

Le présent travail vise à penser comment la Souveraineté Populaire avec la Souveraineté du Savoir, la Souveraineté Alimentaire et la Souveraineté Sanitaire en tant que théories des Relations Internationales et des Sciences Politiques discutées à partir des expériences historico-culturelles d'Haïti et celles des Afro-Caraïbes-Latino-américains.

Sur le plan théorique, nous travaillons avec les références des auteurs critiques latino-américains-afro-caribéens et la réflexion sur la praxis libératrice des opprimés basée sur l'unité épistémico-politique pour construire la « Souveraineté du Savoir ». Nous étudions les auteurs originaux de la région et leurs contributions à cette nouvelle pensée. Nous discutons des éléments de la formation sociale de l'État haïtien, de la résistance de la paysannerie à la classe dirigeante et de ses contributions à la souveraineté populaire.

Nous réalisons un dialogue de connaissance entre les cosmovisions afro-caribéennes avec celles des peuples autochtones et leurs luttes politiques pour la vie ; puis nous associons le « vaudou » au « bien vivre » dans l'éthique de la « complémentarité » ; et le « paradigme biocentrique » et la « praxis politique des femmes haïtiennes pendant la lutte de libération », éléments fondamentaux pour réfléchir sur « l'agroécologie » et la « souveraineté alimentaire » de Via Campesina en tant que projet contre-hégémonique face aux entreprises multinationales et à la « souveraineté sanitaire » de la communauté populaire médecine.

Nous avons choisi les indigènes, afros, pauvres, ouvriers et les femmes latino-américaines-afro-caribéens comme lieu épistémico-politique pour non seulement décoloniser, démocratiser et plurinationaliser les relations internationales et les sciences politiques, mais aussi la possibilité d'une intégration populaire latino-américaino-caribéenne du Sud Politique et la coopération Sud-Sud depuis « sous-sol », disons, de la réflexion-action des Mouvements Sociaux Populaires.

Nous passons en revue les théories critiques et les cultures populaires. Nous réconcilions le sujet épistémique avec le sujet politique révolutionnaire. Nous suivons un chemin interculturel respectant les différences culturelles promues à partir de la rencontre des différences de classe, d'ethnie, de sexe, de genre, de nationalité, de langue, de connaissance, de religion qui existent entre les personnes pour créer une épistémologie populaire et latino-américaino-afro-caribéenne contre la pensée hégémonique et élitiste.

Par conséquent, il est essentiel de repenser la théorie critique à partir des besoins fondamentaux des luttes populaires pour la vie (alimentation, santé et éducation) et des cultures contre-hégémoniques.

Mots-clés : Pensée sociale et politique caribéenne. Haïti. Paradigme afrocentré. Théorie de la dépendance. Approche du groupe Modernité/Colonialité. Pensée indigène. Souveraineté populaire.

REZIME

Travay sa a vize reflechi sou kòman Souverènte Popilè ansanm ak Souverènte Konesans, Souverènte Alimantè ak Souverènte Sanitè tankou teyori Relasyon Entènasyonal ak Syans Politik ki soti nan eksperyans istorik-kiltirèl Ayiti ak sa ki Peyi Afro-karayib-laten-ameriken.

Nan tèm teyorik, n'ap travay ak referans otè kritik Amerik Latin-Afwo-Karayib yo ak refleksyon sou pratik liberasyon oprime yo ki baze sou inite epistemik-politik pou konstwi "Souverènte Konesans". Nou etidye otè orijinal rejyon an ak kontribisyon yo nan nouvo panse sa a. N'ap diskite sou eleman fòmasyon sosyal Leta ayisyen an, rezistans peyizanri a kont klas dominan yo ak kontribisyon li nan souverènte Popilè a.

Nou fè yon dyalòg konesans ant kosmovizyon Afro-Karayib yo ak sa yo ki nan pèp endijèn ak lit politik yo pou lavi; answit, nou montre relasyon ki genyen ant 'vodou' ak 'byen viv' kote ke yonn konpleman lèt; ak 'paradig biosantrik la' ak 'politik reyèl fanm ayisyen yo pandan batay liberasyon an', eleman fondamantal pou reflechi sou "Agroekoloji" ak "Souverènte Alimantè" nan Via Campesina kòm yon pwojè kont-ejemonik nan fè fas a konpayi miltinasyonal yo ak "Souverènte Santè" ki soti nan medsin kominotè popilè.

Nou te chwazi endijèn, Afwo, pòv, travayè ak fanm Amerik Latin-Afro-Karayib kòm yon espas epistemik-politik pou non sèlman dekolonize, demokratize ak plurinasyonalize Relasyon Entènasyonal ak Syans Politik, men tou posiblite pou yon entegrasyon popilè nan Amerik Latin nan Sid politik la e relasyon Sid-Sid depi "anba", sa vle di, apati refleksyon-aksyon Mouvmman Sosyal Popilè yo.

Nou revize teyori kritik ak kilti popilè. Nou rekonsilye sijè epistemik la ak sijè politik revolisyonè a. Nou swiv yon chemen entèkiltirèl ki respekte diferans kiltirèl yo ankouraje apati de rankont klas, etnik, sèks, nasyonalite, lang, konesans, relijyon diferans ki genyen ant moun pou kreye yon Epistemoloji Popilè e Amerik-Latin-Afwo-Karaib kont panse ejemonik ak elitis.

Se poutèt sa, li esansyèl pou repanse teyori kritik apati bezwen debaz lit popilè pou lavi (manje, sante ak edikasyon) ak kilti kont-ejemonik.

Mo-ke: Panse Sosyal ak Politik Karayib. Ayiti. Paradigm afwosantre. Teyori Depandans. Apwòch gwoup modènite/kolonyalite. Panse Endijèn. Souverènte Popilè.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	12
2 CAPÍTULO I. INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO SOCIAL E POLÍTICO DO CARIBE. UMA ABORDAGEM CRÍTICA DESDE HAITI COMO LUGAR EPISTÊMICO-POLÍTICO	20
2.1 CARIBE COMO PRIMEIRA ‘REGIÃO’ DA AMÉRICA MODERNA: ESCRAVISMO, CAPITALISMO, EPISTEMOLOGIA DOMINANTE E DESCOLONIZAÇÃO.....	20
2.2 Definições do Caribe.....	21
2.3 Diversidade cultural no Grande Caribe.....	26
2.4 Inserção do Caribe como Periferia no Sistema mundial moderno.....	27
2.5 Fronteira imperial: da Espanha aos Estados Unidos.....	33
2.6 Epistemologia dominante: Teologia cristã e Ciência moderna.....	36
2.7 Imperialismo francês: Haiti como “lugar de opressão”.....	44
2.8 Elementos da Cultura Popular Haitiana.....	49
2.8.1 Marronage.....	50
2.8.2 Economia popular.....	51
2.8.3 Lakou.....	52
2.8.4 Kombit.....	53
2.8.5 Idioma crioulo.....	54
2.8.6 Vodou.....	55
3 CAPÍTULO II. DO NASCIMENTO DO ESTADO HAITIANO AO RETORNO COLONIAL	58
3.1 REVOLUÇÃO HAITIANA E PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES HAITIANAS.....	58
3.1.1 Revolução Haitiana como Luta pela Vida.....	58
3.1.2 Mulheres na Revolução Haitiana.....	64
3.2 IMPACTOS DA REVOLUÇÃO HAITIANA NA AMÉRICA-LATINA-CARIBENHA DESDE AS PERSPECTIVAS POPULARES E PRÁXIS POLÍTICA.....	66
3.2.1 Haiti como Lugar epistêmico-político.....	66
3.2.1.1 Práxis política libertadora.....	67
3.2.1.2 Discussão epistêmica: idealismo, marxismo e negritude.....	69
3.3 DAS LUTAS SOCIAIS AO RETORNO AO MUNDO COLONIAL.....	76
3.3.1 Colonialismo interno.....	76
3.3.2 Dois Haiti.....	77
3.3.3 QUESTÃO AGRÁRIA E RESISTÊNCIA POLÍTICA DO CAMPESINATO PÓS-INDEPENDÊNCIA.....	79
3.3.3.1 Abordagem histórica da reforma agrária no Haiti (1804-1883).....	79
3.3.3.2 Resistência política do campesinato pós independência (de Goman aos Cacos).....	81
3.3.4 Imperialismo estadunidense.....	84

3.3.4.1 FATORES JUSTIFICADORES DA INVASÃO.....	84
3.3.4.2 Práticas coloniais: pilhagens, roubos e assassinatos.....	89
3.3.4.3 Resistências do campesinato durante a invasão estadunidense.....	90
3.3.6.4 Negritude.....	91
3.3.5 Resistências do campesinato durante o duvalierismo.....	95
3.3.6 Resistências do campesinato sob os governos de Lavalas.....	96
3.3.7 Haiti como laboratório do Neoliberalismo, Projeto anti-campesino durante os governos de PHTK e Crise alimentar.....	97
4 CAPÍTULO III. PROPOSTA DA SOBERANIA POPULAR DESDE O CONHECIMENTO CRÍTICO E PRÁXIS LIBERTADORA.....	103
4.1 Lugar epistêmico-político.....	103
4.2 Descolonizando as Relações Internacionais desde as Perspectivas críticas e práxis popular.....	104
4.3 Culturas Contra-Hegemônicas nas Relações Internacionais.....	108
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	116
REFERÊNCIAS.....	119

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo de pensar a Soberania Popular junto à Soberania do Saber, Soberania Alimentar e Soberania Sanitária enquanto conhecimento crítico, criativo e original para transformar a realidade opressora em práxis libertadora para a restauração da vida dos pobres.

Nas últimas décadas, os Movimentos Sociais Populares vêm enfrentando a globalização neoliberal assentada no ‘pensamento único’ e as ‘práticas hegemônicas’ violentas nos chamados países periféricos. Eles buscam repensar a política mundial ‘desde baixo’ e propõem as temáticas que foram ignoradas pelos ‘donos teóricos’ das Relações Internacionais e Ciência Política.

Partindo desta visão, o presente trabalho tem por objetivo pensar a Soberania Popular nas Relações Internacionais desde as Perspectivas Descolonizadoras e Lutas Populares. A proposta é, fundamentalmente, enraizada nas lutas populares pela vida e culturas contra-hegemônicas como “Introdução ao Pensamento Social e Político do Caribe desde o Haiti como lugar epistêmico-político”; “Pan-Africanismo e Afrocentrado”; “Teoria da Dependência” com foco na análise centro-periferia; “Abordagem do Grupo Modernidade/Colonialidade”, “Bom Viver” e “Paradigma biocêntrico” da América-Latina-Caribenha.

Por isso, respondemos a esses objetivos específicos: a) Estudar a História Social e Política do Caribe com foco nas Revolução Haitiana e a Cubana, analisar e identificar as contribuições dos intelectuais originais e as cosmovisões dos afro-caribenhos à construção do pensamento popular; b) Identificar e analisar os aportes culturais, políticos, econômicos e intelectuais do ‘Paradigma Afrocentrado’, ‘Teoria da Dependência’, ‘Teoria Decolonial’ e ‘Pensamento Indígena’ à Perspectiva Descolonizadora e Demanda Popular e com práticas/culturas contra-hegemônicas; c) Estudar as problemáticas para construir a Soberania Popular frente à globalização neoliberal, analisar a imposição dos três regimes alimentares globais, focar no ultimo, para mostrar a ‘fome’ enquanto ‘construção política’ – afeta mais as categorias indígenas, afros, pobres e mulheres, superar o pensamento hegemônico e elitista desde a soberania de saber, discutir a possibilidade por um diálogo de saberes entre a medicina popular com aquele dos acadêmicos na categoria de soberania sanitária, construir a soberania alimentar desde a

práxis da *Via Campesina* enquanto um dos componentes para construir a Soberania Popular.

Na elaboração do trabalho, a primeira questão que vem em nosso pensamento, é a seguinte: Existe teoria não ocidental de Relações Internacionais? Em outro momento, reformulamos a pergunta de maneira mais geral: Como é possível a epistemologia que domina as disciplinas de ciências sociais e humanas, principalmente as Relações Internacionais são produzidas unicamente pela Europa Ocidental e os Estados Unidos? É possível afirmar que há teorias alternativas “desde” o “Sul político”, em especial na América-Latina-Caribenha? Qual é o ‘lugar epistêmico-político’ mais autêntico ou privilegiado para pensar uma Epistemologia Popular e Práxis Libertadora? Quais são os elementos fundamentais deste novo conhecimento? Quais são os papéis das cosmovisões populares (vodu, candomblé, bom viver) na luta de libertação? Quais são os impactos da Revolução Haitiana e Revolução Cubana nos pensadores originais? Qual é a relação entre as práxis dos camponeses com as teorias críticas na região? Quais são os desafios para pensar a Soberania Popular enquanto Vontade Popular dentro do modelo do Estado-nação (local) e nas Relações Internacionais (global)?

Vamos responder, primeiramente, a última pergunta. O Estado moderno ocidental foi pensado desde a “*alta política*” – em torno das figuras hegemônicas como “rei”, “macho”, “burguesia” ou “poder” no dia atual. Ao ler as obras da filosofia política ocidental como o “*Príncipe*” de Nicolau Maquiavel; “*Leviatã*” de Thomas Hobbes; “*O Segundo Tratado sobre o Governo Civil*” de John Locke; “*Contrato social*” de Jean Jacques Rousseau, entre outras, a formação do Estado na Europa se dá a partir das lutas internas pela “uniformização”, “normalização” e “homogeneização” dos grupos socialmente e “racialmente” distintos.

Aquilo que era diferente do mundo europeu era totalmente ‘homogeneizado’ ou ‘expulso’ do território estatal. Por exemplo, em Jean Bodin, a expressão da ‘soberania’ tem duplo sentido: a unificação do poder interno e a segurança territorial frente às ameaças externas. A ‘*vontade individual*’ estava acima da ‘*vontade popular*’, isso nos faz lembrar a famosa frase do rei francês, Luís XIV: *L’État, c’est moi!*

A palavra ‘soberania’ enquanto ‘autoritarismo’ será reforçada em Hobbes em seu chamado livro de ‘Leviatã’; diante deste ‘Deus Mortal’, para repetir as palavras do filósofo, “[...] todos submetendo assim suas vontades à vontade do representante, e suas

decisões a sua decisão” (HOBBS, 1974 [1651], p. 61), para defendê-los contra às ameaças estrangeiras e evitar a “guerra de todos contra todos”; o que constitui o fundamento da *raison de l'état*.

Na crítica de Arendt (1989, p. 175), a representação do Estado em Leviatã transforma Hobbes em “verdadeiro filósofo da burguesia porque compreendeu que a aquisição de riqueza, concebida como processo sem fim, só pode ser garantida pela tomada do poder político [...]”. Partindo dessa visão, os burgueses buscavam vários procedimentos para conservar seu setor econômico, por exemplo, necessitavam não só o poder político, também a ciência, a força militar e uma ordem jurídica estável para manter em segurança os contratos em relação à propriedade privada.

Marx foi um dos primeiros autores europeus que vai tratar o Estado como: “um comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa” (MARX e ENGELS, 2007 [1848], p.42). Inspirado nessa reflexão, o Estado moderno por ser fundado na ‘liberdade individual’, ‘constituição liberal’, ‘propriedade privada’, ‘igreja cristã’, ‘ciência moderna’ defende apenas os interesses dos homens, brancos, proprietários e ricos. A ‘Soberania’ enquanto ‘vontade popular’ passa a ser a ‘vontade individual’, ou seja, do ‘individualismo’ sobre a ‘comunidade’.

Na América, a formação do Estado-nação dos Estados Unidos com a minoria de brancos, anglo-saxões protestantes, excluiu os indígenas; considerados estrangeiros ou exterminados. Na América-Latina-Caribenha, os Estados nacionais se formam a partir das lutas pela independência no decorrer do século XIX, pela minoria da população de homens brancos e descendentes dos europeus; enquanto, os não brancos como os indígenas, afros e principalmente as mulheres que participavam deste processo, foram excluídos como ‘entidades nacionais’¹. Nas últimas décadas, isso vai levar a vários debates e lutas por parte desses grupos marginalizados para serem reconhecidos como sujeitos históricos e políticos, com o surgimento do Estado Plurinacional.

O Estado-nação por ser baseado no pensamento hegemônico racista, capitalista e sexista é contraditório à noção da Soberania Popular, a qual reconhece a existência de

¹ No caso do Haiti, o poder político foi sob a liderança dos militares e crioulos em detrimento das massas populares.

outros sistemas políticos, filosóficos, sociais, culturais e econômicos. É fundamental a superação das bases teóricas eurocêntrica e elitista desta instituição.

Do ponto de vista teórico-metodológico, a construção do conhecimento crítico, criativo e original está exigindo a superação das barreiras do ‘método disciplinar’, ‘neutralidade e imparcialidade’, ‘história universal’, ‘espaço-temporal linear’, ‘estadocêntrico’ ‘ruptura ontológica entre ser humano/natureza’, e também eliminar os limites do binômio guerra/paz e conflito/cooperação das Teorias *mainstream* e para colocar outras temáticas que foram escritas em nota de rodapé ou desaparecem totalmente do estudo.

Pretende-se entender a política mundial a partir dos “*condenados da terra*” e não como “objetos” da história, mas como sujeitos políticos, jurídicos e epistemológicos autônomos que podem influir de diversas maneiras no sistema global, em especial nas decisões dos Estados e empresas multinacionais. De fato, temos que descolonizar, democratizar e plurinacionalizar as Relações Internacionais desde a práxis popular e suas culturas.

A crítica dos teóricos da Teoria da Dependência sobre a relação desigual entre centro-periferia em termos econômicos e comerciais, é fundamental para entender como esse processo ocorre num outro esquema do que ficou conhecido como “divisão intelectual do trabalho” (TICKNER e BLANEY, 2013) no qual os países do Norte produzem os conhecimentos, e os do Sul, consomem-nos.

Em termos geográficos, a disciplina de Relações Internacionais surgiu no Reino Unido; e, em seguida, desenvolveu-se nos Estados Unidos, “onde concentraram-se estudos e investigações de vulto, culminando com interessantes discussões teórico-metodológicas e paradigmáticas” (OLIVEIRA, 2005 [2001], p. 46). Ademais, o estudo neste campo “encontra suas raízes intelectuais na *polis* da Grécia antiga” (ÁLVAREZ, 2015, p. 51), sobretudo no contexto histórico-cultural do Ocidente Cristão desde o século XVI, principalmente no sistema europeu de estados consagrados nos Tratados da Paz de Westfália de 1648.

De acordo com Mudane (2017, p. 3) o sistema europeu particular dos Estados Modernos, diz respeito à igualdade entre os Estados soberanos, cujo modelo foi exportado para a América Latina, África e Ásia através do colonialismo e dos padrões de civilização.

As teorias *mainstream* das RI's sempre buscam contar, descrever e explicar os fenômenos globais a partir da epistemologia ocidental, digamos, de suas realidades históricas, sociais, culturais, políticas, filosóficas, religiosas e éticas; enquanto, os conhecimentos dos não-ocidentais desaparecem dentro do debate. Nesse sentido, “a expressão ‘relações internacionais’ é uma contradição em si mesma: os aportes teóricos, metodológicos, bem como os objetos de estudo circunscrevem-se ao mundo ocidental” (ÁLVAREZ, 2015, p. 52).

Desde a primazia anglo-saxônica predominante nas Relações Internacionais, “os anglo-saxões elaboraram hipóteses, formularam teorias e definiram os conceitos que se universalizaram, tais como aqueles que lhe são específicos, ou seja, criaram o léxico das Relações Internacionais” (GONÇALVES, 2003, p. 3). Neste sentido, qualquer pessoa que se interesse por este campo vê-se obrigado a utilizar este léxico, conhecer os autores e aprender a falar idioma inglês, estar capaz de fazer o debate Realismo vs Liberalismo, Positivismo vs Pós-positivismo.

Inspirado nas abordagens da ‘Teoria Decolonial’ e abordagens críticas da região, vários pensadores vão denunciar a “*colonialidade do saber*” na política internacional e defendem uma “reconstrução epistemológica” desde os sujeitos oprimidos e marginalizados (FONSECA e JERREMS, 2012; MOREIRA, 2012; TICKNER e BLANEY, 2013; ÁLVAREZ, 2015; ESPANHOL, 2017; WISLY, 2018; DULCI, 2019; TOLEDO, 2021). Com objetivo de desafiar o “mundo colonial” por via das “ações anticoloniais” (FANON, 1968); junta-se com a “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2010) para “*Descolonizar as RI's*”, “*Abrir as Relações Internacionais*”, “*Repensar as Relações Internacionais*” desde a “*Consciência histórica*” (DIOP, 1981) ou “*ancestralidade do saber*” (MARIÁTEGUI, 1927; FRIGGERI, 2021) dos povos soberanos.

Em relação ao contexto histórico, a dissertação foi escrita desde o Sul, da América-Latina-Caribenha, no Brasil; um país que atravessou, naquele momento, de grandes crises políticas, sociais, econômicas, desde o início do mandato do presidente Jair Bolsonaro, denominado “*Trump brasileiro*”, o seu governo ameaça os cursos de ciências sociais e humanas, tal política educacional, de acordo com muitos/as brasileiros/as, afetará mais os negros e indígenas, vista que são os cursos que concentram a diversidade racial tanto em universidades públicas quanto privadas.

Foi um contexto muito complicado, não só em relação à crise política do Brasil, também os discursos hegemônicos de Donald J. Trump, antes da tomada do poder por Joe Biden, para invadir militarmente a Venezuela de Nicolás Maduro; ou as reivindicações sociais dos jovens haitianos contra a corrupção do governo Jovenel Moïse apoiado pelos Estados Unidos. Depois da morte do presidente, a crise da primeira república negra já piorou, alguns dos habitantes foram obrigados a migrar-se, os camponeses foram praticamente empobrecidos pelos acordos neoliberais desde 1994, vigentes até hoje. Quase tudo já estava sob o controle do império estadunidense; o povo haitiano torna-se estrangeiro em sua própria terra.

Considerando os impactos da pandemia, a temática torna-se mais importante após ter observado tanto como os negros, indígenas e mulheres foram afetados, quanto o papel da agricultura familiar dos camponeses nas lutas contra fome. Fui convencido de que não se deve pensar a política para o povo, mas com o povo; agora, um ator local e global.

Alguns desses elementos que são desenvolvidos ao longo do trabalho já foram discutidos em nosso Trabalho de Conclusão de Curso (TCC): *“Descolonização epistêmica: Do Estado-nação ao Estado Plurinacional. Proposta do Novo Constitucionalismo nas Relações Internacionais”* cujo objetivo era mostrar como o ‘plurinacional’ coloca em *xequê* a própria teoria moderna sobre o Estado, no reconhecimento do pluralismo epistemológico e dos sujeitos diferentes.

Poucos trabalhos tanto na Ciência Política quanto nas Relações Internacionais trabalharam o conceito da Soberania Popular com base na unidade epistêmico-política. Pensamos este assunto juntamente com meu orientador, professor Félix Pablo Friggeri, com o qual, já tinha contato desde 2015 quando entrei na Universidade Federal da Integração Latino Americana (UNILA). Friggeri tem avançado muito tanto por seu contato com o mundo indígena, quanto pela sua experiência acadêmica e sua reflexão criativa e sensível. Quando li o seu artigo científico de *“Soberanía Popular e Integración Latinoamericana y Caribeña”*, ainda não tinha sido publicado. Minha intenção foi, além de reforçar este debate, também trazer aportes dos povos a este projeto de reflexão epistêmica-política para as RI.

Durante a banca de qualificação, com a participação dos eminentes professores Tereza Maria Spyer Dulci e Lucas Kerr-Oliveira, ambos achavam que foi um trabalho notável e renovador dentro das Relações Internacionais e Ciência Política que merecia ser continuado no Programa de Doutorado. Decidi fazer uma breve introdução do que é a Soberania Popular e vou discutir amplamente o trabalho no futuro.

A confiança no trabalho vem de minha experiência própria no Haiti. Nasci ali, de uma família camponesa e comerciante (Wilfrid Joseph, pai; Aulita Cela, mãe), no departamento de Artibonite, foi um dos epicentros da Revolução Haitiana e também das lutas dos camponeses para terem acesso à terra e às boas políticas públicas.

Já fiz meu ensino médio na escola pública mixta chamada Lycée Jean Robert Cius, no Gonaives, cidade da independência haitiana, ali comecei a desenvolver meu amor para ler, escrever e trocar saberes com outros.

Cheguei no Brasil no fim do ano de 2014. Desde minha formação até o mestrado, a Universidade Federal da Integração Latino-Americana me ajudou a desenvolver um espírito intelectual autônomo e diverso sobre a região e o mundo todo. Ao meu ver, a Unila é uma verdadeira 'Amazônia' que conta, além de nacionalidades diferentes (Brasil, Bolívia, Chile, Equador, Haiti, Paraguai, Peru, Uruguai, Argentina, Moçambique e Colômbia, entre outros), também com uma produção de conhecimento rico, diverso, plural e igualitário.

Essas experiências ricas e nutritivas fazem parte dos recursos metodológicos (diálogo com outras colegas de outras nacionalidades, professores/as de nacionalidades diferentes, conferências, observação pessoal, cursos sobre o pensamento africano, indígena, caribenho, entre outros, matérias acadêmicas escritas em francês, português, espanhol e inglês). Em seguida: a) revisamos as referências acadêmicas (livros, teses de doutorado, dissertações de mestrado e artigos científicos); em segundo, estudamos alguns recursos documentais oficiais do Estado haitiano e da CNSA-Coordenação Nacional de Segurança Alimentar com foco nos dados mais recentes; em especial, sobre a crise alimentar que está afetando a massa do campesinato.

No primeiro capítulo, apresentamos os elementos geográficos, políticos, sociais e culturais do Caribe de maneira breve; entendemos a região caribenha como “fronteira imperial” (dominação) e em mesmo tempo “lugar” de resistências anticolonialistas

(política) e de descolonização epistêmica (conhecimento) o que vai engendrar o processo de práticas libertadoras e transformadoras. Destacamos os aportes da região ao pensamento popular desde as culturas (vodu) e as práticas comunitárias dos povos haitianos.

No segundo capítulo: 1) discutimos a revolução haitiana como resposta radical ao pensamento hegemônico; 2) destacamos o papel das lutas dos camponeses pós-independência para ter acesso à terra e outros direitos; 3) entendemos o imperialismo estadunidense como negação da soberania haitiana e seus impactos sociais, políticos, econômicos e intelectuais até dia atual. Em seguida, apontamos dois tipos de resistências frente ao domínio yanki: a) luta política (resistência do campesinato) ; b) luta ideológica (negritude).

No terceiro capítulo, estudamos e denunciemos o controle mundial dos alimentos por parte das empresas multinacionais à luz da teoria dos três regimes alimentares globais, retomamos a ideia de “pensamento independente” ou “soberania de saber” com base no diálogo de saberes discutidos nos capítulos anteriores para construir a soberania sanitária, soberania alimentar que estão entre os componentes da soberania popular.

Produzimos este pensamento crítico com a participação dos camponeses, indígenas, afros, mulheres e pobres das favelas. Em termos de resultados, contribuimos para um mundo mais plural, democrático, igualitário e justo.

2 CAPÍTULO I. INTRODUÇÃO AO PENSAMENTO SOCIAL E POLÍTICO DO CARIBE. UMA ABORDAGEM CRÍTICA DESDE HAITI COMO LUGAR EPISTÊMICO-POLÍTICO

O trabalho tem por objetivo apresentar os elementos geográficos, políticos, sociais e culturais do Caribe. Em primeiro lugar, identificamos e analisamos a região caribenha como um dos principais ‘núcleos’ no processo da formação do capitalismo mundial em sua fase de acumulação primitiva do capital e destacamos os aportes cristãos e os pensadores modernos a essa nova estrutura econômica mundial. Em segundo, com foco na Revolução Haitiana, pensamos a região como um dos ‘lugares’ epistêmico-políticos das Américas que lançaram uma série de resistências populares para enfrentar as práticas colonialistas modernas e de produções intelectuais que constroem o sistema-mundo moderno. Ao longo do debate, trazemos contribuições da região com base no diálogo do pensamento intelecto-popular (Vodu, Negritude, Pós-Colonial, etc.) e as práticas comunitárias à Epistemologia Popular e práxis libertadora.

2.1 CARIBE COMO PRIMEIRA ‘REGIÃO’ DA AMÉRICA MODERNA: ESCRAVISMO, CAPITALISMO, EPISTEMOLOGIA DOMINANTE E DESCOLONIZAÇÃO

As violências europeias começaram nos próprios territórios europeus, na Península Ibérica, e se expandiram no mundo todo, incluindo o Caribe. Havia dois fatos que aconteciam em 1492: a) a expulsão dos muçulmanos e judeus – considerados ‘estrangeiros’, ‘indesejáveis’ e ‘inferiores’; e, b) a invasão do chamado ‘Novo Mundo’ que se operacionalizou por via de dois mecanismos coloniais e imperiais: a ‘superioridade’ dos europeus que chegaram no continente (espanhóis, portugueses, franceses, ingleses e holandeses) sobre as civilizações de astecas, maias e incas, apenas por suas ‘armas de ferro’ e suas ‘tradições militarizadas’.

Por isso, começam os processos de expropriação de terras, de destruição das vidas na Mãe Terra, de encobrimentos, de torturas e extermínio das vidas dos indígenas, de exploração das forças de trabalho dos africanos escravizados, de um lado, isso se chama: práxis de dominação.

Por outro lado, com esta conquista, encontramos a chamada epistemologia dominante – baseada na teologia cristã e ciência moderna. Este novo pensamento abriu para a Europa uma nova forma de pensar e de agir (nós vs outros): cristãos vs pagãos,

brancos vs não-brancos, homens vs mulheres, civilizados vs bárbaros, modernos vs primitivos ou ricos vs pobres. A Europa Ocidental será mostrada para todos como a civilização mais avançada e evoluída frente às outras formas de compreender o mundo; de fato, imposta como ‘centro’ do Sistema-mundo moderno colonial e constitui todas as outras culturas como sua ‘periferia’. Diante disso, as massas populares oprimidas da região latino-americano-afro-caribenha iniciaram os processos das lutas de descolonização epistêmica e política contra a ‘colonialidade’ global e imperial.

2.2 Definições do Caribe

Do ponto de vista etimológico, a palavra ‘Caribe’ origina-se do termo taino (indígenas) ‘Karibna’, ‘Caraíbas’ significa um ser humano, uma pessoa. Na linguagem de outros povos ameríndios da região, o termo se referia ao povo Kalinago e significa ‘bravo, corajoso’ (CRUSE, 2012).

Por definição, o Caribe é uma região localizada no centro continente americano e possui grandes recursos naturais. Composta de povos descendentes indígenas, africanos e europeus. Devido a isso, fala-se uma multiplicidade de idiomas e pratica-se uma diversidade cultural. Os nascidos nas ilhas do Caribe são denominados caribenhos.

Depois, o conceito “caribe” passou a ser deformado, em 1492, nas anotações do genovês Cristóvão Colombo em seu diário de bordo sobre sua viagem à América – equivocadamente acreditava ele ter chegado à Índia. Ele se refere aos nativos antilhanos como “canibais”, “antropófagos”. Em seguida, o termo passou a ser utilizado pelos outros europeus que batizaram os “caribes” aqueles nativos que resistem à exploração de suas terras ancestrais e conversão religiosa (GAZTAMBIDE-GEIGEL, 2003, p. 2-3).

Os europeus vão trazer uma definição negativa acerca do conceito Caribe ou seus povos. No resumo do texto original de Colombo, os indígenas foram representados com imagens míticas, grosseiras como ‘devoradores de carne humana’ ou ‘vampiros’ (COLÓN, 1982, Diário, 4 de noviembre de 1492). De modo que a partir do final do século XV, e dos próprios textos colombinos, ‘caribe’ e ‘caniba’ aparecem como sinônimos de ‘canibal’ (WOOD, 2000, p. 10). O historiador italiano Pedro Mártir de Anglería participou com a difusão dessa imagem. Portanto, nunca chegou ao continente americano e nem conheceu os nativos pessoalmente. Seu trabalho “*Décadas del Nuevo Mundo*” se

baseou em interpretações dos comentários dos conquistadores espanhóis e definiu os ‘povos caribenhos’ como ‘canibais’ – aqueles que comiam a carne humana.

Obviamente, depois da conquista da independência, os países caribenhos passam a ter vida política e cultural própria, têm acesso à existência intelectual e, portanto, tornam-se centro de interesse para reflexão teórica e observação científica. Como resultado, uma reflexão própria sobre o destino particular dessas sociedades é produzida, cada vez mais, no campo das ciências sociais (CASTAÑEDA, 1997, p. 93). De acordo com a autora, foi nesse contexto que aumentou o interesse pelo estudo da área de tal maneira que nos anos 60 o estudo do Caribe tornou-se uma disciplina autônoma não só no nível de vocabulário, mas também de tipologia.

Surgem várias definições acerca do conceito ‘Caribe’ que refletem as perspectivas dos/as autores/as durante o período em que publicam os seus trabalhos. No artigo “*La invención del Caribe a partir de 1898*”, o historiador porto-riquenho Antonio Gaztambide-Geigel (2003) sustenta que

a partir de 1898 não definiu um Caribe, mas muitos Caribes. Alguns [Caribe] para os impérios e outros que enfrentam os impérios, alguns exclusivamente geográfica, acadêmica ou intelectuais, e todos mais ou menos tingidos de geopolítica (GAZTAMBIDE-GEIGEL, 2003, p. 7, tradução nossa).

A expressão de “muitos Caribes” dialoga, em grande parte, com a noção de “não há uma definição precisa” da região, conforme afirma o professor jamaicano Norman Girvan. Em seu trabalho de “*Reinterpretar el Caribe*”, ele argumenta que

[...] a noção do Caribe tem sido – e continua sendo – continuamente redefinida e reinterpretada, dependendo do interesse em oferecer respostas a influências externas e aos processos internos. Uma definição apropriada é sustentar que não há uma definição ‘precisa’ ou consumida; a definição do Caribe poderia ser baseada no idioma e identidade, geografia, história e cultura, geopolítica, geoeconomia ou até mesmo na relevância para uma organização regional” (GIRVAN, 1999, p. 7-8, tradução nossa).

As diferentes significações acerca da região foram elaboradas do ponto de vista hegemônico e também anti-hegemônico para enfrentar os Estados Unidos. Gaztambide-Geigel (2003) argumenta que não existe uma definição pura e exata de Caribe, propõe quatro tendências conforme indicado na tabela-1 para explicar aquele espaço insular: a) Caribe insular ou etno-histórico; b) Caribe geopolítico; c) Gran Caribe ou Cuenca del Caribe; e d) Caribe Cultural ou Afro-América Central.

Tabela-1. Nomenclaturas e Definições

Caribe insular ou etno-histórico	Caribe geopolítico	Gran Caribe ou del Cuenca del Caribe	Caribe Cultural ou Afro-América Central
conceito usado historicamente, tende a ser sinônimo de Antilhas e de West Indies. Inclui também Guianas e Belize e pode se estender até Bahamas e Bermuda.	é o que interessa os EUA, ou seja, diz respeito ao Caribe Insular, à América Central e Panamá. Conceito associado às áreas que sofreram a intervenção dos Estados Unidos.	inclui Venezuela e partes da Colômbia e do México. Tende a coincidir com a visão de Meso-América. Foi a tendência mais recente dada pelo presidente Ronald Reagan em 1983; portanto, Cuba e Nicarágua foram excluídas.	se define com base nas esferas culturais, abrange do Sul dos Estados Unidos ao Norte do Brasil. Sem fronteiras político-geográficas.

Fonte: Elaboramos as definições com base nos dados de Gaztambide (2003, p. 8-17).

Figura 1. Caribe insular ou etno-histórico é marcado por uma grande mistura cultural. Esse caldeirão cultural é resultado da miscigenação dos vários povos que habitam a ilha, que vão desde os aborígenes (povos nativos) até os colonizadores europeus e os negros africanos, que foram trazidos à força para o continente americano.



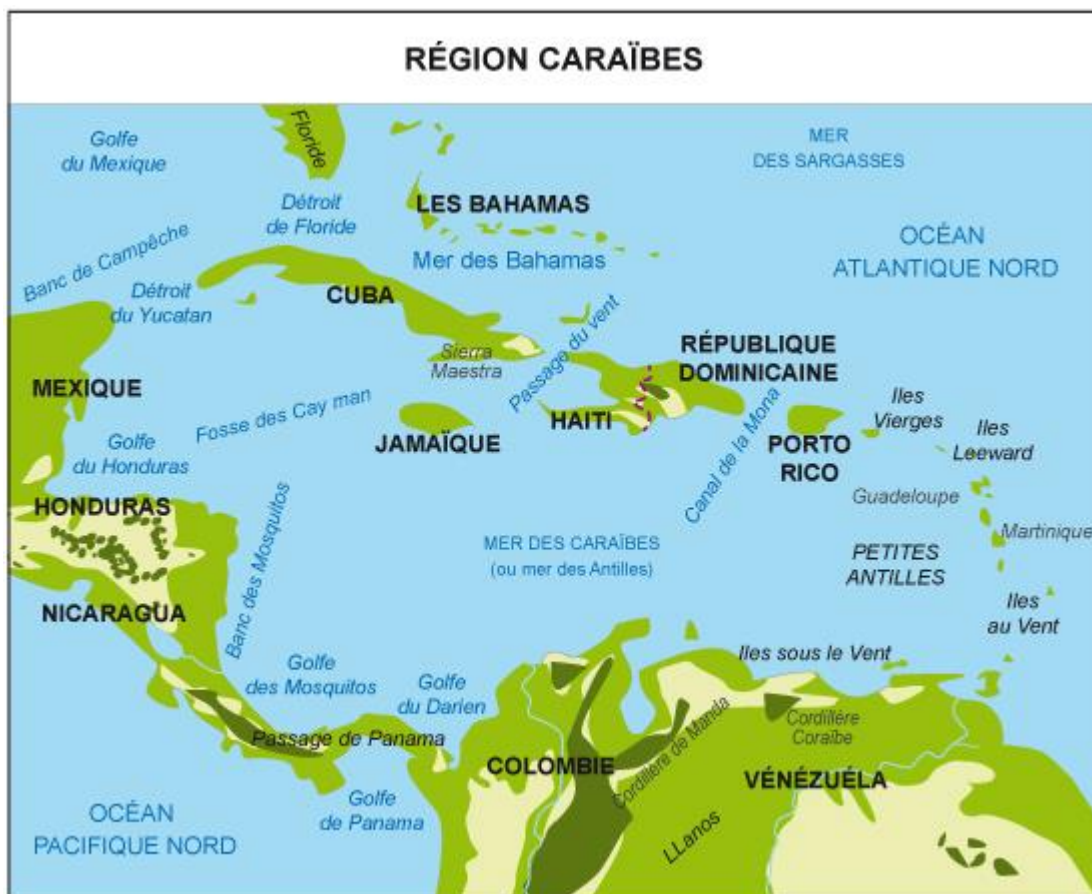
Fonte: MEDEIROS, Marciano Dantas de. *Cultura da América Central insular*. Disponível em: “<https://professormarcianodantas.blogspot.com/2013/07/cultura-da-america-central-insular.html>”. Acesso em: “24/08/2022”.

Figura-2. Caribe geopolítico: Conceito associado às áreas que sofreram a intervenção dos Estados Unidos: a) Haiti (1915-1934), b) República Dominicana (1916-1924), Cuba (1902-1958), Porto Rico (1898), entre outras.



Fonte: **Las intervenciones de Estados Unidos en la cuenca del caribe.** Disponível em: “<http://alexandrafilosofa.blogspot.com/2017/12/las-intervenciones-de-estados-unidos-en.html>”. Acesso em: “24/08/2022”.

Figura-3. No contexto geopolítico, o termo Gran Caribe ou Cuenca del Caribe também era utilizado para definir o grupo de países em desenvolvimento que possuem litoral no Mar do Caribe, e inclui o México, os sete países da América Central, Colômbia, Venezuela e todos os países insulares das Antilhas. No contexto específico da Guerra Fria, o então presidente Ronald Reagan cunhou o termo para definir a região beneficiada pelo programa econômico da Iniciativa de la Cuenca del Caribe (ICC), aprovado como lei norte-americana em 1983.



Fonte: **Le bassin caraïbe, une interface mondiale.** Disponível em: [“https://www.maxicours.com/se/cours/le-bassin-caraibe-une-interface-mondiale/”](https://www.maxicours.com/se/cours/le-bassin-caraibe-une-interface-mondiale/). Acesso em: “24/08/2022”.

Considerando os aportes do historiador porto-riquenho, o Caribe a ser tratado no âmbito deste trabalho seria a expressão de “Caribe Cultural” que tem significado de “cultura de resistência”, “luta contra o sistema de plantação (açúcar e escravidão)” ou “luta pela libertação”, que colocou em *xequê* o pensamento hegemônico assentado no “racismo”, “capitalismo” e “sexismo”. Ela desfaz as fronteiras físicas e políticas para se estender no mundo todo.

O ensaísta cubano Antonio Benítez Rojo fala bem quando afirma que o Caribe não se circunscreve a um mero “espaço geográfico”, como tal “tem virtude de não ter limites e centro”, mas um grupo de valores que poderia “alcançar as fronteiras transhistóricas do globo” (BENÍTEZ-ROJO, 2005, p. 4-10). Com esta reflexão, pretende-se destacar o papel da região na formação do chamado “sistema capitalista mundial” e os grandes aportes dos povos à “descolonização epistêmica”, “soberania de saber” e “práxis

libertadora” desde as lutas políticas durante a Revolução Haitiana e Cubana até os dias atuais.

2.3 Diversidade cultural no Grande Caribe

A riqueza do Caribe vem de sua qualidade de seus climas, de seus portos, de suas águas e a beleza de suas terras, as quais são de excelente qualidade para a produção de cana-de-açúcar, madeira, fumo, cacau, café e gado. Nos últimos 50 anos, a imagem da riqueza do Caribe se multiplicou, havia fontes quase inesgotáveis de petróleo, bauxita, ferro, níquel, manganês e outros metais (BOSCH, 2009, p. 61-62).

Os países imperialistas ocidentais (Espanha, França, Inglaterra, Holanda, Dinamarca, Escócia, Suécia, Estados Unidos) lutavam para dominar a região e controlar os recursos naturais. Em consequência, mataram os nativos, escravizam os negros africanos e deixaram seus impactos culturais até hoje.

Devido a isso, no Caribe, fala-se uma variedade de idiomas, destacando-se: o espanhol (México, Cuba, República Dominicana, Porto Rico e região costeira do Caribe na América Central e do Sul), o francês (Guadalupe, Martinica, San Martim, San Bartolomeu, Haiti), o inglês (Jamaica, Ilhas Virgens, Bahamas, Antígua e Barbuda, Dominica, Granada, São Cristóvão e Névis,...), holandês (Bonaire, Curaçao, San Martim e Aruba) e o crioulo (Haiti).

A região caribenha é berço de diversos ritmos musicais como o kompa e twoubadou (Haiti), o son cubano e som montuno (Cuba), o reggae e ska (Jamaica), o merengue e a bachata (República Dominicana), o calipso (Trinidade e Tobago), junkanoo (Bahamas), a cúmbia, o porro e o vallenato da costa das caribenhas colombianas e o reggaeton (Porto Rico e Panamá), entre outros.

Entre as religiões mais praticadas no Caribe, destacam-se: o vodu (Haiti), a santeria (Cuba), o catolicismo (República Dominicana, Porto Rico, Jamaica, Antígua e Barbuda, Santa Lúcia, Ilhas Caiman, Dominica, Antilhas Holandesas), o protestantismo (Barbados), o hinduísmo (Trinidade e Tobago), o anglicanismo (Montserrat, São Vicente e Granadinas) e o rastafarianismo (Jamaica).

2.4 Inserção do Caribe como Periferia no Sistema mundial moderno

A história das relações internacionais dos países do Norte Global com os do Sul Global é, estruturalmente, marcada pelas relações desiguais e de processo de conquistas histórico-violentas-repetidas-continuadas. De acordo com o filósofo argentino Enrique Dussel (2005, p. 27): “empiricamente nunca houve História Mundial até 1492 (como data de início da operação do ‘Sistema-mundo’)”. Antes dessa data, várias civilizações “coexistiam” entre si (DUSSEL, 2005; MIGNOLO, 2017).

O conceito evocado de ‘Sistema-Mundo’ foi uma teoria neomarxista das relações internacionais e da política econômica internacional desenvolvida na década de 1970 pelo historiador social estadunidense Immanuel Wallerstein; e depois, reforçada pelos trabalhos dos economistas Giovanni Arrighi, italiano, e Samir Amin, egípcio, para citar só esses. Esta abordagem nos ajudará a entender como a região caribenha (fronteira imperial) era marcada pelas constantes lutas inter-imperialistas ocidentais para arrancar os recursos naturais e explorar as forças de trabalho das massas populares.

A análise de Wallerstein (2010), sobre o ‘mundo’ como ‘sistema’ ou ‘totalidade histórica’ foi elaborada com base nas tradições teóricas ‘centro-periferia’ do economista cepalino argentino Raúl Prebisch e de ‘economia-mundo’ de historiador francês Fernand Braudel, líder da segunda geração da escola dos Anais. Partindo da reflexão sobre a Divisão Internacional do Trabalho, o neomarxista busca compreender as desigualdades estruturais entre a produção dos países centrais e a dos países periféricos. Este sistema mundial moderno compõe duas variantes fundamentais: sistema interestatal e sistema-mundo capitalista. Nasceu no século XVI, em apenas uma parte do globo, principalmente na Europa e na América ibérica, com o tempo, ele se expandiu para incluir todo o globo terrestre (WALLERSTEIN, 1984; 2010). Nesse sistema mundial, havia um polo com trabalhadores assalariados e outro polo com a escravidão. Na Europa Ocidental as relações sociais de produção serão baseadas nas contradições entre: burguesia vs proletariado; enquanto, na América, entre amo vs escravo.

Esta estrutura é socialmente e racialmente construída entre opressores e oprimidos. A humanidade torna-se globalmente dividida em duas esferas opostas e

interdependentes: centro e periferia, desenvolvidos e subdesenvolvidos, ricos e empobrecidos; e, socialmente entre os grupos: os que comem alimentos saudáveis e os que comem no lixo, os que dormem nas casas luxuosas e os que dormem nas ruas, os que são ‘protegidos’ pelas leis dos Estados e os que são ‘matáveis’ diariamente.

Por isso, partimos da premissa segundo a qual as questões como “fome”, “racismo”, “capitalismo” e “patriarcado” – que sofrem as massas populares do Sul, em especial o Caribe – não deveriam ser entendidas fora da estrutura histórica e social do processo de acumulação primitiva do capital; sem o qual, não teria possível a organização econômica capitalista mundial nem tampouco a revolução industrial da Europa [incluindo os EUA, mais tarde].

Antes de aprofundar nossa tese, respondemos a essa pergunta básica: o que é a acumulação primitiva?

Na obra “*O Capital*”, principalmente o capítulo 24, o filósofo alemão Karl Marx entende este processo como “os pontos de partida do capitalismo”. Para ele, o desenvolvimento do capitalismo era possível graças aos dois fatores [interno e externo] seguintes: 1) A expropriação e expulsão do povo do campo (MARX, 1984, p. 343, 352, 363, 365, 367, 370), o que cria, diretamente, apenas grandes proprietários fundiários. A nova manufatura foi instalada nos portos marítimos de exportação ou pontos no campo, a expansão de cultivos agrícolas após ter expulsado e destruído as produções autônomas das produções das famílias de subsistências. As manufaturas de lã foram transferidas para a cidade; os camponeses eram transformados em trabalhadores que precisavam vender as suas forças de trabalho para sobreviver.

