



Lendo os parágrafos iniciais do conto *Dayiva*, da escritora haitiana Évelyne Trouillot

Reading the First Paragraphs of the Short Story Dayiva, by Haitian Writer Évelyne Trouillot

Ana Cláudia Romano Ribeiro

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), São Paulo, São Paulo / Brasil
acrribeiro@unifesp.br

<http://orcid.org/0000-0002-0923-3228>

Laíza dos Santos Albaram

Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), São Paulo, São Paulo / Brasil
laiza.alba@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-9410-7428>

Resumo: Este trabalho refaz o percurso de parte de uma pesquisa de iniciação científica centrada no estudo do conto *Dayiva*, de Évelyne Trouillot (escritora haitiana de expressão francesa), publicado no livro *Parlez-moi d'amour* (2002). Na primeira parte, apresentamos o contexto histórico, político e cultural haitiano a partir de Laguerre (1989) e Figueiredo (2006); Trouillot (1990) guiou nossa compreensão do contexto histórico específico em que o conto está inserido – a ditadura de Papa Doc – e de particularidades lexicais, como os termos *noir* e *mulâtre*; aproximamo-nos do problema religioso graças a Desmangles (1992) e os trabalhos de Dash (1981), Césaire (1978) e Corcoran (2007) permitiram-nos melhor situar as questões literárias do ambiente haitiano; por fim, com Ferreira (2006), investigamos o conceito de *négritude*. Todo este aparato crítico-teórico nos ajudou a ler melhor o conto, propiciando uma aproximação da multiplicidade de suas referências. Na segunda parte deste artigo, apresentamos a autora e lemos os primeiros parágrafos do conto, mostrando, em uma análise narratológica e temática, como alguns aspectos culturais, históricos e geográficos do Haiti ganham forma literária, com particular atenção aos aspectos linguísticos, políticos, religiosos e naturais, mais especificamente, ao crioulo haitiano, ao regime ditatorial, ao vodou e à presença do mar.

Palavras-chave: Évelyne Trouillot; *Dayiva*; literatura de expressão francesa; literatura haitiana.

Abstract: This paper retraces part of a scientific initiation research centered on the study of the short story *Dayiva*, by Évelyne Trouillot (a French-speaking Haitian writer), published in the book *Parlez-moi d'amour* (2002). In the first part, we present the Haitian historical, political and cultural context from Laguerre (1989) and Figueiredo (2006); Trouillot (1990) guided our understanding of the specific historical context in which the story is inserted – the dictatorship of Papa Doc – and of lexical particularities such as the terms *noir* and *mulâtre*; we approached the religious problem thanks to Desmangles (1992) and the works of Dash (1981), Césaire (1978) and Corcoran (2007) allowed us to better situate the literary questions of the Haitian environment; finally, with Ferreira (2006) we investigated the concept of *négritude*. All this critical-theoretical apparatus helped us to better read the tale, providing an approach to the multiplicity of its references. In the second part of this article, we present the author and read the first paragraphs of the story, showing, in a narratological and thematic analysis, how some cultural, historical and geographic aspects of Haiti take literary form, with particular attention to the linguistic, political, religious and natural aspects, more specifically, the Haitian Creole, the dictatorial regime, voodoo and the presence of the sea.

Keywords: Évelyne Trouillot; *Dayiva*; Francophone literature; Haitian literature.

1 Introdução

O presente artigo tem por objetivo ler os primeiros parágrafos do conto *Dayiva*, de Évelyne Trouillot, à luz de parte de nossa pesquisa de iniciação científica, cujo objetivo foi a análise desse conto.¹ Nela percebemos que, para melhor compreender a narrativa, seus personagens, suas relações e a presença concomitante do crioulo haitiano e da língua francesa, seria necessário compreender o contexto histórico e cultural de seu país de origem, já que são elementos estruturantes e essenciais da narrativa. Refazemos neste artigo, portanto, um pouco do que foi o percurso de nossa pesquisa. Em uma parte inicial, apresentamos o contexto haitiano, cujo conhecimento nos dá subsídios para conhecer as particularidades da literatura de expressão francesa e do conto em