Em seguida: 2) A descoberta das terras do ouro e da prata, na América, o extermínio, a escravidão e o enfurnamento da população nativa nas minas, o começo da conquista e pilhagem das Índias Orientais. A transformação da África em um cercado para a caça comercial às peles negras marca a aurora da era de produção capitalista. Esses processos idílicos são momentos fundamentais da acumulação primitiva (MARX, 1984, p. 370).

O estudo de Marx é fundamental; porém, discordamos da lógica de fatores interno e externo. A “expansão” dos países europeus como a Espanha, Portugal, Holanda, França e Inglaterra – assentada na escravidão, tráfico negreiro, ‘comércio triangular’, roubos de

recursos naturais, expropriação de terra dos camponeses – não era uma fase “externa” nem tampouco “complementar” à formação do capitalismo. Portanto, foi a base material sine qua non da formação deste sistema. Sem a qual, não teria o capitalismo.

Repitamos. Se para Marx, a ‘expansão’ da Europa, ‘exploração dos indígenas nas minas’, a ‘escravidão dos negros africanos’, entre outros, são os fatores secundários ao desenvolvimento do capitalismo. Para o economista e ex-primeiro ministro trinitário Eric Williams (1975), em sua tese “*Capitalismo e Escravidão*”, divulgada em 1944, no contexto da Segunda Guerra, opõe-se à visão marxiana e afirma o ‘comércio triangular’, ‘escravidão dos negros’ e ‘produção de açúcar’ constituem as bases materiais do capitalismo e da revolução industrial da Europa, em especial da Inglaterra.

O comércio triangular proporcionava assim um estímulo triplo à indústria britânica. Os negros eram adquiridos com artigos manufaturados britânicos; transportados para as plantações, produziam açúcar, algodão, anil, melão e outros produtos tropicais, cujo beneficiamento criava novas indústrias na Inglaterra; enquanto a manutenção dos negros e seus donos nas plantações propiciava outro mercado para a indústria britânica, a agricultura da Nova Inglaterra e a pesca da Terra Nova. Por volta de 1750, quase não havia cidade comercial ou manufatureira na Inglaterra que não estivesse ligada de alguma forma ao comércio triangular ou colonial direto. Os obtidos forneceram um dos principais fluxos dessa acumulação de capital na Inglaterra que financiou a Revolução Industrial (WILLIAMS, 1975, p. 58).

Naquele momento, a Grã-Bretanha era o principal país traficante de negros africanos. Os ingleses forneciam os trabalhadores necessários não somente para suas próprias plantações, mas também para as colônias de seus rivais como França e Espanha. Williams tem razão quando diz: “o tráfico de escravos era mais do que um meio para atingir um fim, era também um fim em si mesmo” (WILLIAMS, 1975, p. 38); foi um negócio muito lucrativo para os traficantes.

Sem as colônias (economia de plantação – migração forçada – escravidão negro-africana), os países europeus não teriam condição ‘estável’ para desenvolver um poderoso sistema econômico como: o capitalismo. As manufaturas de lã eram insuficientes na Inglaterra. Lembra-se, no fim da Idade Média, o continente estava quase devastado pelas crises econômicas, sanitárias, políticas e sociais, em especial pelas Guerras dos Cem

Anos², Fome³ e Peste⁴. Em consequência, em torno do século XVI, a “população europeia era limitada”, e “os trabalhadores livres necessários para cultivar cana-de-açúcar, tabaco e algodão no Novo Mundo, não podiam ser fornecidos em quantidades adequadas para permitir a produção em pequena escala. A escravidão foi necessária por causa disso e para conseguir os europeus recorreram primeiro aos aborígenes e depois à África” (WILLIAMS, 1975, p. 10). Conforme afirma o poeta e ensaísta martiniquense Édouard Glissant (2005):

O Caribe foi o lugar do primeiro desembarque dos escravos vítimas do tráfico, dos africanos que vivenciaram o tráfico – e que depois eram orientados para a América do Norte, para o Brasil, ou para as ilhas da região (GLISSANT, 2005, p. 15).

Na Pós-Segunda Guerra, em 1970, o historiador dominicano Juan Bosch publicou um importante livro intitulado: “*De Cristóbal Colón a Fidel Castro: El Caribe frontera imperial*”, no qual, ele diz seguinte:

O Caribe está entre os lugares do mundo que, por sua localização geográfica e sua natureza privilegiada, está destinado a ser fronteira de dois ou mais impérios. Esse destino fez dele o objeto da ganância das maiores potências do Ocidente e o jogo da violência desencadeada entre elas” (BOSCH, 2009, p. 63, tradução nossa).

Nesse sentido, é possível entender a importância da região caribenha no processo da formação capitalista mundial em dois aspectos: 1) ‘Localização geográfica’ – pois está situado entre os oceanos Atlântico e o Pacífico, o que facilita a circulação de mercadorias por meio de rotas de navegação – que permitiu a expansão inicial do capitalismo; e 2) ‘Riqueza’ em ‘recursos naturais’ (BOSCH, 2009; MARTINS, 2019).

² Leia Lavissee e Rambaud (1894); Domingues (2013).

³ Consulta Franco Júnior (2001).

⁴ Para uma leitura mais aprofundada, leia Boccaccio (2013).

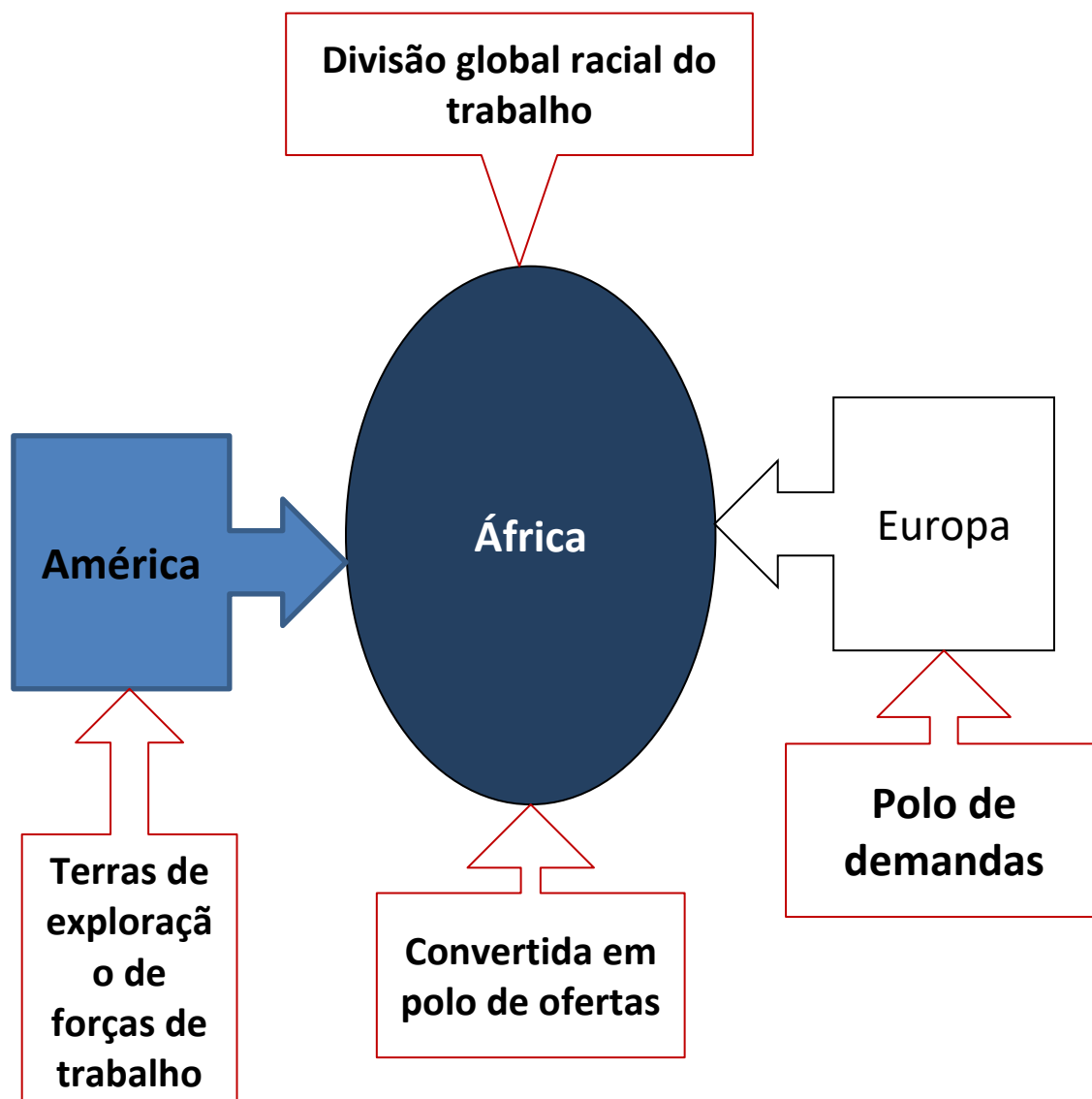
Figura-4. O Mar do Caribe está no centro do Oceano Pacífico (oeste) com o Oceano Atlântico (leste).



Fonte: **TodaMatéria**. Disponível em: “<https://www.todamateria.com.br/mar-do-caribe/>”. Acesso em: “14/06/2022”.

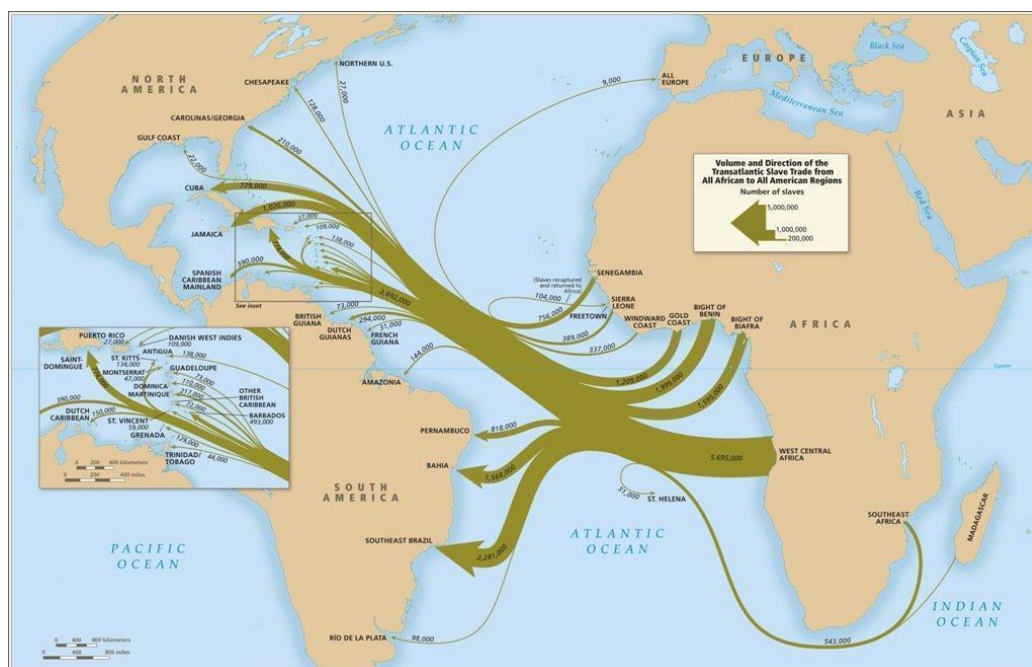
Do modo geral, a “economia escravista mundial” (metais preciosos, produtos de plantações e escravidão) articula-se estreitamente e juntamente com a “economia-mundo capitalista” (produtos manufaturados). Com efeito, nesta divisão global racial do trabalho: a) África já foi convertida em polo de “ofertas” de “forças de trabalhos escravos”; b) América em produção de matérias primas e terra de exploração das forças de trabalhos; e c) Europa em polo de “demandas”, detentora de capital e produtora de empresas navais (JAMES, 2010; WILLIAMS, 1975).

Figura-5. Divisão global racial do trabalho.



O mapa abaixo mostra o movimento transatlântico dos/as africanos/as cativos/as que seguiam muitas rotas de suas terras de origem até outras regiões do mundo. Mais de 10 milhões negros/as africanos/as foram traficados/as para as colônias americanas entre os séculos XVI e XIX. Segundo o historiador haitiano Leslie François Manigat (2001, p. 67), as estimativas vão de 15 milhões a 50 milhões de africanos transportados à força para o Novo Mundo.

Figura-6. Mapa, Volume e direção do tráfico de escravos/as, de todas as regiões africanas para todas as regiões americanas.



Fonte: **Geledés Instituto da Mulher Negra**. Disponível em: “<https://www.geledes.org.br/escravizacao-de-africanos/>”. Acesso em: “14/10/2021”.

Nesse processo violento, milhões de africanos cativos (homens, mulheres e crianças) foram “arrancados aos seus deuses, à sua terra, aos seus hábitos, à sua vida, à dança, à sabedoria” (CÉSAIRE, 1977 [1955], p. 25), para trabalhar nas colônias das Américas. Desde então, o “desenvolvimento europeu” está estreitamente ligado ao “subdesenvolvimento caribenho”, para parafrasear a famosa tese de Walter Rodney (1975) “*Como a Europa Subdesenvolveu a África*”. Concordamos plenamente com a reflexão de professora da cubana Digna Castañeda quando afirma que a exploração da região caribenha levou à

“[...] transformação do capitalismo em sistema econômico mundial, de exploração formado por metrópoles europeias e colônias caribenhas. A partir de então, essa região contribuiu para a transição e desenvolvimento das etapas evolutivas do capitalismo. Quer dizer, a passagem da fase de manufatura mercantil à fase industrial e desta à imperialista” (CASTAÑEDA, p. 78, 2009).

São esses fatores que iam transformar este espaço estratégico em uma “fronteira imperial” entre os países dominantes para acumular os recursos naturais e explorar as forças de trabalho gratuito dos/as negros/as africanos/as, depois o extermínio total dos indígenas.

2.5 Fronteira imperial: da Espanha aos Estados Unidos

A expressão de “fronteira imperial” foi criada por Juan Bosch para demonstrar o papel estratégico e econômico do Caribe ao longo de cinco séculos – como “zona de conflito” entre vários países hegemônicos ocidentais: Espanha, Inglaterra, Holanda, Dinamarca, França, e depois, os Estados Unidos – o último império. Em sua definição, ele coloca seguinte:

A história do Caribe é a história das lutas dos impérios contra os povos da região para tirar suas ricas terras; é também a história das lutas dos impérios, uns contra outros, para arrebatam porções do que cada um deles conquistou; e é finalmente a história dos povos do Caribe para se libertarem de seus amos imperiais (BOSCH, 2009, 62, tradução nossa).

O império estadunidense, por sua vez, buscava reconfigurar o mapa do Caribe conforme à doutrina de Monroe: “América para os (norte) americanos” e ao mito de “Destino Manifesto”. Alfred Mahan, oficial da marinha dos Estados Unidos, descobre em sua teoria do poder marítimo que para dominar o Caribe só é necessário o controle de quatro ou cinco de seus 14 canais naturais – que separam uma ilha da outra, ou de territórios continentais. Foi por motivo que os Estados Unidos irão

ocupar militarmente os países considerados estratégicos, como aconteceu com o Haiti (1915-1934), que permitiu o controle do Canal do Vento, que separa o Haiti de Cuba, ao estabelecer ali a base de Guantánamo; a invasão de Porto Rico (1898), permitiu o controle do Canal de Mona, que separa a República Dominicana daquele país, e assim por diante (MARÍÑEZ, 2009, p. 46, tradução nossa).

Figura-7. Duas principais vias marítimas caribenhas para ir aos Estados Unidos:
1) Rápida e perigosa pelo Canal de Mona entre Santo Domingos e Porto Rico;
2) Lenta e menos perigosa pela passagem do Vento entre Haiti e Cuba até seguir a costa do norte de Cuba (BOSCH, 2009, p. 89-91).



Fonte: **EcuRed**. Disponível em: “https://www.ecured.cu/Canal_de_la_Mona”. Acesso em: “15/06/2022”.

É justamente nesse momento que se constrói o Canal do Panamá, um canal artificial que facilitou o domínio naval dos Estados Unidos sobre o ‘Oceano Atlântico’ e o ‘Pacífico’ (BRZEZINSKI, 1998, p. 28; MARÍÑEZ, 2009, p. 46). Do império espanhol ao estadunidense, os povos da América-Latina-Caribenha vivenciaram e sofreram até os dias atuais – do chamado processo de conquista-histórico-violentas-repetidas-continuadas. Com a política do expansionismo, os governos dos EUA excluíram os nativos em seus próprios territórios ou exterminaram-nos. Em seguida, a expansão já foi acelerada em detrimento do México: primeiro no Texas (1845), depois na Califórnia. Já em 1848, o último estado, junto com Arizona, Novo México, Nevada e Utah são anexados, bem como parte do Colorado (BRZEZINSKI, 1998, p. 10). Em consequência, o México perdeu aproximadamente a metade de seu território.

Em 1898, a derrota da Espanha na Guerra Cubano-Hispano-Estadunidense-Filipina; então, “o governo dos Estados Unidos ocupou Cuba e anexou, não apenas Porto Rico, Filipinas e Guam, mas também a República do Havaí que havia sido criada anos antes” (GAZTAMBIDE-GEIGEL, 2003, p. 7). De fato, a Espanha se retirou da “fronteira imperial” através do Tratado de Paris (1898) – e entregou suas duas últimas possessões (Cuba e Porto Rico) – que passaram a ser colônias de Washington. Porto Rico continuará

a sê-lo até hoje, sob um status muito especial, se chama “*Estado Libre Asociado*” (ELA) – fundado por meio de um acordo entre o ‘povo de Porto Rico’ com os ‘Estados Unidos’⁵. Cuba, por sua vez, apesar de conquistar a sua independência em 1902; porém, continuará a pertencer aos EUA, segundo os historiadores cubanos. Em 1959, 56 anos depois, rompeu com este domínio estadunidense por via da Revolução Cubana. Foi o que aconteceu com a França, em 1804, com o sucesso da Revolução Haitiana.

Articulamos. Com os processos de acumulação de ‘matérias primas’, de ‘exploração de forças de trabalho’, de ‘pilhagens’, de ‘anexações territoriais’, de ‘assassinatos’, os conquistadores ocidentais buscavam sempre justificar as suas brutalidades através as suas próprias ideologias (doutrinas cristãs e teorias racistas da ciência moderna). Muitos teólogos, juristas, filósofos e escritores foram ao serviço do colonialismo, escravismo e capitalismo para justificar, de um ou mais parágrafos, a inferioridade dos não-brancos. Quando foi necessário, castigaram ou mataram aqueles que se resistiram ao ‘fardo do homem branco’.

2.6 Epistemologia dominante: Teologia cristã e Ciência moderna

Com a colonização dos povos da América, África e Ásia, os europeus encontraram uma nova forma de pensar e de agir (nós vs outros): cristãos vs pagãos, brancos vs não-brancos, homens vs mulheres, civilizados vs bárbaros, modernos vs primitivos ou ricos vs pobres. A Jerusalém-Constantinopla era apresentada ao mundo colonizado como único ‘centro’ da ‘religião’ e ‘espiritualidade’. Os cientistas europeus olham para a Grécia Antiga como o seu próprio legado histórico-filosófico e também como sendo a tradição mais avançada e mais desenvolvida de toda a história mundial.

Com isso, os conquistadores negaram a ‘diversidade epistêmica’ e os não-brancos como ‘seres humanos’. Em referência aos autores críticos de *nuestra América*, 1492 não era apenas a data do nascimento do sistema mundial capitalista, também da ‘modernidade’ – no sentido epistêmico-político. Como bem coloca Enrique Dussel (1993, p. 8): a modernidade “‘nasceu’ quando a Europa pôde se confrontar com o seu ‘Outro’ e controlá-lo, vencê-lo, violentá-lo: quando pôde se definir como um ‘ego’ descobridor,

⁵Conforme ao art.1, da Constituição (1952): “Se constituye el Estado Libre Asociado de Puerto Rico. Su poder político emana del Pueblo y se ejercerá con arreglo a su voluntad, dentro de los términos del convenio acordado entre el Pueblo de Puerto Rico y los Estados Unidos de América”.

conquistador, colonizador da Alteridade constitutiva da própria Modernidade”. De acordo com o filósofo, a Europa se ‘autoafirma’ como ‘centro’ do Sistema-mundo moderno e constitui, ao mesmo tempo, todas as outras culturas como sua ‘periferia’.

A teologia cristã foi utilizada como mecanismo para uniformizar, homogeneizar, igualar e civilizar os chamados ‘povos inferiores’. A escravidão era tratada como chance aos/às escravizados/as africanos/as de tomar os caminhos de Deus cristão. O antropólogo brasileiro Andreas Hofbauer (2003) tentou resumir o discurso teológico daquela época, de maneira seguinte:

A vida escrava era tratada como chance e como prova, que abriria aos escravizados a possibilidade de tomar o caminho certo que conduziria ao reino de Deus. Segundo as reflexões de Aristóteles sobre a escravidão e sobre o poder despótico (o poder do senhor – *despotes*), adaptadas agora ao ideário cristão, os jesuítas entendiam a convivência entre senhores e escravos como uma espécie de relação de interesses complementares. O escravo contribuía com a sua força física, com seus serviços e ao senhor cabia o papel de atuar como protetor daqueles sobre os quais exercia o seu poder senhorial. Sua tarefa, portanto, era alimentar os escravos, educá-los como bons cristãos e, quando necessário, puni-los com justiça, mas também com moderação (HOFBAUER, 2003, p. 72-73).

Refletindo nisso. Muitos teólogos que trabalhavam a serviço do imperialismo – buscavam as justificativas da escravidão desde a Grécia antiga, principalmente na obra de Aristóteles (1874, p. 13), quando disse: “[...] uns são naturalmente livres, e outros naturalmente escravos”. Durante a colonização, tal dicotomia leva a uma equação segundo a qual: “De sangue puro” era cristão europeu; e “De sangue impuro” era selvagem, não-cristão. Esta foi uma das origens da ideologia da supremacia branca.

Para los europeos, para los españoles, «el otro», el indígena era un rudo: del latín rudis (en bruto, sin haber sido trabajado), del verbo rudo (rebuznar, rugir). Se opone a «erudito» y erudición (el que no tiene rudezas, brutalidades, incultura). Aun los mejores consideraron al indio un «rudo», un «niño», una «materia» educable, evangelizable. La «cristiandad» comenzaba su gloriosa expansión, y las bulas pontificias justifican teológicamente el pillaje de los pueblos del Tercer Mundo (DUSSEL, 1983, p. 283).

Quanto à ideologia da supremacia branca, havia elementos justificadores que vinham de uma teologia cristã da dominação quando expressa teoricamente os interesses da classe dominante de uma nação opressora, como diz Enrique Dussel (1983); sobretudo, pela dominação político-econômica no sistema capitalista colonial/moderno de acordo com Aníbal Quijano (2005).

Partindo dessa perspectiva, a ‘teologia de dominação’ justificou o ‘colonialismo’ quando expressou os interesses da classe dominante de uma nação imperialista. As noções de ‘escravo por natureza’ e ‘sangue impuro’ – foram todas, de alguma forma, adaptadas ao contexto imperial e colonial – para roubar os recursos naturais. Com esta lógica, os/as nativos/as foram quase exterminados/as; os/as negros/as africanos/as foram ‘desumanizados/as’, ‘coisificados/as’ e ‘mercadorizados/as’. Os conquistadores trocavam os/as ‘negros/as’ com qualquer ‘objeto’ (ouro ou produto manufaturado). A vida do não-branco não vale nada, castigada – destruída quando for necessário. De acordo com James (2010, p. 36): “Um colonialista nunca hesitava em mutilar ou em matar um escravo que lhe tinha custado milhares de francos”.

Lembramos as discussões entre os espanhóis Frei Las Casas e o professor Ginés Sepúlveda, mais conhecido sob o nome de ‘*Controversia de Valladolid*’ em torno do século XVI. Ambos levantaram uma série de perguntas discriminantes e provocantes sobre a natureza dos índios: “*Eles são racionais ou não? Eles têm alma ou não?*” Cada um tem uma maneira própria de justificar a inferioridade dos indígenas. Inspirando na tradição aristotélica, Sepúlveda (1892, 1941) defendia a superioridade dos europeus [brancos cristãos] e argumentava que os indígenas praticavam o sacrifício humano de inocentes, o canibalismo contra a natureza, algo inaceitável do ponto de vista da lei divina e do direito natural. Em resposta a isso, os humanos e observadores da verdadeira religião deveriam suprimir esses atos bárbaros e monstruosos por qualquer meio, incluindo a guerra.

[...] por naturaleza siervos los hombres bárbaros, incultos e inhumanos, se niegan a admitir la dominación de los que son más prudentes, poderosos y perfectos que ellos; dominación que les traería grandísimas utilidades, siendo además cosa justa, por derecho natural, que la materia obedezca a la forma, el cuerpo al alma, el apetito a la razón, los brutos al hombre, la mujer al marido, los hijos al padre, lo imperfecto a lo perfecto, lo peor a lo mejor, para bien universal de todas las cosas. Este es el orden natural que la ley divina y eterna manda observar siempre” (SEPÚLVEDA, 1941, p. 153).

Si rehusaba someterse a su imperio, destruirla por sus nefandos delitos y barbarie e inhumanidad, y sería un gran bien que aquellos hombres pésimos, bárbaros e impíos obedeciesen a los buenos, a los humanos y a los observadores de la verdadera religión, y mediante sus leyes, advertencias y trato se redujesen a humanidad y piedad, lo cual sería grandísima ventaja de la caridad Cristina (SEPÚLVEDA, 1892, p. 21).

Las Casas (1565), por sua vez, defendia os indígenas e se opôs ao uso das palavras de Deus para roubar e sacar os recursos naturais das Américas. Acreditava na conversão

dos índios sem uso da força dura. Na opinião de Louis (2010, p. 220-221) Las Casas rejeita a violência física e a escravidão indígena, mas sua estratégia faz parte do poder branco. Porém, ele concorda que os índios são infiéis e que devem ser educados na única religião verdadeira, a religião universal: o cristianismo trazido pelos missionários espanhóis. Como descreve o próprio Las Casas (2012), índios eram criaturas

[...] dóceis e capazes de toda boa doutrina. São muito aptos a receber nossa santa Fé Católica e a serem instruídos em bons e virtuosos costumes, tendo para tanto menos empecilhos que qualquer outra gente do mundo (LAS CASAS, 2012, Não paginada).

Se, de um lado, o discurso de Sepúlveda caracterizou os ‘índios’ como ‘*gente sin alma*’; de outro lado, o discurso de Las Casas os representou como ‘*bárbaros a cristianizar*’. Para o sociólogo porto-riquenho Ramón Grosfoguel (2013, p. 46): “Este foi o primeiro debate racista na história do mundo, e ‘índio’ como identidade foi a primeira identidade moderna”.

Nas palavras de Dussel (1983), Las Casas foi um teólogo da libertação explícito que já soube descobrir em meados do século XVI o pecado que já mancha cinco séculos de história universal; o pecado da dominação imperial européia sobre suas colônias do terceiro mundo (América Latina, mundo árabe, África negra, Índia, Sudeste Asiático, China) (DUSSEL, 1989, p. 289). Mais tarde, ele fez sugestão de substituir a servidão dos índios pela escravidão dos negros/as africanos/as. Por tudo isso, sua posição era muito equívoca tanto para os indígenas quanto para a população africana naquela época.

Até o século XVII o suporte ideológico era oferecido pela Igreja Católica (BENEDICTO, 2016, p. 35). Com o surgimento do movimento iluminista político-cultural que se desenvolveu entre o século XVII, especialmente no século XVIII, então os cientistas europeus começaram a desenvolver as primeiras concepções raciais, que desprenderiam cada vez mais dos dogmas religiosos. Por isso, o ‘iluminismo’ nunca era um ‘projeto’ de inclusão social, apesar de defender os ‘direitos do homem’; estes direitos foram estritamente e racialmente ‘pertencidos’ ao homem branco-europeu-burguês-patriárca.

O tráfico negreiro era aceito tanto pelas justificativas religiosas da Igreja Católica ou as dos pensadores que se diziam ‘humanistas’. O filósofo inglês John Locke foi conhecido como o ‘pai do liberalismo’, um dos principais teóricos do contrato social e

defensor da liberdade e da tolerância religiosa. Em seu livro de *Dois Tratados Sobre o Governo Civil*, ele disse seguinte:

A escravidão é uma condição humana tão vil e deplorável, tão diametralmente oposta ao temperamento generoso e à coragem de nossa Nação, que é difícil conceber que um inglês, muito menos um fidalgo, tomasse a sua defesa (LOCKE, 1998, p. 203).

No entanto, este mesmo filósofo defensor da liberdade estava fortemente envolvido no comércio de escravos e era um investidor da *Royal African Company* que era uma das principais companhias responsáveis pelo tráfico de africanos (MANN e BERNASCONI, 2005, p. 88-108). O liberalismo de Locke é o colonialismo para os povos sob o jugo dos países imperialistas europeus. Ele desempenhou um papel importante na elaboração de um artigo da Constituição da Carolina que definiu o ‘não-europeu’ como ‘propriedade’: “todo homem livre da Carolina terá poder absoluto e autoridade sobre seu escravo negro, sua opinião, sua religião ou o que quer que seja” (BERNASCONI, 2003, p. 14).

Em seguida, o político e filósofo francês Montesquieu em seu trabalho de *Espírito das Leis*, repetia palavras banais e obscuras para ‘desumanizar’ os/as negros/as africanos/as, dizia seguinte:

Se eu tivesse que defender o direito que tivemos de tornar escravos os negros, eis o que eu diria: Tendo os povos da Europa exterminado os da América, tiveram que escravizar os da África para utilizá-los para abrir tantas terras. O açúcar seria caro se não fizéssemos que escravos cultivassem a planta que o produz. Aqueles de que se trata são pretos dos pés à cabeça; e têm o nariz tão achatado que é quase impossível ter pena deles. Não nos podemos convencer que Deus, que é um ser muito sábio, tenha posto uma alma, principalmente uma alma boa, num corpo todo preto [...] É impossível que supuséssemos que eles fossem homens, começaríamos a crer que nós mesmos não somos cristãos (MONTESQUIEU, 1996 [1748], p. 256-257).

O ensaísta e filósofo francês Voltaire, por sua vez, acreditando no papel civilizador do tráfico de escravos/as africanos/as, investiu neste comércio. Tendo comprado uma ação de cinco mil francos de um barco negreiro que sairia de Nantes para capturar negros da África, escreveu uma carta ao traficante Michoud nos termos seguintes, segundo informa Chateaubriand nos seus *Estudos Históricos*:

Congratulo-me convosco pelo feliz êxito do navio –o Congo –chegado oportunamente à Costa d’África para livrar da morte tantos negros infelizes. Sei que vão embarcados em vossos navios e são tratados com muita doçura e humanidade, e por isto me felicito de ter feito um bom negócio praticando, ao mesmo tempo, uma bela ação (MOURA, 2004, p. 398).

Em seguida, no livro de *La raison dans l'histoire*, o filósofo alemão George Hegel (1965, p. 247, tradução nossa) diz: “O continente África não é muito interessante do ponto de vista de sua própria história, mas pelo fato de lá, vemos o homem em um estado de barbárie e selvageria que ainda o impede de ser parte integrante da civilização”. Em outro momento, ele argumenta com palavras discriminantes e pseudocientíficas de que:

Nesta parte principal da África, não pode haver história propriamente dita. O que acontece lá é uma série de acidentes, de fatos surpreendentes. Não existe aqui uma finalidade, um Estado que poderia constituir um objetivo. Não existe uma subjetividade, mas apenas uma massa de súbditos que se destroem (HEGEL, 1965, p. 249, tradução nossa).

Ao refletir sobre as participações de alguns filósofos no comércio do tráfico de escravos africanos, compreende-se que as suas palavras racistas naquela época estão ligadas às suas ações. Sua vida intelectual depende das forças de trabalho escravizadas para sobreviver. Eric Williams (1975, p. 12) tem toda razão quando afirma: “A escravidão não nasceu do racismo: ao contrário, o racismo foi uma consequência da escravidão”. Para ele, a razão da escravidão negro-africana foi econômica, e não racial. A infraestrutura (matérias primas – migração forçada – escravidão) define a superestrutura (teologia cristã e teorias racistas). Por tudo isso, o pensador argentino Walter Mignolo (2007) considera a ‘modernidade/colonialidade’ como duas caras da mesma moeda e não duas formas de pensamentos separadas: não se pode ser moderno sem ser colonial (MIGNOLO, 2007, p. 32).

No século XIX, os conhecimentos produzidos nas ciências sociais e humanas se baseiam nas experiências de cinco países ocidentais: Itália, Alemanha, Inglaterra, França e os Estados Unidos (WALLERSTEIN, 2010; GROSFOGUEL, 2013). De acordo com Wallerstein (2010), essas sociedades liberais industriais serão estruturadas por meio de quatro disciplinas básicas e cada uma com uma especialidade diferente: economia (mercado), ciências políticas (estado), sociologia (sociedade civil) e história (passado). Portanto, a ‘antropologia’ era utilizada como instrumento de legitimação dos povos indígenas e negros em inferiores e bárbaros frente aos povos brancos europeus caracterizados como superiores. Inspirando nessas fontes, várias doutrinas foram escritas para justificar a missão civilizatória dos brancos.

Entre elas, destacamos três doutrinas. Primeiramente, a criação de uma nova ideologia política chamada darwinismo social, criada por biólogo e antropólogo inglês Herbert Spencer, naturalista e zoologista francês Georges Cuvier e polímata francês Gustave Lebon com base nas teses de Charles Darwin⁶, principalmente das obras de “*A Origem das Espécies*” (1859) e “*A Descendência do Homem e Seleção em Relação ao Sexo*”, (1872); eles acreditavam que o negro é diferente do branco, não só a cor da pele, mas também no plano moral, cultural e científico.

Por esse motivo, defendiam a crença segundo a qual a “raça superior (branco europeu)” deveria levar a civilização e o desenvolvimento às “raças inferiores” (os africanos, asiáticos e mestiços em geral). Havia duas obras muito racistas, naquela época, uma do diplomata e filósofo francês Joseph Arthur de Gobineau: “*Essai sur l'inégalité des races humaines*”⁷ (1853), e outra: “*La Lutte des races*” (1893) do jurista e historiador polonês Ludwig Gumplowicz. Em segundo, a expressão de Destino Manifesto (1845) utilizada pelos estadunidenses para justificar suas guerras contra o México ou suas ocupações contra outros países da região dialoga com as teorias racistas europeias, segundo a qual a nação estadunidense tem missão divina de trazer a civilização para o mundo. Só que a política de salvação é mais centrada nos EUA.

Por fim, a expressão de “Milagre grego”, desconhecida dos gregos, tem menos de duzentos anos; cunhada pela primeira vez pelo filósofo francês Ernest Renan em sua obra intitulada “*Prière sur l'Acropole*”⁸ (1865) e depois utilizada pelos pensadores racistas europeus, segundo os quais a palavra filosofia tem um lugar de origem, Grécia; uma data, final do século VII e início do século VI antes de Cristo; os maiores filósofos são os gregos, Sócrates, Platão e Aristóteles. Foi nesse sentido, muitos europeus racistas iam

⁶ Precisamos notar que Darwin não falou da desigualdade racial em seus trabalhos destacados.

⁷ A sua teoria foi atacada de maneira científica pelo haitiano Joseph Antenor Firmin, na “*De l'égalité des races humaines*” (1885).

⁸ Muitos atribuem o termo ao Renan, utilizado em uma passagem de uma autobiografia em que narra sua primeira viagem à Grécia, em 1865, e a impressão que tinha da Acrópole quando chegou lá. Ele coloca em paralelo o ‘milagre judeu’ e ‘milagre grego’: “Por muito tempo, não acreditei mais em milagre, no sentido próprio da palavra; no entanto, o destino único do povo judeu, culminando em Jesus e o cristianismo, parecia-me algo totalmente diferente. Agora, ao lado do milagre judeu veio o milagre grego para mim, algo que só existiu uma vez, que nunca foi visto, que nunca mais será visto, mas cujo efeito durará para sempre, quero dizer um tipo de beleza eterna, sem qualquer mancha local ou nacional. Eu sabia claramente, antes da minha viagem, que a Grécia havia criado a ciência, a arte, a filosofia, a civilização [...]” (RENAN, 1899, p. 11-12, tradução nossa).

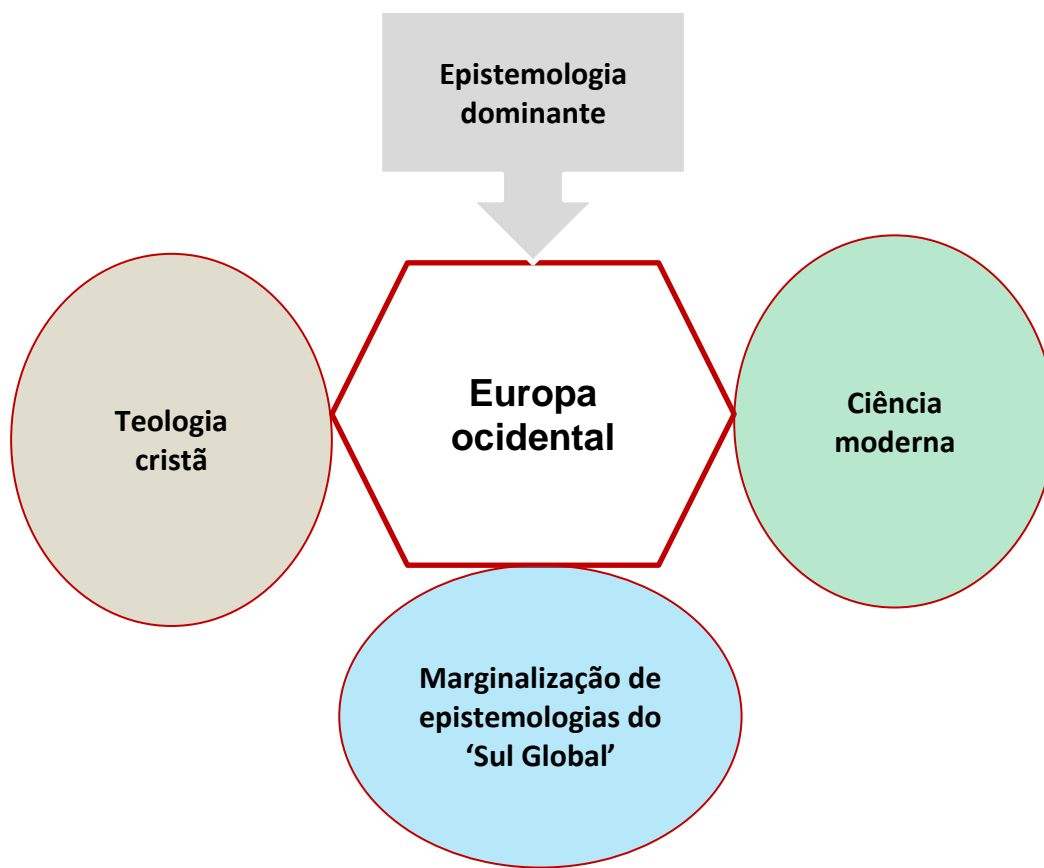
utilizar este discurso para justificar sua superioridade em relação aos outros povos descendentes das civilizações da Etiópia e Egito, da Índia, da China, da Maia-Asteca, do Tauantinsuio, em outras, tratados como inferiores.

Por isso, as noções de ‘civilização/barbárie’, ‘ser/não-ser’ ou ‘África não fazem parte da história universal’ são inseridas dentro da maior parte das próximas produções intelectuais e dos discursos dos políticos dos países ocidentais. Lembramos recentemente o discurso do presidente francês racista Nicolas Sarkozy, em 2007, na Universidade Cheikh Anta Diop de Dakar, perante centenas de professores, estudantes e políticos, ele pronunciou desta forma:

“O drama de África é que o homem africano não entrou suficientemente na História. O camponês africano, que há milênios vive com as estações, cujo ideal de vida é estar em harmonia com a natureza, só conhece o eterno recomeço do tempo ritmado pela repetição sem fim dos mesmos gestos e das mesmas palavras” (SARKOZY, 2007, tradução nossa).

Do ponto de vista formal, o texto assume uma estrutura dialogada onde o “eu” presidencial se dirige aos “jovens de África”, o que por si revela duas coisas: por um lado, num discurso deste tipo, o diálogo não existe, o Eu impõe-se sempre ao Outro acantonado no silêncio, e por outro lado, mostra a intenção de deixar nas margens a geração mais antiga, a que ainda se lembra do período da colonização (SCHURMANS, 2008, p. 7).

Figura-8. A Epistemologia dominante europeia se impõe como única forma de entender e explicar o mundo e marginalizando ao mesmo os conhecimentos alternativos.



Por isso, a 'colonialidade' enquanto 'ideologia' ou 'práxis' de dominação é uma das relações de poder mais duradoura, complexa e longa de toda a história mundial. Encontramos além nos escritos dos intelectuais como Sepúlveda, Voltaire, Montesquieu, John Locke, para citar só esses, também nos discursos dos políticos ocidentais. Recentemente, o ex-presidente estadunidense Donald Trump proferiu aos imigrantes ilegais as palavras racistas: “Não são pessoas. São animais⁹”. Isto quer dizer que o 'colonialista' muda do 'tempo' e não de 'pensamento'.

Fazemos uma síntese. Tanto conhecimento religioso ou científico, foram duas abordagens diferentes da mesma lógica eurocêntrica e serviriam, ambas, como argumentos dominantes para legitimar o uso de mão-de-obra africana na construção do

⁹ PECK, Raul. *Exterminate All Brutes* [Minissérie da HBO], EUA, 2021.

processo do sistema-mundo moderno colonial. Portanto, em quase todos os lugares do mundo não europeu, como diz o intelectual palestino Edward Said (2011):

“A chegada do homem branco gerou algum tipo de resistência [...] Além da resistência armada em locais tão diversos [...] houve também um empenho considerável na resistência cultural em quase todas as partes, com a afirmação de identidades nacionalistas e, no âmbito político, com a criação de associações e partidos com o objetivo comum da autodeterminação e da independência nacional” (SAID, 2011, p. 3-4).

Em relação ao Caribe, havia duas grandes resistências vitoriosas que marcaram as lutas anticoloniais, anticapitalistas e antirracistas: 1) A Revolução Haitiana em 1804 que colocou fim ao império França na região; 2) A Revolução Cubana em 1959 que derrotou o último império – os Estados Unidos. Esses dois países fazem partir do que Bosch (2009) chama “fronteira imperial”. O trinitário C. L. R. James (JAMES, 2010) coloca em paralelo a revolução haitiana e a cubana como lutas populares pela busca da identidade nacional e resolução dos problemas coloniais:

A revolução de Castro significa mais para o século XX do que a de Toussaint significou para o XIX. Mas, apesar da distância de mais de um século e meio, ambas são características das Índias Ocidentais. O povo que as realizou, os problemas com que se deparou e as tentativas de resolvê-los são peculiares das Índias Ocidentais, produtos de uma origem peculiar e de uma história peculiar. Seus habitantes tomaram consciência de si próprios como povo durante a Revolução Haitiana. Seja qual for o seu destino derradeiro, a Revolução Cubana marca, desde já, o estágio último do desafio dessas ilhas em direção à busca de uma identidade nacional (JAMES, 2010, p. 344).

De qualquer modo, desde a Revolução Cubana, em 1959, o Caribe e Cuba, se tornam foco de atenção em grande parte do mundo. Nada parecido havia ocorrido ainda a uma revolução instaurando um Estado socialista a poucos quilômetros dos EUA (RAMOS, 2008, p. 461). Depois da Revolução Cubana, em 1959, surgiram “Novas Cubas” na região caribenha. Entre os Trinidad-Tobago em 1962, Guiana e Barbados em 1966 e Saint Kitts-Nevis em 1983 (MARÍÑEZ, 2009 [1979], p. 51). Esses acontecimentos tiveram a importância de colocar o Caribe dentro da geografia mundial da resistência ao imperialismo e da descolonização” (RAMOS, 2008, p. 461).

A respeito de todo esse recurso de resistência cultural, vamos estudar um caso específico: Haiti. Em primeiro momento, entendemos como “lugar” de “dominação” e “exploração de forças de trabalho” na “fronteira imperial” das Américas – contribuindo ao desenvolvimento econômico da Europa Ocidental, em particular a França. Em

segundo, pensamos que a Revolução Haitiana junto à Cubana como “lugar” de resistência epistêmica frente ao conhecimento hegemônico e como práxis libertadora para derrotar as práxis de dominação.

2.7 Imperialismo francês: Haiti como “lugar de opressão”

Com a conquista das Américas, Haiti foi a primeira terra a experimentar o colonialismo, escravismo, capitalismo, racismo e extermínio aplicados pelos conquistadores europeus. Os povos taínos foram os primeiros vítimas desse processo. Em consequência, em menos de meio século quase mais de um milhão de nativos foram totalmente exterminados e os seus saberes ancestrais.

A escravidão em Hispaniola dizia respeito, em primeiro lugar, aos índios, isto é, aos indígenas. No espaço de um quarto de século, os Tainos, Cibonies e outros Arrawaks, que constituíam a população da ilha, estimaram-se em 1.000.000 de habitantes, foram quase totalmente exterminados pela gravidade da escravidão, pelo árduo trabalho das minas e pelos atos de atrocidade a que os conquistadores os sujeitaram, sem falar nas novas doenças com as quais estiveram em contato (PIERRE ÉTIENNE, 2007, p. 58).

Com a conquista de Hispaniola, não só a cultura dos Arawaks foi destruída, mas também a raça e o povo. Trata-se de um genocídio que resulta do encontro de duas sociedades e dois universos. Apesar da resistência dos índios e das vozes que são elevadas em seu favor, o equilíbrio de poder era bastante favorável aos conquistadores que participaram da derrocada demográfica e do colapso da sociedade indiana (LOUIS, 2010, p. 222).

Para evitar o extermínio total dos indígenas da Hispaniola, Bartolomeu de Las Casas aconselhou os conquistadores espanhóis para traficar a mão-de-obra dos/as negros/as africanos/as. A partir de 1503, a presença de ‘escravos negros’ já foi registrada em Hispaniola, mas foi somente em 1518 que o “tráfico transatlântico de escravo foi formalizado por Charles Quint. Assim foi inaugurado legalmente pela Europa, a escravidão dos africanos na América” (MIDY, 2006, p. 60).

Seguindo a experiência da Espanha, o estabelecimento da escravidão em São Domingos a partir de 1625 durará quase dois séculos. A colonização francesa oferece a possibilidade de entender toda a dinâmica da instituição da sociedade escravista no Haiti. Essa colonização está ligada tanto ao comércio de escravos quanto à escravidão dos negros em São Domingos. A importação dos negros é a base de toda uma indústria florescente sustentada por empresas de tráficos privadas e estatais (LOUIS, 2010, p. 223, tradução nossa).

Em termos geopolíticos, Haiti desempenhou um papel relevante, um dos espaços mais importantes do mundo devido à “sua riqueza econômica” e sua “localização geográfica no centro do continente americano” (CASTAÑEDA, 2009, p. 77). Até o fim do século XVI, a ilha esteve somente sob a dominação da Espanha, mas os espanhóis foram distraídos pelas riquezas de México e Peru, permitindo a entrada de outros exploradores europeus como a França, Inglaterra e Holanda (BOSCH, 2009, p. 78-79).

Com o Tratado de Ryswick assinado entre a França e Espanha, em 1697, os franceses passaram a serem oficialmente novos proprietários da parte ocidental da ilha, e investiram mais no cultivo, em especial a cana-de-açúcar como já fez no Brasil, a colônia portuguesa. A produção açucareira começou a ser introduzida na região na década de 1660 e se tornou fundamental à economia francesa, dando origem a um novo modelo agrícola de plantação. Com a perspectiva econômica de Colbertismo, os conquistadores franceses defendiam a ideia segundo a qual: “As colônias foram fundadas pela e para a Metrôpole” (JAMES, 2010, p. 57).

Figura-9. Mapa da Divisão Colonial da Ilha de Hispaniola no Século 15.



Fonte: **Portal Cadorim**. Disponível em: “<https://cadorim.wordpress.com/2010/05/13/haiti-dos-primordios-aos-confins-do-terremoto/>”. Acesso em “23/10/2021”.

Nesse processo de acumulação de capitais, os povos africanos foram ‘desumanizados’ e ‘coisificados’ nas relações sociais de produção materiais. Foram

colocados para trabalhar ao lado dos ‘animais’ (cavalo ou burro), dormem, bebem e vivem como os ‘animais’. Controlados ideologicamente pelo Código Negro e feridos pelo chicote. No artigo de “*Nueva antropología*”, o economista haitiano Gérard Pierre-Charles descreveu a vida miserável dos/as escravos/as e apresentava o Haiti como lugar de opressão ‘social’, ‘racial’ ‘cultural’ e de ‘desumanização’ contra a população negra.

A escravidão significava exploração e opressão econômica abjeta; as jornadas de trabalho de mais de quatorze horas foram legalmente consagradas pelo Código Negro, o instrumento jurídico do colonialismo para afirmar seu domínio. A duração da vida produtiva do escravo, não ultrapassava 7 anos; esmagado por um trabalho bestial e privado de alimento, o homem negro logo sucumbiu sob o chicote do amo. Não se tratava apenas de exploração econômica, mas também de opressão cultural e racial; ser negro significava a privação da condição humana e de todos os direitos, enquanto que ser branco dava acesso a todos os privilégios. A escravidão era uma empresa total de dominação e opressão, entre a minoria de escravistas, que chegava a cerca de quarenta mil, e a imensa massa de escravos (PIERRE-CHARLES, 1980, 178, tradução nossa).

Os camponeses eram obrigados a produzir para os seus amos, e não para si mesmo. Eles morrem de fome por não terem acesso aos alimentos em quantidade e qualidade. A soberania alimentar enquanto uma das componentes da ‘Soberania popular’ era ocultada e ignorada pela agricultura de plantação. A máscara de folha era aplicada para evitar que eles comessem a cana-de-açúcar. Demais, eles “recebiam o chicote com mais regularidades e certeza do que recebiam a comida” (JAMES, 2010, p. 26).

A colônia mais rica do mundo

Após o extermínio das grandes partes das populações dos indígenas das Américas, a riqueza das colônias europeias ia depender do tráfico negreiro e da exploração das forças de trabalho escravizado dos/as africanos/as. Naquele momento, “os maiores traficantes de escravos negros no Novo Mundo são e continuam sendo os britânicos, os únicos responsáveis por quase metade das deportações. Depois deles, vieram os portugueses, seguidos pelos franceses e holandeses” (BASTIDE, 1974, p. 11-12).

A burguesia britânica vendia milhares de escravos/as todos os anos para os latifundiários franceses, em particular para São Domingos. Isso levou rapidamente ao crescimento da colônia. Na obra de “*Os jacobinos negros*”, publicada em 1938, no apogeu do nazismo e das teorias racistas de supremacia branca, o historiador trinitário C. L. R. James destacou amplamente o lugar e o papel do São Domingos para o sistema mundial

moderno colonial, em particular para a burguesia francesa. Como diz James (2010), São Domingos representava “dois terços do comércio exterior da França” e tornou-se, então, incomparavelmente a “maior colônia do mundo”:

Em 1789, a colônia francesa das Índias Ocidentais de São Domingos representava dois terços do comércio exterior da França e era o maior mercado individual para o tráfico negreiro europeu. Era parte integral da vida econômica da época, a maior colônia do mundo, o orgulho da França e a inveja de todas as outras nações imperialistas. A sua estrutura era sustentada pelo trabalho de meio milhão de escravos (JAMES, 2010, p. 15).

A renda de São Domingos era maior que a renda total das treze colônias norte-americanas da Grã-Bretanha juntas (HALLWARD, 2004, p. 25). Antes do processo decisivo da Revolução, “[...] São Domingos era ‘líder mundial em produção açúcar e café’. Exportava ‘açúcar tanto quanto Jamaica, Cuba e Brasil combinados’ e metade da produção mundial de café, fazendo com que fosse ‘o epicentro do sistema Atlântico de escravos’” (DUBOIS, 2004, p. 21). Como diz o economista haitiano Gérard Pierre-Charles (1980, p. 178): “Haiti estava, na década de 1780, em quinto lugar no comércio mundial, atrás da Grã-Bretanha, Holanda, França e Estados-Unidos”. A historiadora haitiana Suzy Castor (2019) fez um resumo muito valioso em relação a riqueza da colônia:

Em 1743, a produção açucareira de São Domingos superou aquela de todas as Antilhas inglesas e por volta de 1776, este território minúsculo forneceu quase metade da produção mundial de açúcar. Setecentos e noventa e três fábricas de açúcar exportadas anualmente 163.000.000 libras de açúcar, ou 48% do valor de exportações da colônia. Em 1789, com mais de 300 *indigoteries*, quase 4.500 plantações de cacau, algodão, madeira em tora e café, 90% das terras nesta colônia eram cultivadas e produtivas para a agricultura. Seu papel na indústria e no comércio metropolitano pode ser medido pelo fato de que só em 1776, ela produziu mais riqueza para a França do que toda a América espanhola para a Espanha (CASTOR, 2019a, p. 18-19, tradução nossa).

Para garantir esta grande produtividade, São Domingos teve que ser também o local de maior concentração de escravos. Entre 1785 e 1789, mais de 150.000 escravos foram importados e, apenas para o ano de 1789, 55.000 escravos (HURBON, 2011, p. 39). De modo geral, a riqueza de São Domingos era possível graças ao trabalho de meio milhão de escravos importados da África. Por exemplo,

Já antes de 1512, chegaram para a antiga São Domingos os primeiros escravos negros. A parte francesa começou a desenvolver-se na base da produção de artigos para exportação (fundamentalmente açúcar), cultivados pelos cativos. Na metade do século XIX, a composição étnica da população era: brancos, 40 mil; mulatos, 96 mil, sendo 56 mil libertos e 40 mil sujeitos a diversas formas de escravidão; 532 mil negros eram escravos. Do ponto de vista de

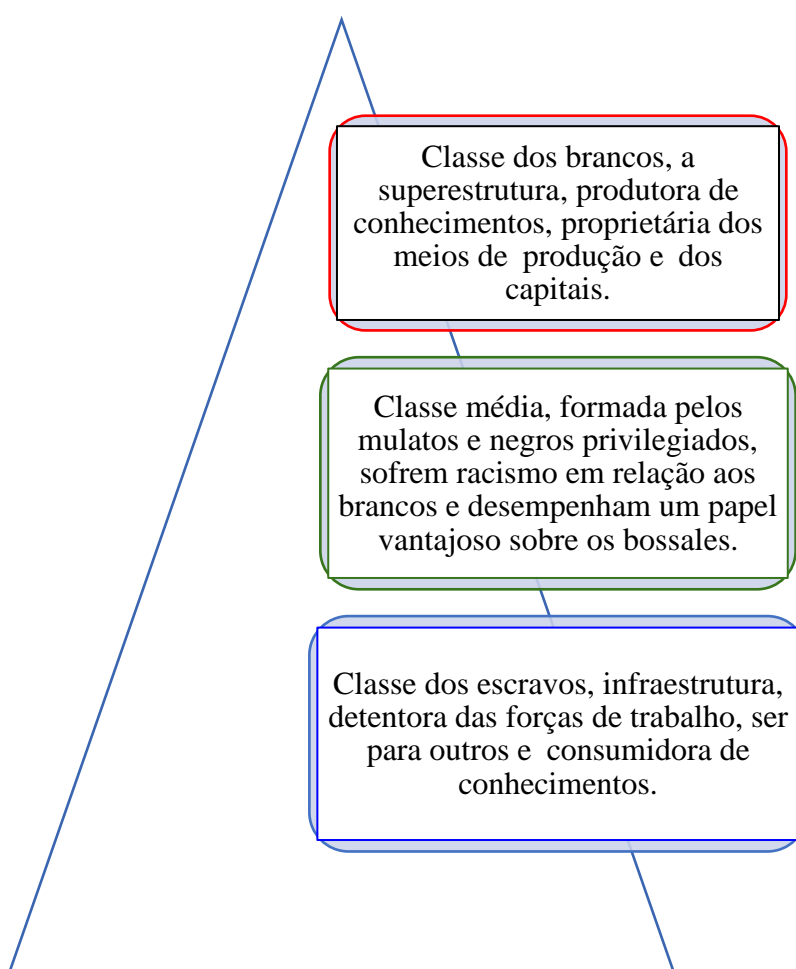
concentração da renda nacional, a minoria branca tinha o controle de 70% da riqueza e 75% dos escravos (MOURA, 2004, p. 357).

Para Eric Williams, as ilhas britânicas e o tráfico negreiro constituem os fundamentos econômicos da Revolução Industrial Inglesa; então, para C.L.R James, o crescimento econômico de São Domingos era a infraestrutura da burguesia francesa, Revolução Francesa e também da elite intelectual.

Nas palavras de James, o escravismo e capitalismo são relações indissociáveis, havia um processo dialético. Os burgueses acumulavam os capitais da colônia de São Domingos para financiar as construções de grandes infraestruturas, grandes escolas, universidades e produziram os autores como Locke, Voltaire, Hegel, Buffon e Gobineau, entre outros, que iam manter em funcionamento o sistema como um todo. Para reforçar a sua tese, ele colocou o seguinte: “[...] São Domingos de 1789, a mais lucrativa colônia que o mundo jamais conhecera; para o olhar casual, a mais próspera e florescente possessão na face da terra [...]” (JAMES, 2010, p. 66). Portanto, as relações de produções materiais foram racialmente e socialmente institucionalizadas em: classe dos brancos, classe média e classe dos escravos.

Nesta divisão social e racial do trabalho: a) os brancos – estão no topo da pirâmide da sociedade composta dos comerciantes, latifundiários, administradores civis, chefes militares, advogados, notários, escriturários, artífices, merceeiros; b) os homens livres em que encontramos em grande parte os mulatos e alguns negros livres que já tinham algumas vantagens em comparação à massa de escravos e as mulheres negras; e c) as massas populares negras – são todas aquelas que trabalham na produção de açúcar, de café, anil, cacau, algodão e outros gêneros, que exerciam uma profissão ou trabalhos domésticos (JAMES, 2010; MOÏSE, 2011). Note bem, havia uma concepção colonialista que fragmentou a massa em duas partes desiguais, segundo a qual, os negros nascidos na colônia são mais dóceis e inteligentes os chamados *crioulos* que aqueles nascidos na África, os *bossales*, aqueles que acabam de chegar como ‘mercadoria’ de um dos navios negreiros que não têm ainda contato com a civilização dos brancos europeus.

Figura-10. Pirâmide social e racial da colônia de São Domingos.



As massas populares oprimidas que produziram esses “lucros” se organizavam e se juntavam com os ‘homens livres’ e se revoltaram em 1791 contra essa estrutura hegemônica. Tornam-se sujeitos epistêmicos e políticos de sua própria história. Renomeado Haiti, o nome dos nativos, e celebraram sua independência em 1804. Esta revolução ia impactar as massas populares das colônias das Américas. O Haiti se converte em primeira república negra fora do continente africano, segunda sociedade pós-colonial da era moderna (depois os Estados Unidos), precursora do Pan-africanismo e da luta pela descolonização do poder global.

2.8 Elementos da Cultura Popular Haitiana

A luta política pela vida e resistência epistêmica dos povos afros são tão velhas nas Américas quanto à sua submissão ao escravismo, colonialismo, capitalismo, racismo e patriarcado.

Durante os séculos XVII e XVIII, os escravos vieram de diferentes nações da África como Senegal, Nigéria, Benin, Costa do Ouro, Congo, Angola e Moçambique. Assim, na terra de São Domingos, reuniram-se representantes de mais de uma centena de etnias ou ‘nações’. Eles falavam uma multiplicidade de línguas diferentes e foram ‘dessocializados’ (HECTOR, 2011, p. 192). A pergunta que se faz com frequência é:

Como essa população tão diversa, estabelecida em um novo ambiente geográfico e em uma organização fragmentada do espaço socioeconômico, superou barreiras étnicas, linguísticas e ambientais para formar uma nova comunidade? (HECTOR, 2011, p. 192, tradução nossa).

O oprimido não pode ser livre através da cultura do opressor. A cultura dominante era a cultura do homem-masculino-branco-capitalista-judeu-cristão francês. Ele impôs os seus modelos como mais avançados, mais desenvolvidos, e fragmentou os trabalhadores escravizados. A massa popular haitiana, por sua vez, não ia copiar este paradigma dominante como ‘universal’; porém, buscava construir a sua própria história com base em outro modelo de organização social, político, linguístico, econômico e religioso.

2.8.1 Marronage

Desde os primeiros dias da colonização, os escravos se rebelaram contra seus senhores; fugiram para as montanhas para escapar da escravidão e se tornaram negros fugitivos (NAVARRETE, 2001, p. 89).

Cuando las bases de los conocimientos recibidos se derrumban y cuando la vida les pone, sin advertencia, en un sistema económico y social inconcebible, los cautivos tienden a refugiarse ya sea entre los cimarrones, sea al margen del sistema de plantación, o en sociedades o en cofradías que reúnen a quienes se niegan a conceder derechos a la maldad y a la violencia. Esto los protege de las trampas contenidas en los privilegios que más bien sirven para explotarlos mejor. (CASIMIR, 2017, p. 34).

Naquele momento, viver era duro, alguns preferiam a morte do que vive a escravidão; enquanto, outros fugiam para as montanhas e florestas, onde formavam bandos de homens e mulheres livres: os quilombolas¹⁰ (JAMES, 2010, p. 30-34). Havia a presença de todas as categorias de idade (bebês, crianças, jovens, adultos e velhos) e de sexo (homens e mulheres).

Em termos cronológicos, o sociólogo e escritor haitiano Laënnec Hurbon (2011, p. 39) nos informa: “Desde 1503, vários casos de quilombola foram registrados entre os primeiros escravos negros a desembarcar na Ilha”. No início da colonização francesa, o processo fugitivo era mais praticado. Em 1700, foram mais de 1000; em 1752, 3000 negros/as africanos/as fugiam das fazendas, minas e plantações para formar as suas próprias comunidades e representavam uma alternativa ao sistema escravista.

As mulheres fugitivas eram limitadas em comparação aos homens; portanto, já desempenharam um papel importante nesta nova sociedade. Participaram nos trabalhos de artesanato, em particular a tecelagem para confecção de roupas, doméstico e outras atividades como o trabalho do ferro e do aço para a fabricação de ferramentas e armas (HECTOR, 2011, p. 190-204).

2.8.2 Economia popular

O historiador haitiano Michel Hector (2011) destaca as atividades comerciais que vinculavam constantemente os quilombolas com os escravos da plantação. Os quilombolas, por sua vez, constituíram uma ‘pequena produção’ de ‘gêneros

¹⁰ Les marronages, em francês.

alimentícios’, de ‘pequena criação de animais’, destinada não só à ‘autossustentabilidade’ do produtor direto, também serviria para trocar no mercado interno com âmbito limitado. O comércio se desenvolve numa esfera muito mais regional do que local e realizado em especial por negros livres, artesãos e/ou agricultores (HECTOR, 2011, p. 190-204).

Essa pequena produção contribuiu muito, não só ao fortalecimento do autoconsumo, mas também para o estabelecimento progressivo de pequenos mercados locais. Ao mesmo tempo, as relações se tornaram cada vez mais profundas entre escravos e quilombolas (SAINSINE, 2007, p. 73). A economia campesina de autoconsumo (mandioca, inhame, batata, abóbora, etc.) representava um desafio enorme para a ‘monocultura’ como cana-de-açúcar, algodão e índigo da economia de ‘plantação’ produzida para a exportação. O professor haitiano Jean Casimir (2018) caracteriza a cultura dos negros fugitivos como ‘contra-plantação’ – que se repetia em todos os territórios do Caribe, com nomes diferentes, por exemplo: “Os *free villages* da Jamaica, os *palenques* de Cuba, os *quilombos* brasileiros, as *bush societies* do Surinam e toda sociedade campesina haitiana contemporânea são a prova histórica de seu funcionamento” (CASIMIR, 2018, p. 194). Por definição,

“Este sistema [...] de contra-plantação é uma organização social específica que engloba uma variedade de técnicas inventadas pelos trabalhadores (escravos, livres e trabalhadores contratados) para se opor aos proprietários e seus países metropolitanos” (CASIMIR, 1992, p. 77, tradução nossa).

São dois modelos de organização totalmente opostos e conflituosos do ponto de vista ontológico, popular, civilizacional, técnico, econômico, político e epistêmico. Cada um tem uma maneira própria de entender e explicar os fenômenos sociais e físicos, também de estruturar as relações sociais de produção material e ideológica. Por causa disso, existe até agora um constante conflito entre a ‘economia campesina de autoconsumo’ vs ‘economia do mercado capitalista’ ou em geral entre a comunidade vs individualismo.

2.8.3 Lakou

O lakou (do francês la cour), em sua versão originalmente rural, é uma aldeia onde vive uma família extensa, em torno e sob a direção do velho ou da velha, chefe da família. Geralmente contém o tempo de veneração dos antepassados, além do cemitério familiar (CASIMIR, 2007, p. 37).

De acordo com o antropólogo haitiano Rémy Bastien (1951), o termo lakou apresenta uma polissemia local interessante. Pode ser denominado lakou a extensão do terreno que circunda a casa, particularmente a parte de trás ou o pátio (ou capoeira) que conecta casas em um mesmo espaço delimitado. Nesse sentido, toda casa, seja ela no campo ou na cidade, possui um *lakou*. Mas o significado a que Bastien se detém é o “conjunto de casas ocupadas, em geral, por uma família”, formando grupos domésticos dentro de uma comunidade local (BASTIEN, 1951, p. 30). O lakou, enquanto grupo doméstico, pode ser entendido como um espaço de produção e reprodução:

Enquanto unidade produtiva, tanto na definição de Rémy Bastien (1951), como no que notei em campo, um lakou possui roçados de policultura, muitas vezes com plantações mistas, tendo em um mesmo terreno espécies diversas. Além disso, as famílias criam galinhas, gado suíno, caprino e bovino em pequeno número. Os membros de uma família se distribuem entre atividades no roçado e de pastoreio, sendo aos homens reservadas, mas não exclusivamente, atividades como a colheita e o uso de ferramentas pesadas; às crianças cabe parte do pastoreio, levando os animais aos pastos e aos cursos d’água; e às mulheres, o plantio de sementes e mudas e a venda do que resultou da colheita, sendo o comércio uma atividade majoritariamente feminina. São as mulheres que vão ao mercado (*mache*) vender o que é produzido em seu *lakou*, mas também comprar mercadorias para abastecer a casa, realizando muitas vezes encadeamentos de compra e venda para conseguir mais lucro (*benefis*).

Quanto ao lakou como unidade de reprodução, este se estrutura enquanto uma variedade de arranjos familiares que vão além de uma ideia de família nuclear. São particulares às relações familiares que configuram o lakou: o cuidado com os filhos, a transmissão da moral, a participação em ciclos de dádiva e troca, a observância de certas responsabilidades para com os familiares mais velhos, os vizinhos, os mortos e os espíritos da família (*lwa e jany*) e a atenção a certos princípios de herança. Cabe ressaltar que o parentesco é cognático e egocentrado e a memória geracional avança, normalmente, até duas gerações acima de ego. A noção de um compartilhamento de substâncias dos pais para a criança é baseada na ideia de “sangue” (*san*) em que o sangue mais forte é o que leva a criança a se parecer mais com um dos pais, como me relataram em campo, resumido na expressão “*nou se menm san*” (nós somos do mesmo sangue). Nisso, o que está em jogo não é o sangue enquanto uma metáfora biológica do parentesco expressando uma proximidade relacional, mas o *san* é antes uma totalidade compartilhada que constitui os corpos de pessoas em comum (BULAMAH, 2013, p. 212).

Em resumo, o lakou se organiza pelo legítimo estabelecimento de uniões livres (*plasaj*), um campo (*jaden*) para reprodução da base material. Enquanto, agrupamento doméstico, habitado não só por pessoas vivas da família (*fanmi*), mas também por falecidos (*lemò*), por espíritos que fazem parte da família (*eritaj*) ou *lwa eritaj* (espírito da herança). A relação dos lakou com esses espíritos é fundamental, pois eles são os fundadores desse espaço comunitário. Os *lwa* possuem notável agência no cotidiano da família e do lakou, algum sacerdote ou sacerdotisa vodou (*ougan ou mambo*) através uma

série de cultos e rituais com objetivo de cumprir as promessas dos servidores (*pitit fèy*) ou cuidar os doentes (*malad*).

2.8.4 Kombit

Podemos mencionar outro elemento da conformação social e econômica da sociedade haitiana da herança africana: *Kombit*. O que significa isso? Então,

É o trabalho comunitário chamado Kumbit, que é continuação do *Dokpwe* de Daomé. Ele pode assumir diversas formas (ronda, associação, corbéia) Mas o *Kombit*, propriamente dito, consiste numa associação de camponeses que decidem trabalhar coletivamente num campo em benefício de um único proprietário, com refeição, danças e música. É um verdadeiro sistema de presente e contrapresente: ele obriga seus membros a trabalhar uns pelos outros. Se alguém adoecer, seu campo será cultivado. Mas o *Kombit* não tem só apenas a função econômica: é ocasião de manifestação de amizade, emulação, recreação, prazer. É, ao mesmo tempo, sociedade extremamente estruturada com chefes graduados, orquestra etc., uma série de coisas que despertam o entusiasmo e a alegria do camponês (HURBON, 1987, p.74).

Em outros termos, *Kombit* é um sistema de relações sociais e econômicas que pode empregar uma mão de obra familiar, como também vizinhos ou amigos próximos. O *Kombit* típico é organizado da seguinte forma:

Quando é hora de plantar, o proprietário da plantação escolhe um dia e anuncia o evento, convidando quantas pessoas ele irá precisar para a realização do trabalho neste dia. As funções são separadas e combinadas de acordo com o sexo e a habilidade de cada um. Os homens, geralmente desempenham as funções de cavar buracos enquanto as mulheres e crianças se preocupam em plantar o feijão ou o milho. O plantio é acompanhado por cantorias e tambores, pano de fundo típico do Vodou para manter o ânimo das pessoas durante a jornada de trabalho. Finalmente, as pessoas também são servidas com café, almoço e janta (PROSPERE & GENTINI, 2013, p. 79).

Os camponeses haitianos muitas vezes trocam seus produtos, em vez de vendê-los e, geralmente, consomem o que está disponível na área. Eles praticam o sistema agroecológico como resposta à economia de *plantation* ou sistema capitalista no dia atual. Por tudo isso, a cultura local da herança africana constitui a base da cosmovisão popular haitiana e suas práticas de vida.

2.8.5 Idioma crioulo

É interessante ressaltar que por volta de 1750-1760, o idioma crioulo já estava fundamentalmente constituído do ponto de vista de sua estrutura sintática. Ao mesmo

tempo, ocupa um lugar preponderante, em particular nas trocas entre negros, dentro e fora da plantação, o que o tornou, a partir daquele momento, ‘o idioma mais comum’ em São Domingos, cumprindo um tríplice função de ‘unificação’, ‘separação’ e ‘prestígio’ no mundo dos escravos (HOFFMANN, 2019, p. 201-273; HECTOR, 2011, p. 190-204). O uso do idioma favorece a existência de uma rede de comunicação cada vez mais intensa que levaria à coesão social entre as massas de origens culturais diferentes.

Poderíamos dizer que o crioulo é uma construção popular na luta pela vida em meio a uma situação radicalmente trágica:

“[...] como la sociedad de plantación es una sociedad artificial en la cual la gran mayoría de los actores sociales son inmigrados, los patrones de relaciones sociales no derivan de una historia común. Hay que inventarlos e imponerlos. En esta sociedad, no se supone que el trabajador esclavizado mantenga con sus semejantes relaciones más complicadas que las que unen las cabezas de ganado. Para que esto sucediera, se toman medidas para impedir o dificultar relaciones frecuentes entre ellos.

Imaginen jóvenes africanos que se dedican a sus ocupaciones en su poblado. De pronto, unos piratas caen sobre ellos, los toman y los llevan a un país lejano, entre desconocidos, para hacer un trabajo que ignoran. En este nuevo país no tienen a nadie en quien confiar y no cuentan con alguien que les explique el desarrollo de los acontecimientos. ¡Para estos jóvenes es lo mismo que desembarcar una mañana en las puertas del infierno y encontrarse cara a cara con Lucifer en persona! Cuando los viejos afirman que el diablo existe y que ellos lo han visto, loco está quien se apura en creer que son infantiles, supersticiosos, ignorantes o chiflados. Saben perfectamente qué experiencias vivieron o cuáles sus padres certificaron haber vivido. Recuerdan todavía la emoción causada por estas aventuras aterradoras.

Sin embargo, estos jóvenes crean, desde los barcos negreros o en el seno de la misma plantación, los primeros contactos con sus compañeros de infortunio. Comienzan por el balbuceo de fragmentos de lenguaje hasta participar en la construcción del conjunto de medios de comunicación, normas, valores y principios de convivencia” (CASIMIR, 2007, p. 22).

O crioulo nasceu aqui da necessidade dos/as negros/as haitianos/as de trocarem os valores culturais, sociais, políticos, econômicos africanos entre si e resistirem contra o sistema escravista, colonialista, racista e sexista ocidental.

2.8.6 Vodou

Vodou (também escrito vodoun, voodoo, voodoo, vodou, vodun, voodoo, voodoo) é uma religião poderosa e, mais importante, um modo de vida impulsionado por uma busca

pela harmonia cósmica e unidade com Deus (MAZAMA, 2005, p. 468). O vodu é comumente associado ao Haiti, onde é a religião da grande maioria das pessoas.

Sem dúvida, no contexto colonial, os povos africanos eram forçados a aceitar o cristianismo através do batismo como religião universal. Diante dessa estrutura hegemônica, “o vodu era uma arma popular ligada à luta pela liberdade” (CASTOR, 1998, p. 55). Demais, representa a resistência frente ao sistema branco ocidental:

“[...] Essa resistência se fez justamente sobre a base das crenças antepassadas. Desde os navios negreiros, pelo suicídio, pela greve de fome, pela recusa de medicamentos, o vento da revolta começou a soprar: os negros deixavam os corpos aos brancos e iam reunir-se no mundo de seus avôs. Não vamos levantar o número das rebeliões registradas desde o início do tráfico. Nosso objetivo agora é simplesmente recordar como o Vodu foi à primeira forma de resistência contra a escravidão. Os historiadores costumam designar pelo termo *Marronage* (os Quilombos brasileiros) a fuga dos escravos das plantações de cana e oficinas, para lugares inacessíveis onde reconstituíam a solidariedade étnica, recriavam suas tradições antepassadas e redescobriam a unidade espiritual para melhor afrontar os senhores brancos. É aí, nessas comunidades de resistência, que se constrói a consciência da autonomia política e cultural dos escravos. Nessa época, o Vodu é a religião que realiza a coesão dos escravos, impelindo-os à luta contra o domínio dos brancos” (HURBON, 1987, p.67).

O vodu, a religião de matriz africana desempenhou um papel de libertação. Com isso, “a solidariedade dos quilombos negros estará, portanto, ligada ao mesmo projeto: o da recusa de qualquer submissão à escravidão e ao cristianismo” (HURBON, 2010, p. 15). O dualismo era seguinte: cristianismo, francês e capitalismo mercantil se referem aos brancos e mulatos; enquanto, vodu, crioulo e economia comunitária às massas populares escravizadas. Hurbon (1987) ia mostrar a relação estreita entre o crioulo e vodu, onde ambos contribuem à conformação da identidade haitiana de raiz africana:

“[...] no domínio do sagrado, encontra-se importante vocabulário pertencente à família lingüística dos fon: Vodú=espírito, deus=ûsi em fon: û ou divindade, si = esposa; govî = cântaro; asõ= brinquedo sagrado; ûtc= tambor; e os próprios nomes dos Loas etc. Graças às pesquisas sobre as línguas africanas feitas nos últimos anos, reconhece-se no crioulo base gramatical específica que lhe confere coesão e estatuto de língua” (HURBON, 1987, p.72-73).

Quando o Vaticano assinou a concordata para o reconhecimento do Haiti, em 1860, uma nova onda de opressão caiu sobre os camponeses haitianos (DALBERTO, 2015, p. 33). O Estado estabeleceu um “artigo no código penal que interditava as danças do *lwa*, obrigando o *hougan* (sacerdote vodu) a apresentar-se à polícia e ao magistrado” (HURBON, 1988, p. 19). Na obra de *Ainsi parla l'oncle*, o antropólogo haitiano Jean

Price-Mars (1928, p. 170) nos conta como o vodu “sempre foi considerado fora da lei, legado do indesejado do passado, vergonhoso, inadequado ao estatuto político do cidadão haitiano”.

Mesmo diante de tamanha opressão, a assertiva de que no Haiti “é necessário ser católico para praticar o vodu” (HURBON, 1988, p. 19) retrata como a religião sobreviveu no seio da sociedade haitiana, que se apropriou, muitas vezes, dos próprios instrumentos religiosos do catolicismo para praticar o vodu, que se tornou crença oficial em 2003, muito depois do catolicismo. Na obra “País sem chapéu”, o escritor haitiano-canadense Dany Laferrière (2011) relata:

como os haitianos, ao verem seus *hougans* e seus *mapous* serem destruídos, conseguem fazer sua religião vodu sobreviver: “Fizemos igrejas cristãs templos de vodu... Há! Há! háháháhá!.. Fizemos dos santos cristãos, deuses do vodu.... Há! háhá! Háháháhá... Foi assim São Tiago se tornou Ogou Ferreiro. Os padres católicos nos viam em suas igrejas e acreditavam que tínhamos abdicado de nossa fé, enquanto estávamos justamente louvando, da nossa maneira, Erzulie, Dantor, Erzulie Fréda Dahomey, Papa Zaka, Papa Legba, Damballah Ouedo.... Todos esses tinham, de maneira insidiosa, tomado a forma e o rosto de santo católicos. Nós estávamos em casa, na casa deles” (LAFERRIÈRE, 2011, p. 211)..

O povo haitiano foi arrancado de sua cosmovisão ancestral e tenta reconstituir o mundo africano perdido. Assim, a epistemologia africana passa a ser o núcleo da estrutura social do país.

Tabela-2. Elementos da formação do Estado Haitiano e seus papéis nas lutas de libertação.

Elementos da formação do Estado Haitiano		
Os povos haitianos vêm do: Senegal, Nigéria, Benin, Costa do Ouro, Congo, Angola e Moçambique.	Marronage	Aqueles que fugiram da dominação branca europeia e constituem mais tarde um movimento de resistência ao sistema escravista, colonialista, racista e patriarcado. Este processo começou desde os anos de 1503 e foi reforçado em 1700.
	Economia popular	Os quilombolas constituem uma economia de autossustentação baseada na agricultura policultural frente à economia de plantação monocultural. Esta contra-plantação se repetia em todos os territórios do Caribe (Os <i>free villages</i> da Jamaica, os <i>palenques</i> de Cuba, os <i>quilombos</i> brasileiros, as <i>bush societies</i> do Surinam e os <i>marrons</i> no Haiti).
	Lakou	Conjunto de casas ocupadas, em geral, por uma família, formando grupos domésticos dentro de uma comunidade local. É um espaço de produção e reprodução onde as famílias criam galinhas, gado suíno, caprino e bovino em pequeno número. Os membros, em grande parte, acreditam nos falecidos e os loas (espíritos).
	Kombit	Um modo de vida e práxis comunitária que nasceu no Haiti (São Domingos) durante as lutas de resistência frente ao sistema escravista, colonialista e depois contra a ocupação dos EUA. O termo kombit, em crioulo haitiano, tem sentido de “solidariedade”, “comunidade”, “cooperação” e “diálogo de saberes e experiências” entre os camponeses rurais para resolver os problemas em comum.
	Idioma crioulo	O Haiti é o único país colonizado que conseguiu criar seu próprio idioma. Por volta de 1750-1760, o crioulo haitiano já estava fundamentalmente constituído do ponto de vista de sua estrutura sintática.
	Vodu	O vodu a religião de matriz africana é comumente associado ao Haiti, onde é a religião da grande maioria das pessoas. Durante a colonização, desempenhou um papel de luta de libertação frente ao escravismo, colonialismo, racismo, patriarcado e cristianismo.

Concluimos que a região caribenha é um dos núcleos do desenvolvimento do capitalismo. Este poderoso sistema foi possível graças à escravidão, tráfico negreiro, comércio triangular, roubos dos recursos naturais, expropriação de terra dos camponeses e genocídio dos indígenas. Os cristãos e pensadores europeus naquela época utilizaram os discursos dicotômicos para justificar a violência contra os indígenas e negros africanos em nome da civilização, e mais tarde, da modernização. Tratamos o Caribe como fronteira imperial no qual há um conflito econômico e geopolítico constante entre os países imperialistas europeus como Espanha, Inglaterra, Holanda, França e Estados Unidos. Portanto, a expansão do homem branco europeu quase em cada território da região gerou

algum tipo de resistência cultural quanto armada. Enfim, podemos ver, havia duas grandes resistências que marcaram as lutas anticoloniais, anticapitalistas e antirracistas no Caribe: 1) a Revolução Haitiana em 1804 que colocou fim ao império França na região; 2) a Revolução Cubana em 1959 que derrotou o último império – os Estados Unidos. Ambos países contribuem nas lutas contra-hegemônicas para um mundo mais democrático, igualitário e plural.

3 CAPÍTULO II. DO NASCIMENTO DO ESTADO HAITIANO AO RETORNO COLONIAL

Estudamos o nascimento do Estado Haitiano a partir das lutas políticas pela vida, liberdade, revolução e independência. Alguns anos depois, o país ia enfrentar uma série de guerras civis e constantes instabilidades políticas entre as elites e os movimentos

populares. A invasão estadunidense simbolizou o retorno ao colonialismo; por isso, as revoltas das massas camponesas eram totalmente reprimidas e suas terras roubadas. Partindo do pressuposto, organizamos esta parte em quatro seções: 1) discutimos a revolução haitiana como resposta radical ao escravismo, colonialismo, racismo e capitalismo; 2) destacamos o papel das lutas dos camponeses pós-independência para ter acesso à terra e outros direitos; 3) entendemos o imperialismo estadunidense como negação da soberania haitiana e seus impactos sociais, políticos, econômicos e intelectuais até dia atual. Em seguida, apontamos dois tipos de resistências frente ao domínio yanki: a) luta política (resistência do campesinato) ; b) luta ideológica (negritude). 4) na última seção, analisamos as violências do regime ditatorial duvalierismo como consequência do imperialismo yanki, e terminamos a política do empobrecimento do povo haitiano pelo neoliberalismo.

3.1 REVOLUÇÃO HAITIANA E PARTICIPAÇÃO DAS MULHERES HAITIANAS

3.1.1 Revolução Haitiana como Luta pela Vida

Os escravos trabalhavam na terra e, como os camponeses revolucionários de qualquer lugar, desejavam o extermínio de seus opressores (JAMES, 2010, p. 91). Para os ‘oprimidos’, escapar definitivamente da tutela de seus ‘opressores’ e formar ‘comunidades’ com um grupo de seus companheiros constituía o caminho para a ‘liberdade’; enquanto, para as autoridades e os proprietários dos ‘oprimidos’, a fuga dos serviços do ‘opressor’ era considerada o crime mais grave cometido pela população negra (NAVARRETE, 2001, p. 90-93).

A liberdade, que é uma conquista, e não uma doação, não chegará pelo acaso, mas pela práxis de sua busca; pelo conhecimento e reconhecimento da necessidade de lutar por ela (FREIRE, 1989, p. 17-18). Qualquer forma de ‘luta’ será a sobrevivência para um ou ameaça para outro; a perda para um ou vitória para outro, sobrevivência ou ameaça significa que “você assassinou a minha ‘liberdade’; ou seja, você queria destruir a ‘ordem’ que me alimentou”! Ambos não fazem parte do mesmo ‘mundo’ e não têm a mesma ética de vida. Foi uma luta constante entre: liberdade vs dominação ou a vida vs morte. Os opressores punem severamente todos aqueles que buscam escapar de seu domínio; o que vale, para eles, não é a vida em si, mas o capital. Para eles: Ser, é ter. E, transformam os ‘povos’ em ‘coisas’. A acumulação do capital é o centro de suas organizações sociais, políticas, econômicas e intelectuais. Enquanto, para as massas oprimidas, viver = livre e dominar = morrer. Durante a revolução haitiana, os povos cantavam: Viver livre ou morrer!

A violência do opressor engendra no oprimido a violência libertadora. Por isso, a partir dos anos de 1750, os líderes de quilombolas preparam os envenenamentos para exterminar os opressores e proclamar a libertação geral dos escravos: “Aqueles que fabricam as porções mortais são aqueles que conhecem as plantas medicinais” (PLUCHON, 1987). Os saberes ancestrais, as técnicas e métodos utilizados pelos povos sobre as plantas e as folhas da natureza – transformados em práxis libertadora e lutas pela vida. Ou seja, a natureza torna-se uma arma de resistência cultural e de ação política para libertar os oprimidos.

Nas lutas de libertação, eles tentavam harmonizar a reflexão crítica com a ação concreta para transformar a realidade opressora em realidade libertadora. Várias resistências ‘militares’ foram utilizadas como diz historiador haitiano Claude Moïse (2011, p. 237-247) para se opor radicalmente à ideologia e prática escravista, entre as quais, ele cita: aquelas com Padre-Jean em 1679, na Montanha Preta de 1701 a 1702, em Bahoruco em 1719; no Nordeste com Colas Jambes Coupées de 1720 a 1724; no Sul com Polydore em 1730 e 1734.

O sonho dos colonizados é a busca do caminho da liberdade pela luta política e cultural para destruir o ‘mundo colonial’ com a ‘eliminação’ ou ‘expulsão’ da classe dominante (FANON, 1968, p. 29-31). O seu objetivo principal seria a luta constante contra aqueles que os fazem ‘coisas’, ‘não-seres’, ‘fracos’, ‘mercados’; aqueles que escravizam suas forças de trabalho; aqueles que violam suas famílias (homens, mulheres e crianças); aqueles que destroem os seus saberes ancestrais e expropriam as suas terras.

O maior desses chefes foi François Mackandal, tinha como “o gigante projeto de exterminar os brancos e proclamar a liberdade e independência de São Domingos” (MADIOU, 1847, p. 23). Naquela época, acreditava-se que a libertação não pode se dar apenas nos planos ideológicos, é necessário a luta política para concretizá-la. O seu movimento revolucionário estrutura-se nos quadros do messianismo, tendo como suporte ideológico o culto vodu e apresentou-se como *hungan*, dizia-se inspirando pelos deuses da África e impunha-se como aquele possuidor de bastantes condições para exterminar os brancos e libertar negros (MOURA, 2004, p. 358).

A Revolução já era planejada desde a década de 1750, “cem anos” antes da Revolução Francesa (JAMES, 2010, p. 35). Estaria em Mackandal o germe da revolução haitiana (BAUER, 2016, p. 24). Diferente de algumas análises feitas, a revolução haitiana

não se dá em virtude ou por inspiração da revolução Francesa (MARTINS, 2019, p. 37). Mas, ela foi pensada e atuada desde: 1) ‘*subsolo*’ das massas populares e camponesas do Norte e em Artibonite (sob a liderança de ex-quilombolas Petit Noel Prieur, Macaya, Sylla, Sans-Souci, etc.)¹¹; 2) ‘*supersolo*’ de Oficiais Gerais do exército (Toussaint Louverture, Jean-Jacques Dessalines e Henry Christophe); 3) e das ‘*figuras femininas*’ (Victoria Montou conhecida como Toya, Sannite Belair, Marie-Jeanne, Catherine Flon, Marie-Claire-Heureuse, etc.)¹².

Na noite de 14 de agosto de 1791, em Bois-Caiman, na parte norte do Haiti, o sacerdote vodu *hungan* Boukman Dutty e a sacerdotisa Cécile Fatiman realizaram um serviço religioso que traçou os planos para um levante geral de escravos. Seis dias depois, os negros africanos começaram a massacrar todos os homens, mulheres e crianças brancos em que puderam colocar as mãos. Os brancos, por sua vez, fizeram o mesmo, massacrando todos os negros que puderam (LUNDY, 2005, p. 259-261). Naquele momento, Boukman já pronunciou o seu discurso em idioma crioulo que irá preparar as massas populares para a revolução geral:

O deus que criou o sol que nos dá a luz, que levanta as ondas e governa as tempestades, embora escondido nas nuvens, observa-nos. Ele vê tudo o que o branco vê. O deus do branco o inspira ao crime, mas o nosso deus nos pede para realizarmos boas obras. O nosso deus, que é bom para conosco, ordena-nos que nos vingamos das afrontas sofridas por nós. Ele dirigirá nossos braços e nos ajudará. Deitai fora o símbolo do deus dos brancos que tantas vezes nos fez chorar, e escutai a voz da liberdade, que fala para os corações de todos nós (BOUKMAN, 1791 Apud JAMES, 2010, p. 93).

Por seu discurso político, Boukman denuncia a estrutura dicotômica do pensamento moderno-colonial e que se articula pela relação de poder entre cristianismo e paganismo, bom e mal, opressor e oprimido. Em seguida, ele desnaturaliza e ‘providencializa’ a ideia de Deus cristão branco desde o paradigma dominante ocidental; e defende a liberdade coletiva enquanto cosmovisão e cosmovivência desde o Deus africano negro [nosso Deus] para libertar-se da realidade opressora. Com seu pronunciamento, dá para perceber que há uma grande diferença entre a ‘visão de mundo’

¹¹ Ver Sainsiné (2007).

¹² Para uma leitura mais aprofundada sobre a participação das mulheres nas lutas pela libertação e independência do Haiti, leia Claude-Narcisse e Narcisse (1997); Louis (2015).

dos negros africanos e a dos brancos europeus. Cada uma tem uma maneira própria de entender e explicar os fenômenos sociais, físicos e espirituais.

Os oprimidos começaram a agir naquela mesma noite. Eles lutam pela vida por meio da expulsão ou destruição da vida dos opressores. Eles sabiam que enquanto essas fazendas permanecessem de pé o seu destino seria trabalhar nelas até o esgotamento. A única coisa a fazer era destruí-las. De seus senhores, eles haviam recebido a violação, a tortura e, à menor provocação, a morte. Pagaram na mesma moeda (JAMES, 2010, p. 93-94). Foi uma luta generalizada: a violência do opressor engendra no oprimido a violência libertadora.

Neste contexto, a luta pela vida não era sempre tudo o que é justo ou injusto, mas tudo o que é necessário para a sobrevivência e segurança da existência de sua progenitura e a de outros. Por tudo isso, a relação opressor-oprimido não é apenas uma relação capital-trabalho, também vida-morte. O pobre por ter sido empobrecido, despossuído e excluído – não tem nada a perder. Ele luta com tudo o que ele tem – e enfrenta todos aqueles que roubam os seus direitos. Para ele: Ser, é sentir. Sua práxis de vida é *‘buscar a liberdade’*, *‘decidir a liberdade’*, *‘tomar a liberdade’* e *‘utilizar a liberdade’* quando for necessário para construir a *‘Soberania dos povos’*.

Junto aos mulatos, os povos dominados lutavam contra o sistema escravista, colonialista e racista. Com a força do movimento revolucionário, em 1791¹³, houve um levante em massa; em 1793, a escravidão era abolida para todos e todas na colônia de São Domingos; mais tarde, Toussaint Louverture foi proclamado governador da ilha entre os anos 1797-1802.

¹³ “Durante a última década do século XVIII e início do século XIX, a revolução haitiana provocou um grande fluxo migratório para o Caribe e os Estados Unidos, pontuado principalmente por três grandes ondas: a primeira em 1791 após o início da revolta dos escravos no Norte, a segunda em 1793 após o incêndio da cidade de Cabo [Haitiano], finalmente a maior onda ocorreu em 1803 e em 1804, após a derrota das tropas francesas e a proclamação da independência do Haiti. Nos Estados Unidos, pelo menos 10.000 imigrantes brancos, negros e escravos, fugiram da revolução. Eles terão contribuído muito para o desenvolvimento econômico da Louisiana e também terão marcado seu impacto cultural em outras cidades americanas, como Nova York e Filadélfia. [...] O governador da Carolina do Sul, Pinckney, foi um desses líderes que, temendo que a violência da revolução haitiana fosse exportada para os estados do sul pelo norte, tentou encontrar uma solução. [...] ele convenceu seus concidadãos a recolher alimentos, armas e munições para serem enviadas aos Brancos do Cabo [Haitiano]. A ajuda militar de Pinckney aos escravistas para reprimir a revolta de seus escravos não teve efeito real, mas não deixou de simbolizar a solidariedade entre os colonos proprietários de escravos: não pôde impedir a vitória dos insurgentes em 1793, nem a proclamação da independência do Haiti em 1º de janeiro de 1804, mas significou forçosamente que o novo Estado haitiano, nascido de uma guerra violenta, teria que sofrer isolamento diplomático, até mesmo medidas de retaliação” (ROSE-MIE, 2003, p. 208-209).

Com a abolição da escravidão geral, as atividades econômicas ficaram quase paradas, a produção para exportação foi, em grande parte, fraca em comparação ao ano 1791 porque não tinha mão-de-obra escrava para produzir em quantidade. Toussaint pretendia institucionalizar um modelo econômico para comer e exportar; enquanto, todos os camponeses desejavam praticar uma economia de autoconsumo que encontra suas raízes na policultura dos quilombolas.

Em resposta a isso, ele estabeleceu no Haiti um regime duro aos novos livres: “os negros de São Domingos eram livres porque ninguém podia comprá-los ou vendê-los” (BOSCH, 2009, p. 496; 497); mas, foi apenas uma liberdade aparente sem nenhum direito à propriedade. Por exemplo, a Constituição (1801) não promoveu a Reforma Agrária e nem queria romper com o domínio francês conforme bem colocado em alguns artigos desta:

O artigo 1 declarou São Domingos uma colônia francesa. O artigo 3 aboliu a escravidão e disse que todos os homens negros nasciam livres e franceses na colônia. O artigo 4 proclamava a igualdade perante a lei. O artigo 6 reconheceu o direito da religião católica a ser exercido publicamente, com exclusão de todas as outras. Os artigos 14, 15, 16 e 17 tratavam do cultivo e mantinham a regulamentação em vigor, que vinculava os negros às plantações (CASTONNET DES FOSSES, 1893, p. 248, tradução nossa).

De um lado, as terras continuam sendo concentradas nas mãos dos latifundiários brancos franceses e os mulatos livres. De outro lado, “todos os negros, anteriormente empregados no cultivo, foram trazidos de volta para as plantações¹⁴ para trabalhar cinco anos nas terras dos antigos amos, com direito a um quarto do produto bruto. Eles não podiam estar ausentes sem permissão especial” (CASTONNET DES FOSSES, 1893, p. 235-236).