¹ Nossa pesquisa de iniciação científica, concluída em 2019, foi realizada no âmbito do curso de Letras – Português-Francês, da Universidade Federal de São Paulo, sob orientação de Ana Cláudia Romano Ribeiro.

apreço, levando-se em conta suas especificidades culturais, políticas e geográficas. Na segunda parte deste artigo, apresentamos a autora e lemos os primeiros parágrafos do conto percebendo como alguns dos aspectos culturais, históricos e geográficos do Haiti ganham forma literária, com particular atenção aos aspectos linguísticos, políticos, religiosos e naturais, mais especificamente, ao crioulo haitiano, ao regime ditatorial, ao vodu e à presença do mar. Para isso, privilegiamos, por um lado, a análise narratológica do personagem principal, considerando o ponto de vista do narrador e as marcas enunciativas, e, por outro lado, a análise temática da obra por meio da atenção ao campo lexical do mar e da religião e de sua influência no percurso do protagonista.

Nosso entendimento do conto *Dayiva* beneficiou-se do estudo de questões históricas, culturais, literárias e conceituais apresentadas nos trabalhos de Laguerre (1989) e Figueiredo (2006) que estudaram o contexto histórico, político e cultural do Haiti; de Michel-Rolph Trouillot (1990), que guiou nossa compreensão dos termos *noir* (“negro”) e *mulâtre* (que se distingue da palavra “mulato”) e do contexto histórico em que o conto está inserido, durante a ditadura de Papa Doc; em Desmangles (1992), que se debruçou sobre a questão religiosa; nos trabalhos de Dash (1981), Césaire (1978) e Corcoran (2007) que nos ajudaram a situar as questões literárias do ambiente haitiano; e, por fim, em Ferreira (2006), que investiga o conceito de *négritude* (“negritude”). Todo este aparato crítico-teórico nos ajudou a ler melhor o conto, propiciando uma aproximação da multiplicidade de suas referências, como aquelas que dizem respeito ao ambiente e às práticas ditatoriais, à religião vodu, à realidade insular e à língua crioula haitiana.

2 O contexto haitiano

A história do Haiti é marcada pela peculiaridade de ter sido palco da primeira Revolução Negra vencedora no mundo.² No Haiti, atualmente, 95% da população é negra, descendente de escravos negros que foram levados da África durante o período de colonização francesa (AXL CEFAN ULAVAL, [201-]). O processo da colonização foi bastante duro para os habitantes da ilha. A presença da religião vodu tornou-se

² Para conhecimento da Revolução Negra do Haiti, ver *Os jacobinos negros: Touissant L'Ouverture e a revolução de São Domingos* (JAMES, 2010).

uma ameaça para os colonizadores por ter “favorecido a consciência do grupo político de escravos, reforçado e fortalecido sua solidariedade racial” (LAGUERRE, 1989, p. 37),³ tendo assim se tornado suporte político para os líderes revolucionários libertarem o Haiti de seu país colonizador, a França. Sua língua, o crioulo haitiano, bem como sua religião, o vodu, foram, por isso, reprimidos e considerados pelos franceses como “significantes da barbárie” (FIGUEIREDO, 2006, p. 377-378), resultado da mistura entre a cultura dos nativos da ilha e a dos escravos africanos. Ou seja, os colonizadores logo perceberam que, para exercer seu domínio, seria necessário reprimir a religião e a língua crioula dos haitianos.

Os colonizadores franceses implantaram o “modelo francês”, sua língua, sua religião e seus costumes. Mesmo após a Revolução Negra, quando os negros alcançaram o poder, esse modelo se perpetuou por ser o único conhecido e aceito entre a elite haitiana. Os *mulâtres*, que chegaram ao poder após os primeiros governantes negros, “[...] se orgulhavam de nunca ter sido escravos e de ser descendentes dos brancos, sentindo-se assim mais aptos para governar, já que antigos escravos não teriam legitimidade para ocupar os cargos de direção de uma nação civilizada” (FIGUEIREDO, 2006, p. 375).