Em termos de resistência, alguns camponeses fugiram da plantação e retomavam sua produção de alimentos); havia: “uma desorganização crescente da economia nacional em favor da economia local” (SAINSINE, 2009, p. 86). Com o decreto de 7 de fevereiro de 1801, Toussaint Louverture pretendia promover as grandes propriedades em detrimento do desenvolvimento da pequena propriedade. Com isso, proibiu oficialmente aos notários vender menos de cinquenta *carreaux*¹⁵¹⁶ de terras. Diante disso, “os

¹⁴ Se transformou em manufatura.

¹⁵ Um *carreau* é a unidade de medida mais utilizada no Haiti que equivale aproximadamente 1,25 hectares.

¹⁶ Toussaint defendia a economia de grande exportação, ele sabia um negro livre não tinha bastante dinheiro para comprar este monte de terras.

camponeses negros se juntavam para adquirir um pedaço de terra”, depois dividiam e compartilhavam as parcelas entre si (CASTONNET DES FOSSES, 1893, p. 259). Desde então, as produções de grandes fazendas começaram a enfrentar desafios enormes frente às pequenas produções de autoconsumo.

Apesar disso, a França de Napoleão estava insatisfeita com a administração colonial; de fato, Toussaint foi capturado pela expedição das forças francesas sob o mando do general Víctor Emmanuel Leclerc, e preso em *Fort de Joux*, onde morreu de isolamento e de frio em 1803.

Com a prisão e morte de Louverture, Jean-Jacques Dessalines assumiu a liderança do movimento revolucionário – e cultivava uma visão radical de romper totalmente com o domínio da metrópole francesa. Com a vitória final sobre as forças francesas de Napoleão, na Batalha de *Vertières*, a última grande guerra em 1803, os líderes revolucionários do exército indígena haitiano proclamaram a independência em primeiro janeiro de 1804 sob a bandeira bicolor azul e vermelho realizado por Catherine Flon, com lema *Liberté ou la Mort* [Liberdade ou Morte]. Após a declaração da independência, Dessalines escolheu o nome do Haiti em homenagem às populações indígenas que habitavam a região antes da invasão dos europeus.

Figura-11. Representação da **Batalha de Vertières**, última guerra que levou ao nascimento do Estado haitiano, por Ulrick Jean-Pierre.



Fonte: LORAND, Karl. **18 novembre 1803 : la décisive bataille de Vertières pour l'indépendance d'Haiti**. Disponível em: “<https://www.rci.fm/deuxiles/infos/Culture/18-novembre-1803-la-decisive-bataille-de-Vertieres-pour-lindependance-dHaiti>”. Acesso em: “22/10/2021”.

Foi a derrota mais radical que sofreu um poderoso império [França] no Caribe onde morreu o brilhante general Víctor Emmanuel Leclerc pela febre amarela, talvez o melhor soldado do exército francês, cunhado de Napoleão, marido de Paulina Bonaparte, que liderou a frota que era “composta de 35 navios de linha, quinze corvetas, 26 fragatas e inúmeras embarcações auxiliares e de transporte. O poder terrestre era de 22.000 homens, e com eles foram os veteranos das campanhas de São Domingos” (BOSCH, 2009, p. 502-508; MARÍÑEZ, 2009, 49). Com efeito, a França de Napoleão, vendeu o território da ‘Luisiana’ aos Estados Unidos de Thomas Jefferson, dobrando o tamanho dos Estados Unidos naquela época (LUNDY, 2005, p. 260-261, TROUILLOT, 2016, p. 160-162). A derrota foi tão relevante que, a visita oficial de Nicolas Sarkozy em 2010, pós-terremoto, foi a primeira visita oficial de um presidente francês ao Haiti, depois de sua independência, em 1804, para ser mais preciso depois de 206 anos.

3.1.2 Mulheres na Revolução Haitiana

As mulheres haitianas estavam presentes como atores sociais e políticos importantes nas grandes lutas do país pela liberdade e revolução. Pós-independência, elas são excluídas e inferiorizadas - tanto no campo acadêmico quanto nas práticas cotidianas. A problemática é que a história do país é escrita pelo homem e para o homem. Por isso, poucos livros históricos conseguem dedicar um capítulo específico para contar o papel das Mulheres na Revolução Haitiana. Ao respeito dessa lacuna que faz parte, de alguma forma, do “feminicídio”, pretendemos destacar algumas entre as heroínas haitianas que lutavam ao lado do homem, sem nenhum grau de inferioridade, para romper com o colonialismo, escravismo e o patriarcado do ocidente.

Suzanne Sanité Bélair (1781-1802), descrita como a Tigresa da Revolução, era uma *affranchi* (pessoa preta livre) que participou ativamente na luta contra a escravidão.

Sabe-se que em 1791 ela liderou uma rebelião de escravos na região de Artibonite junto de Charles Bélair, seu marido, um dos imediatos, e depois general, de Toussaint Louverture. Devido a suas habilidades e conquistas tornou-se bastante ativa na Revolução Haitiana. Ganhou ainda mais destaques ao participar nas lutas contra as tropas francesas enviadas por Napoleão. Infelizmente, ela foi capturada pelos franceses e em 5 de outubro de 1802 condenada à morte por decapitação e mesmo diante da morte ela manteve sua

bravura em seu último ato: - “Ela gritou para o seu povo “*Viv Libète anba esklavaj!*” - (“Liberdade, não para a escravidão!”) (JAMES, 2010; CLAUDE-NARCISSE, 2018; KENTAKE, 2018).

Suzanne Sanité Bélair é hoje considerada uma heroína da Revolução Haitiana. Em 2004, apareceu na nota de 10 gourde para a série comemorativa do “Bicentenário do Haiti”.

Marie Jeanne Lamartinière conhecida na história apenas como Marie-Jeanne, foi uma soldada forte e feroz por conduzir e inspirar outros soldados em um dos confrontos mais importantes, conhecido como a batalha de Creta a Pierrot que ocorreu entre 4 de março a 24 de março de 1802 onde combateram o exército francês que contava com mais de 12.000 homens, suas armas eram sua espada e um rifle, foi assim que no momento crucial da batalha, Marie Jeanne toma a frente, e conduz a vitória.

Após esse confronto, ela passa a ser a chefe da segurança de Dessalines, segundo relatos, a única vez que Dessalines correu risco de morte foi quando ela não estava no comando. Ela é tida como mais uma heroína da revolução Haitiana, e é homenageada no selo postal do ano de 1954” (CLAUDE-NARCISSE, 1997).

Marie-Claire Heureuse Félicité (1758-1858), filha de uma família modesta de Bonheur Guillaume e Marie-Sainte Lobelot. Ela se casou com Jean-Jacques Dessalines, futuro imperador do Haiti.

Marie Claire Heureuse Félicité Bonheur durante a revolução atuou como enfermeira, cuidando dos feridos e salvando muitas vidas, ela foi responsável por liderar uma procissão de mulheres e crianças com comidas, roupas e remédios para atender cidades sitiadas, como aconteceu com Jacmel em 1800 (Cerco de Jacmel) para além de suas ações como enfermeira, Félicité também trabalhou no campo da educação onde aconselhou e ensinou o seu povo a ler e escrever (CLAUDE-NARCISSE, 1997; LOUIS, 2015).

Marie Sainte Dédée Bazile (-1806), nasceu próximo da cidade Cabo-Haitiana, de pais escravos, conhecida como Défilée e Défilée-La-Folle, é uma figura da Revolução Haitiana.

Ela passou a servir ao exército de Dessalines onde marchava ao lado dos soldados os fornecendo armamentos e munições, ao decorrer de suas funções na luta viu seus filhos

serem mortos pelos franceses o que agravou ainda mais o seu transtorno, ela é lembrada como uma “mulher da guerra, coração indomável que tinha um gosto pela aventura [...] amava convulsões revolucionárias e mostrou os soldados de independência benevolência de uma heroína” (CLAUDE-NARCISSE, 1997; BRAZIEL, 2005).

Dédée é tida como mais uma heroína da Revolução Haitiana e lembrada por recuperar os pedaços do corpo do imperador Dessalines após seu assassinato.

Catherine Flon nasceu na colônia de São Domingos em torno do século XVIII, foi uma das figuras importantes da Revolução Haitiana e assim como Marie-Claire Heureuse Félicité atuou como enfermeira, cuidando dos feridos dos guerrilheiros. Ela é lembrada por ter costurado a bandeira do país em 18 de maio de 1803 (CLAUDE-NARCISSE, 1997; MÉLÉANCE, 2006).

Catherine Flon é hoje considerada uma heroína da Revolução Haitiana, homenageada em uma nota de 10 gourdes haitiano e em muitas escolas do país.

3.2 IMPACTOS DA REVOLUÇÃO HAITIANA NA AMÉRICA-LATINA-CARIBENHA DESDE AS PERSPECTIVAS POPULARES E PRÁXIS POLÍTICA

3.2.1 Haiti como Lugar epistêmico-político

Escolhemos o ‘Haiti’ como um dos lugares de ‘enunciação’ e de ‘ação’ para produzir o pensamento autônomo, original e vivo nas ciências sociais e humanas em geral da América-Latina-Caribenha por ser o: a) primeiro ‘lugar’ de ‘opressão’ do escravismo, capitalismo, racismo, patriarcado, genocídio e epistemicídio; b) primeiro ‘lugar’ de revolução pensada e atuada desde ‘*subsolo*’ que conseguia derrotar o imperialismo europeu, em particular francês; c) primeiro ‘lugar’ de resistências do campesinato que luta frente às injustiças sociais da classe dominante num momento em que o marxismo não nasceu ainda – nem o próprio Karl Marx; e, por fim, ao respeito do Chile de Pinochet, foi um dos laboratórios do neoliberalismo mais violento do mundo que acaba transformando o campesinato em ‘empobrecido’, ‘faminto’ e ‘imigrante’.

Com tal discussão, pretende-se reforçar a importância das contribuições contra-hegemônicas dos povos haitianos na região. Neste caso, trabalhamos com a expressão de

‘unidade do lugar epistêmico-político’ do indígena equatoriano Macas Luís (2005, p. 35-42) que entende este ‘diálogo’ em dois sentidos interconectados e interdependentes: 1) epistêmico como receptor e produtor de conhecimento; 2) político como práxis na dinâmica das relações sociais. Para o professor argentino Félix Pablo Friggeri (2020), este lugar tem um condicionamento geográfico, mas sobretudo está no “coração” de quem procura criar conhecimento. É, portanto, sobretudo ético e afetivo. E como lugar epistêmico condiciona a recepção e criação do conhecimento, como algo político que está condicionado pela práxis na dinâmica das relações sociais. Esse lugar nos dá a proximidade e a distância - afetiva, ética, epistêmica e política - a partir das quais nossa perspectiva e direcionalidade são elaboradas para captar e analisar a realidade.

Refletindo nesta ‘unidade’, é interessante entender que não é o mesmo aprender e produzir conhecimento desde os países hegemônicos que desde os países oprimidos; não é mesmo aprender e produzir conhecimento desde a Revolução Francesa/e Estadunidense que a Revolução Haitiana; não é mesmo aprender e produzir conhecimento desde os afros/indígenas/mulheres que dos empresários; não é mesmo aprender e produzir conhecimento desde as favelas que desde as ‘zonas privilegiadas’. Os oprimidos são melhores capazes de falar sobre os seus sofrimentos e irão compreender a necessidade para alcançar a liberdade de si e aquela de outros. Por isso, a primeira iniciativa dos haitianos pós-independência foi ajudar outro povo assujeitado; e uma das opções do último foi de olhar o ‘Haiti’ como sua própria ‘referência’ e seu próprio ‘sucesso’. Na linguagem mais poética, traduzimos assim: “se você puder, eu posso”.

3.2.1.1 Práxis política libertadora

Conforme afirma a advogada Léonard Rose-Mie (2003, p. 207-225): “os fundadores haitianos não se contentaram apenas em fundar um ‘Estado Negro’ onde se unem os dois componentes da população: negros e mulatos; mas também transformar o Haiti como um refúgio para todos os negros e indígenas vítimas do sistema global escravista. Por isso, havia duas perspectivas dominantes naquela época: de um lado, Haiti era considerado como uma ‘anomalia’ e ‘ameaça’ nas visões dos brancos europeus e estadunidenses; de outro lado, para os ‘afrodescendentes’ seria um ‘lócus’ de liberdade” – no qual a escravidão foi abolida radicalmente e legalmente conforme ao artigo 2 da Constituição de 1805: “*A escravidão foi abolida para sempre*”. Partindo do fato, vários negros e também mulatos se apropriaram da imagem do Haiti e os seus revolucionários

como ‘*símbolo de emancipação*’, ‘*reivindicação política*’, ‘*terra de liberdade*’ ou ‘*locus identitário*’ no nível intelectual.

Os primeiros governos haitianos fizeram da imigração de negros um dos grandes eixos de sua política. Logo após a consolidação da independência, uma das primeiras decisões da política externa de Dessalines foi promover o retorno dos escravos negros, mulatos e indígenas que se refugiaram nos Estados Unidos com seus senhores durante a revolução, entre 1791 e 1804, e prometia aos capitães dos navios estadunidenses: “a soma de quarenta *piastres* [moeda haitiana] para cada indivíduo que eles poderão trazer de volta para o país” (ETIENNE, 1982, p. 23; ROSE-MIE, 2003, p. 222; FOUCHARD, 2017, p. 31). Henry Christophe e Alexandre Pétion continuaram com essa política e prometeram pagar pelo transporte de qualquer migrante do povo negro que fizesse a viagem dos Estados Unidos ao Haiti (ROSE-MIE, 2003, p. 222).

Na década de 1850, vários militantes negros foram convencidos que a primeira república negra era o ‘lugar ideal’ onde podiam viver com orgulho (BOURHIS-MARIOTTI, 2015, p. 4-5). O bispo afro-estadunidense James Theodore Holly foi uma das figuras do projeto da ‘nacionalidade negra’ e ‘emigração voluntária’, acreditava que a Revolução Haitiana e a história do país justificam a ‘capacidade da Raça Negra’ para se ‘autogovernar’. Argumentava que a emigração voluntária ao Haiti permitindo aos afro-estadunidenses de evitar a discriminação galopante por partir dos brancos anglo-saxônicos e com fim de recuperar sua dignidade e seu orgulho (HOLLY, 1857, p. 5-46). Na primeira parte do século XIX, o Haiti realmente foi utilizado como ‘refúgio’ nos momentos em que os afro-estadunidenses se desesperavam em obter direitos sobre o território dos Estados Unidos (BOURHIS-MARIOTTI, 2015, p. 11).

Se por um lado, o ‘humanismo’ ocidental nega o ‘não-branco’ como ‘pessoa’ e a ‘diversidade cultural’ e, em consequência, exterminou os indígenas das Américas, escravizou e assassinou os/as negros/as africanos/as e destruiu as culturas de ambos em nome do Deus cristão e da ciência moderna-colonial; de outro lado, o ‘humanismo’ revolucionário do Haiti assentado na própria epistemologia do povo (quilombola, economia comunitária, crioulo e vodu) engendra uma práxis libertadora para todos os oprimidos no mundo todo. Como bem resume secretário da Embaixada do Haiti no México Goldel Mezilas (2009):

É, portanto, um humanismo que surge da visão antropológica da revolução haitiana. Por exemplo, a constituição de 1805 reconhece que qualquer pessoa perseguida que chega ao Haiti é automaticamente haitiana. O direito à cidadania foi concedido a toda pessoa em situação de perseguição e que foge da escravidão. Por isso, entre 1830 e 1860, cerca de dez mil (10.000) negros americanos vieram ao Haiti em busca da humanidade. Da mesma forma, havia exilados hispano-americanos no Haiti. Era desses exilados que Simón Bolívar ia lançar sua luta de libertação nacional (MEZILAS, 2009, p. 35).

Na América-Latina-Caribenha, em busca de ajuda, Francisco Miranda, um dos precursores das guerras pelas independências das colônias espanholas, foi até o Haiti e encontrou Dessalines, o primeiro chefe de Estado haitiano. Ele não apenas recebeu as estratégias do Imperador haitiano, também ajudou em voluntários, munições e armas (MEZILAS, 2009, p. 37; RAMOS GUÉDEZ, 2007, 103-114; FOUCHARD, 2017, p. 122-123; MERCIER, 2020, p. 62-63). Neste sentido, foi criada, em 12 de março de 1806, em Jacmel, a bandeira tricolor da Grande Colômbia; e, Miranda levou com ele o lema oficial que era a base das lutas haitianas: “*viver livre ou morrer*” (FOUCHARD, 2017, p. 115-131). Em 1808, Alexandre Pétion recebeu Mina e deu para ele armas, munições, dinheiro, barcos para ajudar os mexicanos a se libertar da tutela dos espanhóis (MERCIER, 2020, p. 63).

Da mesma maneira, Simon Bolívar, vindo da Jamaica onde não teve sucesso em conseguir apoio inglês à causa da emancipação, então recorreu ao Haiti em 1815 e recebeu apoio: armas, munições, impressoras e voluntários haitianos para o processo de independência das colônias espanholas (DALENCOUR, 1928, p. 9-129; MARTÍNEZ PERIA, 2016, p. 16-25; MERCIER, 2020, p. 63, FOUCHARD, 2017, p. 124-131). Após o fracasso em Ocumare, Bolívar voltou ao Haiti em 1816 e ficou por mais de dois meses em Jacmel; recebeu um outro apoio mais significativo com um batalhão de 400 voluntários que levaria à ‘vitória em 1824’ (DALENCOUR, 1928, p. 9-129; MEZILAS, 2009, p. 39; FOUCHARD, 2017, p. 125).

Sem esquecer os apoios materiais e estratégicos aos líderes cubanos como Maceo e Martí, Javier Mina e Cárdenas de México ou aos líderes da revolução da Grécia, entre outros, o Haiti já lançou a base do que vamos chamar hoje: “relação sul-sul” que encontra a sua existência na “solidariedade dos oprimidos” ou “internacionalismo dos oprimidos” segundo o qual o país não poderia ser livre se outros espaços estão continuamente sob o domínio do imperialismo europeu e dos Estados Unidos.

3.2.1.2 Discussão epistêmica: idealismo, marxismo e negritude

Além de sua influência política, a Revolução Haitiana superou também as fronteiras acadêmicas ocupadas ‘ideologicamente’ e ‘racialmente’ pela polícia cartesiana e afetou positivamente vários pensadores no mundo todo, em especial os negros africanos e alguns latino-americanos. Como celebrou o poeta martiniquense Aimé Césaire, foi no Haiti onde: “pela primeira vez, a negritude se pôs em pé”. De modo geral, como disse o antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (2016, p. 146): “A Revolução Haitiana exprimiu-se, sobretudo, por meio de seus atos e foi através da prática política que ela colocou em questão a filosofia ocidental e o colonialismo”. Ela constituiu-se como o lado mais crítico do pensamento moderno racista, capitalista e patriarcado e colocou em *xequê* os discursos da teologia cristã ou da ciência ocidental baseados na ontologia cartesiana: Deus *vs* Satã, cristianismo *vs* paganismo, bem *vs* mal, alma *vs* corpo, opressor *vs* oprimido e civilizado *vs* bárbaro.

Para a historiadora dos Estados Unidos Susan Buck-Morss (2011, p. 140): “Era uma revolução não apenas contra a tirania de um governo específico, mas contra todas as tradições antigas que violavam os princípios gerais da liberdade humana”. Com essa reflexão, dá para argumentar que foi a ‘primeira revolução popular mundial’ contra o ‘sistema-mundo moderno-colonial’ – que encontra as suas bases ontológicas e epistemológicas na ética de ‘*viver livre*’ ou ‘*liberdade coletiva*’ independentemente do sexo, classe ou cor de pele. Os brancos poloneses foram bem acolhidos no exército indígena haitiano sob a liderança de Dessalines. Com a ‘lógica’ e ‘práxis’ de ‘autolibertação’, os povos conseguem construir sua humanização, sua existência e sua própria história no diálogo intelecto-popular: a) Epistemologia popular fundada na cosmovisão africana (quilombo, economia ‘comunal’, crioulo e vodu); b) Luta política pela vida (reivindicações dos camponeses, lutas contra-hegemônicas, congressos, greves, autodefesa e guerrilhas).

São os povos que pensam e realizam a sua própria biografia e tornam-se os sujeitos epistêmicos e de práxis transformadora que irá influenciar o destino de todo planeta. Recuperam a sua ‘humanidade’ roubada pelos capitalistas e rompem com o “*ser para*

outro” (coisas, mercados ou propriedades) para serem criadores da história e transformadores do mundo. Conforme coloca James (2010):

Os homens fazem a sua própria história. E os jacobinos negros de São Domingos fariam a história que mudaria o destino de milhões de homens e o curso econômico de três continentes (JAMES, 2010, p. 39).

Apenas três anos após a independência do Haiti, “os britânicos (e norte-americanos) cessaram o comércio transatlântico de escravos”. Não era nem a ideologia do “aboliconismo” nem as falsas promessas dos “Amigos Negros” da França, senão o que ocorreu no Haiti (WALVIN, 2003, p. 15). Como bem argumentava, Suzan Buck-Morss (2011), “A Revolução Haitiana era o cadinho, a prova de fogo para os ideais do Iluminismo francês. E cada europeu que fazia parte do público leitor burguês sabia disso” (BUCK-MORSS, 2011, p. 141). Na verdade, até a própria ‘dialética do senhor e do escravo’ hegeliana tem raízes mais na história contemporânea – particularmente, nas notícias que chegavam à Europa da Revolução Haitiana de 1791 — do que na tradição herdada pelo filósofo alemão (BUCK-MORSS, 2011, p. 131). Partindo do pressuposto, ela comprova mencionando um artigo publicado em 1804, num diário alemão, *Minerva*¹⁷, que relatou na época: “Os olhos do mundo estavam agora em Santo Domingo”.

A ideia de Hegel sobre a relação entre o senhorio e a escravidão elaborada pela primeira vez na *Fenomenologia do espírito*, escrita em Jena entre 1805 e 1806 (o primeiro

¹⁷ *Minerva* era o periódico fundado por Archenholz, que vinha cobrindo a Revolução Francesa desde seu princípio e relatando sobre a revolução em Saint-Domingue [Haiti] desde 1792. Por um ano inteiro, do outono de 1804 ao fim de 1805, *Minerva* publicou uma série contínua, totalizando mais de cem páginas, incluindo fontes documentais, sumários de imprensa e relatos testemunhais, que informavam aos leitores não apenas sobre a luta final pela independência dessa colônia francesa – sob a bandeira de Liberdade ou Morte –, mas também dos eventos dos dez anos que a precederam. *Minerva* se dedicou a cobrir os acontecimentos de Saint-Domingue desde 1792, o mesmo ano de sua fundação. Já em 1794, dois anos após sua fundação, havia estabelecido sua reputação como o melhor de seu gênero entre os periódicos políticos. Em 1798, sua circulação chegava a três mil cópias (respeitável mesmo em nossa época para qualquer periódico intelectual sério), número que se estima haver dobrado em 1809. Citando o biógrafo de Archenholz, ela argumentava que a *Minerva* era “o mais importante periódico político da virada do século”, tanto em termos de qualidade do conteúdo, escrito por correspondentes regulares (que eram, por sua vez, figuras públicas importantes por mérito próprio), como pela qualidade dos leitores, entre os quais se encontravam algumas das pessoas mais influentes na Alemanha. O rei Frederico Guilherme III da Prússia “lia *Minerva* constantemente”. Tanto Goethe como Schiller a liam (sendo que este se correspondia regularmente com Archenholz), assim como Klopstock (que contribuía para o periódico), Schelling e Lafayette. Outro leitor regular de *Minerva* – faz sentido continuar com o suspense? –, como sabemos a partir de suas cartas publicadas, era o filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (BUCK-MORSS, 2011).

ano de existência da nação haitiana) e publicada em 1807 (o ano da abolição britânica do tráfico de escravos) – encontrou com certeza sua origem na práxis de ‘luta de vida ou morte’ que acontecia no Haiti. Como disse Susan Buck-Morss (2011, p. 147):

Sem dúvida, Hegel sabia dos escravos reais e de suas lutas revolucionárias. Naquilo que talvez seja a mais política expressão de sua carreira, ele recorreu aos sensacionais eventos do Haiti como o pilar de sua argumentação em *A fenomenologia do espírito*. A revolução real e bem-sucedida dos escravos caribenhos contra seus senhores é o momento em que a lógica dialética do reconhecimento se torna visível como a temática da história mundial, a história da realização universal da liberdade.

A historiadora traz resposta sólida à pergunta “*de onde Hegel tirou a ideia da relação entre senhor e escravo*”? Então, estaria precisamente no seu hábito de leitura do Minerva. Mas, outra problemática a ser colocada é a seguinte: “*Porque Hegel não mencionou o acontecimento do Haiti como as ‘matérias primas’ e ‘práxis concreta’ de seu idealismo*”? O antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (2016) traz a resposta em seu importante livro, *Silenciando o passado: poder e a produção da história*, quando afirma:

A Revolução Haitiana entrou para a história, portanto, com a característica peculiar de ter sido inconcebível, mesmo enquanto acontecia. Por isso, ela foi impensável no Ocidente, não apenas porque colocava em questão a escravidão e o racismo, mas por causa da maneira como o fazia (TROUILLOT, 2016, p. 122-144).

Por causa desse ‘silêncio epistêmico-político’, de acordo com o antropólogo, poucos escritores de renome atribuíram qualquer importância à Revolução Haitiana em seus escritos históricos até os anos 70. Pouquíssimos livros, teses de doutorado, dissertações de mestrado, trabalhos de conclusão de curso e artigos científicos chegaram a mencioná-la. Quando o fizeram, referiram-se a uma ‘revolta’, ‘rebelião’ ou ‘anomalia’. O *Dictionary of Modern History* da editora Penguin, uma enciclopédia de bolso de grande circulação, que cobre o período de 1789 a 1945, não apresenta nem Saint-Domingue nem Haiti entre seus verbetes. Da mesma forma, o historiador Eric Hobsbawm, um dos melhores analistas dessa época, chegou a escrever um livro intitulado *A era das revoluções, 1789-1848*, no qual a Revolução Haitiana mal chega a figurar.

Uma das principais razões que levou ao silêncio histórico sobre a Revolução Haitiana no idealismo hegeliano por tanto tempo – foi certamente a apropriação marxista de uma interpretação social da dialética hegeliana. Nas palavras de Buck-Morss (2011, p.

145): “Desde a década de 1840, com os escritos de juventude de Karl Marx, a luta entre o senhor e o escravo vem sendo abstraída da referência literal e lida novamente como uma metáfora – desta vez, para a luta de classes”.

Com tal releitura dos trabalhos hegelianos, no ‘*Manifesto do Partido Comunista*’, escrito em conjunto com Friedrich Engels, Marx afirmou que: “A história de todas as sociedades até agora tem sido a história das lutas de classe” (MARX e ENGELS, 2008, p. 10). A afirmação dos autores, seguindo a tradição europeia, pretende estabelecer um modelo universalmente aplicável ao desenvolvimento da história de todos os povos (BENEDICTO, 2016, p. 69). A concepção de Marx e Engels sobre a história ou talvez ‘história universal’ é eurocêntrica e equivocada por pretensão de inserir a história social ou natural dos povos não-europeus numa ‘única caixa’. Falta metodologia científica para uma consideração generalista como essa. Karl Marx sustentou que toda sociedade se divide em duas grandes classes opostas: a burguesia e o proletariado. Para ele, da mesma forma a ‘burguesia’ abateu o ‘feudalismo’ com suas armas, assim os ‘proletários’ revolucionários usarão essas mesmas armas para derrotá-la, e instala um novo sistema que se chama: comunismo.

Conforme a essa visão, o conceito da ‘revolução’ passa a ser atribuída ao mundo ‘europeu’, e o ‘materialismo histórico’ elaborado por Marx e Engels torna-se o único instrumento teórico e metodológico para elucidar ou preparar uma revolução. Apesar do caráter rigoroso dos trabalhos marxistas clássicos como ‘*Jacobinos negros*’ de C. L. R. James ou ‘*Capitalismo e escravidão*’ de Eric Williams, eles não foram bem acolhidos pelos intelectuais marxistas brancos. Do ponto de vista da perspectiva eurocêntrica, sem a interpretação marxiana e marxista não haverá revolução no mundo. Com consequência, a Revolução Haitiana era objeto de recusa tanto pelos liberais quanto pelos próprios marxistas brancos. A respeito do papel precursor desta nas lutas populares pela justiça social, vamos ler um esboço do pensador Bosch, ex-presidente dominicano, em relação a isso:

Não há nenhuma evidência de que Karl Marx estudou a revolução haitiana, mas a obra de Marx pode ser estudada aplicando-se um ou mais exemplos extraídos dessa revolução a cada uma de suas conclusões. Assim, todo Marx pode ser analisado à luz da revolução haitiana e toda a revolução haitiana pode ser analisada à luz da obra de Marx. Nesse sentido, a revolução haitiana é um caso surpreendente de revolução marxista que começou 28 anos antes do nascimento de Karl Marx (BOSCH, 2009, p. 457).

Em termos de contribuição, a Revolução Haitiana traz novidades ontológicas e epistemológicas segundo as quais a história tem que ser pensada e atuada desde/e com o povo. Não é a perspectiva idealista da história de Hegel onde a figura do grande homem aparece no processo histórico. E, o Estado é compreendido como ‘universo ético’, ‘reino da liberdade’ em que a ‘família’ e ‘sociedade civil’ são partes deste no processo da construção do ‘Estado moderno’ ou ‘Estado-nação’.

Nem talvez o ‘proletariado’¹⁸ da perspectiva de Marx e do marxismo. Por esta filosofia, aqueles que produzem teorias sobre a práxis revolucionária não são do mundo dos trabalhadores ou dos camponeses. Na visão dos marxistas como Kautsky, adotada por Lênin, segundo a qual os proletários não são capazes por si mesmos de elaborar sua própria consciência de classe. Por esta tendência, Lenin dizia que os populistas russos: “*Quienes son los Amigos del Pueblo*”. Ao nosso ver, foi uma das grandes contradições do marxismo. Sua visão etapista, universalista e organista da história é uma versão esquerdista eurocêntrica que não chega bem ao entendimento do paradigma espiral-popular dos afros ou indígenas.

Continuamos com nossa discussão. Para os países imperialistas como França, Inglaterra, Estados Unidos e Espanha, a ‘liberdade’ do povo haitiano era vista como ‘pecado’ por ter sido escapado do ‘fardo do homem branco’. Não foi por acidente, no início do século XIX, o Haiti ficou completamente isolado no nível econômico, político e diplomático. As potências europeias temiam que a práxis política libertadora do povo haitiano não se espalhasse e colocasse o sistema mundial escravista em colapso. O Haiti foi isolado politicamente e economicamente, por quase 60 anos, de 1804 a 1862. Como nos informou o jornalista e escritor uruguaio Eduardo Galeano (2010): “A nação recém-nascida foi condenada à solidão. Ninguém lhe comprava, ninguém lhe vendia, ninguém a reconhecia”. Por causa disso, as elites aceitaram, em 1826, a pagar uma indenização gigantesca de 90 milhões de francos de ouros à França, pela perda de sua colônia florescente e reconhecimento de sua independência.

No plano ideológico, os racistas ocidentais lançaram uma série de obras de propagandas para marginalizar a primeira república negra no plano internacional; a mais

¹⁸Inspirando no pensador peruano José Carlos Mariátegui, é necessário repensar o ‘proletariado’ na América-Latina-Caribenha, digamos, um novo proletariado sem ser a ‘decalque ou cópia’ do socialismo eurocentrado, mas pela harmonização do sujeito político com o sujeito epistêmico desde as perspectivas populares (indígenas, negros africanos, mulheres, trabalhadores, camponeses e pobres).

conhecida foi “*Haïti ou la république noire*”¹⁹ (1886) do protestante Sir Spenser St John com um capítulo especial intitulado “*Culto do vodu e canibalismo*” no qual ele caracterizou a população haitiana como ‘canibais’ e ‘praticante’ de culto demoníaco (ST JOHN, 1886, p. 175-219). Diante disso, os pensadores haitianos respondiam em suas obras críticas no final do mesmo século XIX, entre as quais, destacamos: *Da Igualdade das Raças Humanas: antropologia positiva* (1885) de Anténor Firmin; *A República do Haiti e seus visitantes* (1883) de Louis Joseph Janvier e *Da Reabilitação da Raça Negra pela República do Haiti* (1898) de Hannibal Price. Os três denunciavam as práticas discriminatórias contra os povos negros no mundo e também criticavam o racismo científico dos brancos europeus nas ciências sociais e humanas. Tal debate será, mais tarde, reforçado pelos intelectuais do movimento indigenista para contrapor o neocolonialismo por parte dos Estados Unidos (1915-1934) e defendiam o nacionalismo com base nas raízes africanas.

No plano regional, os/as pensadores/as e artistas caribenhos/as se referem ao Haiti como um ‘lugar de fala e de ação’. As obras caribenhas como diz a professora Maria Helena Valentim Duca Oyama (2009, p. 10-21) tematizaram a Revolução Haitiana e revelando os conflitos encontrados pela nova nação e os dramas vividos pelos personagens históricos que prepararam a independência política do país, em 1804 – transformaram o Haiti e seus heróis em ‘*locus* identitário caribenho’ e ‘resistência épica’. Entre as quais, destacamos:

do trinitário C. L. James *The Black Jacobins* (obra de teatro de 1936, ensaio de 1938); do cubano Alejo Carpentier, *El reino de este mundo* (romance, 1949); *Henri Christophe*, do santa-lucense Derek Walcott (teatro, 1950); do martiniquense Aimé Césaire *Toussaint Louverture: la Révolution Française et le problème colonial*, (ensaio, 1960) e *La Tragédie du roi Christophe* (teatro, 1963); do martiniquense Édouard Glissant *Monsieur Toussaint* (teatro, 1961); do guadalupense Vincent Placolý *Dessalines ou la passion de l’indépendance* (teatro, 1983) (LEON e VOLTAIRE, 2018, p. 10, nota de rodapé, tradução nossa).

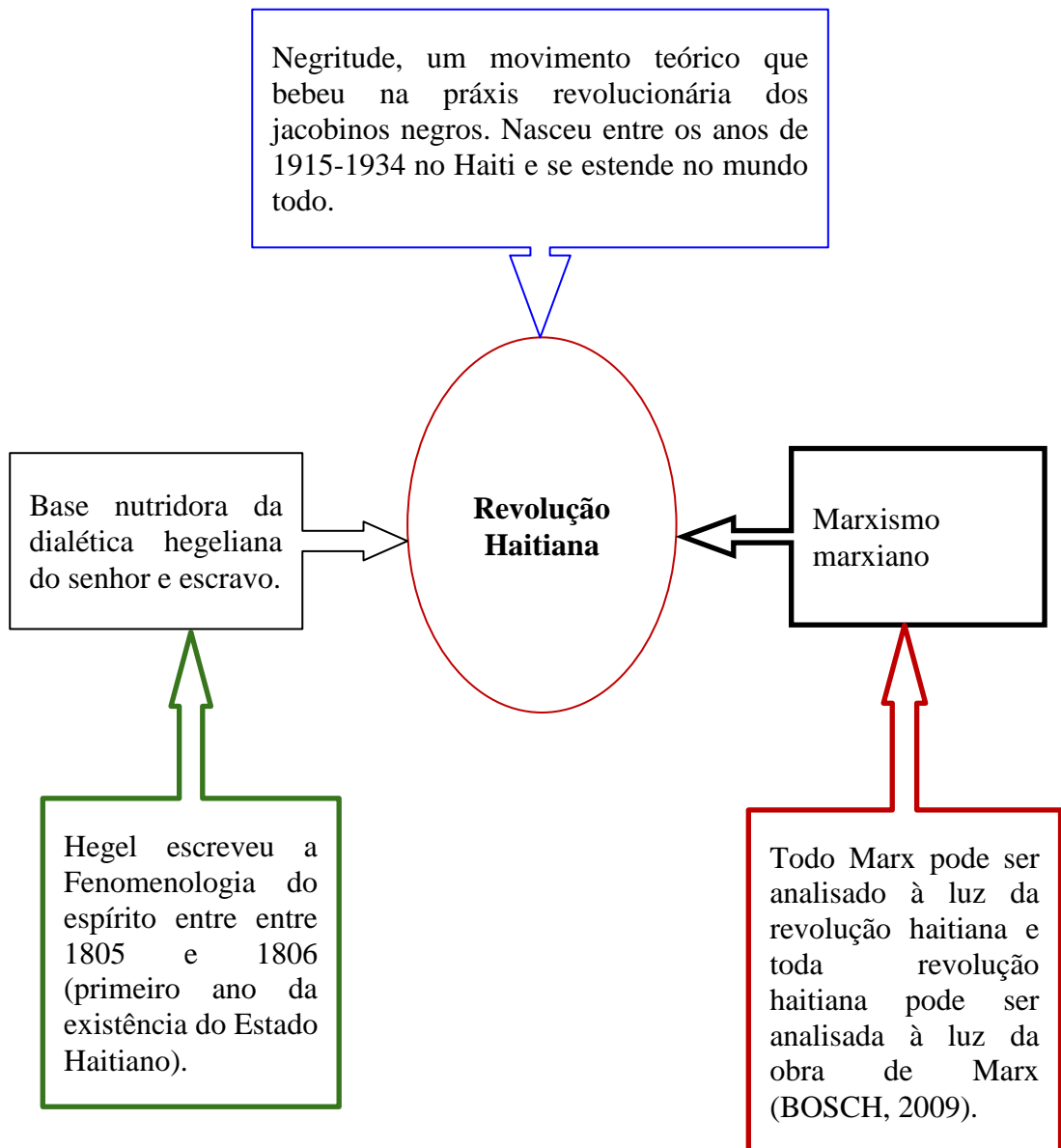
O Haiti torna-se um ‘lugar’ epistêmico e de práxis política frente a colonialidade do poder global para os intelectuais críticos da região caribenha e latino-americana. Alguns se referem à Revolução Haitiana como o início do processo histórico do ‘giro decolonial’ e ‘emancipação social’. No artigo *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina* (2000), o sociólogo peruano Aníbal Quijano afirma que “O Haiti foi um

¹⁹ Sua obra contribuiu ao racismo de Arthur de Gobineau, em *Da Desigualdade das raças humanas* (1853).

caso excepcional onde se produziu, no mesmo movimento histórico, uma revolução, social e racial. Quer dizer, uma descolonização real e global do poder” (QUIJANO, 2005, p. 122; 2014, p. 817).

Para o semiólogo argentino Walter Mignolo (2000, p. 128) a Revolução Haitiana significa a “reconfiguração do sistema mundial moderno/colonial”. Demais, como diz o sociólogo argentino Eduardo Grüner (2008), ela ‘revoluciona a revolução francesa’ e constituiu a mais radical resposta aos falsos ‘universalismos’ filosófico-políticos do pensamento hegemônico do iluminismo. Em seu argumento, a recuperação da Revolução Haitiana constituindo um dos caminhos da região para (re)construir ‘um pensamento crítico verdadeiro’ latino-americano-caribenho (GRUNER, 2008, p. 1-19). De acordo com o ensaísta, as ‘luzes negras’ foram pensadas fora da modernidade ocidental e colocaram em *xequê* o eurocentrismo do pensamento iluminista.

Figura-12. Idealismo, Marxismo e Negritude à luz da Revolução Haitiana.



3.3 DAS LUTAS SOCIAIS AO RETORNO AO MUNDO COLONIAL

3.3.1 Colonialismo interno

Na América-Latina-Caribenha: “o fim do colonialismo enquanto relação política não acarretou o fim do colonialismo enquanto relação social, enquanto mentalidade e forma de sociabilidade autoritária e discriminatória” (SOUSA SANTOS, 2004, p. 8). Depois da libertação nacional, pós-independência, os Estados-nação da região reproduzem novas formas de dominação sobre os indígenas, os afrodescendentes, as mulheres e os camponeses em geral; o Haiti não faz diferença nesse processo de exclusão social, conhecido como *colonialismo interno*, conceito muito usado pelo sociólogo mexicano Pablo González Casanova.

Por definição, a expressão do colonialismo interno está originalmente ligada a fenômenos de conquista, em que as populações de nativos não são exterminadas e formam parte, primeiro do Estado colonizador e depois do Estado que adquire uma independência formal, ou que inicia um processo de libertação, de transição para o socialismo, ou de recolonização e regresso ao capitalismo neoliberal. Os povos colonizados pelo Estado-nação sofrem condições semelhantes às que o caracterizam no colonialismo e no neocolonialismo em nível internacional (GONZÁLEZ CASANOVA, 2007, p. 432).

Partindo dessa lógica, o colonialismo interno pode ser definido também levando em consideração três fatores. São esses:

primeiro, que o colonialismo interno dá-se no terreno econômico, político, social e cultural; segundo, como evolui o colonialismo interno ao longo da história do Estado-Nação e do capitalismo; terceiro, como se relaciona o colonialismo interno com as alternativas emergentes, sistêmicas e antisistêmicas, em particular as que concernem a “resistência” e a “construção de autonomias” dentro do Estado-Nação, assim como a criação de vínculos (ou a ausência de vínculos) com os movimentos e forças nacionais e internacionais da democracia, da liberação e do socialismo (CASANOVA, 2007, p. 431).

Em sua perspectiva, o colonialismo não se reduz às relações entre metrópole e colônia, mas se instaura no interior dos estados que se veem como nacionais e, como tais,

olvidam as etnias/povos e nacionalidades que habitavam em seu interior. É assim tanto no centro como na periferia do sistema mundo capitalista (PORTO-GONÇALVES, 2015, p. 6). No caso do Haiti, os nativos foram totalmente assassinados e as massas populares recentes livres enfrentam novos mecanismos de opressão frente às elites dominantes tanto em termos de violência política ou epistêmico-jurídica. À exceção de Jean Jacques Dessalines, os governos estatais não se preocupavam com a reforma agrária para a inclusão do campesinato rural.

3.3.2 Dois Haiti

Depois a independência, o país passa a ser dividido em duas partes distintas como bem destacado na obra de “*Le pays en dehors – essai sur l’univers rural haïtien*”, onde Gérard Barthélémy, (1989) aborda, de maneira sistêmica, as diferenças entre os crioulos (*antigos livres*) e bossales (*novos livres*) que existiam desde o século XVIII que levariam ao fenômeno de “dois Haiti”. Partindo dessa perspectiva, o Haiti, desde então, teria duas culturas opostas: por um lado, uma cultura oficial (família moderna, francês, catolicismo e instituições) centrada no poder do Estado – imposta pela classe elitista; por outro lado, uma cultura popular (lakou, crioulo, vodu e kombit) representada pelo campesinato que, por sua vez, estaria fora do Estado.

Tal característica não é tão diferente do que acontece, mais tarde, com vários países do Sul Global, em especial de *nuestra América*. O ensaísta e escritor boliviano Carlos Montenegro (2016, p. 96) já estudou o fenômeno de “duas Bolívia”: uma ‘Bolívia europeia’ (de tendência colonial) e ‘Bolívia índia’ (tendência nacional). A primeira é opressora, enquanto, a outra é oprimida. Por isso, no período entre 1826 a 2005, não havia “um General indiano, um Ministro indiano, um presidente indiano”; ademais, a “Bolívia europeia escraviza a língua e religião do índio” (REINAGA, 2009, p. 24). Portanto, a ascensão do indígena Evo Morales ao poder político, em 2006, rompeu decisivamente com este paradigma colonialista em vigor desde 500 anos.

No caso do Haiti, a violência intelectual, política, econômica, jurídica ou organizacional está ainda viva. Os crioulos (mulatos e negros privilegiados) iam construir o Estado com base no modelo francês como o modelo mais avançado e evoluído frente aos valores das massas populares – mantidos em status de subalternidade e invisibilidade. Em outras palavras, eles conseguiram:

organizar o Estado com base no modelo europeu. A grande maioria dos haitianos falava apenas crioulo, mas a língua francesa foi mantida; a grande maioria praticava apenas vodu, mas a religião católica tornou-se a religião oficial; o código de Napoleão, o sistema educacional francês, as estruturas administrativas desenvolvidas na metrópole foram adotadas em bloco. Na vida pública como na vida privada, modelamos uma organização e um modo de vida que só tinha significado para a minoria dos que detinham o poder (HOFFMANN, 2019, p. 14, tradução nossa).

Do ponto de vista acadêmico, os primeiros escritores haitianos foram educados na França, sob a orientação de professores franceses e em livros escritos em francês. Posteriormente, aqueles que serão formados no Haiti irão, em sua maioria, para a França completar a sua formação (DESCARDES, 1999, p. 19). De 1804 até 1915, precisamente durante a ocupação militar dos Estados Unidos, o movimento intelectual do indigenismo denunciou o domínio epistêmico francês ou político-intelectual dos estadunidenses no país, abriu à massa popular a possibilidade de produzir os conhecimentos autônomos, dinâmicos e vivos desde as práxis e culturas comunitárias.

3.3.3 QUESTÃO AGRÁRIA E RESISTÊNCIA POLÍTICA DO CAMPESINATO PÓS-INDEPENDÊNCIA

3.3.3.1 Abordagem histórica da reforma agrária no Haiti (1804-1883)

Na época da independência do Haiti em 1804, o principal recurso da economia haitiana era a terra. Consequentemente, as atividades agrícolas foram a principal ocupação da mão de obra local durante os séculos XVIII e XIX (LAHENS, 2014, p. 44).

Portanto, é preciso ressaltar que, já em 1º de janeiro de 1804, Jean Jacques Dessalines (1804-1806) expressou em seu discurso à jovem nação independente sua intenção de unir a liberdade duramente conquistada com a felicidade geral das massas (LOUIS JUSTE, 2008, p. 86). Para consolidar a liberdade coletiva de todos/todas, Dessalines defendia a criação da propriedade estatal em lugar da propriedade privada e “ordenou a anulação dos acordos de aluguel e a verificação dos títulos de propriedade emitidos no período colonial” (JOACHIM, 2020, p. 139-141; SEGUY, 2009, p. 96-97).

Ademais, na administração do novo Estado, ele já iniciou a política de reforma agrária por meio de “nacionalização das terras dos colonos” e manifestava sua vontade de “redistribuir terras aos ex-escravos” (ALTINEUS, 2015, p. 53). Essa decisão foi à origem de seu assassinato trágico. Por consequência, como diz o sociólogo haitiano Franck Seguy (2009, p. 99): “através do assassinato de Dessalines, não morreu apenas

um homem, senão todo o projeto solidário de liberdade coletiva/livre individualidade que estava para ser aplicado em 1807 e que foi derrotado”. Com isso, o projeto pérfido de “liberdade, igualdade e fraternidade” conseguiu derrotar o projeto solidário “Liberdade ou Morte”²⁰ (SEGUY, 2008, p. 20).

De fato, o assassinato do fundador levou à divisão do país em duas grandes regiões: Henri Christophe governou o departamento do Norte e Artibonite com base nos princípios monárquicos; enquanto, Alexandre Pétion e Gérin estabeleceram uma República democrática no Oeste e no Sul (MADIOU, 1848, p. 384-385). Os conflitos entre esses grupos sociais e políticos irão dominar a situação sociopolítica do país pelo menos de dois séculos. À exceção de Dessalines, os chefes de Estado distribuíram as terras apenas aos militares. A professora Suzy Castor (2019b) faz um resumo muito interessante daquela situação:

Após a independência, o Estado confiscou as propriedades pertencentes ao reino da França e os colonos franceses. Assim, de 66 a 90% das terras cultivadas passaram a constituir propriedade do Estado, fato talvez único na América Latina. Novas estruturas de propriedade e organização agrícola começaram a surgir, o que deu à questão agrária haitiana seu próprio caráter. Os governos adotaram como política a criação de grandes propriedades privadas a partir de terras nacionalizadas que eram distribuídas aos militares de alta patente e principais oficiais civis negros ou mulatos. Os presidentes faziam concessões aos generais e líderes civis mulatos (Geffrard), os presidentes negros, por sua vez, convidavam seus colaboradores negros (Salomon) para o banquete agrário. Assim, foi criada uma aristocracia fundiária – negra e mulata – constituída e consolidada graças ao poder político (CASTOR, 2019b, p. 27-28, tradução nossa).

Christophe (1807-1820), por sua vez, abordou a questão agrária ao estabelecer o regime de grande propriedade (latifundiário). Ele distribuiu as terras aos dignitários do reino, aos indivíduos da administração pública e aos militares do exército. Por exemplo, o decreto de 14 de julho de 1819 concedendo áreas rurais aos soldados (ALTINEUS, 2015, p. 51-56). Por tudo isso, sua política agrária não foi um sucesso no Norte do país onde as massas foram totalmente excluídas. Em resposta, em 1807, no Norte, sob a liderança de Mayer, um ex-soldado, os camponeses se levantaram para exigir o regime da pequena propriedade (SAINSINE, 2007, p. 95). Devido a isso, durante todo o regime

²⁰ ‘Liberdade ou Morte’ era o juramento dos/as revolucionários/as haitianos/as durante a Revolução e que estava inscrito na bandeira nacional. Depois do assassinato de Dessalines, as elites mudaram o lema para a ‘liberdade, igualdade, fraternidade’, que foi à origem da Revolução Francesa.

de Christophe que durou 13 anos (1807-1820), a parte do Norte era sacudida por uma onda de movimentos sociais e políticas de resistências pelas massas populares.

Alexandre Pétion (1807-1818), durante seu governo, aplicou medidas agrárias que eram desvantajosas ao campesinato. Da mesma forma que Christophe, ele distribuiu áreas rurais aos: chefes de batalhão, oficiais, soldados, tenentes e capitães (FOUCHARD, 2017, p. 68; SAINSINE, 2007, p. 11). A reforma agrária de Pétion não deu resultados esperados. Com efeito, a população haitiana sofreu as lamentáveis consequências daquela época até os dias atuais (ALTINEUS, 2015, p. 56-57).

O presidente Pétion morreu em 1818 e foi substituído por Jean-Pierre Boyer. Ele reprimiu, em 1819, a revolta de Goman, pacificou a Grand'Anse, entrou no Norte em 1820, imediatamente após a morte violenta de Christophe, convocou-o para a República, tomou da posse da ex-colônia espanhola em 1822, e estendeu a bandeira haitiana em todos os pontos da ilha (MADIOU, 1848, p. 438, tradução nossa).

Jean-Pierre Boyer (1820-1843), durante seu mandato, promulgou o Código Rural de 1826 que reduziu o campesinato haitiano à servidão e o excluiu dos assuntos políticos do país. E o vodou, antes foi uma força coesiva para as massas, agora está sob o controle estrito do poder estabelecido, perde sua dimensão política e revolucionária, está sujeito a ataques do catolicismo, a religião dominante (NÉRESTANT 1994, p. 15). Em outras palavras, passou 25 anos no poder e não defendeu a redistribuição das terras aos camponeses. Ele vinculou o campesinato à terra como um servo.

Lysius Félicité Salomon (1879-1888), por seu lado, redigiu a Lei Agrária de 26 de 1883 que permite que qualquer cidadão se torne proprietário de terras, independentemente de sua classe social. Um camponês pode adquirir temporariamente um campo de 3 a 5 quadradros tomados do domínio público com a condição de praticar ali culturas de exportação: açúcar, café, algodão, cacau, tabaco (FOUCHARD, 2017, p. 219). O campesinato não tinha o direito de cultivar como quiser e quando quiser, o governo obrigou a praticar as produções para exportação. Por isso, a política agrária aplicada pelo ex-presidente Salomon foi mantida em *xequé* (ALTINEUS, 2015, p. 58).

3.3.3.2 Resistência política do campesinato pós-independência (de Goman aos Cacos)

A Reforma Agrária entraria definitivamente como questão política central para pensar a democracia e a justiça social entre nós. Afinal, em torno da concentração da terra se estruturam relações sociais e de poder das mais perversas do mundo, fonte de desigualdades sociais profundas (PORTO-GONÇALVES, 2015, p. 4). No caso do Haiti, a política agrária é mal definida desde a pós-independência até hoje. À exceção de Jean Jacques Dessalines, a maioria dos governos estatais não apoiavam as comunidades rurais haitianas, materialmente e culturalmente. Os camponeses foram obrigados a encontrar soluções próprias através das lutas armadas e solidariedades.

Durante o governo de Alexandre Pétion, ocorreu um levante revolucionário no Sul do departamento de Grand'Anse, contra a política agrária petioniana, sob a liderança de Jean-Baptiste Perrier aliás Goman. Esta revolta reuniu cerca de 3.000 camponeses armados que mantêm a tradição das comunidades quilombolas antes da independência. Conforme destaca o professor haitiano Jean Anil Louis-Juste (2008, p. 78), eles proclamaram a 'república pró-camponesa' de Goman (1807-1820). Este movimento foi incentivado por Christophe que queria minar a república que Pétion estava começando a comandar. Ele reagiu tentando enfraquecer o movimento revolucionário dos camponeses e distribuiu terras, mas as melhores propriedades ficaram nas mãos de oficiais de alta patente do exército e amigos do governo (NÉRESTANT, 1993, p. 41).

Sob a ordem de Boyer, as forças nacionais reprimiram e eliminaram a resistência do campesinato em 1820 que dominou a política nacional por muitos anos.

A partir da década de 1840, a resistência camponesa ganhou novas dimensões. Não apenas a demanda por terras parece cada vez mais central, mas também assistimos, como diz Jean Casimir (2001, p. 140) “a uma verdadeira relação entre os soldados do exército e a população local”.

Assim, duas décadas após o esmagamento da insurgência de Goman, outra grande onda de rebelião surgiu no mundo rural. Esta nova fúria camponesa nasce no âmbito do movimento de oposição que pôs fim ao governo de Jean-Pierre Boyer chamados “Piquets” por causa das lanças de madeira com que estavam armados, se levantaram e se opuseram ferozmente às tropas

governamentais mobilizadas para (1818-1843). Em quatro ocasiões (1843, 1844, 1846 e 1848), os camponeses do Sul, combatê-los.

Ao mesmo tempo, no Norte, é o surgimento do Movimento denominado Caco: este nome vem do que esses camponeses usam vestidos longos chamados em crioulo “Kako” ou Caco, em suas insurreições.

Encontrou sua origem na grande crise (1867-1869) que abala o país e que se manifesta em intensos enfrentamentos políticos e sociais com o desenvolvimento de um movimento popular urbano, esta onda de protesto rural ganha força. De fato, os camponeses insurgentes, conhecidos como “Caco”, em particular os da região Nordeste que está perto da fronteira, exerceram durante muito tempo uma influência considerável na escolha do titular do poder central (SAINSINE, 2007, p. 102 e 106).

O surgimento do movimento revolucionário de 1843 sob a liderança de Jean Jacques d’Accau, era mais radical em suas lutas sociais democráticas e políticas tanto das resistências de Goman no Grand’Anse ou o levante de Mayer no Norte e Artibonite. Tal movimento reuniu mais de 2.000 camponeses na cidade *Aux Cayes* (departamento do sul). Cerca de um mês depois, a resistência do campesinato estende seu domínio sobre praticamente toda a província e exigia o direito à terra, à educação escolar de seus filhos e à justiça social nas trocas comerciais. O ex-presidente e historiador haitiano Leslie François Manigat resume as reivindicações desta revolução popular da seguinte forma:

Do ponto de vista político e social, Accau e seus homens reclamavam um negro na presidência para acabar com a supremacia do mulato, mas não exibiram nenhum fanatismo colorista odioso. Muito pelo contrário: Accau sempre se defendeu de ser o que hoje chamaríamos de “*noiriste*”²¹ vingativo. Em sua proclamação de 6 de maio de 1844, ele declarou: “foi muito longe de minha mente de conceber o infame projeto de reivindicar uma guerra de castas”. A tradição relatada por Madiou dá-lhe ainda um notável crédito de lucidez, atribuindo-lhe a palavra, se for genuína, “negro rico é mulato, mulato pobre é negro”. Além disso, Accau criticou Boyer por sua política obscurantista no campo da educação popular, denunciando, em uma palavra contundente e expressiva, “a possibilidade da educação nacional”, e não deixou de açoitar confusamente dos males pelos quais sua gestão era responsável: “o esgotamento dos nossos campos, o país esmagado pelo peso de uma enorme dívida, o seu futuro abandonado ao acaso, etc” (MANIGAT, 2001, p. 63).

A revolução de 1843 reivindicou todos os aspectos que dizem respeito ao direito aos saberes ancestrais e práxis comunitária do mundo rural e suas lutas políticas por buscar uma vida mais justa, digna e emancipatória. Frente à dominação do Estado e as elites, os camponeses se juntavam para defender os mais pobres, os cultivadores “sem-terra” e as mulheres. Lutavam por uma agricultura de autoconsumo antes de ser exportadora; exigiam a diminuição dos produtos importados para o consumo cotidiano

²¹Vem da palavra “noir” ou “negro” em português; foi uma ideologia política defendida pelos políticos como François Duvalier que encontrou sua origem no movimento indigenista.

das sociedades rurais. Com essas contradições, ao respeito daquelas anteriores e posteriores, então o país torna-se cada vez mais dividido, estruturalmente, em duas partes inconciliáveis até hoje.

Tabela-3. Principais acontecimentos históricos da situação política e da questão agrária no Haiti (ALTNEUS, 2015).

Período	Principais agentes	Situação política	Questões agrárias
1804	Jean Jacques Dessalines (1804-1806)	Consolidação da independência	Distribuição de terras devolutas aos camponeses sem terra.
1807	Henry Christophe (1807-1820)	Rei do Norte em 1807; depois, o Rei do Haiti em 1811	Distribuição de grandes propriedades para dignitários do reino, soldados, coronéis. Código Henry.
1815	Alexandre Pétion (1807-1818)	Luta para libertar as colônias da América " o pai do pan-americanismo".	A política agrária de Alexandre Pétion assumiu várias formas: arrendamento, vendas e concessões.
1820	Jean Pierre Boyer (1818-1848)	Reunificação do país	Continuação da fragmentação da propriedade da terra; a atribuição de terras aos oficiais civis e militares e aos agricultores. Código rural de 1826.
1883	Presidente Lysius F. Salomon (1879-1888)	O desenvolvimento da agricultura nacional	A lei agrária de 26 de fevereiro de 1883, denominada "concessões condicionais", terras no domínio do Estado.

3.3.4 Imperialismo estadunidense

Nas últimas décadas, o imperialismo estadunidense dominou as áreas como África, Ásia, Oriente Médio, é algo de novidade. Para nós, na América-Latina-Caribenha, são problemas antigos. O imperialismo tradicional dos Estados Unidos começou desde a compra da Luisiana, da Flórida, e se estendeu no Grande Caribe, na América do Sul, em

particular, no Haiti. Destacamos os três grandes fatores que justificam a invasão, pilhagem e roubo dos estadunidenses na primeira república negra.

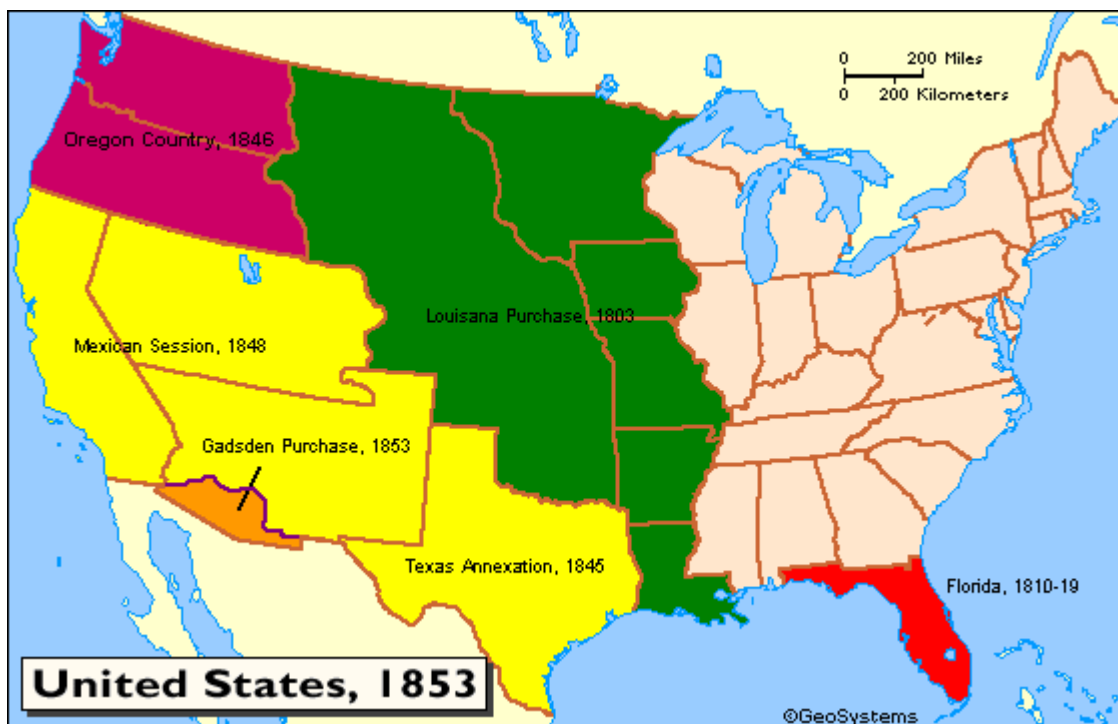
3.3.4.1 FATORES JUSTIFICADORES DA INVASÃO

a. Fator geopolítico

No século XIX, os estadunidenses acreditavam que haviam sido escolhidos por Deus para liderarem o mundo com base na crença da Doutrina do Destino Manifesto. Eles expandiram seu território na direção oeste. Foi nesse sentido, iam comprar a Luisiana da França de Napoleão Bonaparte em 1803 por 15 milhões de dólares (PAULO, 2008). No caso da venda da Flórida, o enfraquecimento dos espanhóis nessa região e as turbulências que enfrentavam na Europa possibilitaram a aquisição desse território pelos americanos. Para evitar uma guerra contra os Estados Unidos, os espanhóis venderam por 5 milhões de dólares (SILVA, 2022).

Nesta categoria, o México foi a maior vítima do expansionismo estadunidense, quando, ao final do conflito, em 1846, esse país perdeu metade do seu território (DALBERTO, 2015, p. 35). Os grandes perdedores de todo esse processo territorial dos Estados Unidos foram os indígenas, perderam praticamente todas as suas terras e foram vítimas de inúmeras formas de violências, o que levou a uma diminuição populacional considerável. Ao longo do século XIX, esses povos foram obrigados diversas vezes a abandonarem suas terras para sobreviver (SILVA, 2022). Em 1867, os Estados Unidos compraram o território Alaska pelo valor de 7,2 milhões de dólares, que antes era do Império Russo, em razão das dificuldades financeiras que a Rússia enfrentava na época e pelo temor de perder a região para os britânicos sem receber compensação, caso esse território fosse invadido (VASCONCELOS, 2022).

Figura-13. Expansionismo estadunidense: a compra da Luisiana (1804) e da Flórida (1819).



Fonte: **Historical Influences.** Disponível em: “<https://web.archive.org/web/20161026051348/http://regentsprep.org:80/Regents/ushisgov/themes/geography/historicalinfluences.cfm>”. Acesso em: “23/08/2022”.

Nas últimas décadas, para limitar a presença dos imperialistas europeus, em especial, a França, Alemanha e Inglaterra, os Estados Unidos iam ocupar militarmente os países da América Central e Caribe como Porto Rico e Cuba desde 1898; Panamá em 1901; República Dominicana em 1908; Nicarágua em 1909 e 1930 e Haiti em 1915 com justificações na doutrina de Monroe, Destino Manifesto e a política de *Big stick*. Ao discutir a invasão estadunidense no Haiti, é necessário resgatar o papel da teoria do poder marítimo do almirante estadunidense Alfred T. Mahan (1840-1914) sobre a região conforme relatou Leonel Mello (1999):

Na virada do século, o *Sea Power*, de Mahan, tornou-se a bíblia dos defensores do destino manifesto estadunidense e dos partidários da política de expansão do poderio naval norte-americano. Em 1898, a conquista de Porto Rico e das Filipinas, assim como a instauração do protetorado sobre Cuba, após a vitória na guerra Hispano-Americana, consolidaram o poder marítimo ianque no Caribe e no Pacífico. A política do *Big stick* aplicada aos países centro-americanos e caribenhos teve seu corolário na secessão do istmo e na abertura do canal do Panamá, em 1914. No plano geopolítico e estratégico, a construção

de um canal interoceânico na cintura do continente americano - possibilitando a junção das frotas do Atlântico e do Pacífico - transformou os Estados Unidos numa grande potência marítima e insular: a ilha-continente do hemisfério ocidental (MELLO, 1999, p. 15).

Por essa visão, o Haiti está no centro do continente americano, sua posição geoestratégica no caminho ao canal de Panamá, com o cais [Môle] Saint-Nicolas considerado o ‘Gibraltar do Novo Mundo’ (MANIGAT, 2004, p. 246-247). De fato, o Haiti torna-se um território estratégico para que se concretize a expansão da comunicação marítima beneficiando os Estados Unidos (MARTINS, 2019, p. 55).

Entre os anos 1911-1915, anos antecedentes ao colonialismo estadunidense, o cenário político estava conflituoso entre as elites dominantes com as forças de resistências armadas populares; seis chefes de Estado ocuparam a cadeira presidencial. Esta instabilidade política torna o povo tão vulnerável que, em 28 de julho de 1915, os fuzileiros navais da *United States Marines* invadiram o país quase da mesma maneira, isso ocorreu e ocorrerá em outras partes da região do Caribe e América Central.

A ocupação coincidiu com o que o revolucionário russo Vladimir Lênin (2011, p. 119-216) vai chamar o “imperialismo” que é a fase mais avançada do capitalismo, com base no capital financeiro e livre concorrência para controlar os mercados internos e as matérias primas dos povos submetidos. Os países monopolistas (Inglaterra, Rússia, França, Alemanha, Estados Unidos e Japão) lutavam pela partilha do mundo entre si. Refletindo nisso, com a Conferência de Berlim entre os anos de 1884-1885, as potências europeias organizavam-se para partilhar entre si os países do continente africano.

No livro de Lênin escrito em 1916, após a Primeira Guerra Mundial, intitulado *Imperialismo, Fase Superior do Capitalismo*, no qual o presidente ganês Kwame Nkrumah teve inspiração e escreveu em 1965 a famosa obra *Neocolonialismo - Último Estágio do Capitalismo* - que foi fundamental para entendermos a dominação europeia do continente africano, mesmo após sua independência, ainda encontrava sob o domínio das potências europeias. Tal reflexão poderia ser incorporada aos países latino-americano-caribenhos, em particular, o Haiti, em relação aos Estados Unidos.

Na introdução da obra citada, Nkrumah (1965) afirma que:

O neocolonialismo de hoje representa o imperialismo no seu estágio final e talvez o mais perigoso. No passado, era possível converter uma nação à qual tivesse sido imposto um regime neocolonial – o Egito é um exemplo do século XIX. Hoje, esse processo não é mais viável. O colonialismo de velho estilo não está, de modo algum, abolido. Constitui ainda um problema africano, mas está

em retirada por toda parte. Uma vez um território se tornando nominalmente independente, não é mais possível, como no século passado [o XIX], inverter o processo. As colônias existentes podem continuar por mais tempo, mas não serão criadas novas colônias. Em lugar do colonialismo, como principal instrumento do capitalismo, temos hoje o neocolonialismo.

A essência do neocolonialismo é de que o Estado que a ele está sujeito é, teoricamente, independente e tem todos adornos exteriores da soberania internacional. Na realidade, seu sistema econômico e portanto seu sistema político é dirigido do exterior (NKRUMAH, 1965, np).

No caso do Haiti, as tropas estadunidenses vieram para ocupar militarmente o território neocolonial, controlar o Governo e escrever uma nova Constituição. Com nossa discussão, colocamos ênfase em como se operacionalizou o neocolonialismo estadunidense (imperialismo moderno) no país; por meio do controle da ‘administração pública’, ‘terras férteis’, ‘forças de trabalho gratuitas’, entre outras esferas.

b. Fator econômico

Logo proclamada sua independência, o Haiti já se tornou objeto de desejos e rivalidades entre as quatro grandes potências da chamada “comunidade internacional”: França, Alemanha, Grã-Bretanha e Estados Unidos (SEGUY, 2015, p. 528). No presente artigo: “*Da hegemonia francesa ao imperialismo americano*”, numa análise da conjuntura de 1910-1911, o historiador haitiano Leslie Manigat (2004, p. 244) nota que um dignitário haitiano da época suspeita da Alemanha e da França de “um conjunto de planos para uma ocupação disfarçada do país”. Esses dois Países, no entanto, adversários obstinados desde 1870, não tiveram dificuldades para trabalharem juntos quando se tratava do Haiti.

O mesmo professor Manigat cita um documento de arquivo de 1909, firmado pelo embaixador francês no Haiti, no qual, o interessado se dirige ao Quai d’Orsay na seguinte forma: “Os verdadeiros adversários dos Estados Unidos no Haiti não eram os franceses, mais os alemães” (MANIGAT, 2004, p. 245).

Nessa concorrência, os alemães haviam avançado mais solidamente no controle do comércio haitiano: “Em 1883, o então príncipe rei alemão visitara a capital haitiana. Em 1910, já controlavam mais de 80% do comércio internacional do Haiti, além de negócios envolvendo transportes e créditos do insolvente banco nacional. Como os EUA, a Alemanha vinha ampliando sua influência militar na região com interesse similar em estabelecer uma base militar no Haiti” (HAGGERTY, 1991, p. 222-223). Os

estadunidenses preocupavam-se também com o fato de vários cidadãos alemães casados com mulheres haitianas terem sido incorporados à vida social do país (CASTOR, 2019b, p. 48). Evidentemente, essa informação aguçava as preocupações e os interesses dos EUA (ANDRADE, 2016, p. 179).

c. Fator ideológico-racial

No dia 6 de dezembro de 1904, o ex-presidente Theodore Roosevelt emitiu uma série de discursos ao Congresso que justificavam o direito de intervenção das nações civilizadas para trazer ordem às nações instáveis. Desta primazia, caracterizou os Estados Unidos como uma “polícia internacional” que defende a democracia e elimina as irregularidades sempre que necessário. Essa reinterpretação da Doutrina Monroe abriu o caminho para a invasão estadunidense em todo o Caribe e América Central e do Sul, em especial, o Haiti.

“Qualquer país ou povo que se comporte bem, pode contar com nossa amizade cordial. Se a nação demonstra que ela sabe agir com razoável eficiência e decência nos assuntos sociais e políticos, se ela sabe manter a ordem e paga suas dívidas, ela não precisa ter medo da interferência dos Estados Unidos. Um mau comportamento crônico, ou uma impotência que resulte no afrouxamento dos laços de civilidade social podem requerer, na América ou em qualquer outro lugar do mundo, a intervenção de alguma nação civilizada [...] pode forçar os Estados Unidos a exercer um poder policial internacional (ROOSEVELT, 6 de dezembro de 1904).”

Em um de seus discursos pouco antes da ocupação estadunidense no Haiti em 1915, o secretário dos Estados Unidos Robert Lansing relatou de forma seguinte:

“A experiência da Libéria e do Haiti mostra que a raça africana é desprovida de qualquer capacidade de organização política e carece de gênio para o governo. Inquestionavelmente, há neles uma tendência inerente a retornar à barbárie e a deixar de lado os grilhões da civilização que são irritantes para sua natureza física” (Lansing, 1915 apud MANIGAT, 1991, 378).

Assim, os Estados Unidos justificavam que a invasão se dava em defesa de seus interesses econômicos no território haitiano e alegavam, também, que um país de negros não era capaz de autogovernar-se (MARTINS, 2017, p. 53-54). Para eles, a população haitiana é composta por “porcos, macacos, animais sem cérebro, selvagens, irracionais, imaturos e irresponsáveis como crianças; que eram fisicamente pequenos, famintos e constantemente provocados por sua cor negra” (ANDRADE, 2016, p. 184). Essa maneira de tratar um povo negro faz parte da essência da civilização moderna (SEGUY, 2015, p.

529). Neste contexto, o discurso civilizador foi apenas um meio para ocultar os verdadeiros objetivos dos yankees no Haiti que são: materiais e econômicos.

3.3.4.2 Práticas coloniais: pilhagens, roubos e assassinatos

O subsecretário da Marinha, o futuro presidente estadunidense Franklin Delano Roosevelt, teórico da Política de boa vizinhança, orgulhou-se de ter escrito sozinho uma nova Constituição para o Haiti em 1918. Ele estava tão satisfeito em seu trabalho que declarou durante sua campanha eleitoral em 1920: “Você deve saber que eu participei da administração de duas pequenas repúblicas. Na verdade, eu mesmo escrevi a Constituição do Haiti e, se você me permite, direi que é uma constituição muito boa” (CASTOR, 2019b, p. 71).

Em comparação com as Constituições anteriores, foram introduzidas algumas mudanças substanciais. Essa nova Constituição anulava todas as leis haitianas que impediam aos estrangeiros tornarem-se proprietários de terras no Haiti. Como bem destacou o professor haitiano Franck Seguy (2014):

A partir deste momento, as sociedades norte-americanas podiam se apoderar de tudo que queriam. A recolonização doravante tinha estrada livre. Assim, a Haytian American Sugar Company (HASCO) não demorou em apoderar-se de 7.532 hectares de terras; a Haytian Products Company, 3.166 hectares; HADC, 4.410 hectares etc. Em 1943, a Sociedade Haitiana de Desenvolvimento Agrícola (SHADA) se apoderou de 12.403 hectares de terras plantadas em sisal. Por isso, a SHADA teve que expropriar 40 000 famílias camponesas (SEGUY, 2014, p. 175).

Demais, com base na nova Constituição de Roosevelt, os invasores estadunidenses excluía os pequenos agricultores e roubaram suas terras. Assim, foi bem colocada por Gérald Brisson (1968):

2308 chefes controlam uma superfície de 66,62% das terras adequadas para o cultivo, usando apenas 6,73%. [...] O escândalo mais grave ocorreu quando em agosto de 1942, a Rubber Reserve Corporation decidiu dedicar à produção de borracha 20% das terras em cultivo no Haiti na época. Essa decisão atendia unicamente às necessidades da economia de guerra dos EUA. Nosso país era escolhido para pagar a perda das plantações [norte-] americanas de borracha de Malásia e Indonésia apreendidas pelos imperialistas japoneses (BRISSEON, 1968, p. 24).

Em consequência, os camponeses foram obrigados a permanecerem para trabalhar como operários agrícolas nas suas próprias terras das quais acabavam de ser expulsos. (LWIJIS, 1993, p. 51). Os colonialistas estadunidenses criaram uma nova força policial,

a *Gendarmerie d'Haiti*, cuja tarefa era atuar ao lado dos *marines*, para desarmar os civis e pacificar o atual Estado conquistado. Outra medida, eles instalavam a “Corvée”, um trabalho forçado que remetia os haitianos à escravidão, e que será enfrentado pelos camponeses armados mais conhecidos como: os Cacos.

Por isso, a ocupação dos Estados Unidos significou, para a população haitiana, um retorno ao sistema escravista-racista-colonial pela perda da liberdade duramente conquistada e os sentimentos do nacionalismo. Foi “uma ruptura entre o que era nosso passado e o que seria a nossa vida amanhã” (PRICE-MARS, 1959, p. 64). Conforme afirma Pierre-Charles (1980):

Quando a guerra de libertação foi consumada, em 1º janeiro de 1804, a nação começou a trilhar o caminho da autodeterminação em um contexto internacional extremamente difícil, dominado pelas potências colonialistas que nunca perdoaram o povo negro do Haiti por ter conquistado a soberania. O racismo, como ideologia dominante do capitalismo colonial, estava em todo seu apogeu; apesar disso, o nosso povo soube preservar a sua independência conquistada a sangue e fogo, consolidando, pouco a pouco, a construção da nação. No entanto, a independência nacional foi limitada pelo novo ataque das forças neocoloniais, em particular da França e dos Estados Unidos, que gradativamente ganharam posições, sempre questionando o direito daquela nação de existir como tal (PIERRE-CHARLES, 1980, p. 184, tradução nossa).

3.3.4.3 Resistências do campesinato durante a invasão estadunidense

As práticas violentas e o racismo dos soldados estadunidenses levariam, em consequência, às revoltas por parte da pequena burguesia e também ao ressurgimento do movimento camponês armado tendo por objetivos de lutar contra o imperialismo e conservar o seu nacionalismo haitiano. Mas a resistência começou a se organizar imediatamente em dois níveis diferentes de classe:

“Em primeiro lugar, os setores patrióticos da pequena burguesia e do exército tentaram organizar uma luta armada contra os fuzileiros navais. Esse movimento, que reflete o repúdio espontâneo dos habitantes das cidades, foi liderado por Rosalvo Bobo, um líder nacionalista liberal que, há anos, vinha defendendo a soberania nacional e popular. Esse movimento, que tinha apoio comum entre os políticos, tentou reagrupar setores do exército e adaptar à resistência antigas práticas insurrecionais. [...]. Como último episódio dessa resistência, houve a retirada de milhares de rebeldes em uma antiga fortaleza da era colonial chamada Fort Rivière²². Os invasores concentraram todos os seus instrumentos bélicos na conquista deste forte, que foi destruído e seus

²²Foi uma das batalhas mais intensas dos cacos contra a ocupação dos EUA, a fortaleza está localizado na costa do norte do país e ao sul de Grande- Rivière-du-Nord.

ocupantes massacrados. Esta derrota pôs fim à resistência patriótica correspondente ao primeiro período da intervenção.

[...] a segunda fase da resistência popular, a luta armada que [foi] liderada por Charlemagne Peralte, elemento da pequena burguesia que, identificando-se plenamente com a nação, se colocou a seu serviço, em tarefa decidida para expulsar os americanos [estadunidenses] da ilha ou exterminá-los. Tal era o slogan desta luta, que era realmente uma luta popular. Tudo começou em 17 de outubro de 1917, com o ataque ao quartel da cidade de Hinche, no centro do país. A partir daí, Peralte começa suas operações cada dia mais amplas e ousadas; pouco a pouco, organizou um verdadeiro exército de libertação popular, barricado nas montanhas.

Este movimento ficou conhecido pela guerra dos ‘cacos’, nome dos camponeses rebeldes que, durante o século XIX, questionaram o poder estabelecido; seja como expressão de seu descontentamento de classe, seja impulsionado por políticos em busca de poder. Na verdade, com a intervenção, os ‘cacos’ – camponeses sem-terra e rebeldes – tornam-se a expressão mais completa do nacionalismo e da luta pela soberania. Foram despojados de suas terras e condenados a trabalhos forçados pelas tropas ianques: sua rebelião coincidiu com as demandas mais profundas e gerais de todo o povo, que utilizou diversos meios na luta e que, apesar da precariedade dos elementos bélicos, ele estava determinado a lutar para reconquistar a liberdade nacional” (PIERRE-CHARLES, 1980, p. 184-186, tradução nossa).

O mais significativo desta luta contra a intervenção dos EUA foi a participação do povo enquanto sujeito político para libertar a sua terra. Durante esta resistência armada, percebemos duas causas mais profundas, contra: o estabelecimento de empresas de agronegócio por parte das empresas dos EUA e o modelo de trabalho quase ‘*Corvéé*’ que já relatamos onde foram obrigados a trabalhar em suas próprias terras no interesse daqueles invasores. No total, 50.000 camponeses perderam suas vidas durante estas lutas de resistência.

3.3.6.4 Negritude

Do ponto de vista epistêmico, os pensadores haitianos atacaram a pretensão de superioridade anglo-saxônica dos invasores. Os líderes intelectuais como George Sylvain, Sténio Vincent, Jean Price Mars fundaram a organização da União Patriótica que já reuniu cerca de 16.000 membros. Eles denunciavam o racismo científico dos brancos europeus e buscavam construir suas identidades nacionais com base nas culturas e tradições da África negra. A religião ‘vodu’, idioma ‘crioulo’, ‘pele negra’, para citar só esses, são entre os elementos desta reivindicação.

Com esta epistemologia popular, eles defendiam um pensamento ‘autônomo’, ‘criativo’ e ‘original’ pela ‘luta política pela vida’ – colocando em *xequé* as pretensões dos saberes hegemônicos de serem objetivos, naturais, a-históricos, neutros e

universalistas. O teórico Jean Louis Vastey, pouco conhecido, o secretário do governo de Jean Jacques Dessalines e Ministro das Finanças do governo de Henri Christophe – promoveu, desde sua época, uma história oral “desde baixo”, das “vozes dos oprimidos” que não foram reconhecidos pelos escritos dos cânones dos colonos brancos. Ele abordou o reconhecimento da independência defendendo a legitimidade da luta anticolonial e da soberania do povo haitiano” (MARTINEZ PERIA, 2017, p. 62).

Ao longo de toda a sua obra, Vastey desenvolve uma teoria anti-imperialista que, embora postule uma afirmação nacionalista e afroncentradora, evita cair em posições chauvinistas e racistas invertidas. Nesse sentido, suas ideias poderiam ser equiparadas a um humanismo cosmopolita crítico pós-racista e pós-colonial construído a partir da experiência do mundo periférico (MARTINEZ PERIA, 2017, p. 70, tradução nossa).

Esta busca da construção de um pensamento soberano, original, vivo e popular será seguido tanto por Louis Joseph Janvier, Anténor Firmin ou os intelectuais do movimento indigenista – o qual se estende no mundo todo e foi a origem do movimento internacional que ficou conhecido hoje como Negritude o:

“movimento indigenista na década de 1920 como uma tentativa dos intelectuais haitianos de definir apropriadamente a cultura haitiana como africana, em vez de uma extensão da cultura francesa, como era então comumente assumido. Esse movimento foi um catalisador para a mudança literária e social na maneira como os haitianos e os negros em todo o mundo viam a si mesmos e sua cultura” (LUNDY, 2005, p. 271, tradução nossa).

O doutor Jean Price Mars foi realmente um dos grandes intelectuais do século XX, começou a difundir as ideias norteadoras do movimento indigenista em uma série de palestras pronunciadas a partir dos anos de 1917 e posteriormente retomadas em suas obras, entre as quais, em 1928, a chamada: “*Ainsi Parla l’Oncle*” (Assim falou o titio), o manifesto do “Negritude”. Neste trabalho, Price Mars teve como objetivo de integrar a ‘cultura popular’ haitiana ao ‘pensamento acadêmico’. Em seu argumento, a história do povo haitiano é comparável a qualquer história do mundo. Portanto, percebia, após a independência, os negros tinham vergonha de contar e praticar a sua própria história. Com efeito, a sociedade copiava tudo o que a metrópole francesa deixou no solo, e

“ela se esforçou para alcançar o que acreditava ser seu destino superior, moldando, seus pensamentos e sentimentos, para se aproximar de sua velha metrópole, para se assemelhar a ela, para se identificar com ela” (PRICE MARS, 2009 [1928], p.10).

É o que ele vai tratar como “bovarismo coletivo”. O que significa isso? Para ele, o termo “bovarismo coletivo” é a faculdade atribuída a uma sociedade de se conceber diferente dela. Essa expressão tem quase o mesmo sentido o conceito de alienação que será, depois, muito discutido nas obras de Frantz Fanon, o martiniquense. O pensador haitiano quer mostrar – o colonizado interioriza as práticas de um idioma, uma religião, uma ciência ou uma cultura que não se adapta à sua realidade física e social. Este fenômeno encontrou sua origem durante a colonização através o “deslocamento da sociedade branca dispersa” (PRICE MARS, 2009 [1928], p. 9-10), que tentamos simplificar como “deslocamento do paradigma dominante”, ou “deslocamento epistêmico”, cujo objetivo é vestir os oprimidos de tudo que é “exterior” ao seus saberes ancestrais e práticas sociais; digamos, “exterior” ao seu modo de viver, de comer, de falar, de cantar, de dançar, de se cuidar, de se vestir, de se educar, entre outros.

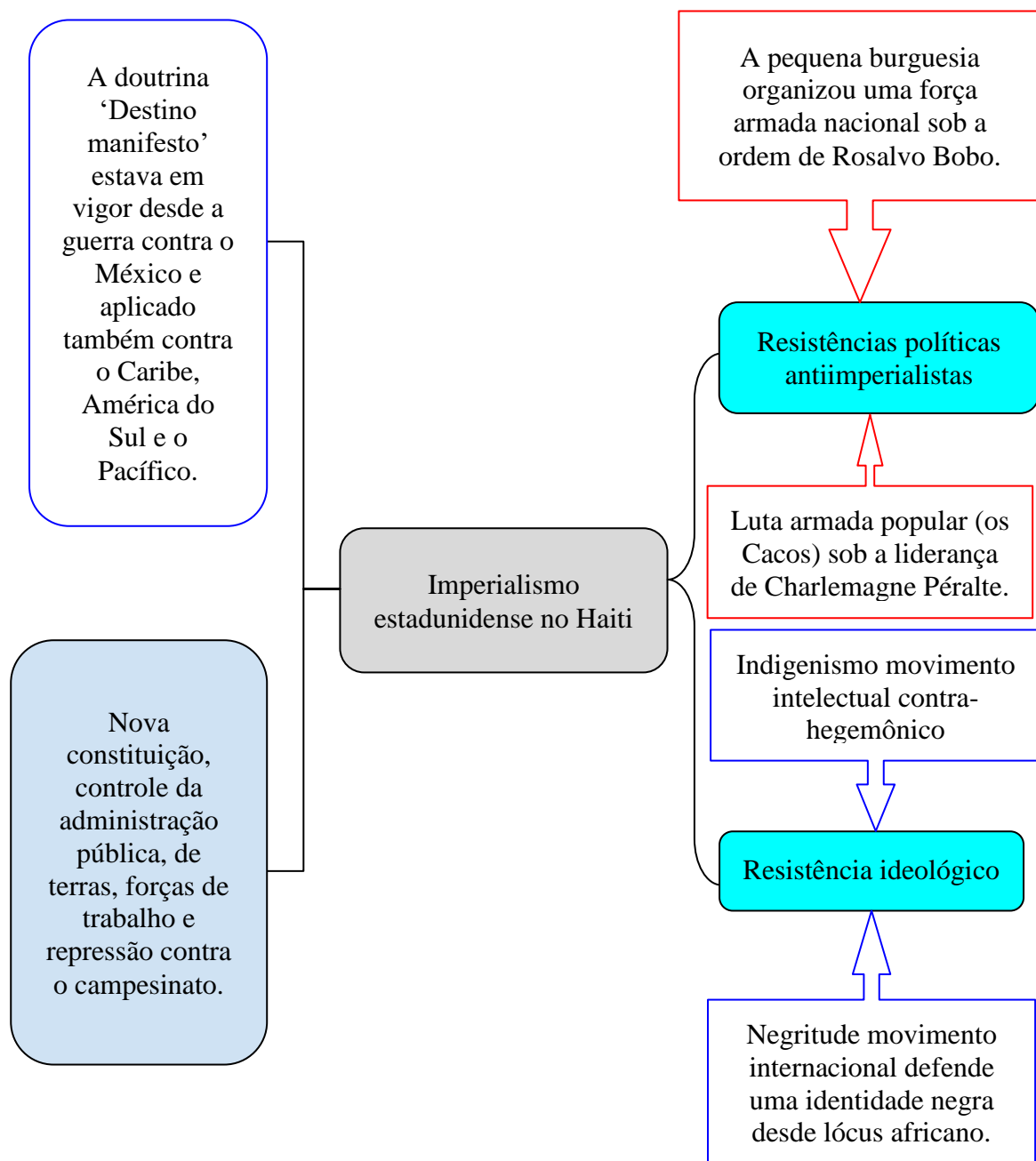
De fato, ele buscou a autonomia do povo, a soberania de saber desde as culturas locais, algo que a geração de escola de 1836 falhou como missão intelectual. Deixou uma famosa frase que ia ser espinha dorsal do movimento indigenista e para todos os que seguem esta corrente da negritude: “*Sejamos nós mesmos, tanto quanto possível*”. Em 1927, Émile Roumer e Normil Sylvain fundam *Revue Indigène* para o renascimento intelectual da sociedade. Particularmente Jacques Roumain, poeta e fundador do Partido Comunista Haitiano era uma figura nevrálgica no “contexto do renascimento negro americano” (LEON e VOLTAIRE, 2018, p. 14).

Na década de 1930, a Negritude torna-se um debate em torno dos intelectuais como Aimé Césaire²³, Léopold Sedar Senghor²⁴ e Léon Gontran Damas. Em suas análises, eles criticavam a ideologia colonial e defendiam a valorização da civilização do mundo negro. Nesta linha, já encontramos os pensadores como W. E. DuBois e Marcus Garvey que denunciam a situação dos negros nos Estados Unidos e, por outro lado, manifestam uma busca por si mesmo (COLY, 2015, p. 4-16).

²³ O autor do *Discurso sobre o colonialismo seguido de discurso sobre a Negritude*.

²⁴ *Negritude e Humanidade, Negritude e Civilização do Universal*.

Figura-14. Lutas cultural e política haitianas frente ao imperialismo estadunidense.



3.3.5 Resistências do campesinato durante o duvalierismo

As revoltas do campesinato não eram muito numerosas sob a ditadura duvalierista em comparação aos anos anteriores. Escolhemos algumas. A mais importante foi realizada no Sudeste do país. De fato, lançado em 1964 por Fred Baptiste, ativista político e líder das Forças Armadas Revolucionárias do Haiti (FARH), esse movimento guerrilheiro havia recebido o apoio de muitos camponeses do sudeste do país, particularmente Mapou, Belle - Anse, Bodary e Thiotte. Algumas semanas depois, centenas de camponeses foram presos e executados. Conforme relatou professor Frantz Voltaire (2015), em:

1964, julho-setembro: Após uma infiltração, em 24 de junho de 1964, na região sudeste, de um guerrilheiro anti-duvalierista baseado na República Dominicana, os Macoutes e o exército lançaram uma vasta operação de repressão e executaram cerca de 600 pessoas nas localidades de Mapou, Thiotte, Grand-Gosier e Belle-Anse. Um desses assassinatos passou para a memória popular como o “massacre dos camponeses de Thiotte”. Os macoutes executam homens, mulheres, crianças, recém-nascidos e idosos suspeitos de terem ajudado os rebeldes ou de não lhes terem resistido. Várias famílias com várias dezenas de membros são completamente exterminadas. Filho de um deles, de nove anos, consegue escapar, mas depois é preso e levado para o Palácio Nacional, onde teria sido morto pelo próprio François Duvalier (VOLTAIRE, 2015, p. 49-50).

Outras ações de resistência ocorreram esporadicamente. Elas são encontradas em algumas áreas específicas, como Cazale, Arcahaie, Plaine du Cul-de-sac, etc. Em todos esses casos, essas rebeliões camponesas foram severamente reprimidas com sangue. Em alguns casos, ocorreram prisões. A maioria das pessoas morreu na prisão de maneiras muito estranhas (SAINSINE, 2007, p. 127).

Para entender melhor a situação do povo durante a ditadura feroz de François Duvalier, Voltaire (2015), explicou desta forma:

Os massacres perpetrados pelos duvalieristas não foram acidentais, constituíram a aplicação de uma política de terror elaborada, desenhada e instituída por François Duvalier. Essa política permeou a sociedade civil com tanta força que a menor crítica ao regime ou a um membro dele por qualquer indivíduo, seja homem, mulher, velho, adolescente ou criança, camponês ou burguês, assinava a sentença de morte desse indivíduo. O terror infundiu mesmo dentro da sociedade civil tanto medo que se tornou impossível confiar em alguém. Estávamos condenados a “falar uns com os outros por signos” porque o espaço duvalieriano, o poder duvalieriano parecia proibir qualquer

proximidade, qualquer intimidade entre os indivíduos, as paredes literalmente tinham ouvidos. Papa Doc havia se tornado a nação. Tínhamos que nos submeter, ou ir para o exílio, ou resistir com o risco de acabar com sua família seis pés abaixo (VOLTAIRE, 2015, p. 29-30).

Alguns camponeses iam migrar para os países como Cuba, República Dominicana, América do Norte e a Europa. Assim, o número de haitianos emigrados na década de 1970 foi estimado em cerca de 30.000 nas Bahamas, 300.000 na República Dominicana, 30.000 nas Antilhas Francesas, 9.000 apenas nos subúrbios de Paris, 200.000 nos Estados Unidos e dos quais 70.000 apenas na Flórida (SAINSINE, 2007, p. 129).

De 1957 até a queda do ditador herdeiro, Jean-Claude Duvalier, a resistência assumiu várias formas: criação de partidos políticos de oposição, rádios, revistas acadêmicas, jornais, guerrilhas, manifestações dos/as haitianos/as viviam no exterior (VOLTAIRE, 2015, p. 37). A liberdade de expressão foi banida durante o reino dos Duvaliers; porém, o ato de falar se tornou em si um ato de resistência para acabar com este regime em 1986.

3.3.6 Resistências do campesinato sob os governos de Lavalas

A história agrária do Haiti foi marcada pela resistência constante do pequeno campesinato (ex-escravos e seus descendentes) para o restabelecimento de uma economia de plantação. O Estado haitiano durante os governos de Lavalas²⁵ (Jean-Bertrand Aristide e René Préval) e iniciou um processo de reforma agrária no Vale do Artibonite, principal região produtora de arroz do país e área de disputas de terra desde os anos de 1950.

Em 1991, o ex-presidente Jean Bertrand Aristide emitiu um decreto que repetia os termos da lei de 1975 que outorga à *Organisme du Développement de la Vallée de l'Artibonite* (ODVA) a gestão de todas as terras em disputa no departamento de Artibonite. Este decreto foi sentido como uma vitória pelos camponeses. É com base neste decreto que o diretor da ODVA tem realizado um importante trabalho no sentido da

²⁵Lavalas é um partido político social-democrata no Haiti, seu líder é o ex-presidente Jean-Bertrand Aristide. Seu líder é o ex-presidente haitiano Jean-Bertrand Aristide. Foi fundado em 1996, por dissidentes da Organização do Povo em Luta (OPL) com apoio de Aristide, defende uma política de crescimento com equidade e de investimento em educação e saúde como prioridades e recusaram as medidas de austeridade do Fundo Monetário Internacional.

solução pacífica de conflitos (LÉVY, 2001, p. 4). Sob o primeiro mandato do governo Aristide, a ODVA havia feito alguns esforços para a resolução de disputas de terra. Porém, esses esforços foram abruptamente interrompidos pelo golpe de 30 de setembro de 1991.

Portanto, a primeira ação em direção à reforma agrária no Vale de Artibonite foi realizada pelo ex-presidente René Préval em 1996:

Foi, portanto, no final de 1996, após a chegada do presidente René Préval ao poder e um ano e meio após a criação do INARA por decreto, que a reforma agrária realmente começou em Bas-Artibonite. Seu lançamento foi realizado em 2 de novembro de 1996, muito oficialmente e de forma muito divulgada, pelo próprio Presidente Préval, apoiado em particular pelo agrônomo e jornalista muito conhecido Jean Dominique (DORNER, 2010, p. 64).