É importante notar que a palavra *mulâtre* usada no Haiti distingue-se da palavra *noir* (“negro”) e não possui relação com a palavra mulato, que, no Brasil, pode ser considerada ofensiva por sua carga histórica.⁴ Segundo Michel-Rolph Trouillot (1990, p. 113), em *State against nation*, “categorias haitianas de cor não fazem referência somente à cor da pele e características somáticas, mas sim à vasta gama de atributos

³ “[...] favoured the political group consciousness of slaves, and enforced and strengthened their racial solidarity.” (Todas as traduções deste artigo são de responsabilidade das autoras, a não ser quando indicado(a) outro(a) tradutor(a).)

⁴ Segundo a cartilha *Politicamente correto e direitos humanos* (QUEIROZ, 2004, verbete “mulato”), o mulato é: “Filho de mãe branca e pai negro, ou vice-versa. Mestiço de branco, negro ou indígena, de cor parda. Originariamente, na língua espanhola, a palavra se referia ao filhote macho do cruzamento de cavalo com jumenta ou de jumento com égua, daí a sua carga pejorativa. Transposto para o português já com o sentido de mestiço, o termo serviu à ideologia do branqueamento da raça negra e entrou no imaginário popular, pela literatura nativista, para designar a pessoa sedutora, lasciva, inzoneira, sonsa, cheia de artimanhas ditas ‘tropicais’, um outro estereótipo.”

socioculturais que não possuem um elemento somático”.⁵ Por este motivo, optamos por manter a palavra *mulâtre* no original, para circunscrever histórica e geograficamente este conjunto de indivíduos, e não associá-la aos sentidos que a palavra mulato tem no Brasil.

O preconceito contra a cultura dos negros e a população do Haiti enraizou-se e foi reforçado com a invasão dos Estados Unidos em 1915, que também contribuiu com a distinção social entre negros e *mulâtres* quando a Marinha, instalada no país após a invasão, impulsionou a eleição de três presidentes de pele clara associados à elite desses *mulâtres*.

No século XX, com o surgimento da antropologia haitiana, começou a haver um movimento de retomada da consciência de raça e de refutação das teses de inferioridade racial dos negros. Porém, com a invasão dos Estados Unidos acima citada, esse movimento foi freado e deu espaço para que o presidente fantoche Philippe Sudre Dartiguenave desencadeasse uma verdadeira campanha racista, dessa vez utilizando-se da religião vodu.

É importante notar também que, por causa dos Estados Unidos e da indústria filmográfica hollywoodiana, o conceito de vodu se espalhou mundialmente de maneira deturpada e esvaziado de seus sentidos, reduzido a “uma imagem de bruxas e feiticeiros que, cheios de ódio, tentam infligir doenças ou até a morte nas outras pessoas fazendo representações de cera ou madeira delas, e perfurando-as com alfinetes” (DESMANGLES, 1992, p. 1).⁶ Em resumo, não se concebia o vodu como uma religião, apenas como uma prática ligada à feitiçaria e ao primitivismo, que devia ser reprimida. A ocupação estadunidense, alegando, assim, trabalhar em prol do “progresso e esclarecimento” do povo haitiano, reprimiu as práticas religiosas locais.

Esse cenário suscitou como reação uma revolta popular que, apesar de demorar a acontecer, forçou a saída da ocupação estadunidense por ação da elite intelectual. Foram decisivas a imprensa e a literatura, essa última se tornando “um apêndice para o jornalismo militante dos anos 20 e, conseqüentemente, a introspecção da virada do século foi

⁵ “Haitian color categories refer not only to skin color and other somatic features, but to a large range of sociocultural attributes that do not have a somatic referent.”

⁶ “[...] a picture of witches and sorcerers who, filled with hatred, attempt to inflict diseases or even death on other persons by making wax or woorden representations of them, and perforating them with pins.”

dramaticamente transformada em um modo literário épico, declamatório” (DASH, 1981, p. 54),⁷ que resultou na criação de uma literatura de protesto. Esta tinha como objetivo, além de combater as ideologias por trás da invasão estadunidense, sair em defesa da cultura haitiana e preconizar a busca por uma cultura nacional⁸ que, em seguida, será totalmente incorporada e abraçada pelo movimento indigenista.

O indigenismo, “embora [...] tenha existido, segundo Gaillard (*apud* FIGUEIREDO, 2006, p. 380), ao longo do século XIX, desde a independência do país”, se populariza em 1927-1928. Esse movimento tinha como objetivo a busca pelo elemento nacional, tentando incorporar na literatura a cultura popular. Um dos nomes mais importantes do indigenismo é o de Jean Price-Mars que, em seu livro *Ainsi parla l'oncle*, publicado em 1928 (ano de publicações importantes para o movimento), explora o folclore haitiano: “Price-Mars foi um dos primeiros a dar ao termo “a alma nacional” um valor especial no contexto da Ocupação” (DASH, 1981, p. 67).⁹ Ele defendeu o reconhecimento e a valorização das raízes africanas na cultura popular do Haiti. Segundo Patrick Corcoran, em *The Cambridge Introduction to Francophone Literature*:

⁷ “[...] an appendage to the militant journalism of the 1920s and consequently the introspection of the turn of the century was dramatically transformed into an epic, declamatory literary mode.”

⁸ O elemento nacional aqui citado faz parte do conceito de “consciência nacional” desenvolvido a partir do século XIX, quando surge como forma de protesto contra o colonialismo e a imposição da supremacia francesa, e reaparece na literatura de protesto e no movimento indigenista, como reação contra a ocupação estadunidense. De forma geral, a “consciência nacional” seria a retomada, na literatura, de aspectos da “cultura nacional”, enraizados na história do Haiti. Para Dash, essa retomada se inicia com Price-Mars: “Seu ponto de partida [o de Prince-Mars] foi claramente apresentado: ‘É um fato estabelecido que quando um povo não sente instintivamente a necessidade de criar uma consciência nacional a partir da solidariedade próxima de seus vários estratos sociais... tal povo está à beira da fragmentação’”. (“His point of departure was clearly presented: ‘It is indeed an established fact that when a people does not instinctively feel the need to create a national consciousness from the close solidarity of its various social strata ... such a people is on the verge of fragmentation’”, DASH, 1981, p. 67).

⁹ “Price-Mars was one of the first to give the term l’âme nationale a special value in the context of the Occupation.”

O que foi de longe o mais difícil para eles (a elite da sociedade haitiana) aceitar foi a sugestão de que a cultura popular haitiana das massas, incluindo a prática do vodu (a qual Price-Mars argumentou constituir uma religião e não uma série de superstições) e toda a tradição oral de contos populares, provérbios e adivinhações, era igualmente respeitável. (CORCORAN, 2007, p. 235).¹⁰

O objetivo dos indigenistas era, então, combater o modelo de literatura com influência total europeia, proveniente do processo de colonização do Haiti, e romper com a constante inspiração e submissão à aprovação francesa, fazendo com que a literatura nacional afirmasse seu caráter próprio, além de também combater as afirmações preconceituosas enraizadas, durante a invasão estadunidense, contra a religião e a língua popular no Haiti. Segundo Figueiredo (2006, p. 384): “O trabalho dos indigenistas será, sobretudo, no sentido de conceder ao vodu o caráter de religião, o que a tornaria digna de ser aceita como qualquer religião, e de reconhecer o crioulo como língua nacional do Haiti”. Michel-Rolph Trouillot também analisa a imposição do “modelo francês” no Haiti com um olhar social e diz que os escritores do movimento indigenista “[...] criticaram a tendência das elites de imitar o Oeste e ignorar a cultura do camponês. Eles enfatizaram a necessidade de estudar o campesinato, de fazer um inventário de suas práticas e considerar as raízes africanas na cultura haitiana” (TROUILLOT, 1990, p.131).¹¹

Seguindo essa linha, surge o movimento da negritude formado por Aimé Césaire, poeta antilhano nascido na Martinica, pelo político e escritor Léopold Sédar Senghor, nascido no Senegal, onde foi presidente de 1960 a 1980, e pelo também político e escritor Léon Gontran Damas, nascido na Guiana Francesa. Todos eles foram ideólogos do conceito de negritude. Segundo Ligia Ferreira, “a palavra aparece pela primeira vez em *Cahier d’un retour au pays natal* [de Aimé Césaire] (1939) [...] Nessa obra, o termo ‘*négritude*’ aparece com três sentidos: a) o

¹⁰ “What was far more difficult for them to accept was the suggestion that the popular Haitian culture of the masses, including voodoo practices (which Price-Mars argued constituted a religion rather than a set of superstitions) and the whole oral tradition of folk tales, proverbs and riddles, was equally respectable.”