Os objetivos dessa reforma eram muito claros: a) acabar com a violência no departamento de Artibonite, b) aumentar a produção de arroz na região, c) distribuir a posse da terra aos pequenos agricultores, d) apoiar a agricultura de pequena escala que fornecia alimentos e empregos, ao respeito da intervenção do Estado. De acordo com a antropóloga Véronique Dorner (2010, p. 72), a segunda fase de distribuição de terra no Artibonite foi inaugurada em novembro de 1997. Ela foi afetada pela crise política que começava a atravessar o país, produto da divisão no movimento Lavalas entre partidários e opositores de Jean Bertrand Aristide. Esta crise levou à demissão do primeiro-ministro e, com ele, a maioria dos ministros, incluindo o da Agricultura, Gérard Mathurin, o principal iniciador da reforma agrária.

3.3.7 Haiti como laboratório do Neoliberalismo, Projeto anti-campesino durante os governos de PHTK e Crise alimentar

Durante os anos de 1990 e 2000, os países da América-Latina-Caribenha compartilharam um cenário anterior quase similar – buscavam ajustar as suas economias em relação ao que ficou conhecido como ‘Consenso de Washington’. Conforme à doutrina neoliberal, para alcançar as estratégias de ‘desenvolvimento’; o papel do Estado na economia “deveria ser mínimo, e o livre-comércio deveria guiar por si mesmo os desenlaces econômicos. Setores importantes da economia, como as telecomunicações, energia e outros, foram privatizados baseados no argumento liberal de que a concorrência pudesse garantir sua modernização” (HONÓRIO, 2013, p. 16).

No caso do Haiti, o ano 1986 foi marcado tanto pela queda da ditadura Duvalier, mas também pelo início da era neoliberal imposta pelas potências dominantes e instituições financeiras internacionais (IFI). Desde então, a economia estará sujeita a funestos Programas de Ajuste Estrutural (PAS). Em outras palavras, a saída dos Duvaliers coincidiu com o início do Primeiro Programa de Ajuste Estrutural, um programa de assistência de três anos foi assinado com o Fundo Monetário Internacional (FMI) (PERCHELLET e al., 2010, p. 3).

A liberalização da economia haitiana foi reforçada em 1994 com efeito do Segundo Programa de Ajuste Estrutural. Muita propaganda será realizada para que o PAS seja aceito pela população haitiana, com destaque para uma impressionante campanha de comunicação e publicidade no valor de US \$800.000 lançada em 1995. Em fevereiro de 1996, a *Plateforme Haïtienne de Plaidoyer pour un Développement Alternatif* (PAPDA) denunciou o fato de o Estado haitiano ter gasto 2 milhões de dólares, concedidos pelo Banco Mundial, para privatizar as empresas mais rentáveis:

No âmbito do Conselho para a Modernização das Empresas Públicas (CMEP), criado para isso, foram privatizadas 9 empresas públicas: a empresa de electricidade (EDH), a empresa de telecomunicações (Teleco), o Banco Nacional de Crédito (BNC), o Banco do Povo Haitiano (BHP), a Minoterie (moinhos do Haiti, farinha e pão), a Autoridade Portuária Nacional (APN), o moinho de óleo ENAOL, Cimento do Haiti e os aeroportos (PERCHELLET, SOPHIE e al., 2010, p. 4; PERCHELLET, 2010, p. 6).

Em 1998, o governo haitiano apresentou ao Fundo Monetário Internacional (FMI) uma carta de intenções estipulando que:

“Com o apoio do Banco Mundial, do BID e da USAID, continuarão os preparativos técnicos para a modernização das principais empresas públicas (porto, aeroporto, telefonia e electricidade)” (HAITI, 9 de novembro de 1998, não paginada).

A eliminação de direitos e quotas de importação, levou ao influxo de excedentes agrícolas estadunidenses (arroz, açúcar e milho) na ilha, levando à destruição da economia camponesa. O Haiti tornou-se membro da Organização Mundial do Comércio (OMC) em 1996. Para isso, modificou suas tarifas alfandegárias sobre os produtos agrícolas de acordo com a definição da OMC e sobre alguns produtos não agrícolas. Portanto, é preciso lembrar,

De 1957 a 1986, ou seja, durante todo o período Duvalier, o mercado de arroz foi protegido. A política econômica dos Duvaliers, e em particular de François Duvalier, era uma política de retorno ao nacionalismo e proteção do mercado nacional. Todos os portos provinciais foram fechados por François Duvalier e as importações eram estritamente limitadas. Com essas medidas de proteção ao mercado nacional, pretendia também reduzir as possibilidades de ação e o poder da burguesia mulata da cidade, tradicionalmente agroexportadora (LEVY, 2001, p. 2).

Porém, a destruição do arroz haitiano começou em 1986 conforme afirmou Michael Lévy (2001):

O ano de 1986 constituiu uma dupla ruptura no Haiti: uma ruptura política com o duvalierismo e uma ruptura econômica, pela abertura ao mercado mundial e pela política de liberalização. O objetivo dessa política econômica, recomendada por instituições financeiras internacionais, era a inserção do Haiti no mercado mundial por meio de suas vantagens comparativas (culturas de exportação e indústrias de montagem) e preços mais baixos no mercado interno. Sabemos da importância do tema do alto custo de vida (“lavichè” em crioulo) nas mobilizações urbanas e nas agitações populares nas cidades (LEVY, 2001, p. 2).

Em 1986, os portos das cidades foram reabertos e as medidas nacionais de proteção à produção foram abolidas. Após o embargo em 1995-1996, as ondas de reformas estruturais macroeconômicas definiram a relação entre o Estado, os produtores agrícolas e o mercado.

“Assim, o Haiti aplicou 4 Facilidades de Ajuste Estrutural (FAS), cada uma com seu respectivo empréstimo financeiro. Esses acordos foram renovados durante a primeira década de 2000. Esses ajustes foram acompanhados por uma liberalização drástica dos mercados, incluindo mercados agrícolas, eliminando barreiras tarifárias e não tarifárias às importações e exportações, bem como subsídios e apoio à produção de alimentos. As principais reduções tarifárias são as seguintes:

- Arroz: 50 a 3%
- Milho: 50 a 15%
- Trigo, sorgo, banana e açúcar: de 50 a 0%
- Carne de porco e frango: de 40 a 5%

Esta operação teve o duplo objetivo de transformar o Haiti em; a) fornecedor da mão de obra mais barata do Hemisfério Ocidental para a indústria de montagem de reexportação, e b) um dos maiores importadores de alimentos do Caribe. A segurança alimentar teve então de ser alcançada através da importação de produtos alimentares mais baratos nos mercados internacionais. Esses dois primeiros objetivos foram amplamente alcançados:

- O Haiti não é apenas o país com o menor salário mínimo da América Latina e do Caribe, mas também um dos mais baixos do mundo.
- O Haiti é o segundo maior importador de arroz dos Estados Unidos, depois do México, e representa 15% das vendas americanas.

[...] As políticas fiscais seguiram o lema da desregulamentação e, hoje, apenas 1,1 a 1,6% do orçamento geral da República é investido no setor agrícola. Em relação ao investimento privado, cerca de 40% do crédito formal é concedido aos setores de comércio e serviços para financiar importações, enquanto a agricultura recebe menos de 0,2%. Os agricultores haitianos que praticam a agricultura familiar viram-se assim, durante décadas, abandonados à própria sorte e expostos à concorrência desenfreada com os mercados internacionais abastecidos pela agricultura dos países industrializados, mais eficiente e subsidiada. A desregulamentação dos mercados agrícolas desmantelou um sistema indígena de produção agrícola e pecuária” (PSNSSANH, 2018, p. 12-13).

Em 2010, o ex-presidente Bill Clinton pediu desculpas publicamente por forçar o Haiti a reduzir as tarifas sobre o arroz subsidiado importado dos EUA durante seu governo. o

A medida acabou com o cultivo de arroz e prejudicou seriamente a capacidade do Haiti de ser autossuficiente. Em 2010, Bill Clinton diz que:

Desde 1981, Estados Unidos ha continuado con esa política, y no fue hasta el año pasado que empezamos a replantearnos si países ricos como el nuestro, que producen una gran cantidad de alimentos, deben vender esos alimentos a los países pobres y liberarlos de la carga de producir los suyos propios, con la intención de que puedan saltar directamente a la era industrial. No funcionó. Puede haber sido bueno para algunos de mis agricultores en Arkansas, pero no funcionó. Fue un error. Fue un error del que yo fui parte. Yo lo hice. Tengo que vivir todos los días con las consecuencias de la pérdida de capacidad de Haití para producir una cosecha de arroz suficiente para alimentar a su propia población, por culpa de lo que hice. Nadie más (Nueva York, Democracy Now, 11 DE OCTUBRE DE 2016).

Outro fator que afeta a produção haitiana é a “ajuda alimentar” ao mercado local, que são vendidos com baixo preço concorrendo com os produtos locais.

A ajuda cobre, em média, cerca de 5% da disponibilidade alimentar do país (aumentou para 8% em 2010, na sequência do terramoto). Em 2007, seja em volume ou valor, mais de 60% da ajuda alimentar veio dos Estados Unidos. De maneira mais geral, em um país às vezes chamado de “República de ONGs”, deve-se questionar as relações de poder e dependência entre o Estado haitiano e essas ONGs, em seus respectivos papéis (THOMAS, 2015, p. 7).

A demanda por arroz na década de 1970 foi coberta pelos agricultores haitianos em mais de 60%. Considerando que hoje consumimos 80% de arroz estrangeiro. Além disso, as importações comerciais de alimentos e a ajuda alimentar pesam respectivamente 44% e 8% na cesta alimentar local. Observe que o Haiti sofre de um déficit crônico na balança comercial. E isso continua a se deteriorar com a liberalização do comércio (VIL, 2017, p. 8).

Refletindo nisso, essas políticas neoliberais foram aplicadas em detrimento dos interesses nacionais de soberania alimentar, segurança alimentar e nutricional. A

‘liberalização’ da economia haitiana junta-se com ‘ajuda alimentar’ levaram em um aumento exponencial dos produtos alimentícios importados vendidos nos mercados nacionais a preços inferiores e ao mesmo tempo à destruição quase total da agricultura familiar do campesinato.

Interessante lembrar que a população rural é, sem surpresa, uma população jovem com 50% de indivíduos com idade inferior a 20 anos. As condições de vida desta população são essencialmente problemáticas (CNSA, 2007, p. 1). A agricultura é um setor econômico importante, apesar da natureza montanhosa do país e dos níveis de rendimento muito baixos. Agricultura, com renda da pecuária, pesca e florestas, contribui com cerca de um quarto para a formação do Produto Interno Bruto (PIB) e representa a principal fonte de renda de cerca de um terço da população (CNSA, 2011a, p. 55). O ano de 2010 foi marcado por grandes desastres, incluindo o terremoto de magnitude 7,3 em janeiro, o furacão Tomas em novembro e uma epidemia de cólera. Embora o sismo não tenha afetado significativamente o setor agrícola (exceto no departamento de Ouest), este setor foi, no entanto, afetado pelo furacão Tomas, que afetou todos os departamentos, incluindo de forma particular a Península do Sul. As perdas registradas no setor agrícola foram estimadas em quase 20 milhões de dólares americanos (CNSA, 2011b, p. 2).

Com efeito, o problema da degradação ambiental continua a preocupar as autoridades nacionais e locais, mesmo as famílias rurais que começam a envolver-se de forma mais responsável na gestão do seu ambiente. A agricultura praticada de forma rudimentar e a falta de alternativas econômicas levam à agressividade sobre os recursos madeireiros, daí a erosão acelerada do solo resultando na deterioração do meio ambiente em geral e um declínio na segurança alimentar em várias regiões do país (CISA; CNSA, 2010, p. 13).

De acordo com a pesquisa de pobreza de 2012, 59% dos haitianos continuavam pobres e quase um quarto (24%) vivia em extrema pobreza. Em outras palavras, cerca de 6,3 milhões de haitianos não conseguem satisfazer suas necessidades básicas e 2,5 milhões não têm o suficiente para comer (PSNSSANH, 2018, p. 10). Em 2020, a crise do COVID-19 agravou a grave crise alimentar que já afeta 40% da população (CNSA, 2020, p. 10). Em seguida, em 2021, ocorreu um terrível terremoto na região do Grande Sul seguido da passagem repentina da tempestade tropical *Grâce* que agravou ainda mais a deterioração da situação de segurança alimentar (CNSA, 2021, p. 10). Em 2022, 45% (4,6 milhões) de pessoas precisam de assistência urgente (CNSA, 2022, p. 1). As políticas

neoliberais foram aplicadas em detrimento dos interesses nacionais de soberania e segurança alimentar e nutricional (PSNSSANH, 2018, p. 12-13). A degradação ambiental é uma das grandes ameaças para agricultura familiar haitiana. Ademais, os governos haitianos anteriores até hoje não têm um plano para o desenvolvimento do mundo rural e políticas públicas para o campesinato.

O extermínio do porco crioulo também é um dos episódios que marcaram a situação socioeconômica e política do Haiti. Este incidente ocorreu pela culpa

“das autoridades haitianas, a fraqueza das instituições, bem como o domínio dos Estados Unidos sobre a sociedade haitiana. Em 1981, uma doença altamente contagiosa chamada Peste Suína Africana (PSA), se espalhou para fazendas de suínos nos Estados Unidos. As autoridades veterinárias estadunidenses decidiram então abater até o último porco preto haitiano que atendesse à definição médica de um portador saudável. [...] Todos os camponeses haitianos tiveram que entregar todos os seus porcos pretos, perfeitamente adaptados ao país, para serem abatidos, para serem substituídos por porcos cor-de-rosa que eram muito menos resistentes e muito mais caros. [...] Esta erradicação dos porcos crioulos terá mergulhado na pobreza dos camponeses que viviam da criação de porcos desde que as autoridades terão tirado seu único meio de subsistência” (LAHENS, 2014, p. 54).

Foi uma política anti-camponesa ! No início da década de 2000, em Ouanaminthe, os camponeses foram expulsos para conceder o arrendamento de 46,44 hectares de terra à Companhia de Desenvolvimento Industrial S.A (CODEVI). De modo similar, em 2012, são 250 hectares de terras cultivadas por 366 famílias camponesas que o governo Michel Martelly expropriou para a construção do Parque Industrial de Caracol (PIC). A escolha do local foi motivada por ser atravessado por dois rios – o que é imprescindível às empresas de produção de têxtil e de tintas presentes no PIC (SEGUY, 2014, p. 91-99). A tríplice perspectiva: neoliberalismo, zonas francas e guerra contra os camponeses, transformando o “campesinato haitiano” em ‘faminto’ e ‘imigrante’. Preciso reforçar, o Haiti é um país onde a atividade econômica foi em grande parte baseada na produção agrícola; porém, os governos não pensam um modelo de políticas públicas pautado no desenvolvimento do mundo rural.

A instalação do sistema democrático em 1991 com Jean Bertrand Aristide, primeiro presidente eleito, não mudou a situação do país. Em 1994, os Estados Unidos enviaram uma força invasora de 20.000 homens para restaurar a democracia e restabelecer Aristide, novamente, presidente. Alguns anos depois, ele foi desestabilizado. Em 1996, sob o governo de René Préval, Haiti foi forçado a assinar os acordos neoliberais que

acabaram privatizando as empresas públicas mais rentáveis conforme a lógica do consenso de Washington.

O ex-presidente Michel Joseph Martelly (2011-2015) praticou uma política ‘anti-campesina’, ele escolheu ‘o setor privado como principal agente da criação de riqueza e empregos’. Durante todo seu governo defendia o slogan: «*Haiti is open to business*» (THOMAS, 2015, p. 5), sem, portanto, institucionalizar boas políticas públicas e redistribuição de terra. Jovenel Moïse, seu sucessor, por sua vez, fez todas suas campanhas presidenciais em torno dos acessos aos alimentos e trabalhos. Portanto, sua política não foi diferente daquela de seu ídolo; antes de ter sido assassinado, ele deu à família burguesa Apaid uma grande parte da reservada de terras agrícolas do país, cerca de 8.600 hectares de terras para a produção de stevia como adoçante em benefício da multinacional Coca Cola e uma soma de 18 milhões dólares.

O ‘imperialismo’ e ‘colonialismo interno’ estão entre as grandes problemáticas que desafiam a questão das políticas públicas no país. A redistribuição das terras, o acesso à saúde, a promoção da diversidade cultural, entre outros, nunca foram as preocupações dos governos haitianos desde muito tempo. Diante tal desafio, o povo tem por necessidade de pensar as políticas sociais e culturais “desde si mesmo” para alcançar os bens públicos (soberania de saber, soberania sanitária e soberania alimentar) que fazem parte da Soberania Popular, algo muito presente entre os camponeses.

Concluimos que os líderes revolucionários haitianos proclamaram a independência em primeiro de janeiro de 1804. Foi a derrota mais radical que sofreu o império francês no Caribe. As mulheres haitianas estavam presentes como atores sociais e políticos importantes nas grandes lutas do país pela liberdade e revolução. Ao longo do trabalho, conseguimos demonstrar o Haiti enquanto ‘lugar’ epistêmico e de práxis política frente a colonialidade do poder global para os intelectuais críticos da região caribenha e latino-americana. Portanto, o fim do colonialismo não significou o fim da colonialidade, pós-independência, o país passou a ser dividido em “dois Haiti”, um conflito entre o povo e a elite continua até hoje.

Por tudo isso, à exceção de Jean Jacques Dessalines, a maioria dos governos estatais não apoiavam a ideia de reforma agrária para a emancipação da massa popular. A invasão por parte dos Estados Unidos (1915-1934) piorou a situação socioeconômica da jovem república. Os invasores estadunidenses roubaram as terras dos camponeses e

matarem os movimentos populares revoltas (luta armada). Por resistência cultural, os pensadores de negritude denunciavam o racismo científico dos brancos estadunidenses e reclamavam sua identidade nacional. Durante nossa discussão, demonstramos que existe até hoje uma política ‘anti-campesina’ no Haiti, não há tanto reforma agrária quanto de boas políticas públicas no interesse do campesino. A Soberania Alimentar é uma das prioridades para reconstruir a dignidade do povo haitiano.

O presente trabalho tem por objetivo geral pensar a Soberania Popular nas Relações Internacionais e Ciência Política desde as Perspectivas Descolonizadoras e Lutas Populares. A proposta é, fundamentalmente, enraizada nas lutas populares pela vida e culturas contra-hegemônicas como “Pensamento Social e Político do Caribe desde o Haiti como lugar epistêmico-político”; “Pan-Africanismo e Afrocentrado”; “Teoria da Dependência” com foco na análise centro-periferia; “Abordagem do Grupo Modernidade/Colonialidade”, “Bom Viver” e “Paradigma biocêntrico” da América-Latina-Caribenha.

4.1 Lugar epistêmico-político

Em termos político-epistêmicos, pretendemos criar um conhecimento crítico, original e libertador nas ciências sociais e humanas em geral, principalmente nas Relações Internacionais e Ciência Política. Para fazer isso, levantamos a importância das referências teóricas dos intelectuais latino-americano-afro-caribenhos e as contribuições das cosmovisões das massas populares (indígenas, afros, camponeses, trabalhadores e mulheres).

Primeiro aspecto a ser destacado seria o ‘lugar’, outros falam de ‘lugar de enunciação’, ‘lugar de falar’; mas, seria mais completo colocar a unidade entre ‘episteme’ e a ‘política’ como coloca o pensador indígena Macas Luís (2005). Neste ‘lugar’ um recebe conhecimento enquanto outro produz conhecimento. Com base nesta visão, aqueles que produzem conhecimento o fazem desde um ‘lugar’; todos que produzem conhecimento fazem desde um ‘lugar’ ou ‘lócus’ conscientemente ou inconscientemente. Resumimos a expressão de ‘lugar’ em dois sentidos seguintes:

- a. Epistêmico (como receptor e produtor de conhecimento).
- b. E político (como práxis na dinâmica das relações sociais).

Com a unidade epistêmico-política, buscamos transformar a realidade opressora em práxis libertadora e dar justiça às epistemologias marginalizadas pelo pensamento dominante, para citar o economista haitiano Jean Casimir (2008, p. 808). Inspirando nesta visão, o professor argentino Félix Pablo Friggeri (2020) argumenta que este lugar de práxis e de reflexão sobre ela nos dá a proximidade e a distância - afetiva, ética, epistêmica e política - a partir das quais nossa perspectiva e direcionalidade são elaboradas para captar e analisar a realidade. Partindo desta reflexão, é interessante entender que não é mesmo aprender e produzir conhecimento desde os pobres e desde os ricos; não é mesmo

aprender e produzir conhecimentos desde os movimentos indígenas e afros que dos empresários; não é mesmo aprender e produzir conhecimentos desde as favelas que desde as ‘zonas residenciais’ ou ‘zonas privilegiadas’.

Agora, a questão a ser respondida é a seguinte: qual lugar mais privilegiado para produzir um pensamento popular? - O filósofo e teólogo salvadorenho Ignacio Ellacuría (2005, p. 1-15), em sua discussão teológico-política, destaca a ‘América Latina’, depois, ele diz não é qualquer América Latina; mas, seria a América Latina como pertence ao Terceiro Mundo desde as maiorias populares em sua situação de sofrimento e em sua práxis de luta no marco de sistema explorador. Este é o ponto central para América-Latina-Caribenha e, em geral, o Terceiro Mundo.

Na visão de Friggeri (2022, p. 40), a originalidade do pensamento latino-americano-caribenho tem, fundamentalmente, dois elementos que são dialeticamente inseparáveis. Em primeiro sentido, ser original implica ser criativo; por isso, refere-se a uma ideia famosa do escritor peruano José Carlos Mariátegui de que: “Creación heroica” indo-americana, ele argumenta que o “socialismo no deveria ser ni calco ni copia”, mas deveria ser “Creación heroica”. A Aporte de Mariátegui é política, porque colocou a construção do socialismo da América Latina, também esta colocação pode ser traduzível à epistêmica. Um conhecimento que ajuda o povo a encontrar o caminho para a superação do sistema capitalista selvagem não só como o modelo econômico, também civilizacional.

Dialogamos com a expressão de “Creación heroica” mariateguiana com o conceito de “Sejamos nós mesmos, na medida do possível” do professor haitiano Jean Price Mars (2009). Para ele, é fundamental repensar a produção do conhecimento da América-Latina-Caribenha desde a cultura popular (idioma, tradição, sentimentos e saberes ancestrais) e questionando a pretensão da episteme ocidental de ser universalista.

O segundo elemento do pensamento original é que ele deve estar profundamente enraizado e constantemente referenciado no conhecimento dos povos originários e afros da América-Latina-Caribenha. Nas palavras de Friggeri (2022), o intelectual que quer produzir conhecimento tem que ser, antes de tudo, o discípulo desses saberes. Não faz sentido produzir os conhecimentos sem a participação dos campesinos, dos indígenas, dos afros e das mulheres. Sem a participação destes, a burguesia não pode produzir uma teoria revolucionária. Na versão classista marxista, o proletariado não tem “consciência de classe” para produzir uma teoria revolucionária, talvez uma revolução política sem ajuda da classe intelectual da pequena burguesia.

Inspirando no pensador peruano José Carlos Mariategui, é necessário repensar o ‘proletariado’ na América-Latina-Caribenha, digamos, um novo proletariado sem ser a ‘decalque ou cópia’ do socialismo eurocentrado, mas pela harmonização do sujeito político com o sujeito epistêmico desde as perspectivas populares (indígenas, negros africanos, mulheres, trabalhadores, campesinatos e pobres).

Do ponto de vista da filosofia marxista, aqueles que produzem teorias sobre a práxis revolucionária não são do mundo dos trabalhadores ou dos campesinos. Na visão dos marxistas como Kautsky, adotada por Lênin, segundo a qual os proletários não são capazes por si mesmos de elaborar sua própria consciência de classe. Por esta tendência, Lenin dizia que os populistas russos: “*Quienes son los Amigos del Pueblo*”. Ao nosso ver, foi uma das grandes contradições do marxismo. Sua visão etapista, universalista e organista da história é uma versão esquerdista eurocêntrica que não chega bem ao entendimento do paradigma espiral-popular dos afros ou indígenas. Os campesinos haitianos lutam constantemente contra o poder elitista quase da mesma forma, isso ocorre em qualquer país do Sul político, seja no Paraguai, Bolívia, Equador e Nicarágua. Eles foram os verdadeiros atores de sua história e sua libertação no processo da revolução.

Com a opção da unidade epistêmico-política, colocamos em *xequê* a visão dualista cartesiana, a pretensão de neutralidade e imparcialidade na produção de conhecimento e a totalidade do espaço-temporal da experiência da humanidade a partir de uma particularidade (LANDER, 2000). Superamos os limites do binômio guerra/paz e conflito/cooperação para trazer as referências teóricas que foram desaparecidas da disciplina e os saberes comunais marginalizados.

Pois, é importante repensar a Soberania Popular desde as lutas populares pela vida (alimentação, saúde e educação) e culturas contra-hegemônicas.

4.2 Descolonizando as Relações Internacionais desde as Perspectivas críticas e práxis popular

1919: foi a data do nascimento das Relações Internacionais como disciplina acadêmica no Reino Unido, na *University of Wales*, em *Aberystwyth*, com a criação da Cadeira Woodrow Wilson de Política Internacional, pós-Primeira Guerra Mundial, que

tem por objetivo fundamental de explicar por que as guerras ocorrem e como evitá-las para buscar os caminhos da paz. Em seguida, se desenvolveu nos Estados Unidos, onde concentraram-se estudos e investigações de vulto, culminando com interessantes discussões teórico-metodológicas e paradigmáticas (OLIVEIRA, 2005, p. 46). O idioma destes dois países – o inglês se torna a língua dominante das Relações Internacionais, e ambos têm uma maneira diferente de se ligar com a política internacional.

Por tudo isso, as teorias *mainstream* das RÍ's sempre buscam contar, descrever e explicar os fenômenos globais a partir da epistemologia ocidental, digamos, de suas realidades históricas, sociais, culturais, políticas, filosóficas, religiosas e éticas; enquanto, os conhecimentos dos não-ocidentais desaparecem dentro do debate. Nesse sentido, “a expressão ‘relações internacionais’ é uma contradição em si mesma: os aportes teóricos, metodológicos, bem como os objetos de estudo circunscrevem-se ao mundo ocidental” (ÁLVAREZ, 2015, p. 52). Dessa primazia branco-capitalista-sexista-ocidental, principalmente a anglo-saxônica nas Relações Internacionais, “os anglo-saxões elaboraram hipóteses, formularam teorias e definiram os conceitos que se universalizaram, tais como aqueles que lhe são específicos, ou seja, criaram o léxico das Relações Internacionais” (GONÇALVES, 2003, p. 3). Neste sentido, qualquer pessoa que se interesse por este campo vê-se obrigado a utilizar este léxico, conhecer os autores e aprender a falar idioma inglês, ser capaz de fazer o debate Realismo vs Liberalismo, Positivismo vs Pós-positivismo, assim seguinte.

No século XX, nenhum país influenciou as relações internacionais de maneira tão forte – e ao mesmo tempo tão ambivalente – como os Estados Unidos (KISSINGER, 1999, p.13). Ao fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945, o país é tão poderoso (em dado momento, cerca de 35% de toda produção econômica do mundo era americana) que parecia destinado a moldar o mundo às suas preferências (*Idem*, p. 15). Naquela época, “o ensino e investigação dos estudos políticos” no centro da academia norte-americana relacionando “à necessidade de produzir conhecimento útil para a definição da sua Política Externa” (MENDES, 2013, p. 2-3). As Relações Internacionais tornam-se peça central dos Estados Unidos, as teorias ou conceitos adaptados categoricamente ao seu desejo hegemônico; visando, em primeiro lugar, conhecer o mundo e, em segundo, exercer melhor o seu poder para maximizar os seus próprios interesses.

Ao observar o domínio ocidental tanto na teoria ou disciplina das RI, especialmente o dos EUA, não é impossível denominar o campo acadêmico das RÍ's de

“ciência social norte-americana” (HOFFMAN, 1987). Os teóricos da disciplina limitavam o objeto de estudo ao binômio guerra/paz e conflito/cooperação, portanto, alguns temas (raça, classe, sexo, fome, saúde, natureza, saberes ancestrais, etc.) relacionados estritamente aos povos oprimidos foram colocados à margem.

Após a queda da União Soviética em 1989, os Estados Unidos tornaram-se uma superpotência global, e o mundo tornou-se “unipolar”, onde há um único pólo de poder que controla todo o planeta. Foi uma vitória do poder marítimo (talassocracia) sobre o poder continental (terrestre). No mesmo ano, o economista estadunidense publicou seu famoso artigo intitulado: “O fim da história”? Três anos mais tarde, ele publicaria o livro “O fim da história e o último homem”, onde pretendia mostrar o modelo econômico liberal como melhor caminho para os países civilizados e último estágio de avanço econômico mundial. Nas palavras de Fukuyama (1992, p. 13), a democracia liberal permaneceria como a única aspiração política coerente que constitui o ponto de união entre regiões e culturas diversas em todo o mundo.

A segunda teoria seria: “Choque de Civilizações” publicada em 1993 pelo cientista político Samuel Huntington, segundo a qual as identidades culturais e religiosas dos povos serão a principal fonte de conflito no mundo pós-Guerra Fria. Em 11 de setembro de 2001, uma série de atentados terroristas ocorridos no solo estadunidense e resultaram na morte de quase três mil pessoas. Na crítica do internacionalista brasileiro Paulo Visentini (2009, p. 58), esse acontecimento impactante, o 11 de setembro, marcou o início do século XXI e do Terceiro Milênio, e fez com que a obra O choque de civilizações, de Samuel Huntington, viesse a expressar o sentimento generalizado de um confronto entre Oriente e Ocidente. Foi uma das teorias que justificou a entrada brutal dos EUA e União Europeia nos países periféricos denominados “estados de natureza hobbesiana” (por exemplo: Iraque, Afeganistão, Síria).

No contexto da América-Latina-Caribenha, os países buscavam ajustar as suas economias ao que ficou conhecido como ‘Consenso de Washington’ que se apresentava como resposta por meio de privatizações de empresas estatais, diminuição do poder econômico e social do Estado, equilíbrio fiscal, controle da inflação e abertura comercial. Este receituário de ajustes neoliberais impulsionado pelos EUA e as principais instituições econômicas internacionais tinha como objetivo auxiliar as nações a superar a chamada ‘década perdida’ dos anos 1980 e impulsionar um novo ciclo de modernidade (VIZENTINI, 2010, p. 2). Porém, os Estados abandonaram as políticas associadas ao

desenvolvimento nacional por falhas promessas de prosperidade que nunca foram realizadas.

Em resposta a isso, um conjunto de explosões sociais e reações nacionais se esboçou desde então. Os *piqueteros* argentinos (que bloqueavam estradas), os movimentos *cocalero* indígena e operário boliviano, peruano e equatoriano, o Movimento dos Trabalhadores sem terra (MST) no Brasil, os setores populares venezuelanos e diversos segmentos sociais na Argentina e no Uruguai se manifestaram de forma violenta (VIZENTINI, 2010, p. 7). De maneira mais ampla, o Terceiro Mundo disputou o poder desde antes, no processo de descolonização por parte dos países afro-asiáticos e a formação dos Movimentos dos Não-Alinhados, na Conferência de Bandung (1955), com o G-7. Foi a primeira vez que a periferia do sistema-mundo passou a se organizar em torno de princípios, valores e ideias comuns que serviriam de base para as suas estratégias de atuação externa em um contexto de Guerra Fria. A revolução cubana (1959), por sua vez, colocou em questionamento o domínio dos Estados Unidos na região.

Recentemente, muitos movimentos sociais e políticos do Sul considerados ‘contra-hegemônicos’ cristalizaram-se no Fórum Social Mundial (FSM) de Porto Alegre em janeiro de 2001. Ao mesmo tempo, uma característica fundamental do FSM é sua pluralidade de ideias, espaços, propostas, a negação de consenso, caracterizando um evento amplamente democrático, no sentido de liberdade de discussão, sem uma imposição de ‘um pensamento único’ (ENGELKE, 2004, p. 6-19).

Foi neste sentido que entendemos o papel pedagógico e político da epistemologia popular. O tema discutido ao longo do trabalho tem uma grande importância para o campo das ciências sociais e humanas em geral, tanto por seu aspecto científico, pedagógico, prático ou sua originalidade no contexto atual de *Nuestra América*. Nas últimas décadas, para dar continuidade à nossa discussão, os países da América-Latina-Caribenha vêm enfrentando muitos e diversos problemas epistêmicos, políticos, sociais, ambientais, éticos, jurídicos ou econômicos. O Brasil atravessou grandes crises econômicas e políticas desde alguns anos e piorou depois do início do mandato do presidente Jair Bolsonaro.

Antes da tomada do poder por Joe Biden, o ex-presidente Donald J. Trump fez alguns discursos racistas para justificar uma invasão militar estadunidense na Venezuela de Nicolás Maduro. Em 2018, os jovens haitianos manifestaram contra a corrupção do governo Jovenel Moïse apoiado pelos Estados Unidos. Depois da morte do presidente, a crise da primeira república negra já piorou, alguns dos habitantes foram obrigados a

migrar-se, os camponeses foram praticamente empobrecidos pelos acordos neoliberais desde 1994 até hoje. Quase tudo já era sob o controle do império estadunidense; o povo torna-se estrangeiro em sua própria terra.

Considerando os impactos da pandemia, a temática da Soberania Popular torna-se mais importante após ter observado tanto como os negros, indígenas e mulheres foram afetados, quanto o papel da agricultura familiar dos camponeses nas lutas contra fome durante os períodos pandêmicos. Fui convencido de que não se deve pensar a política para o povo, mas com o povo; agora, um ator local e global.

Com tal assunto, trazemos várias contribuições do ponto de vista teórico-prático:

- a) Acadêmica: poucas pesquisas trabalham sobre a inserção da Soberania Popular, Via Campesina, fome, saúde, raça, classe e sexo nas Relações Internacionais. Tal discussão teórica pretende contribuir com materiais didáticos e referências bibliográficas e com os estudos pluridisciplinares como Sociologia, Ciência Política, Antropologia, Economia, Desenvolvimento Rural e Segurança Alimentar, Estudos Culturais e Relações Internacionais.
- b) Epistêmica: elaborar um referencial teórico crítico desde as reflexões dos pensadores originais da América-Latina-Afro-Caribenha e lutas populares pela vida.
- c) Política: contribuir às lutas dos indígenas, negros/as, mulheres, pobres, trabalhadores e camponeses frente às empresas multinacionais para se tornarem sujeitos autônomos na produção de seus próprios sistemas alimentares.
- d) Sanitária: considerando todas as perdas das vidas humanas no período pandêmico, analisar a importância do diálogo de saberes entre as medicinais populares alternativas com as medicinas profissionais para resolver os problemas relacionados à doença humana de maneira coletiva.
- e) Ética: reforçar o debate segundo o qual o acesso à alimentação e saúde deve ser um 'direito' e não uma 'mercadoria'.
- f) Biocêntrica: criticando a visão antropocêntrica que rompeu a relação ontológica entre ser humano/natureza, discutimos a necessidade de colocar a 'vida' dos seres no centro de todas as atividades sociais e naturais conforme aos saberes ancestrais dos indígenas e afros para prever e evitar as crises e destruições da Mãe Terra.

4.3 Culturas Contra-Hegemônicas nas Relações Internacionais

Nas relações internacionais, o conceito de 'hegemonia' se refere especificamente à capacidade de um Estado exercer funções de liderança e governo sobre um sistema de nações soberanas (ARRIGHI. 1996, p. 27). Nas palavras do economista italiano Giovanni Arrighi, inspirando na visão Gramsciana, destaca dois grandes requisitos para considerar a um Estado como poder hegemônico: 1) dominação, 2) liderança moral-intelectual.

Parece que em cada século surge um Estado com poder militar e liderança moral-intelectual para moldar o sistema moderno mundial aos seus próprios valores: “Um ciclo genovês, do século XV ao início do XVII; um ciclo holandês, do fim do século XVI até decorrida a maior parte do século XVIII; um ciclo britânico, da segunda metade do século XVIII até o início do século XX; e um ciclo norte-americano, iniciado no fim do século XIX e que prossegue na atual fase de expansão financeira” (ARRIGHI. 1996, p. 6). Os agentes governamentais e empresariais genoveses, holandeses, britânicos e norte-americanos são exclusivamente fundamentais para o desenvolvimento do que vamos chamar o desenvolvimento moderno capitalista mundial.

Nas últimas décadas, vários autores vão tentar entender seja a “crise sistêmica” ou “caos sistêmico” atual ou “declínio dos Estados Unidos” ou a “mudança do poder mundial” para o leste asiático, principalmente a China, os mais conhecidos são: Immanuel Wallerstein, Giovanni Arrighi, André Gunder Frank e Samir Amin. Wallerstein foi um dos primeiros pensadores a discutir sobre a tese de “declínio dos Estados Unidos” nos dias atuais. Em seu artigo chamado: “*Le déclin de l'Amérique a commencé*”, afirmava que o declínio mundial do poder dos Estados Unidos começou lentamente desde os anos 1970 e foi agravado com os ataques terroristas de 2001. Em suas palavras, o sucesso dos Estados Unidos como potência hegemônica no período pós-guerra criou condições para que sua própria hegemonia fosse minada. Esse processo pode ser entendido a partir de quatro eventos simbólicos: “a guerra do Vietnã, as revoluções de 1968, a queda do Muro de Berlim em 1989 e os ataques terroristas de setembro de 2001” (WALLERSTEIN, 2003 [2002], p. 6).

Na visão do sociólogo estadunidense, a economia dos Estados Unidos parece relativamente fraca, especialmente considerando os gastos militares exorbitantes. No plano moral-intelectual, à exceção de Israel, os países não seguem os caminhos belicistas dos EUA e sua decisão não é tão respeitada na última década, sobretudo, depois invadir

o Iraque, sob o pretexto de deter as armas massivas. A opinião pública mundial condenou esta invasão como ato bárbaro de um país que se diz democrático.

Arrighi, por sua vez, está preocupado em investigar o declínio da hegemonia mundial dos Estados Unidos. Já previu como Wallerstein os sinais de um outro Estado hegemônico no cenário mundial com o declínio dos EUA. Alguns fatos foram enunciados: os dois choques do petróleo, a derrota dos EUA na Guerra do Vietnã, os ataques terroristas de 2001, a emergência do paradigma industrial toyotista em substituição ao fordista, o progressivo questionamento do *status* dólar. No plano ideológico, o governo estadunidense começou a perder legitimidade no país e no exterior (ARRIGHI, 1996, p. 310).

Gunder Frank, por sua vez, aponta que a hegemonia estadunidense parecia ser declinada depois de 1970, mas que foi retomada nos anos de 1990. Argumentou que a supremacia dos Estados Unidos repousa em três pilares: 1) o Dólar enquanto moeda mundial, cujo privilégio monopolista de cunhar os Estados Unidos dispõem à vontade; 2) o Pentágono com sua capacidade militar sem rival; 3) o terceiro pilar seja o governo, a alimentada Ideologia educacional e dos meios de comunicação que oculta estes simples fatos da opinião pública. Além disso, cada um desses pilares sustenta o outro: custa dólares manter o Pentágono, suas bases em 80 países em volta do mundo e o desdobramento das suas forças militares em volta do globo (GUNDER FRANK, 2005, p. 126). Acredita que o dólar é literalmente um Tigre de Papel, na medida em que ele é cunhado no papel, cujo valor está baseado somente na sua aceitação e na confiança que se tem nele em todo mundo. Esta confiança pode declinar ou ser totalmente retirada quase de um dia para o outro e levar o dólar a perder a metade ou mais da metade do seu valor. Com efeito, qualquer declínio no valor do dólar comprometeria também a capacidade dos Estados Unidos de manter e aumentar o seu aparelho militar. Inversamente, qualquer desastre militar enfraqueceria a confiança no valor do dólar (*Idem*, p. 126-127). Por tudo isso, segundo ele, todo o edifício norte-americano pode ruir em pedaços numa manhã - não pelo terrorismo, mas pelas operações do mercado financeiro na economia mundial e pelas políticas imprudentes do próprio governo dos Estados Unidos.

Em Samir Amin (2005), a expansão do poder hegemônico nos países não ocidentais gerou algum tipo de resistência contra-hegemônica, seja cultural ou armada. Por exemplo, o primeiro momento do desenvolvimento devastador do imperialismo foi

organizado em torno da conquista das Américas, no quadro do sistema mercantilista da Europa atlântica da época. As devastações desse primeiro capítulo da expansão capitalista mundial (genocídio dos índios, tráfico de escravos africanos) produziram - com atraso - as forças de libertação que questionaram as lógicas que as comandavam. A primeira revolução do continente foi a dos escravos de São Domingos (atualmente Haiti), no fim do século XVIII, seguida mais de um século depois pela revolução mexicana dos anos de 1910, e cinquenta anos mais tarde pela de Cuba.

O segundo momento da devastação imperialista foi construído com base na revolução industrial e se manifestou pela submissão colonial da Ásia e da África. ‘Abrir os mercados’ e apoderar-se das reservas naturais do globo eram as reais motivações, como é sabido hoje em dia. A agressão imperialista mais uma vez produziu as forças que combateram o projeto: as revoluções socialistas (da Rússia, da China, não por acaso situadas nas periferias vítimas da expansão imperialista e polarizadora do capitalismo realmente existente) e as revoluções de libertação nacional (AMIN, 2005, p. 84).

Na região Latino-Americano-Afro-Caribenha, a produção de conhecimento crítico, não eurocêntrico e criativo tem uma rica tradição que remonta : a) aos autores originais latino-americano-afro-caribenhos (da Negritude, Teoria Pós-colonial, Teologia da Libertação, Filosofia da Libertação, Teoria da Dependência, Pensamento Indígena, Paradigma Afrocentrado dos afros, Feminismo descolonial, Perspectiva do Grupo Modernidade/Colonialidade, etc.); e, b) as cosmovisões populares (vodu, candomblé, vivir bien, Rastafarianismo, Capoeira, Santería, entre outras), e c) as práxis de luta dos Movimentos Sociais Populares (uma reflexão-ação crítica “desde baixo”).

Foi neste horizonte histórico-cultural e político-epistêmico que propomos a Soberania Popular como um conceito relevante para as Ciências Sociais, em especial às Relações Internacionais e Ciência Política. Essa proposta está relacionada à necessidade para uma reestruturação mundial de saberes em reconhecimento de outros produtores e portadores de conhecimentos no cenário internacional.

De fato, defendemos a “reconstrução epistemológica” desta área acadêmica desde o “*subsolo*” para incluir os sujeitos oprimidos e marginalizados (FONSECA e JERREMS, 2012; MOREIRA, 2012; TICKNER e BLANEY, 2013; ÁLVAREZ, 2015; ESPANHOL, 2017; WISLY, 2018; DULCI, 2019; TOLEDO, 2021). Com objetivo de desafiar o “mundo colonial” por via das “ações anticoloniais” (FANON, 1968); junta-se com a “desobediência epistêmica” (MIGNOLO, 2010) para “*Descolonizar as RI’s*”,

“Abrir as Relações Internacionais”, “Repensar as Relações Internacionais” desde a “Consciência histórica” (DIOP, 1981) ou “ancestralidade do saber” (MARIATEGUI, 1927; FRIGGERI, 2021) dos povos soberanos, para construir um mundo mais igualitário, diverso, popular e justo.

As práticas colonialistas e imperialistas sobre os indígenas, negros e mulheres nas Américas encontram suas justificativas na teologia cristã e ciência moderna fundadas no dualismo: cristãos vs pagãos, brancos vs não-brancos, homens vs mulheres, civilizados vs bárbaros, modernos vs primitivos ou ricos vs pobres. Colocamos em *xequê* tanto as reflexões racistas dos pensadores como John Locke (1998), Montesquieu (1996), Georg Hegel (1965), também as doutrinas como ‘darwinismo social’, ‘destino manifesto’ e ‘milagre grego’ que pretendiam justificar a inferioridade dos não-brancos.

Com efeito, isso levou particularmente ao extermínio dos indígenas haitianos e escravidão dos/as africanos/as (PIERRE ÉTIENNE, 2007, p. 58) e seus saberes ancestrais (LOUIS, 2010, p. 222), o que transformou o Haiti em primeiro ‘lugar de opressão’ da região. O economista haitiano Gérard Pierre-Charles (1980) explicou muito bem a situação opressora e de desumanização dos/as negros/as escravizados/as na colônia de São Domingos [Haiti].

Entendemos também o Haiti como o ‘lugar’ de resistências políticas e epistêmicas, no qual destacamos vários elementos que foram à origem do nascimento da primeira república negra do mundo, por exemplo, a resistência cultural, revolução e independência. Para a cosmovisão popular, destacamos o papel do idioma crioulo (HECTOR, 2011; (HOFFMANN, 2019), economia popular (HECTOR, 2011; SAINSINE, 2007), vodu espiritualidade de matriz africana baseada nas práticas de vida dos haitianos como dança, música, crença nos espíritos invisíveis (PLUCHON, 1987; HURBON, 2010, Dalmaso, 2018), quilombola (JAMES, 2010; HURBON, 2011; CASIMIR, 2018 e 1992; PIERRE-CHARLES, 1980) e lakou como organização social-econômica comunitária que se difere da família moderna ocidental (BASTIEN, 1951).

Para a práxis da luta popular pela vida, estudamos as contribuições dos líderes haitianos (François Mackandal, Boukman Dutty, Marie Sainte Dédé Bazile, Toussaint L’ouverture, Jean Jacques Dessalines, Henri Christophe, Alexandre Pétion), no processo da libertação, revolução e independência (JAMES, 210; LUNDY, 2005). De acordo com o antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (2016, p. 146), a Revolução Haitiana colocou em questão a filosofia ocidental e o colonialismo.

Em termos gerais, o Caribe constitui o 'epicentro' das lutas de resistência anticolonialistas na região. Por um lado, a Revolução Haitiana desafiou o imperialismo francês enquanto a Revolução Cubana o dos Estados Unidos. Essas práxis de luta pela vida se expandiram no mundo todo (BOSCH, 2009, JAMES, 2010, RAMOS, 2008).

Com efeito, no início do século XIX, o Haiti ficou completamente isolado no nível econômico, político e diplomático. As potências europeias temiam que a práxis política libertadora do povo haitiano não se espalhasse e colocasse o sistema mundial escravista em colapso. Os pensadores haitianos denunciavam o racismo científico dos brancos e defendiam a integração de seu país no cenário internacional (FIRMIN, 2005; JANVIER, 1979; PRICE, 1898). Esta busca pela construção do pensamento antirracista, original, vivo e social será seguido pelos intelectuais de Negritude (PRICE MARS, 2009; CÉSAIRE, 1955; SENGHOR, 1974; DAMAS, 2005; FANON, 1968). Tal perspectiva criticava a ocupação dos Estados Unidos em 1915-1934 no Haiti ou domínio ocidental em geral sobre os/as negros/as.

Foi nesta mesma concepção de luta pela justiça social e epistêmica que emergiu o Pensamento Afroncêntrico e Pan-Africanismo²⁶ com fundamento no 'renascimento' e 'integração' dos/as negros/as da África e os da diáspora. Em termos práticos, vários congressos, conferências e movimentos políticos independentistas foram organizados contra o preconceito racial, as desigualdades sociais e reforçar a solidariedade entre os povos africanos e de origem africana desde a Primeira Conferência Pan-Africana (1900) passando à Organização da Unidade Africana (1963) até hoje.

No plano intelectual, os pensadores defendiam um novo pensamento nas ciências sociais e humanas que ficou conhecido hoje como 'Afrocentrado', criticavam o paradigma eurocêntrico, moderno, patriarcado, capitalista e racista ocidental. Todos/as de alguma forma desenvolveram uma posição epistemológica que recoloca os africanos como agentes do seu processo histórico que serviria a reforçar a perspectiva pluralista da Soberania Popular conforme discutem Anténor Firmin (2005), Cheikh Anta Diop (1979;

²⁶ Muitos líderes negros em lugares diversos eram à origem do que ficou conhecido como Pan-Africanismo, temos: afro-estadunidenses Alexander Crummell (1819-1898) e Martin R. Delany (1812-1885); caribenho Edward Wilmot Blyden (1832-1912); jamaicano Marcus Garvey (1885-1940); afro-estadunidense W.E.B. Du Bois (1868-1963); haitianos Bénito Sylvain (1868-1915) e Anténor Firmin (1850-1911), trinitário Henry Sylvester Williams (1868-1911); etiopense Negus Menelik II (1889-1913); afro-estadunidense Booker T. Washington (1856-1915); africano Ephraim Casely Hayford (1866-1930); afro-estadunidense Hubert Henry Harrison (1883-1927); trinitário George Padmore (1909-1959); congolês Patrice Lumumba (1925-1961); etiopense Hailé Sélassié (1892-1975); ganês Kwame Nkrumah (1909-1972), entre outros, (CIAD, 2004).

1981), Théophile Obenga (1990), Martin Bernal (1987), Frantz Fanon (1968), Molefi Kete Asante (2014), Ama Mazama (2009), Charles S. FINCH III (2009), Ivan Van Sertima (2003), George G. M. James (2001), Lélia Gonzales (1979; 1988), Aparecida Sueli Carneiro (2005), Amílcar Cabral (1999; 2011), Innocent Onyewuenyi (2005), Abdias do Nascimento (1968; 1980), Elisa L. Nascimento (1981; 2003). Aprendemos com suas análises que o povo é o ator de sua própria ação e sua própria história.

Enquanto sujeito crítico, tem que ter a plena consciência de que a pobreza-riqueza ou povo-elitista são relações dialeticamente inseparáveis do capitalismo. Como já bem colocou Ellacuría (2005, p. 2): “*hay pobres porque hay ricos; hay una mayoría de pobres porque hay una minoría de ricos*”. O sistema mundial moderno capitalista é globalmente e ‘racialmente’ construído entre opressores e oprimidos, centro e periferia (PREBISCH, 2000; FURTADO, 1989 e 2000; SANTOS, 2011; FRANK, 1966; MARINI, 1990).

Por isso, afirmamos que as questões como fome, desigualdade social, racismo científico, a marginalização da medicina alternativa, são, em grande medida, resultados da condição histórico-estrutural moderna-colonial-capitalista mundial, da elite dependente antipovo e a diminuição do papel do Estado nas zonas rurais conforme aos acordos neoliberais. Criticamos o dualismo entre o desenvolvimento-subdesenvolvimento que se expandiu através do mundo tanto nos programas universitários ou discursos dos políticos, após o discurso do ex-presidente estadunidense Harry S. Truman, em 1949, se referiu ao hemisfério Sul como ‘áreas subdesenvolvidas’ (ACOSTA, 2016; SACHS, 2000). Escobar Arturo (2005) e Gustavo Esteva (1996) criticam a noção de desenvolvimento no Terceiro Mundo, ela reproduz a relação de poder entre Norte/Sul.

O Pensamento Indígena traz aportes importantes na elaboração da Soberania Popular segundo os quais existem outras concepções do mundo que não são necessariamente ocidentais. Por noção de “vivir bien”, o indígena defende o sujeito coletivo e bem-estar para todos, sem discriminação racial (MAMANI, 2010; ACOSTA, 2012; CHOQUEHUANCA, 2010; HUAMÁN, 2005; Friggeri, 2017). A luta popular se refere à luta cotidiana para cuidar não só da vida humana (saúde, alimentação, educação, moradia), mas também cuidar da natureza no sentido do paradigma biocêntrico (ACOSTA, 2010, 2011 e 2012; GUDYNAS, 1999, 2009 e 2011).

Foi um dos desafios do pensamento ocidental, tanto idealismo, liberalismo, realismo ou marxismo. A filosofia ocidental rompe a relação ontológica entre ser

humano/natureza. Lembramos uma das frases mais contraditórias do grande pensador inglês Francis Bacon quando afirma que o “conhecimento é poder”, isto quer dizer, como diz o filósofo, “a ciência fará a pessoa humana o senhor e o possuidor da natureza”. Para o paradigma afro-indígena (vodu-biocêntrico), a “vida” implica a vida humana e a das montanhas, dos rios, das plantas,.. ambas são inseparadamente complementares. Todos nós independentemente da classe social, da raça, do sexo ou qualquer ‘ser’ da natureza, estão formando um ciclo da vida, um se relaciona com outro para a reprodução da vida; uma relação coletiva e interdependente.

Na América, a formação do Estado-nação dos Estados Unidos com a minoria de brancos, anglo-saxões protestantes, excluiu os indígenas; considerados estrangeiros ou exterminados. Na América-Latina-Caribenha, os Estados nacionais se formam a partir das lutas pela independência no decorrer do século XIX, pela minoria da população de homens brancos e descendentes dos europeus; enquanto, os não brancos como os indígenas, afros e principalmente as mulheres que participavam deste processo, foram excluídos como ‘entidades nacionais’. Por isso, é fundamental repensar a Soberania Popular desde a “diversidade nacional” que os indígenas chamam a “plurinacionalidade” com a criação dos Estados Plurinacionais na Bolívia e Equador com base no Novo Constitucionalismo Latino-Americano (CHOQUEHUANCA, 2011; SCHAVELZON, 2012; WALSH, 2009; CHAVEZ, 2010).

Quando coloca a luta popular, aparece muito interessante para fazer dialogar ao conceito de colonialidade do poder do sociólogo Aníbal Quijano, um dos grandes protagonistas do Grupo Modernidade/Colonialidade. Quijano (1992) utilizou a expressão colonialidade para analisar e criticar a herança colonial na América-Latina-Caribenha. Nas suas palavras, as relações de dominação nas esferas políticas e econômicas não acabam com a destruição do colonialismo na América-Latina-Caribenha. Influenciados pela visão quijaniana, os/as autores/as distinguem três tipos de colonialidade mais fundamentais na região (as colonialidades do poder, do saber e do ser).

Por “colonialidade do poder”, Quijano (2005, 2009) diz que a Globalização começou com a: a) constituição da América e do capitalismo colonial e moderno, b) eurocentrismo, c) o eixo central na ideia de raça como construção mental da experiência de dominação colonial. Em seguida, nossa análise continua com a proposta da norte-americana Catherine Walsh, para quem, a “colonialidade do ser” manifesta-se no plano ontológico onde o “ser” e “não-ser” constituem a categorização binária que opõe, por

exemplo, o humano ao não-humano, o ocidental ao oriental, o branco ao não-branco no sistema mundo moderno e eurocentrado (WALSH, 2007b; MIGNOLO, 2006; MALDONADO-TORRES, 2007 e 2009).

Quanto à “colonialidade do saber” refere-se a um único modelo válido, legítimo e absoluto de produção de conhecimento. Criticando o caráter universalista da experiência europeia e a totalidade do espaço-temporal nas ciências sociais (LANDER, 2005, p. 8-20). O português Boaventura de Sousa Santos (2007, p. 2-5) qualifica a epistemologia ocidental dominante como “pensamento abissal”, digamos, “consiste num sistema distinções visíveis e invisíveis [...] que dividem a realidade social em dois universos distintos: ‘deste lado da linha’, as experiências e saberes que são úteis, inteligíveis e visíveis ‘do outro lado da linha’, não há conhecimento real; existem crenças, opiniões, magia, idolatria”. Por isso, outras formas de saber são qualificadas como arcaicas, primitivas, tradicionais e pré-modernas. Ontologicamente inferiores por basear-se em suposta inferioridade racial em seu desenvolvimento conforme à lógica da colonialidade do ser (QUIJANO, 2005). Em consequência, o pensamento racista, capitalista e patriarcal justifica a destruição das vidas dos “seres diferentes” (genocídio) e os saberes ancestrais (epistemicídio) (CÉSAIRE, 1978; SOUSA SANTOS, 1999; CARNEIRO, 2005).

Em resposta ao pensamento hegemônico, o conceito de “descolonialidade” é uma das opções para superar as colonialidades em todas suas dimensões (MALDONADO-TORRES, 2008), e de dois de seus desdobramentos, as categorias de “desobediência epistêmica” que é a atitude de rompimento com a lógica eurocêntrica do conhecimento (MIGNOLO, 2010) e “interculturalidade crítica” tendo como horizonte a busca de igualdade de todos a respeito da diversidade cultural (WALSH, 2007a; 2009). Foi nesse sentido que trabalhamos com os temas de “ancestralidade do saber” (MARIATEGUI, 1927; FRIGGERI, 2021) ou “consciência histórica” (DIOP, 1981) para pensar as massas populares como lugar epistêmico-político neste processo de criação de conhecimento.

Propomos a Soberania Popular desde as discussões teóricas críticas latino-americano-afro-caribenhas conforme colocam acima para construir o conceito de “soberania do saber”. Produzimos esta teoria com base nas cosmovisões do povo.

Sobre o povo, para parafrasear Enrique Dussel (1996), ele diz que o “povo” tem uma cultura exterior ao capitalismo, uma práxis da vida exterior ao capitalismo. A concepção do capitalismo está baseada no individualismo, egoísmo, patriarcado, competição, enquanto as culturas indígenas e afros são fundadas na complementaridade,

na pachamama, harmonização. Aqui, o povo é pensado como “subsuelo” de nossa realidade (DRI, 1971), e entendido como aquele que sofre mais os impactos da elite local ou os acordos neoliberais na região, em particular. A Soberania de Saber diz respeito à existência dos conhecimentos críticos enraizados nas culturas milenares (dos afros, indígenas e mulheres) com base nas práxis políticas para libertar os oprimidos da violência opressora.

Seguimos nossa discussão pelo estudo dos regimes alimentares mundiais relacionados ao controle da produção alimentar mundial pelos países como Reino Unido (primeiro regime), Estados Unidos (segundo regime) e pelas grandes empresas transnacionais e multinacionais terceiro regime (Cargill-Estados Unidos, Bunge-Holanda; BASF-Alemanha; Bayer-Alemanha, etc...) (FRIEDMANN & McMichael, 1989; FRIEDMANN, Harriet, 1993a, 1993b e 2016; MCMICHAEL, 2009 e 2016).

Diante disso, em 1996, *La Via Campesina* (DESMARAI, 2013; BORRAS, 2004) apresentou a soberania alimentar como uma resposta alternativa de organização dos sistemas alimentares, indo além da hegemonia das grandes corporações. Lembra-se que a segurança alimentar prevê o acesso a alimentos em quantidade e qualidade suficientes para atender às necessidades da população (FAO, 1996). De fato, o conceito surgiu como contraponto à segurança alimentar e às políticas agrícolas desenvolvidas entre os anos 1980 e 1990 (PATEL, 2009). Com o agravamento da crise dos alimentos no ano de 2008 e com o crescimento do número de pessoas subnutridas, dados da FAO, o tema da soberania alimentar voltou à pauta (BELIK, 2010, p. 177).

Nas últimas décadas, o conceito “soberania alimentar” passou a ser evoluído e estudado por vários movimentos sociais e intelectuais. Por definição, a soberania alimentar é o direito do povo de definir seu próprio sistema alimentar relacionado às suas próprias tradições (LEÃO, 2013; MALUF, 2011; CONTI, 2009; MALUF, MENEZES e VALENTE, 1996), e também dialoga com a agroecologia que busca a reaproximação entre sociedade/natureza (ALTIERI, 2012). Um sistema alimentar com base nas práticas agrícolas do campesinato é mais saudável e ecológico do ponto de vista ético.

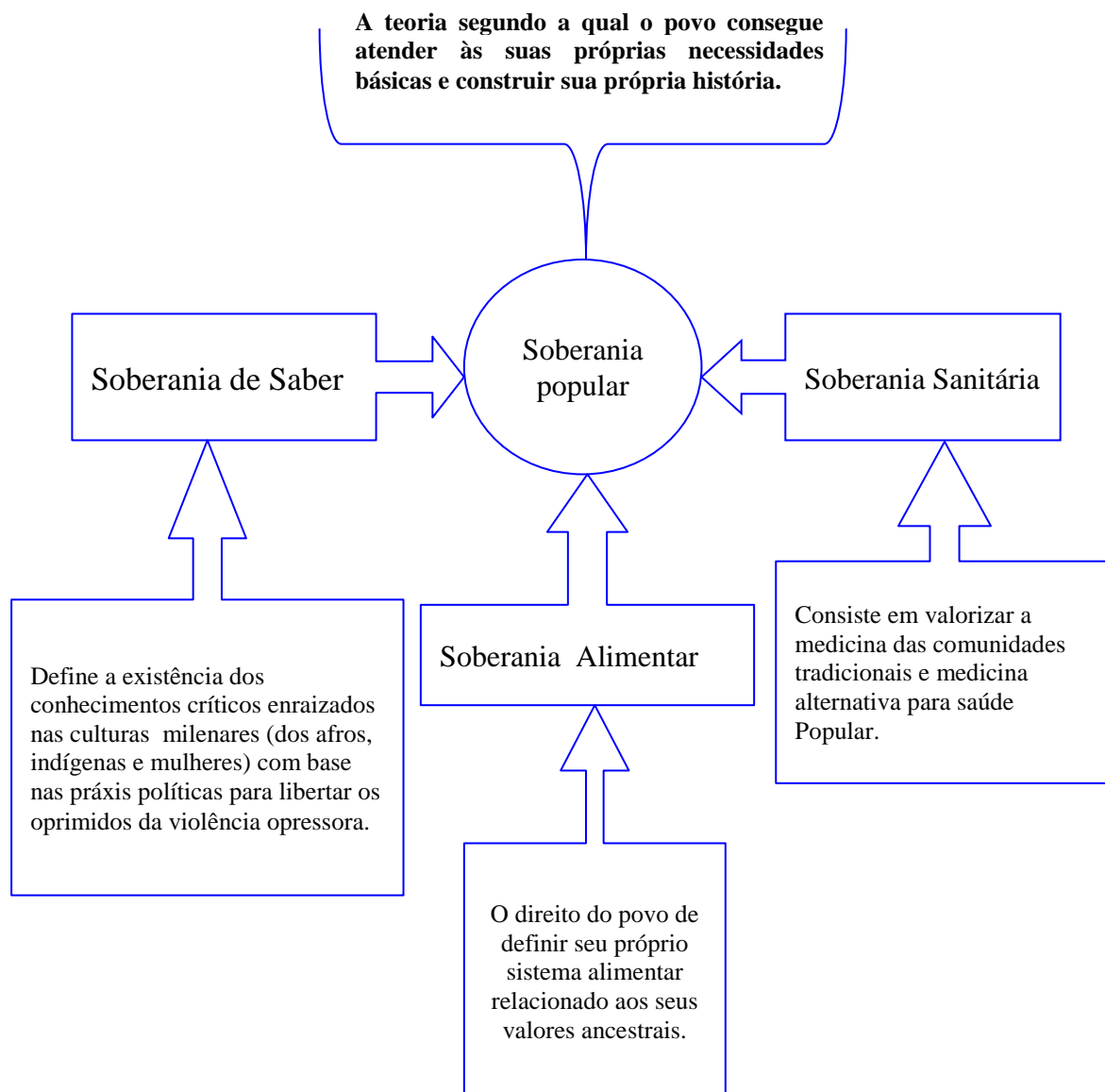
Em relação ao Haiti, a reconquista da Soberania Alimentar envolve um apoio à produção nacional que englobe os esforços de todos os setores envolvidos no processo de segurança alimentar. A estratégia alimentar deve focar primeiro na produção de alimentos básicos para garantir a alimentação da população haitiana. Em seguida, promoverá culturas de rendimento com alto valor agregado, permitindo que os produtores

camponeses comprem produtos não agrícolas no mercado e o país aumente as exportações agrícolas. A aplicação dessas políticas públicas de SA exige que o Estado haitiano intervenha no apoio à produção nacional de alimentos e no controle de preços com um duplo objetivo: garantir a autossuficiência alimentar nacional e garantir alimentos 'os mais baratos possíveis' para o consumidor. Nesse contexto, o Estado haitiano deverá priorizar a proteção social das famílias (CISA; CNSA, 2010, p. 28).

Da mesma forma da alimentação, do conhecimento ou outro, o sistema de saúde é controlado pelo pensamento hegemônico ocidental, pretende ser o único que fornece o serviço autêntico e os outros são chamados 'charlatães' (BERLANT, 1975, p. 53). Outras duas estratégias para eliminar a competição externa são a reivindicação ética de modo a valorizar os serviços do grupo e a desvalorizar os dos competidores, e o recurso ao licenciamento com legitimidade legal, ou seja, ganhar apoio político ou do Estado contra os competidores (TAVARES, 2010, p. 30).

Durante a colonização, a Medicina britânica foi um meio de "controle social" frente aos problemas de epidemiologia das doenças na África e América (tifóide, malária, cólera, peste, entre outras). Essas doenças afetam a produtividade econômica especialmente as forças de trabalho em zonas agrícolas. Desde então, a realidade se transcende em: "Sul ou sob-desenvolvimento" são aqueles que produzem as doenças, epidemias, mortes na periferia; enquanto o Norte especializou-se em investigar e dar resposta a partir de seu conhecimento técnico-científico ocidental da medicina moderna (BASILE, 2018). Com a pandemia de Covid-19 que afeta tanto os países do Sul ou os do Norte, há uma necessidade de diálogo em termos prático e acadêmico entre a medicina moderna profissional com a medicina das comunidades tradicionais e valorizar as medicinas alternativas para a Saúde Popular (CROSLEY, 2004) desde a lógica da "Soberania Sanitária".

Figura-11. Elementos fundamentais da Soberania Popular.



A Soberania Popular relacionada às necessidades básicas das lutas populares pela vida (alimentação, saúde e educação). Com a opção da unidade do lugar epistêmico-político é possível produzir um saber popular, revolucionário, autêntico e original para descolonizar as ciências sociais, em geral na região latino-americano-afro-caribenha. Visibilizamos as vozes e as práticas comunitárias milenárias silenciadas pelo pensamento hegemônico, racista, capitalista e patriarcal do sistema mundo moderno. Pensamos os oprimidos (indígenas, afros, mulheres, trabalhadores e camponeses) como sujeitos políticos e de práxis descolonizadoras.

Concluimos ao longo do trabalho que a Soberania Popular não envolve uma única episteme alternativa, mas engendra várias epistemes alternativas, ou seja, várias “visões do mundo” que estão, todas elas, lutando constantemente contra o conhecimento hegemônico. Por isso, defendendo outros sistemas de organizações linguísticas, políticas, econômicas, sociais, culturais, militares, jurídicas e metafísicas num mundo multipolar e multiverso. Nas primeiras décadas do século XXI, os membros da Sociedade Civil Global aproximam-se cada vez mais uns dos outros; a ideia da *raison d'État* do realismo político está em crise. A democracia do mercado falhou com suas promessas. Os oprimidos se juntam fortemente em movimentos sociais e organizações não governamentais para resistir às violências estatais e empresariais. A soberania precisa se voltar à sua própria origem, que é: o Povo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Consideramos que no fim da Idade Média, a Europa era devastada pelas crises sanitárias, políticas e sociais. Sem a conquista das Américas, da África e Ásia, ou seja, da escravização das forças de trabalho dos indígenas, dos/as negros/as africanos/as não seria possível a organização econômica capitalista mundial nem tampouco a revolução industrial da Europa.

Em seguida, confirmamos a hipótese segundo a qual, a ‘pobreza do Haiti’ não deveria ser entendida fora do sistema-mundo moderno colonial ou pelo menos do imperialismo francês e sua ‘dívida’, do imperialismo estadunidense e seu satélite [embaixada] ainda presente, elite dominante e Estado dependente. A França, além de construir a boa parte de seus capitais financeiros e suas bases econômicas na escravidão e tráfico negreiro dos afro-haitianos; pós-independência, exigia à jovem nação o pagamento de uma soma gigantesca que participou à destruição da economia do país. Durante a ocupação, os estadunidenses elaboravam uma outra constituição conforme ao dito do ex-presidente Franklin D. Roosevelt, controlavam a administração pública e as terras férteis, assassinaram 50.000 camponeses e sustentavam a ditadura de Papa Doc e Baby Doc para torturar os povos.

As potências ocidentais ‘puniram’ e ‘isolaram’ os povos haitianos até hoje – por serem os primeiros a comer a ‘maçã da liberdade’, da mesma maneira faziam com Cuba ou Venezuela, assim por diante. A Revolução Haitiana representava para os governos ocidentais um pecado ‘imperdoável’, por isso, o país continua a ser reprimido pelos ‘donos do mundo’.

Sem os apoios ideológicos e estratégicos dos haitianos, seria quase impossível de pensar ou realizar as independências da América espanhola. Os líderes como Simon Bolívar contavam com ajudas dos ingleses, porém foi ‘embrulhado em farinha’. Os governos haitianos ajudaram estrategicamente e materialmente os líderes como Francisco Miranda, Javier Mina, Simon Bolívar, para citar só esses, portanto, o Haiti não era convidado no Congresso de Panamá – enquanto a Inglaterra foi presente – e quase de dois séculos depois ocupado pelas tropas militares dos países como Brasil, Bolívia, Argentina e Chile.

Haiti foi um dos países mais invisíveis da região e uma das histórias mais ignoradas por seus próprios vizinhos. O ‘silêncio’ de narrativa haitiana, para repetir a palavra de Trouillot, constituiu um dos epistemicídios mais violentos na historiografia mundial tanto pelos autores canônicos ou os/as pensadores/as do Sul Global. Hoje, há uma necessidade de pensar ‘Todo Sul Global’ no Haiti e ‘Todo Haiti no Sul Global’. Ao respeito das lutas de resistências dos indígenas, seria impossível, tanto em termos científicos ou metodológicos, de pensar a História da Soberania dos Povos sem começar pelas lutas políticas libertadoras e saberes autônomos do Haiti.

Durante o estudo, levamos em consideração que as lutas epistêmicas e práxis comunitárias pela ‘vida’, ‘terra’ e ‘saberes ancestrais’ são entre os componentes fundadores da Soberania Popular. Ao despeito de todas as experiências da população haitiana tanto com as chamadas promessas de ‘evangelização’, ‘civilização’, ‘modernização’ ou ‘desenvolvimento’ que acabou ‘privatizar’ os setores públicos e limitar as ações do Estado; então a Soberania Popular (com base nas suas experiências próprias, digamos, a práxis libertadora de Vodou, as lutas dos camponeses entre os anos de 1807-1820 sob a liderança de Goman; a revolta do campesinato de 1843; a dos Piquets e Cacos em 1867-1869; os Cacos contra a invasão dos Estados Unidos; o Indigenismo e negritude e os movimentos mais recentes) é uma das alternativas para reconstituir o povo culturalmente e materialmente.

Consideramos que a política agrária no Haiti é mal definida desde a pós-independência até hoje. À exceção de Jean Jacques Dessalines, a maioria não tinha políticas públicas para desenvolver as comunidades rurais haitianas, materialmente e culturalmente. Os camponeses foram obrigados a encontrar soluções próprias através das lutas armadas e solidariedades.

A respeito do Chile de Pinochet, o Haiti foi um dos laboratórios do neoliberalismo mais violento do mundo que acabou transformando o campesinato em ‘empobrecido’, e privatizando o Estado.

Durante toda a discussão histórico-teórica, demonstramos que a Soberania Popular enquanto práxis de vida e cultura própria tem que ser elaborada com base nos diálogos de saberes, digamos, entre as experiências dos pensadores críticos e ações contra-hegemônicas do Paradigma afrocentrado e Pan-africanismo, Candomblé, Teoria da Dependência, Santeria, Rastafarianismo, Capoeira, Vivir Bien e Biocentrismo, os

movimentos sociais como Via Campesina, o Fórum Mundial de Pescadores, Amigos Internacionais da Terra, os Zapatistas, *Urgences Panafricanistes*, entre outros, para construir um outro mundo mais igual e justo.

a. Epistemologia elitista leva à dominação dos pobres, negros, indígenas, mulheres, proletariados e camponeses. Para ela, *Ser, é ter*.

b. Epistemologia popular conduz todos/todas independentemente de sexo, cor e classe social à libertação. *Ser*, para ela, é *sentir*. Por isso, a luta do povo é a luta para superar esta contradição entre dominação-libertação. O povo é o ator de sua própria ação!

Ao longo do trabalho, conseguimos demonstrar que existem, sim, teorias das Relações Internacionais que não são necessariamente de bases europeias e estadunidenses; mas, elas são feitas na América-Latina-Caribenha e África contemporâneas; em especial, a) Pensamento Social e Político do Caribe; b) Teoria Pós-Colonial; c) Teoria do Movimento de Bandung; d) Paradigma Afrocentrado; e) Teoria da Dependência; f) Abordagem do Grupo Modernidade/Colonialidade; g) Pensamento Indígena; h) Teoria da Soberania Popular pensada a partir das experiências histórico-culturais do Haiti e reflexões críticas próprias dos pensadores afro-latino-americano-caribenhos.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto (2010). **Hacia la declaración universal de los derechos de la Naturaleza. América Latina en Movimiento**. ALAI, 454: 8-11.

ACOSTA, Alberto (2011). **Los derechos de la Naturaleza. Una lectura sobre el derecho a la existencia**, pp. 317-367, En: **La Naturaleza con derechos. De la filosofía a la política** (A. Acosta y E. Martínez, comp.). AbyaYala y Universidad Politécnica Salesiana, Quito.

ACOSTA, Alberto (2012). **Buen Vivir. Sumak kawsay. Una oportunidad para imaginar otros mundos**. Abya Yala, Quito.

ACOSTA, Alberto (2016). **O Bem Viver: uma oportunidade para imaginar outros mundos**. São Paulo: Autonomia Literária, Elefante.

ALTIERI, Miguel (2012). **Agroecologia: bases científicas para uma agricultura sustentável**. São Paulo, Rio de Janeiro: Expressão Popular.

ÁLVAREZ, G (2015). “**Eurocentrismo y Relaciones Internacionales: reflexiones acerca de la decolonialidad de la disciplina**”. In: ACOSTA, W. (Org.). **Ciencias Sociales y Relaciones Internacionales: nuevas perspectivas desde América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, p. 47–68.

ALTINEUS, Francky (2015). **Espaces agraires en Haïti : structure foncière et production du riz dans le département Artibonite / Francky Altineus**. – Campinas, SP : [s.n.].

AMIN, Samir (2005). **O Imperialismo, Passado e Presente**. Tempo, Rio de Janeiro, no 18, pp. 77-123.

ANGLERÍA, Pedro Mártir de (2004). **The First Decada**. In: **The Eight Decades**. Traduzido do latim com notas e introdução Por Francis Augustus MacNutt; Ebook. Disponível em “<https://www.gutenberg.org/files/12425/12425-h/12425-h.htm>”. Acesso em: “22/11/2021”.

ARENDT, Hannah (1989). **Origem do totalitarismo**; tradução: Roberto Raposo. –São Paulo: Companhia das Letras.

ARISTOTE. **La Politique** (1874). Traduite em Français. D’après le texte collationné sur les manuscrits et les éditions principales. J. Barthélémy -Saint – Hilaire. Député à l’assemblée nationale - Membre de l’Institut (Académie des Sciences morales et poétiques.) Troisième Édition, Revue Corrigée. Paris, Librairie Philosophique de Ladrange.

ARRIGHI, Giovanni (1996). **O longo século XX: dinheiro, poder e as origens de nosso tempo** / Giovanni Arrighi; tradução Vera Ribeiro; revisão de tradução César Benjamin. – Rio de Janeiro: Contraponto; São Paulo: Editora UNESP, 408p.

BARTHÉLÉMY, Gérard (1989). **Le pays en dehors: essai sur l' univers rural haïtien**. Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps/Montréal: CIDIHCA (Centre International de Documentation et d'information Haïtienne, Caribéenne et Afro-Canadienne).

BASILE, Gonzalo (2018). **La salud internacional Sur Sur : hacia un giro decolonial y epistemológico**. La Plata, De la Comarca IDEP-ATE, FLACSO República Dominicana, CLACSO.

- BASTIDE, Roger (1974). **Les Amériques noires**. 2^e éd., Paris, Payot.
- BASTIEN, R (1951). **La familia rural haitiana** – Vale de Marbial. México: Libra.
- BAUER, Carlos Francisco (2016). **La huella de Haití entre el latino-americocentrismo y la historia universal Otro camino para decolonizar nuestra historia, cultura y estado Notas para un proceso de liberación permanente Un pequeño libro que todo “americano” debería ler**. Ed. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba, Argentina.
- BELIK, Walter (2010). **Desenvolvimento territorial e soberania alimentar**. In. ALMEIDA FILHO, N. RAMOS, P.(orgs). *Segurança alimentar: produção agrícola e Desenvolvimento territorial*. Campinas: Editora Alínea.
- BERLANT, Jeffrey (1975). **Profession and Monopoly – A Study of Medicine in the United States and Great Britain**. Berkeley: University of California Press.
- BERNAL, Martin (1987). **Black Athena: the Afroasiatic Roots of Classical Civilization**. Vol 1: The fabrication of Ancient Greece 1785-1985. London: Free Association Books.
- BERNASCONI, Robert (2003). **Will The real Kant please stand up: The challenge of Enlightenment racism to study of history of philosophy**. *Radical Philosophy* 117, Jan/Fev.
- BENEDICTO, Ricardo Matheus (2016). **Afrocentricidade, Educação e Poder: Uma Crítica Afrocêntrica ao Eurocentrismo no Pensamento Educacional Brasileiro**. Tese (Doutorado) Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- BENÍTEZ-ROJO, Antonio (2005). **La isla que se repite [INTRODUCCIÓN]**. La Habana, 1931-Massachusetts.
- BRISSON, Gerald (1968). **Les relations Agraires dans l’Haïti contemporaine**. Port-au-Prince: sem ed.
- BRAZIEL, Jana Evans (2005). **Re-memembering Défilée: Dédée Bazile as Revolutionary Lieu de Mémoire**. *Small Axe* Indiana University Press Number 18 (Volume 9, Number 2). Disponível em: “<https://muse.jhu.edu/article/187917>”. Acesso em: “17/06/2022”.
- BRZEZINSKI, Zbigniew (1997). **Le grand échiquier. L’Amérique et le reste du monde**. Bayard Éditions.
- BRZEZINSKY, Zbigniew (1998). **El gran tablero mundial. La supremacia estadounidense y sus imperativos geoestratégicos**. Grupo Planeta (GBS).
- BOCCACCIO, Giovanni (2013). **Decameron**. Tradução de Ivone C. Benedetti; introdução de Carlos Berriel. L&PM editores.
- BODIN, Jean (2011). **Les six livres de la République**. Un abrégé du texte de l’édition de Paris de 1583. Edition, à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.
- BORRAS, Saturnino M (2004). **La Vía Campesina: un movimiento en movimiento**. Amsterdã: TNI/FIM.

BOSCH, Juan (2009). **De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial**. Introducción, Pablo A. Maríñez. México.

BOURHIS-MARIOTTI, Claire (2015). **Vers l'établissement d'une 'nationalité noire' ? Le rêve haïtien de James Theodore Holly**. IdeAs [En ligne], 6 | Automne/Hiver 2015, mis en ligne le 08 décembre. Disponible em: "<https://journals.openedition.org/ideas/1126>". Acesso em: "02/11/2021".

BUCK-MORSS, Susan (2011). **Hegel e Haiti**. Tradução de Sebastião Nascimento. Novos Estudos II Julho. Disponível em: "<https://www.scielo.br/j/nec/a/Rms6hs73V39nPnYsv44Z93n/?lang=pt>". Acesso em: "03/11/2021".

BULAMAH, Rodrigo Charafeddine (2013). **O lakou haitiano e suas práticas: entre mudanças e permanências**. Temáticas, Campinas, 21(42)v.2: 000-000. Disponível em: "<https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/tematicas/article/view/11035>". Acesso em: "15/06/2022".

CABRAL, Amílcar. (1999). **Nacionalismo e Cultura**. Lisboa: Ed. Laiovento.

CABRAL, Amílcar. (2011). **Libertação nacional e cultura**. In: SANCHES, Maria Ribeiro (Org.). *As malhas que os impérios tecem: textos anticoloniais, contextos pós-coloniais*. Lisboa: Edições 70.

CANDAU, V. M. F (2013). **Educación Intercultural Crítica: construyendo caminos**. In: WALSH, C. (Org.). **Pedagogías decoloniales: prácticas insurgentes de resistir (re)existir y (re)vivir**. Quito: Ediciones Abya - Yala.

CARNEIRO, Aparecida Sueli (2005). **A construção do Outro como não-ser como fundamento do ser**. FEUSP. (Tese de doutorado).

CASIMIR, Jean (1992). **The Caribbean on and divisible**. Cuadernos de la CEPAL, Santiago, Chile.

CASIMIR, Jean (2001). **La culture opprimée**. Delmas, Le presses de l'Imprimerie Lakay.

CASIMIR, Jean (2007). **Haití: acuérdate de 1804**. México: Siglo XXI.

CASIMIR, Jean (2018). **Teoría y definición de la cultura oprimida**. In: **Antología del pensamiento crítico haitiano contemporáneo / Michel-Rolph Trouillot ... [et al.]**; Coordinación general de Camila Valdés León y Frantz Voltaire - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

Casimir, Jean (2008). **Haití y sus élites: el interminable diálogo de sordos**. Foro Internacional, XLVIII(4):807-841.

CASTAÑEDA, Digna (2009). **La Revolución Haitiana: Legado y actualidad**. Projeto História, São Paulo, n.39, pp. 75-92, jul/dez.

CASTAÑEDA, Digna (1997). **Historiografía sobre el Caribe, continuidad e innovaciones durante los últimos veinte años**. Tzintzun. Revista de Estudios Históricos; No 25, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

CASTONNET DES FOSSES, H (1893). **La perte d'une colonie. La révolution de Saint-Domingue**. Paris, A. Faivre.

CASTOR, Suzy (1998). **Les origines de la structure agraire en Haïti**. Canapé-Vert, Haïti : CRESFED.

CASTOR, Suzy (2019a). **Les origines de la structure agraire en Haïti**. Édition numérique réalisée le 7 août à Chicoutimi, Québec.

CASTOR, Suzy (2019b). **L'occupation américaine d'Haïti**. Édition numérique réalisée le 31 août à Chicoutimi, Québec.

CÉSAIRE, Aimé (1977 [1955]). **Discurso sobre o colonialismo**. Prefácio de Mário de Andrade. Livraria sá da costa editora.

CÉSAIRE, Aimé (1955). **Discours sur le colonialisme suivi de Discours sur la Négritude**. Présence Africaine, Paris.

CHAVEZ, Patricia (2010). **Cómo pensar la descolonización en un marco de interculturalidad**. In: GOSÁLVEZ, Gonzálo. **Descolonización en Bolivia Cuatro ejes para comprender el cambio**. La Paz-Bolivia.

CHAUÍ, Marilena (2010). **Introdução à História da Filosofia: Dos Pré-Socráticos a Aristóteles**. São Paulo: Companhia das Letras.

CHOQUEHUANCA CÉSPEDES, David (2010) [Ministro de Relaciones Exteriores del Estado Plurinacional de Bolivia]. **Sumak Kawsay: Recuperar el sentido de vida**. In: **“Pachamama, Pueblos, Liberación y Sumak Kawsay”**, organizado por la Fundación Pueblo Indio del Ecuador en la celebración del Primer Centenario de Nacimiento de Mons. Leonidas Proaño, Quito, 27 de enero.

CHAVEZ, Patricia (2010). **Cómo pensar la descolonización en un marco de interculturalidad**. In: GOSÁLVEZ, Gonzálo. **Descolonización en Bolivia Cuatro ejes para comprender el cambio**. La Paz-Bolivia.

CLAUDE-NARCISSE, Jasmine; NARCISSE, Pierre-Richard (1997). **Mémoire de femmes**, Unicef-Haïti. 192 p. Disponível em: “<http://jasminenarcisse.com/memoire/>”. Acesso em: “22/10/2021”.

CLAUDE-NARCISSE, Jasmine (ed.). **“Lieutenant Sanite Belair”** (2018). Haiti Culture. Consultado em 29 de setembro de 2018. Disponível em: “https://www.haiticulture.ch/Sanite_Belair.html”. Acesso em: “17/06/2022”.

CIAD I [Contribution à la Conférence des intellectuels d’Afrique et de la Diaspora] (2004). **Le mouvement panafricaniste au vingtième siècle**. (Dakar, 7-9 octobre 2004).

CISA-Conseil International pour la Sécurité Alimentaire; CNSA-Coordination Nationale de la Sécurité Alimentaire (2018). **Actualisation du plan national de sécurité alimentaire et nutritionnelle**. PNSAN, version finale, Mars 2010.

CNSA-Coordination Nationale de la Sécurité Alimentaire /Programme Alimentaire Mondiale (2007). **Analyse Compréhensive de la Sécurité Alimentaire et de la Vulnérabilité en Milieu rural**. Port-au-Prince. Disponível em:

“<https://documents.wfp.org/stellent/groups/public/documents/ena/wfp197127.pdf>”.

Acesso em: “02/08/2022”.

CNSA-Coordination Nationale de la Sécurité Alimentaire (2011a). **Enquête national de la sécurité alimentaire.** Disponível em:

“[https://www.cnsahaiti.org/Web/Etudes/Rapport%20final%20enquete%20nationale\(ENSA\).pdf](https://www.cnsahaiti.org/Web/Etudes/Rapport%20final%20enquete%20nationale(ENSA).pdf)”. Acesso em: “02/08/2022”.

CNSA-Coordination Nationale de la Sécurité Alimentaire. **Bilan alimentaire 2010**, mai 2011c. Disponível em:

“<https://www.cnsahaiti.org/Web/Bilan/Bilan%20alimentaire%20en%20hati%202009%202010.pdf>”. Acesso em: “02/08/2022”.

CNSA-Coordination Nationale de la Sécurité Alimentaire. **Evaluation Rapide de l’Impact COVID-19 sur la Sécurité Alimentaire, Moyens d’Existence et Production Agricole.** (SAMEPA, 2020). Disponível em:

“https://www.cnsahaiti.org/Web/Etudes/2020/Rapport%20final%20Evaluation%20SAMEPA%20_29102020.pdf”. Acesso em: “02/08/2022”.

CNSA-Coordination Nationale de la Sécurité Alimentaire. **Alerte sur la situation de la sécurité alimentaire & proposition de points d’action** Mars- Juin 2022. Disponível em:

“https://www.cnsahaiti.org/Web/Alerte/Alerte%20sur%20la%20situation%20de%20la%20s%C3%A9curit%C3%A9%20alimentaire%20Mars22_Note%20conjointe_PAM_FAO.pdf”. Acesso em: “02/08/2022”.

CNSA-Coordination Nationale de la Sécurité Alimentaire. **Rapport d’analyse de la Sécurité Alimentaire et de Nutrition : Zones affectées et zones non affectées par les derniers chocs.** (EFSA/ENSSAN, 2021). Disponível em:

“<https://www.cnsahaiti.org/Web/Etudes/2022/Rapport%20final%20ENSSAN-EFSA%202021-Version%20edit%C3%A9e%20311221.pdf>”. Acesso em: “02/08/2022”.

COLY, Alexandre (2015). **La réception de la négritude en Afrique lusophone.** Réalisée en cotutelle, sous la direction du Professeur Saulo Neiva et du Professeur Abou Haydara. UNIVERSITÉ CHEIKH ANTA DE DAKAR.

Constitución del Estado Libre Asociado de Puerto Rico, 25 de julio de 1952. Disponível em: “<https://www2.pr.gov/SobrePuertoRico/Documents/elaConstitucion.pdf>”. Acesso em: “13/10/2021”.

COLÓN, Cristóbal. **Diario de los cuatro viajes del Almirante y su testamento.** México, Espasa-Calpe, 1986. Disponível em: “http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/los-cuatro-viajes-del-almirante-y-su-testamento--0/html/ff83a3be-82b1-11df-acc7-002185ce6064_4.html#I_0”. Acesso em: “22/11/2021”.

CROSLY, Reginald (2004). **Alternative Medicine and Miracles: A Grand Unified Theory.** Lanham, MD: University Press. Reviewed by Daniel L. Handel, M.D. National Institutes of Health. Bethesda, Maryland. Disponível em: “https://books.google.com.ly/books?id=JgMMjFCA4KAC&pg=PA237&hl=ar&source=gbs_selected_pages&cad=2&fbclid=IwAR3Vdn64t8tOfR20QCwNxxj3daQszL0IUrTGCR6DJmy3G-cpqnYZAjD4vJtM#v=onepage&q&f=false”. Acesso em: “06/01/2022”.

CONTI, Irio Luiz (2009). **Segurança alimentar e nutricional: noções básicas**. Passo Fundo: IFIBE, Disponível em: “<https://www.pjf.mg.gov.br/conselhos/comsea/publicacoes/documentos/arquivos/conceitosbasicos%20SAN.pdf>”. Acesso em: 09-12-2018.

COX, R. W (1986). **Social forces, states and world orders: beyond international relations theory**. In: **KEOHANE, Robert O.** (Ed.). Neorealism and its critics. Nova York: Columbia University Press.

CRUSE, Romain (2012). **La Caraïbe, un territoire à géométrie variable**. 23 Novembre. Disponível em: “<https://visionscarto.net/caraibe-un-territoire-a-geometrie-variable#:~:text=Le%20mot%20Cara%C3%AFbe%20d%C3%A9rive%20de,pr%C3%A9%20colombiens%20des%20%C3%AEles%20carib%C3%A9ennes>”. Acesso em: “28/08/2022”.

DOMINGUES, Breno Campelo (2013). **A guerra dos cem anos nos livros didáticos**. Revista Latino-Americana de História Vol. 2, nº. 6 – Agosto – Edição Especial © by PPGH-UNISINOS.

DORNER, Véronique (2010). **La fabrique des politiques publiques. Les décideurs haïtiens entre environnement international et conceptions locales de l'appropriation foncière**. Paris. Disponível em: “<http://www.foncier-developpement.fr/wp-content/uploads/haiti-pol-publiques-FR.pdf>”. Acesso em: “14/07/2022”.

DALBERTO, Germana (2015). **Para além da colonialidade: os desafios e as possibilidades da transição democrática no Haiti**. Buenos Aire, CLACSO.

DALENCOUR, François (1928). **Alexandre Pétion devant l'Humanité. Alexandre Pétion et Simon Bolivar Haïti et L'Amérique Latine**. Port-au-Prince.

DALMASO, Flávia (2018). **Heranças de Família: terras, pessoas e espíritos no sul do Haiti**. Maná, 24(3):096-123.

DAMAS, Léon-Gontran (2005). **Pigments & Névralgie**. Présence Africaine, Paris.

DESCARDES, Jean Rosier (1999). **Francophonie en Haïti: État des lieux et perspectives**. Mémoire de DEA de Droit de l'Economie Internationale et du Développement ; sous la direction du Professeur Edmond Jouve.

DESMARAI, Annette A (2013). **A Via Campesina: a globalização e o poder do campesinato**. 1. ed. São Paulo: Cultura Acadêmica e Expressão Popular.

DIOP, Cheikh Anta (1979). **Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui**. Quatrième édition. Présence Africaine, Paris.

DIOP, Cheikh Anta (1981). **Civilisation ou Barbarie. Anthropologie sans complaisance**. Présence Africaine, Paris.

DRI, Rubén (1971). **Pueblo y antipueblo**. Revista Envido, n. 3, p. 19-25, 1971.

DUBOIS, Laurent (2004). **Avengers of the new world: the story of the haitian revolution**. USA: Harvard University Press.

DULCI, Tereza Maria Spyer (2019). **Decolonizando as Relações Internacionais na América Latina: novas agendas, objetos e atores**. XVII Congresso Internacional do Fórum Universitário Mercosul (FOMERCO). Foz do Iguaçu: setembro.

DUSSEL, Enrique (1983). **Historia general de la iglesia en América latina**; Tomo I/1. CEHILA, Ediciones Sígueme.

DUSSEL, Enrique (1993). **1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade: Conferências de Frankfurt** / Enrique Dussel; tradução Jaime A. Clasen. – Petrópolis, RJ: Vozes.

DUSSEL, Enrique (1996). **Filosofía de la liberación**. Bogotá: Nueva América.

DUSSEL, Enrique (2005). “**Europa, modernidade e eurocentrismo**”. In: LANDER, E. (Org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO.

DUVIOLS, Jean-Paul (2000). **Percepciones e imágenes del mundo americano a través de los primeros testimonios**. In: FRANKLIN PEASE, G. Y.; MAYA PONS, Frank. **Historia General de América Latina**. Volume II; publicado pela Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (UNESCO), Paris, França.

ELLACURÍA, Ignacio. (2005). **Los pobres, lugar teológico en América Latina**. Archivo Chile, Santiago de Chile: CEME.

ENGELKE, Cristiano Ruiz (2004). **Fórum Social Mundial. Unidade na Diversidade**. Porto Alegre, janeiro de 2004. Disponível em: “<http://forumsocialportoalegre.org.br/files/2015/11/disserta%C3%A7%C3%A3o-cristiano-engelke-FSM-unidade-na-diversidade.pdf>”. Acesso em: “30/08/2022”.

ESCOBAR, Arturo (2005). **O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós-desenvolvimento?** Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

ESPANHOL, C. (2017). **O pensamento decolonial como perspectiva contra-hegemônica nos debates teóricos das Relações Internacionais**. Anais do Sexto Encontro da ABRI – “Perspectivas sobre o poder em um mundo em redefinição”, Belo Horizonte.

ESTEVA, Gustavo (1996). **Desarrollo**. In: W. SACHS (editor), **Diccionario del desarrollo. Una guía del conocimiento como poder**, PRATEC, Perú, 1996 (primera edición en inglés en 1992), 399 pp.

ETIENNE, Eddy V (1982). **La vraie dimension de la politique extérieure des premiers gouvernements d'Haïti (1804-1843)** / Sherbrooke, Québec, Canada Éditions Naaman. 188p.

FANON, Frantz (1968). **Os Condenados da Terra**. Rio de Janeiro, RJ: Editora Civilização Brasileira.

FINCH III, Charles S. (2009). **A Afrocentricidade e Seus Críticos**. In: Elisa L. Nascimento (org.). **Afrocentricidade: Uma abordagem epistemológica inovadora**. São Paulo: Selo Negro, p. 167-177.

FIGUEIREDO, José Wnilson; FRANTZ, Walter (2018). **Interculturalidade crítica e educação popular em diálogo**. Roteiro, vol. 43, núm. 2, pp. 673-706.

FIRMIN, Anténor (2005). **De l'Égalité des races humaines. Anthropologie positive**. Montréal : Mémoire d'Encrier (Edition présentée par Jean Metéllus). Disponível em: "http://classiques.uqac.ca/classiques/firmin_antenor/de_egalite_races_humaines/de_egalite_races_humaines.html". Acesso em: "07/11/2021".

FRANK, Gunder André (1966). **O desenvolvimento do subdesenvolvimento**. Artigo publicado em Monthly Review, vol. 18, nº 4, setembro.

FREIRE, Paulo (1996). **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. São Paulo: Paz e Terra.

FRANCO JÚNIOR, Hilário (2001). **A Idade média: nascimento do ocidente** / Hilário Franco Júnior. – 2. ed. rev. e ampl. – São Paulo: Brasiliense.