¹¹ “[...] criticized the elites’ tendency to imitate the West and to ignore peasant culture. They emphasized the need to study the peasantry, to make an inventory of its practices, and to take into account the African roots of Haitian culture.”

povo negro [...]; b) o sentimento ou a vivência íntima do negro [...]; c) a revolta e a consternação [...]" (DAMATO *apud* FERREIRA, 2006, p. 170). O movimento de negritude, da mesma forma que Jean Price-Mars, exaltava as raízes africanas na cultura popular e preconizava que ocupassem lugar de destaque na literatura. Césaire, Senghor e Damas "iniciam-se juntos, compartilhando um ponto de vista negro, na crítica à dominação colonial e aos efeitos perversos para os povos africanos e seus descendentes." (FERREIRA, 2006, p. 171). Césaire, em seu livro *Discurso sobre o colonialismo* (1978), critica duramente o processo de colonização europeu, relaciona-o com o avanço do capitalismo e expõe os males resultantes deste processo, tanto para o colonizado como para o colonizador:

a colonização desumaniza, repito, mesmo o homem mais civilizado; [...] a acção colonial, a empresa colonial, a conquista colonial, fundada sobre o desprezo pelo homem indígena e justificada por esse desprezo, tende, inevitavelmente, a modificar quem a empreende; [...] o colonizador, para se dar boa consciência se habitua a ver no outro *o animal*, se exercita a trata-lo como *animal*, tende objectivamente a transformar-se, ele próprio, em *animal*. (CÉSAIRE, 1978, p. 23-24, tradução de Noémia de Sousa).

O poeta também expõe a verdade sobre a justificativa dada a favor da colonização, segundo a qual ela serviria para tornar civilizados os povos explorados. Ele argumenta que os povos já eram civilizados, já estavam organizados em sociedades democráticas, fraternais, anticapitalistas, cooperativas etc., que, com a colonização, se tornaram "sociedades esvaziadas de si próprias, de culturas espezinhadas, de instituições minadas, de terras confiscadas, de religiões assassinações, de magnificências artísticas aniquiladas, de extraordinárias possibilidades suprimidas" (CÉSAIRE, 1978, p. 25, tradução de Noémia de Sousa).

O trabalho dos escritores do movimento da negritude firma compromisso com o combate à propagação do pensamento e do modo de vida europeu nos países colonizados, principalmente naqueles onde, como no Haiti, a maioria da população é de afrodescendentes e onde, como resultado da colonização, prevalece o preconceito contra os símbolos de matriz africana, presentes na cultura popular nacional.

É importante mencionar que nasce do indigenismo e do movimento da negritude a vertente conhecida como *noirisme* (“negrismo”), com a revista *Les Griots* (1938), na qual François Duvalier, o conhecido Papa Doc, ganha destaque. Entre os movimentos anteriores, o *noirisme* articulou seu movimento, politicamente, posicionando-se contra os *mulâtres* no poder e foi visto como sendo “a única alternativa política pela vasta maioria da classe média” (TROUILLOT, 1990, p. 134).¹² Segundo Trouillot, Duvalier

herdou uma visão da sociedade haitiana que [...] pressupôs continuidade em mudança, o desejo de completar uma “revolução” inacabada. Se a reavaliação da raça negra era legítima, se a reavaliação da cultura nacional e a restauração de dignidade nacional era legítima, o *noirisme* era legítimo. E se o *noirisme* era legítimo, então Duvalier era legítimo. (1990, p. 135-136).¹³

A presença de Papa Doc no movimento indigenista foi contraditória. Jean Price-Mars nunca aceitou as políticas do *noirisme* no regime de Duvalier, como explica Figueiredo (2006, p. 384):

para alguns críticos, o negrismo de François Duvalier e seu governo ditatorial seriam um prolongamento do indigenismo. [...] De fato, a questão política é bastante espinhosa neste caso pois ninguém quer ter seu nome associado ao de Duvalier, que tentou se apropriar do sucesso da negritude em causa própria. Aimé Césaire (1913-) reconhece Price-Mars e Jacques Roumain como seus predecessores, mas tentou se dissociar do negrismo de François Duvalier ao longo de toda sua vida.