FREIRE, Paulo (1987). **Pedagogia do oprimido**, 17ª ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

FRIEDMANN, Harriet (1993a). **The Political Economy of Food: a Global Crisis, published in Food**. Edited by Barbara Harriss-White, to be published by Basil Blackwell, Oxford.

FRIEDMANN, Harriet (2016). **Commentary: Food regime analysis and agrarian questions: widening the conversation**. The Journal of Peasant Studies, 43(3), 671–692. Doi:10.1080/03066150.2016.1146254.

FRIEDMANN, H., & McMICHAEL, P. (1989). **Agriculture and the state system: The rise and decline of national agricultures, 1870 to the present**. Sociologia Ruralis, 29(2), 93–117. doi:10.1111/j.1467-9523.1989.tb00360.

FRIEDMANN, Harriet (1993b), **The political economy of food: a global crises**. New Left Review, London, n.197, p. 29-57, jan./feb., 1993.

FRIGGERI, Félix Pablo (2022). **Diez tesis para una teoría de las Relaciones Transestatales**. Relaciones Internacionales, número 48. Octubre 2021 – Enero 2022 Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales Universidad Autónoma de Madrid.

FRIGGERI, Pablo Félix (2020). **Desde dónde repensar el Estado en América Latina y el Caribe**. ODELA.

FONSECA, M.; JERREMS, A (2012). **“Pensamiento decolonial: ¿una ‘nueva’ apuesta en las Relaciones Internacionales?”**. In: **Relaciones Internacionales**, número 19. España: GERI – UAM.

FOUCHARD, Jean (2017). **Histoire d'Haïti (1804-1990)**. Tome II. Éditions Henri Deschamps Port-au-Prince, Haïti.

FUKUYAMA, Franci (1992). **The End of History and the Last Man**. Free Press.

FURTADO, Celso (1989). **A fantasia desfeita: testemunhos**. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

FURTADO, Celso (2000). **Desenvolvimento e subdesenvolvimento**. In: BIELSCHOWSKY, Ricardo (org.). **Cinquenta anos de pensamento na Cepal /**

organização, Ricardo Bielschowsky; V 1, tradução de Vera Ribeiro. - Rio de Janeiro: Record. Disponível em: ["https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/1621/S33098N962Av1_pt.pdf"](https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/1621/S33098N962Av1_pt.pdf). Acesso em: "12/12/2020".

GALEANO, Eduardo (2010). **Os pecados do Haiti**. Disponível em: ["https://www.resistir.info/"](https://www.resistir.info/). Acesso em: "08/11/2021".

GAZTAMBIDE-GEIGEL, Antonio (2003). **La invención del Caribe a partir de 1898 (Las definiciones del Caribe, revisitadas)**. 13. TIERRA FIRME, Caracas, Año 21 - Volumen XXI, No 82. Abril Junio. Disponível em: ["http://www.uprh.edu/piehwi/ANtonio%20Gaztambide.pdf"](http://www.uprh.edu/piehwi/ANtonio%20Gaztambide.pdf). Acesso em: 27/08/2021.

GERHARDT, T. Engel; SILVEIRA, D. Tolfo (org.) (2009). **Métodos de pesquisa**. Coordenado pela Universidade Aberta do Brasil – UAB/UFRGS e pelo Curso de Graduação Tecnológica – Planejamento e Gestão para o Desenvolvimento Rural da SEAD/UFRGS – Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2009. 120p.

GIRVAN, Norman (1999). **Reinterpretar el Caribe**. Revista mexicana del Caribe. Publicaciones semestral, Año IV Chetumal, Quintana Roo. Disponível em: ["https://books.google.com.br/books?id=1Y2zV0GlexYC&printsec=frontcover&vq=girvan&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false"](https://books.google.com.br/books?id=1Y2zV0GlexYC&printsec=frontcover&vq=girvan&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false). Acesso em: "06/10/2021".

GLISSANT, Édouard (2005). **Introdução a uma poética da diversidade / Édouard Glissant**: tradução de Enilce do Camo Albergaria Rocha. – Juiz de Fora: Editora UFJF, 176 p.

GONÇALVES, Williams (2003). **Relações Internacionais**. UFRGS. Disponível em: ["http://www.cedep.ifch.ufrgs.br/Textos_Elet/pdf/WilliamsRR.II.pdf"](http://www.cedep.ifch.ufrgs.br/Textos_Elet/pdf/WilliamsRR.II.pdf). Acesso em: 20/08/2021.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo (2007). **Colonialismo interno (uma redefinição)**. Buenos Aires, CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Disponível em: ["http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100715084802/cap19.pdf"](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/formacion-virtual/20100715084802/cap19.pdf). Acesso em: "13/11/2021".

GONZALES, Lélia (1979). **Cultura, Etnicidade e Trabalho: Efeitos Linguísticos e Políticos da Exploração da Mulher**. Comunicação apresentada no 80 Encontro Nacional da Associação de Estudos Latino Americanos, 5-7 de abril p. 1-17. Disponível em: ["https://coletivomariasbaderna.files.wordpress.com/2012/09/cultura_etnicidade_e_trabalho.pdf"](https://coletivomariasbaderna.files.wordpress.com/2012/09/cultura_etnicidade_e_trabalho.pdf). Acesso em: "30/12/2021".

GONÇALVES W.; MONTEIRO, L (2015). **O Monopólio das Teorias Anglo-Saxãs no Estudo das Relações Internacionais**. Revista Século XXI, 6(1). Porto Alegre.

GROSGOUEL, Ramón (2013). **Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI**. Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.19: 31-58, julio-diciembre.

GROSGOUEL, Ramón (2016). **"A estrutura do conhecimento nas universidades occidentalizadas: racismo/sexismo epistémico e os quatro genocídios/ epistemicidios do longo século XVI"**. Soc. Estado., Brasília, v. 31, n. 1, p. 25-49, Apr.

GRUNER, Eduardo (2008). **Haiti (A forgotten) Philosophical Revolution**. Sociedad (Buenos Aires), vol.4, Buenos Aires, traduit para Agostina Marchi, Sociedad (Buenos Aires), Buenos Aires, n°28, 2009. Disponível em: “http://socialsciences.scielo.org/scielo.php?pid=S0327-77122008000100004&script=sci_arttext#_ftnref3”. Acesso em: “13/11/2021”.

GUDYNAS, Eduardo (1999). **Concepciones de la naturaleza y desarrollo en América Latina**. Persona y Sociedad, 13 (1): 101-125, abril, Santiago de Chile.

GUDYNAS, Eduardo (2009). **La ecología política del giro biocéntrico en la nueva Constitución de Ecuador**. Revista de Estudios Sociales No. 32 ver.estud.soc. Bogotá, Pp. 34-47.

GUDYNAS, Eduardo (2011). **Desarrollo, Derechos de la Naturaleza y Buen Vivir despues de Montecristi**. In: WEBER, Gabriel (Org.). **Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador**. Quito: Centro de Investigaciones CIUDAD y Observatorio de la Cooperación al Desenvolvimento.

GUNDER FRANK, André (2005). **Tigre de Papel, Dragão de Fogo**. Aportes, Revista de la Facultad de Economía, BUAP, Año X, Número 29.

HAITI. **Constitution du 20 mai 1805**. Disponível em: “<https://mjp.univ-perp.fr/constit/ht1805.htm>”. Acesso em: “22/10/2021”.

HAITI. **La présente lettre d'intention expose les politiques que le gouvernement haïtien entend mettre en œuvre, telles qu'elles figurent dans la demande d'appui financier présentée au FMI**. Port-au-Prince, Haïti, Le 19 novembre 1998. Disponível em: “<https://www.imf.org/external/np/loi/111998.htm>”. Acesso em: “15/07/2022”.

HALLWARD, Peter (2004). **Option Zero in Haiti**. new left review 27 may june. Disponível em: “<https://newleftreview.org/issues/ii27/articles/peter-hallward-option-zero-in-haiti>”. Acesso em: “11/10/2021”.

HEGEL, G. W. F (1965). **La raison dans l'histoire. Introduction à la Philosophie de l'Histoire**. Traduction nouvelle, introduction et notes par Kostas PAPAIONNOU. Paris.

HECTOR, Michel (2011). **Les traits historiques d'un protonationalisme populaire**. In: HURBON, Laënnec (org.). **L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue**. Édition numérique réalisée le 30 janvier à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

HECTOR, Michel, CASIMIR, Jean (2004). **Le long XIXe siècle haïtien**. Itinéraires, Université d'Etat d'Haïti, Faculté des Sciences Humaines, Centre de Recherches Historiques et Sociologiques (CREHSO), Edition spéciale Bicentenaire Déc., pp. 37-56.

HECTOR, Michel (2011). **Les traits historiques d'un protonationalisme populaire**. In: HURBON, Laënnec (org.). **L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue**. Édition numérique réalisée le 30 janvier à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

HOBBS, Thomas de Malmesbury (1974 [1651]). **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva, Editora Abril: São Paulo, (coleção Os Pensadores).

HOFBAUER, Andreas (2003). **O Conceito de “Raça” e o Ideário do “Branqueamento” no Século XIX – bases Ideológicas do Racismo Brasileiro**. Teoria e Pesquisa 42 e 43 Janeiro - Julho.

HOFFMANN, Léon-François (2019). **Haïti: couleurs, croyances, créole**. Édition numérique réalisée le 11 mars à Chicoutimi, Québec.

HOFFMANN, Stanley (1987). **An American Social Science: International Relations Daedalus, Cambridge**, MIT Press n.106 vol. (3).

HOLLY, James Theodore (1857). **A vindication of the capacity of the Negro race for self-government, and civilized progress, as demonstrated by historical events of the Haytian revolution: and the subsequent acts of that people since their national independence**, New Haven, William H. Stanley, printer.

HONÓRIO, Karen dos Santos (2013). **O significado da Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-americana (IIRSA) no regionalismo sul-americano (2000-2012): um estudo sobre a iniciativa e a participação do Brasil** / Karen dos Santos Honório. – São Paulo. 135 p.

HUAMÁN, Mario Mejía (2005). **Hacia una filosofía andina: Doce ensayos sobre el componente andino de nuestro pensamiento**. Lima. Disponível em: “http://lengamer.org/admin/language_folders/quechuadecusco/user_uploaded_files/link_s/File/Qhapaqkuna/Filosofia_Andina.pdf”. Acesso em: “31/12/2021”.

HURBON, Laënnec (1987). **O Deus da resistência negra: o vodu haitiano**. São Paulo: Paulinas.

HURBON, Laënnec (1988). **Le Barbare Imaginaire**. Paris: Les Éditions du Cerf.

HURBON, Laënnec (2011). **Le clergé catholique et l'insurrection de Saint-Domingue**. In: HURBON, Laënnec (org.). **L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue**. Édition numérique réalisée le 30 janvier à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

HURBON, Laënnec (2010). **“Le culte du vaudou. Histoire – Pensée – Vie.”** Édition numérique réalisée le 2 octobre 2010 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

JAMES, C. L. R (Cyril Lionel Robert) (2010). **Os jacobinos negros: Toussaint L’Ouverture e a revolução de São Domingos**/C. L. R. James; tradução Afonso Teixeira Filho, - 1.ed. ver. – São Paulo: Boitempo.

JAMES, George G. M (2001). **Stolen Legacy: The Greeks were not authors of Greek Philosophy but people of North Africa commonly called Egyptians were**. African American Images.

JANVIER, Louis-Joseph (1979). **La République d’Haïti et ses visiteurs (1840-1842)**. Paris : Marpon et Flammarion, 1883 ; Port-au-Prince: Edition Fardin.

JOACHIM, Benoît (2020). **Les racines du sous-développement en Haïti**. Édition numérique réalisée le 31 octobre à Chicoutimi, Québec.

KENTAKTE, Meserette (2018) (ed.). **Sanité Bélair: The Tigress of Haiti**. Kentake Page. Consultado em 29 de setembro de 2018. Disponível em: “<https://kentakepage.com/sanite-belair-the-tigress-of-haiti/>”. Acesso em: “17/06/2022”.

KISSINGER, Henry (1999). **Diplomacia**. Tradução: Livraria Francisco Alves S.A, Rio de Janeiro – RJ – 20050-091.

LAFERRIÈRE, Dany (2011). **País sem chapéu**. São Paulo: Editora 34.

LAHENS, Jean Richard (2014). **L'aide internationale à Haïti favorise-t-elle le développement durable?** [Maîtrise en environnement] Université de Sherbrooke.

LANDER, Edgardo (2005). **Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos**. In: **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas**. Edgardo Lander (org.). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Disponível em: Acesso em: 06/07/2018.

LARA, Oruno D. (2005). **La liberté assassinée. Guadeloupe, Martinique, Guyane entre 1848 et 1856: une phase de transition, de l'esclavage au travail libre**. In: LARA, Oruno D. **La liberté assassinée : Guadeloupe, Guyane, Martinique et La Réunion en 1848-1856**. L'Harmattan. Paris, Budapest, Torino ; Centre de recherches Caraïbes-Amériques. Epinay-sur-Seine.

LAS CASAS, Bartolomé (1565) . **En defensa de los indios**. In: Fray Bartolomé de Las Casas,. en obras escogidas.. de Memorial al Consejo de Indias.., hacia 1565.. Madrid. B.A.E. Disponível em: “<http://sauce.pntic.mec.es/~prul0001/Textos/Texto%204%20tema%20V.pdf>”. Acesso em: “06/12/2021”.

LAS CASAS, Bartolomé (2012). **A destruição das índias ocidentais**; 8 fevereiro de 2012. Disponível em: “<http://sorvitorhugo.blogspot.com/2012/02/colonizacao-da-america.html>”. Acesso em: “15/11/2022”.

LAVISSE, Ernest; RAMBAUD, Alfred (1894) (orgs.). **Histoire générale du IVe siècle à nos jours. Formation des grands États**. 1270-1492 / ouvrage publié sous la direction Ernest Lavissee [Membre de l'Académie française, professeur à la Faculté des lettres de Paris] & Alfred Rambaud [Professeur d'histoire moderne et contemporaine à la Faculté des lettres de Paris]. Armand Colin & Cie, Éditeurs. Paris, 5, rue de Mézières.

LAW, Robin (2011). **La cérémonie du Bois Caïman et le « pacte de sang » dahoméen**. Traduction Maryse VILLARD. In: HURBON, Laënnec (org.). **L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue**. Édition numérique réalisée le 30 janvier à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

LEPARMENTIER, Arnaud (2010). **Visite historique de quatre heures de Sarkozy en Haïti**. In: Le Monde. Disponível em: “https://www.lemonde.fr/ameriques/article/2010/02/17/visite-historique-de-quatre-heures-de-sarkozy-en-haiti_1307559_3222.html”. Acesso em: “22/10/2021”.

LEÃO, Marília (org.) (2013). **O direito humano à alimentação adequada e o sistema nacional de segurança alimentar e nutricional** / organizadora, Marília Leão. – Brasília: ABRANDH. 263p. Disponível em: “<http://www.oda-alc.org/documentos/1374763097.pdf>”. Acesso em: 11/10/2018.

LEON, Camila Valdés y VOLTAIRE, Frantz (2018 [org]). **Ensayo introductorio**. In: **Antología del pensamiento crítico haitiano contemporáneo** / Michel-Rolph Trouillot

... [et al.]; Coordinación general de Camila Valdés León y Frantz Voltaire - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO.

LÊNIN, Vladimir (2011). *O imperialismo: etapa superior do capitalismo*. Sampaio Júnior. – Campinas, SP:FE/UNICAMP.

LÉVY, Michael (2001). **Conflits terriens et réforme agraire dans la plaine de l'Artibonite (Haïti)**. In: Cahiers des Amériques Latines. Disponível em: "<https://doi.org/10.4000/cal.6591>". Acesso em: "14/07/2022".

LOCKE, John (1994). **Segundo tratado sobre o governo civil: ensaio sobre a origem, os limites e os fins verdadeiros do governo civil**; intr. De J. W. Grough; trad. De Magda Lopes e Marisa Lobo da Costa. –Petrópolis, RJ: Vozes.

LOCKE, John (1998). **Dois tratados sobre o governo** / John Locke; tradução Julio Fischer. – São Paulo: Martins Fontes.

LORAND, Karl. **18 novembre 1803 : la décisive bataille de Vertières pour l'indépendance d'Haïti**. Disponível em: "<https://www.rci.fm/deuxiles/infos/Culture/18-novembre-1803-la-decisive-bataille-de-Vertieres-pour-lindependance-dHaïti>". Acesso em: "22/10/2021".

LOUIS, Fritz-Gérald. (2015). **Marie Claire Heureuse Bonheur, infirmière (1758-1858)**. In: **Haïtiennes. Portraits de femmes militantes**. Éditions science et bien commun Québec. Collectif d'écriture sous la direction de Ricarson Dorcé et Emilie Tremblay.

LOUIS, Fritz-Gérald (2015). **Catherine Flon, couturière**. In: **Haïtiennes. Portraits de femmes militantes**. Éditions science et bien commun Québec. Collectif d'écriture sous la direction de Ricarson Dorcé et Emilie Tremblay.

LOUIS, Jean-Mary (2010). **L'Invention d'Haïti comme société pauvre: l'herméneutique de la société pauvre haïtienne**. Thèse présentée comme exigence partielle du doctorat en sciences politiques, UQAM Université du Québec à Montréal.

LOUIS-JUSTE, Jean Anil (2008). **Desarrollo comunitario y crisis agraria: metamorfosis del movimiento campesino haitiano** / Jean Anil Louis-Juste. En: OSAL: Observatorio Social de América Latina. Año 8 no. 23 (abr 2008-). Buenos Aires: CLACSO-- ISSN 1515-3282.

LUNDY, Garvey F. (2005). **Haitian Revolution**. In: **Encyclopedia of Black studies** / edited by Molefi Kete Asante [and] Ama Mazama. Sage Reference Publication, Inc.

LWIJIS, Janil. Entè /OPD: **Kalfou Pwojè**. Port-au-Prince : Imprimeur II, 1993.

MADIOU, Thomas (1847). **Histoire d'Haïti**. Tome I. Port-au-Prince, Imprimerie de Jh. Courtois. Disponível em: "<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044055350334&view=1up&seq=450&skin=2021>". Acesso em: "27/10/2021".

MADIOU, Thomas (1848). **Histoire d'Haïti**. Tome III. Port-au-Prince, Imprimerie de Jh. Courtois. Disponível em: "<https://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.32044074319252&view=1up&seq=1&skin=2021>". Acesso em: "27/10/2021".

MACAS, Luis (2005). **La necesidad política de una reconstrucción epistémica de los saberes ancestrales**. Buenos Aires, CLACSO (Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales).

MAGALHÃES, José Luiz Quadros de (2012). **O estado plurinacional e o direito internacional moderno**. / José Luiz Quadros de Magalhães. /Curitiba: Juruá, 122 p.

MACHIAVEL, Nicolas (1962). **Le Prince et autres textes**. Paris : Union générale d'éditions, 190 pages. Collection 10-18.

MALDONADO-TORRES, Nelson (2007). **Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto** In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global** / compiladores Santiago Castro-Gómez y Ramón Grosfoguel. – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.

MALDONADO-TORRES, Nelson (2008). **La descolonización y el giro des-colonial**. Tabula Rasa, núm. 9, julio-diciembre, pp. 61-72, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca Bogotá, Colombia.

MALDONADO-TORRES, Nelson (2009). **A topologia do ser e a geopolítica do conhecimento. Modernidade, Império e Colonialidade**. In: Boaventura de SOUSA SANTOS e Maria Paula MENESES (Orgs.). **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, 2009; p.337-382.

MALUF, Renato S. (2011). **Segurança alimentar e nutricional**. 3 ed. Petrópolis, RJ: Vozes.

MALUF, R. S., MENEZES, F. e VALENTE, F. **Contribuição ao tema da segurança alimentar no Brasil**. Revista Cadernos de Debate, Vol. IV. Núcleo de Estudos e Pesquisas em Alimentação da UNICAMP, Campinas, 1996, p. 66-88.

MAMANI, F. Huanacuni (2010). **Buen Vivir/ Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas**. Tercera Edición: Lima. Disponible em: "https://www.escrnet.org/sites/default/files/Libro%20Buen%20Vivir%20y%20Vivir%200Bien_0.pdf". Acesso em: 12/10/2018.

MANIGAT, Leslie F. (1967). **La substitution de la prépondérance américaine à la prépondérance française en Haïti au début du XXe siècle: la conjoncture de 1910-1911**. In: Revue d'histoire moderne et contemporaine. Armand Colin/ tome XIV – octobre-décembre.

MANIGAT, Leslie F (1991). **L'Amérique latine au XXe siècle**. Éditions du Seuil, Paris.

MANIGAT, Leslie F. (2001). **Éventail d'histoire vivante d'Haïti**, t. I, Port-au-Prince, Coll. du CHUDAC, Média-Texte.

MANIGAT Leslie F. (2001). **Éventail d'histoire vivante d'Haïti. Des préludes à la révolution de Saint-Domingue jusqu'à nos jours (1789-1999)**. Une contribution à la « Nouvelle-Histoire » Haïtienne. Traité d'Histoire d'Haïti. Études de quelques 65 conjonctures-problèmes dans l'évolution du peuple haïtien en quatre (4) tomes, Collection du CHUDAC, Port-au-Prince, Haïti.

MANIGAT Leslie F. (2003). **Le régime de Toussaint Louverture en 1801 : un modèle, une exception**. In: BENOT Y. et DORIGNY M. (sous la direction de), **Rétablissement de l'esclavage dans les colonies françaises en 1802. Ruptures et continuités de la politique coloniale française (1800-1830). Aux origines d'Haïti**. Actes du colloque international tenu à l'Université de Paris VIII les 20, 21 et 22 juin 2002, Paris, Maisonneuve et Larose.

MANIGAT, Leslie F. (2004). **Da hegemonia francesa ao imperialismo americano: 243-253**. In Marc Ferro (org.). *O livro negro do colonialismo*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

MANN, Anika Maaza; BERNASCONI, Robert (2005). **The contradictions of racism: Locke, slavery and the two treatises**. In: *Race and Racism in Modern Philosophy*. Disponível em: "https://www.worldw.net/classes/Modern/Bernasconi&Mann_on_Locke&racism.pdf". Acesso em: "02/11/2021".

MARIÁTEGUI, José Carlos (1927). **La tradición nacional**. Mundial, 2 de septiembre, Lima.

MARIÁTEGUI, J. Carlos (1971). **Aniversario y Balance**. Amauta n° 17, septiembre 1928, in *Ideología y Política*, Lima, Biblioteca Amauta.

MARÍÑEZ, Pablo A. **Introducción**. In: BOSCH, Juan. **De Cristóbal Colón a Fidel Castro. El Caribe frontera imperial**. Introducción, Pablo A. Maríñez. México, 2009 [1979].

MARINI, Mauro Ruy (1990). **Dialética da dependência**. Editora Era, México.

MARTINEZ PERIA, Juan Francisco (2017). **Jean Louis Vastey, precursor del anticolonialismo en América Latina** e-l@tina. *Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, vol. 15, núm. 58, enero-marzo, pp. 57-75. Disponível em: "<https://www.redalyc.org/pdf/4964/496454143004.pdf>". Acesso em: "29/11/2021".

MARTÍNEZ PERIA, Juan Francisco. (2016). **Entre el terror y la solidaridad: La influencia de la revolución haitiana en las independencias de Venezuela y Nueva Granada (1804-1825)**. *Anuario del Instituto de Historia Argentina*, 16(1), e006. Disponível em: "<https://www.anuarioiha.fahce.unlp.edu.ar/article/view/IHAV16n1a06>". Acesso em: "02/11/2021".

MARTINS, Dayqueline Cortez Gomes (2019). **Haiti no contexto regional e geopolítico: uma abordagem sobre os desafios para a (re)construção do Estado Nacional e a Minustah (2017)** / Dayqueline Cortez Gomes Martins. - Foz do Iguaçu, PR. 153 f.: il.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich (2007 [1848]). **Manifesto Comunista**. São Paulo: Boitempo.

MARX, Karl (2008). **Manifesto do partido comunista** / Karl Marx, Friedrich Engels. -- 1. ed. -- São Paulo Expressão Popular, 67p.

MARX, Karl (1984). **O Capital: crítica da economia política**. v. I. São Paulo: Abril Cultural, -- Cap. 24.

MAZAMA, Ama (2005). **Vodu**. In: **Encyclopedia of Black studies** / edited by Molefi Kete Asante [and] Ama Mazama. Sage Reference Publication, Inc.

MCMICHAEL, Philip (2009). **A food regime genealogy**. *The Journal of Peasant Studies*. 36(1), 139–169. doi:10.1080/03066150902820354.

MCMICHAEL, Philip (2016). **Commentary: Food regime for thought**. *The Journal of Peasant Studies*, 43(3), 648–670. doi:10.1080/03066150.2016.1143816.

MÉLÉANCE, Elmide (2006). « **Catherine Flon and the Creation of the Haitian Flag** », in C. Accilien et al., *Revolutionary Freedoms : A History of Survival, Strength and Imagination in Haiti*, Coconut Creek, Caribbean Studies Press, p. 91-94.

MELLO, Leonel Itaussu Almeida (1999). **Quem tem medo da geopolítica?**. / Leonel Itaussu Almeida Mello. - São Paulo: Hucitec; Edusp.

MENDES, Pedro Emanuel (2013). “**A invenção das Relações Internacionais como ciência social: uma introdução à Ciência e a Política das RI**”. *Cepese Working Papers*, p. 2-3.

MERCIER, Louis (2020). **Contribution de l’île d’Haïti à l’histoire de la civilisation**. Édition numérique réalisée le 2 février à Chicoutimi, Québec.

MEZILAS, Glodel (2009). **La revolución haitiana de 1804 y sus impactos políticos sobre América Latina** *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* www.estudiosdefilosofia.com.ar Vol. 11 / N° 2 / ISSN 1515-7180 / Mendoza / Diciembre / Dossier (31-42).

MIDY, Franklin (2006 [dir]). **Mémoire de la révolution d’esclaves à St Domingue**, Les Éditions du CIDIHCA, Montréal.

MIGNOLO, Walter D (2006). **La descolonización del ser y saber**. In: SCHIWY, FREYA; MALDONADO-TORRES, Nelson; MIGNOLO, Walter. **Des-colonialidad del ser y del saber. (vídeos indígenas y los límites coloniales de la izquierda) en Bolivia** – 1ª Ed. –Buenos Aires: Del Signo. 132 p.

MIGNOLO, Walter D (2007). **La Idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: gedisa.

MIGNOLO, W (2008). **Desobediência epistêmica: a opção decolonial e o significado de identidade em política**. *Cadernos de Letras da UFF*, n. 34, p. 287-324.

MIGNOLO, Walter (2010). **DESOBEDIENCIA EPISTÊMICA: Retórica de la modernidad lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad**. Ediciones del Signo.

MIGNOLO, Walter (2000). **Local histories/Global designs. Coloniality, Subaltern knowledge and border thinking** Princeton. Princeton University Press.

MIGNOLO, Walter D (2017). **Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade**. Tradução de Marco Oliveira, *REVISTA BRASILEIRA DE CIÊNCIAS SOCIAIS* - VOL. 32 N° 94.

MOÏSE, Claude (2011). **Pour un dictionnaire historique de la révolution haïtienne (1789-1804)**. In: HURBON, Laënnec (org.). **L’insurrection des esclaves de Saint-Domingue**. Édition numérique réalisée le 30 janvier à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

MONTENEGRO, Carlos (2016). **Nacionalismo y coloniaje: Su expresión histórica en la prensa de Bolivia**. Edición, La Paz, Biblioteca del Bicentenario de Bolivia, edición, La Paz, Biblioteca del Bicentenario de Bolivia. Disponível em: “<https://www.lahaine.org/bolivia2019/biblio-bicentenario/Nacionalismo%20y%20Coloniaje%20-%20Carlos%20Montenegro.pdf>”. Acesso em: 15/11/2021.

MONTESQUIEU, Charles de Secondat, Baron de. (1996 [1748]). **O espírito das leis** / Montesquieu; apresentação Renato Janine Ribeiro; tradução Cristina Murachco. –São Paulo: Martins Fontes, – (Paidéia).

MOREIRA Jr, Hermes (2012). **Contestando a “Ciência Social Norte-Americana”: Críticas à Postura Conservadora das Teorias do Mainstream Das Relações Internacionais**. BJIR, Marília, v.1, n.3, p.449-480, Set/Dez.

MOURA, Clóvis (2004). **Dicionário da Escravidão Negra no Brasil** / Clóvis Moura; assessora de pesquisa Soraya Silva Moura. –São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

MUDANE, Hassan (2017). **IR as Imperial illusion: The Superpowers sword**. Conference Paper.

NASCIMENTO, Abdias (1968). **O Negro Revoltado**. Rio de Janeiro: Edições GRD.

NASCIMENTO, Abdias (1980). **O Quilombismo**. Petrópolis: Vozes.

NASCIMENTO, Elisa L. (1981). **Pan-africanismo na América do Sul: emergência de uma rebelião negra**. São Paulo: Selo Negro.

NASCIMENTO, Elisa L. (2003). **O Sortilégio da Cor: identidade, raça e gênero no Brasil**. São Paulo: Selo Negro.

N’KRUMAH, Kwame (1997). **Neocolonialismo Último Estágio do Imperialismo**. Editória civilização brasileira S. A. 1997, Rio de Janeiro. Disponível em: “<https://afreecasite.files.wordpress.com/2017/12/neocolonialismo-kwame-nkrumahilovepdf-compressed-1.pdf>”. Acesso em: “05/07/2018”.

NAVARRETE, María Cristina (2001). **El cimarronaje: una alternativa de libertad para los esclavos negros** *Historia Caribe*, vol. II, núm. 6, pp. 89-98 Universidad del Atlántico Barranquilla, Colombia.

NÉRESTANT, Micial M. (1994). **Religions et politique en Haïti**. Paris: Karhala.

NEVES, Daniel (2021). **Guerra Mexicano-Americana. A Guerra Mexicano-Americana decorreu da rivalidade entre México e Estados Unidos após a Revolução do Texas e foi parte da expansão territorial americana do século XIX**. Guerras Brasil Escola. Disponível em: “<https://brasilecola.uol.com.br/guerras/guerra-mexicano-americana.htm>”. Acesso em: “13/10/2021”.

OBENGA, Théophile (1990). **La Philosophie africaine de la période pharaonique. 2780-330 avant notre ère**. Paris: Editions L’Harmattan.

OLIVEIRA, Odete Maria de (2005 [2001]). **Relações Internacionais: estudos de introdução**. 2ª ed. Curitiba: Juruá.

- OLIVEIRA, M. Marly (2007). **Como fazer pesquisa qualitativa**. Petrópolis, Vozes.
- OYAMA, Maria Helena Valentim Duca (2009). **O Haiti como locus ficcional da identidade caribenha: olhares transnacionais em Carpentier, Césaire e Glissant** / Maria Helena Valentim Duca Oyama. – 165 f.
- ONYEWUENYI, Innocent C. (2005). **The African Origin of Greek Philosophy: An exercise in Afrocentrism**. Nsukka: University of Nigeria Press.
- PAULO, José (2008). **A expansão territorial dos EUA no século XIX**. Blog do ZePaulo; 1 de setembro de 2008. Disponível em: “<http://zepauloblog.blogspot.com/2008/09/expanso-territorial-dos-eua-no-sculo.html>”. Acesso em: “10/08/2022”.
- PATEL, R (2009). **Food sovereignty**. Journal of Peasant Studies, Hague, v.36, n. 3, p.663-673.
- PERCHELLET, Sophie (2010). **Construire ou reconstruire Haïti?** 12 septembre 2010. Disponível em: “https://www.cadtm.org/IMG/pdf/Haiti_construire_ou_reconstruire.pdf”. Acesso em: “08/06/2022”.
- PIERRE CHARLES, Gérard (1977). **Haiti: a crise ininterrupta (1930-1975)**. In: CASANOVA, Pablo C. (org). **América Latina: história de meio século**. Coleção Pensamento LatinoAmericano e Caribenho. Brasília: Universidade de Brasília.
- PIERRE-CHARLES, Gérard (1980). **Nueva Antropología**. México, IV (15-16): 177-196.
- PIERRE ÉTIENNE, Sauveur (2007). **L’énigme haïtienne Échec de l’État moderne en Haïti**. Préface de Laënnec Hurbon. Les Presses de l’Université de Montréal.
- PERCHELLET, Sophie e al. **Fiche pays Haïti**. Disponível em: “<http://www.cadtm.org/IMG/pdf/fiche-haiti.pdf>”. Acesso em: “15/07/2022”.
- PLUCHON P. (1987). **Vaudou, sorciers, empoisonneurs de Saint-Domingue à Haïti**, Paris, Karthala.
- PREBISCH, Raúl (2000). **O desenvolvimento econômico da América Latina e alguns de seus problemas principais**. In: BIELSCHOWSKY, Ricardo (org.). **Cinquenta anos de pensamento na Cepal** / organização, Ricardo Bielschowsky; V 1, tradução de Vera Ribeiro. - Rio de Janeiro: Record. Disponível em: “https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/1621/S33098N962Av1_pt.pdf”. Acesso em: “12/12/2020”.
- PRICE, Hannibal (1898). **De la réhabilitation de la race noire par la République d’Haïti**. Port-au-Prince: Impr. J. Verrollot.
- PRICE-MARS, Jean (2009). **Ainsi parla l’oncle. Essais d’ethnographie**. Édition numérique réalisée le 8 février à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter (2015). **Pela vida, pela dignidade e pelo território: um novo léxico teórico político desde as lutas sociais na América**

Latina/Abya Yala/Quilombola. Polis [Online], 41 | 2015, posto online no dia 20 setembro 2015, consultado o 01 maio 2019. URL: <http://journals.openedition.org/polis/11027>.

PRICE, Hannibal (1898). **De la réhabilitation de la race noire par la République d'Haïti.** Port-au-Prince: Impr. J. Verrollot.

PRICE-MARS, Jean (1959). *De Saint-Domingue à Haïti: Essai sur la Culture, les Arts et la Littérature.* Quebec: Présence Africaine.

PRICE-MARS, Jean (2009). **Ainsi parla l'oncle.** Essais d'ethnographie. Édition numérique réalisée le 8 février 2009 [1928] à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

PRIMATURE, 2018. **Politique et Stratégie Nationales de Souveraineté et Sécurité Alimentaires et de Nutrition en Haïti (PSNSSANH).** Document de politique, Volume 1. Port-au-Prince. Disponível em: "<http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/hai209018.pdf>". Acesso em: "20/07/2022".

PROSPERE, Renel; GENTINI, Alfredo Martin (2013). **O Vodou no universo simbólico haitiano** [Voodoo in the Haitian symbolic universe]. Universitas Relações Internacionais, Brasília, v. 11, n. 1, p. 73-83, jan./jun.

QUIJANO, Aníbal (2005). **Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina.** In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latinoamericanas.** Edgardo Lander (org). Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. setembro.

QUIJANO, Aníbal (2014). **Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina.** In: **Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder.** Buenos Aires: CLACSO.

RAMOS, Dornival Venâncio (2008). **A Invenção do Caribe como Contracultura e a Revolução Cubana.** Revista Brasileira do Caribe, vol. VIII, núm. 16, enero-junio, 2008, pp. 459-471 Universidade Federal de Goiás Goiânia, Brasil.

RAMOS GUÉDEZ, José Marcial (2007). **Francisco de Miranda y el problema de la esclavitud en Venezuela: Nuevas ideas e inquietudes.** Humania del Sur. Año 2, No 3. Julio-diciembre. José Marcial Ramos Guédez. Francisco de Miranda y el problema de la esclavitud en Venezuela... pp. 103-114.

REINAGA, Fausto (2010 [1969]). **La Revolución india.** La Paz Ediciones Partido Índio. Disponível em: "https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Giro_descolonizador/Revolucion_india-Fausto_Reinaga.pdf". Acesso em: "15/11/2021".

RÉPUBLIQUE D'HAÏTI. **Politique et stratégie nationales de souveraineté et sécurité alimentaires et de nutrition en Haïti (PSNSSANH).** [Vol. I.] Port-au-Prince, 17 juin 2018. Disponível em: "<http://extwprlegs1.fao.org/docs/pdf/hai209018.pdf>". Acesso em: "15/07/2022".

RENAN, Ernest (1899). **Prière sur l'acropole** / par Ernest Renan ; compositions de H. Bellery-Desfontaines ; gravées par Eugène Froment, Paris.

RODRIGUEZ, José M. Mateo (2013). **Qu'est ce que la Caraïbe ? Vers une définition géographique.** In: Cruse & Rhiney (Eds.), Caribbean Atlas. Disponível em: “<http://www.caribbean-atlas.com/fr/thematiques/qu-est-ce-que-la-caraibe/qu-est-ce-que-la-caraibe-vers-une-definition-geographique/>”. Acesso em: “07/10/2021”.

RODNEY, Walter (1975). **Como a Europa Subdesenvolveu a África.** Tradução de Edgar Valles, Seara Nova.

ROSE-MIE, Léonard (2003). **L'indépendance d'Haïti perceptions aux États-Unis, 1804-1864.** In: Outre-mers, tome 90, n°340-341, 2e semestre. Haïti Première République Noire. pp. 207-225.

ROOSEVELT, Theodore (1904). **The Roosevelt Corollary to the Monroe Doctrine, 1904.** Disponível em: “https://faculty.chass.ncsu.edu/slatta/hi216/documents/tr_Monroe.htm”. Acesso em: “18/06/2022”.

ROUSSEAU, J. Jacques (2001). **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens.** In: WEFFORT, Francisco C. **Os Clássicos da Política. Maquiavel, Hobbes, Locke, Montesquieu, Rousseau, “O Federalista”.** 1ª, vl, São Paulo – SP.

SAID, Edward (2011). **Cultura e Imperialismo.** São Paulo: Companhia das Letras.

SACHS, Wolfgang (2000). **Introdução.** In: SACHS, Wolfgang (Ed). **Dicionário do Desenvolvimento: Guia para o conhecimento como poder.** Petrópolis-RJ: Editora Vozes.

SCHAVELZON, Salvador (2012). **El nacimiento del Estado Plurinacional de Bolivia.** Etnografía de una Asamblea Constituyente. CEJIS/Plural editores.

SAINSINE, Yves (2007). **Mondialisation, développement et paysans en Haïti: proposition d'une approche en termes de résistance.** Université Catholique de Louvain Faculté des Sciences Economiques Sociales et Politiques Département des Sciences de la Population et du Développement Institut d'Etudes du Développement.

SANTOS, Theotônio dos (2011). **Imperialismo y dependencia.** Fundación Biblioteca Ayacucho, México.

SARKOZY, Nicolas (2007). **Allocution de Nicolas Sarkozy, prononcée à l'Université de Dakar.** 26 de julho de 2007. Disponível em: “<https://www.afrik.com/allocution-de-nicolas-sarkozy-prononcee-a-l-universite-de-dakar>”. Acesso em: “17/10/2021”.

SCHURMANS, Fabrice (2008). **De Hannah Arendt a Nicolas Sarkozy: leitura pós-colonial do discurso africanista;** e-cadernos CES [Online], 02 | colocado online no dia 01 dezembro de 2008, consultado a 01 maio de 2019. URL: <http://journals.openedition.org/eces/1284>; DOI: 10.4000/eces.1284

SEGUY, Franck (2008). **Oganizasyon popilè ak sosyete sivil nan batay politik la.** Desalinyen. Revista da Asosyasyon Inivèsitè ak Inivèsitèz Desalinyèn – ASID, Pòtoprens, n. 5, p.16-23, Nov/des.

SEGUY, Franck (2009). **Globalização neoliberal e lutas populares no Haiti: crítica à modernidade, sociedade civil e movimentos sociais no estado de crise social haitiano** / Franck Seguy. - Recife: O Autor, 219 folhas: abrev. e siglas.

SEGUY, Franck (2014). **A catástrofe de janeiro de 2010, a “Internacional Comunitária” e a recolonização do Haiti**. Tese de Doutorado em Sociologia – Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, SP.

SEGUY, Franck (2015). **Racismo e desumanização no Haiti**. Vol.10 Número 20 jul./dez. 2015 p. 521 -536.

SENGHOR, Léopold Sédar (1974). **Liberté III Négritude et Civilisation de l’Universel**. Paris, Seuil, 1974.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de (1892). **Demócrates segundo o de las justas causas de la Guerra contra los índios**. Prólogo, traducción y edición de Marcelino Menéndez y Pelayo. Boletín de la Real Academia de la Historia, tomo 21, pp. 257-369, edición digital, 2018.

SEPÚLVEDA, Juan Ginés de (1941). **Tratado sobre las Justas Causas de la Guerra contra los Indios**. Transcrito por Marcelino Menendez y Pelayo and Manuel Garcia-Pelayo. México DF: Fondo de Cultura Económica.

SERTIMA, Ivan Van (2003). **They Came Before Columbus: The African Presence in Ancient America**. New York: Random House Trade Paperbacks.

SILVA, Daniel Neves. **O que foi a marcha para o oeste nos Estados Unidos?** Brasil Escola. Disponível em: “<https://brasilecola.uol.com.br/o-que-e/historia/o-que-foi-marcha-para-oeste-nos-estados-unidos.htm#:~:text=3%20%2D%20Ind%C3%ADgenas-,O%20que%20foi%20a%20marcha%20para%20o%20oeste%20na%20hist%C3%B3ria,col%C3%B4nias%2C%20em%20dire%C3%A7%C3%A3o%20ao%20oeste>”. Acesso em: “27/08/2022”.

SOUSA SANTOS, Boaventura (1999). **Pela Mão de Alice. O social e político na pós-modernidade**. Edições Afrontamento.

SOUSA SANTOS, Boaventura de (2004). **Do moderno ao pós-colonial**. Conferência de Abertura do VIII Congresso Luso-Afro- Brasileiro de Ciências Sociais, realizado em Coimbra, de 16 a 18 de Setembro.

SOUSA SANTOS, Boaventura de (2009). **Para além do Pensamento Abissal: das Linhas Globais a uma Ecologia de Saberes**. In: Boaventura de Sousa SANTOS e Maria Paula MENESES (Orgs.) **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Almedina, pp. 23 e 25.

ST JOHN, Sir Spenser (1886). **Haïti ou la république noire**. Traduction de J. West ; Paris.

TAVARES, Luísa. A. R. Franco (2010). **O Processo de institucionalização das medicinas alternativas e complementares. O caso da acupunctura em Portugal**. Tese de Doutoramento em Sociologia, na Especialidade de Sociologia do Desenvolvimento e da Mudança Social.

TICKNER, Arlene B. e BLANEY, David L (2013). **Pensar la diferencia – Introducción. Relaciones Internacionales.** Número 22 febrero – mayo. Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI) – UAM.

THOMAS, Frédéric (2015). **Haïti Un modèle de développement anti-paysan.** Bruselas : Entraide et Fraternité.

TICKNER, Arlene B. e BLANEY, David L (2013). **Pensar la diferencia – Introducción. Relaciones Internacionales.** Número 22 febrero – mayo. Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI) – UAM.

TOLEDO, Aureo (2021). **Perspectivas pós-coloniais e decoloniais em relações internacionais: a parte que nos cabe nesse percurso.** In: TOLEDO, Aureo (org.). **Perspectivas pós-coloniais e decoloniais em relações internacionais /.** – Salvador: EDUFBA. 288 p.; 17 cm x 24 cm.

TROUILLOT, Michel-Rolph (2016). **Silenciando o passado: poder e a produção da história /** Michel-Rolph Trouillot; tradução de Sebastião Nascimento. – Curitiba: huya, 263p.

TURPO CHOQUEHUANCA, Aureliano (2011). **La descolonización: hito histórico y político para la construcción de la sociedad comunitaria plurinacional del siglo XXI.** El Alto, 2011.

VASCONCELOS, Ananda. **Por que a Rússia vendeu o Alasca para os Estados Unidos?** Disponível em: “<https://bmcnews.com.br/2022/03/19/por-que-a-russia-vendeu-o-alasca-para-os-estados-unidos/>”. Acesso em: “27/08/2022”.

VASTEY, Jean Louis (1814). **Le Système colonial dévoilé.** Cap Henry : Chez P. Roux Imprimeur du Roi.

VIL, Anderson (2017). **Et si Matthew n’était pas le seul responsable de l’insécurité alimentaire en Haïti.** Édition numérique réalisée le 3 septembre 2017 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

VOLTAIRE, Frantz (2015). **Mourir pour Haïti. La résistance à la dictature en 1964.** Les Éditions du CIDIHCA, Montréal. Disponível em: “<https://docplayer.fr/78667458-Mourir-pour-haiti-la-resistance-a-la-dictature-en-1964.html>”. Acesso em: “13/07/2022”.

VISENTINI, Paulo Fagundes (2009). **De Berlim a Nova Iorque, 1989-2009: a queda do muro socialista e do muro financeiro (Wall Street).** Ciências & Letras, Porto Alegre, n. 46, p. 51-71, jul./dez. 2009. Disponível em: “<https://xdocs.com.br/doc/visentini-2009-de-berlim-a-nova-york-j08pd1m4wv8v>”. Acesso em: “30/08/2022”.

VIZENTINI, Paulo Fagundes (2010). **O Brasil, a América do Sul e a América Latina/Caribe: oportunidades e desafios da integração.** Porto Alegre, RS: UFRGS, 2010.

WALLERSTEIN, Immanuel (1984). “**As três instâncias de hegemonia na história da economia-mundo capitalista**” (Capítulo 4). In: Immanuel Wallerstein, **The Politics of**

the World Economy. Traduzido a partir da edição de 1988 da Cambridge University Press por Julia Mariano Pereira e revisado por Marina Machado Gouvêa.

WALLERSTEIN, Immanuel (2003 [2002]). “**Le déclin de l’Amérique a commencé**” Édition complétée le 27 juin à Chicoutimi, Québec.

WALLERSTEIN, Immanuel (2010). **Análise de sistema-mundo. Una introducción.** Tradução, Carlos Daniel Schroeder. Edição Espanhol.

WALSH, Catherine (2007a). **Interculturalidad y colonialidad del poder un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial.** In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFUGUEL. **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global** – Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 308 p.; 24 cm.

WALSH, Catherine (2001). **La Educación Intercultural en La Educación.** Lima: Ministerio de Educación.

WALSH, Catherine (2007b) **¿Son posibles unas ciencias sociales/culturales otras? Reflexiones en torno a las epistemologías decoloniales.** Nómadas (Col), núm. 26, pp. 102-113 Universidad Central Bogotá, Colombia.

WALSH, Catherine (2009). **Interculturalidad, Estado, Sociedad: Luchas (de)coloniales de nuestra época.** Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala.

WALVIN, James (2003). Introducción. C. L. R. JAMES. **Los jacobinos negros. Toussaint L’Ouverture y la Revolución de Haití.** Traducción de Ramón García. Turner Publicaciones, S. L. Madrid; México, Fondo de Cultura Económica.

WILLIAMS, Eric (1975). **Capitalismo e escravidão.** Tradução e notas de Carlos Nayfeld, revisão técnica de Ilmar Rohloff de Mattos, introdução de D.W. Brogan. Rio de Janeiro, Ed. Americana. Viii, 295 p. 21cm (América: economia e sociedade, v. 1).

WISLY, Joseph (2018). **DESCOLONIZAÇÃO EPISTÊMICA: Do Estado-nação ao Estado Plurinacional. Proposta do Novo Constitucionalismo nas Relações Internacionais.** 90 pgs. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Relações Internacionais e Integração) – Universidade Federal da Integração Latino-Americana, Foz do Iguaçu.

WOOD, Yolanda (2000). **Las Artes Plásticas en el Caribe. Praxis y contextos.** Editorial Félix Varela, La Habana.