Duvalier se serviu das teorias raciais e da religião vodu para obter o apoio popular e chegar ao poder. Amparado pela força e pelo reconhecimento que as teses indigenistas e da negritude lhe concederam, ele ganhou as eleições de 1957 em um processo fraudulento em que “ganhou alguns distritos com mais votos do que o número real de

¹² “[...] only viable political alternative by the vast majority of the middle classes.”

¹³ “[...] inherited a vision of Haitian society which [...] presupposed continuity in change, the desire to complete an unfinished “revolution”. If the reevaluation of the black race was legitimate, if the reevaluation of national culture and the restoration of national dignity was legitimate, then *noirisme* was legitimate. And if *noirisme* was legitimate, then Duvalier was legitimate.”

residentes” (TROUILLOT, 1990, p.136).¹⁴ Ele instaurou a pior ditadura que o país já conheceu, acabando com a liberdade de expressão e prendendo intelectuais e jornalistas, muitos dos quais acabaram exilados e executados. Ao todo, estima-se que cerca de 50 mil civis da oposição ao seu governo tenham sido mortos pelo regime. Diferentemente do que havia ocorrido no período da invasão estadunidense, a literatura haitiana durante os regimes de Papa Doc e Baby Doc, seu filho, tornou-se eminentemente diaspórica, já que grande parte dos autores havia sido exilada. O regime ditatorial e seus meios de controle e repressão estão sintetizados na figura do protagonista do conto *Dayiva* de Évelyne Trouillot, conforme veremos na segunda parte deste artigo.

3 O conto *Dayiva* de Évelyne Trouillot

3.1 Nota sobre a autora

Évelyne Trouillot nasceu em 2 de janeiro de 1954, em Porto-Príncipe, capital do Haiti. Concluiu seus estudos universitários nos Estados Unidos na área de Línguas e Educação. Em 1987, um ano após a fuga de Baby Doc para a França, mas em um período ainda marcado por golpes militares, ela regressou ao Haiti onde publicou seu primeiro livro de contos, *La chambre interdite* (1996) e, logo depois, outros dois livros de contos: *Islande suivie de La mer, entre lait et sang* e *Parlez-moi d'amour*. Este último contém o conto *Dayiva*, objeto de pesquisa deste trabalho.¹⁵

¹⁴ “[...] won some districts with more votes than the actual number of residents.”

¹⁵ Uma lista de suas obras pode ser consultada aqui: http://ile-en-ile.org/trouillot_evelyne/. Para um levantamento da bibliografia sobre Évelyne Trouillot, ver o artigo sem autoria da revista *Palimpsest* (s.a., 2019). No Brasil, ainda há poucas traduções da obra dessa autora. Uma tradução do conto “À l’ombre de l’amandier” foi publicada no quinto número da revista *Puñado* (2018), com o título “À sombra da amendoeira”, em tradução de Raquel Dommarco Pedrão. Alguns poemas seus foram traduzidos na antologia de poesia haitiana *Estilhaços*, organizada e traduzida por Henrique Provinzano Amaral (Selo Demônio Negro, 2020). A peça de teatro *Le bleu de l’île* (“O azul da ilha”), peça de teatro escrita por Trouillot em 2005, foi traduzida coletivamente na matéria “Iniciação à tradução francês-português”, ministrada por Ana Cláudia Romano Ribeiro no curso de Letras da Universidade Federal de São Paulo, em 2017, e será publicada na revista *Rônai* em 2020 (atualmente encontra-se no prelo).

Fleischmann, em seu artigo “Para una aproximación sociológica a la literatura haitiana” diz que

[...] o escritor haitiano busca: 1) Afirmary sua posição social e a localização de seu país no mundo, já que ele vê na educação e na manifestação dela, o livro, um de seus valores mais elevados nesta sociedade e um de seus melhores meios para refutar os preconceitos sobre a inferioridade do homem negro. 2) Localizar-se em seu meio, identificar-se como haitiano e como homem negro, substituindo os valores da civilização francesa pelos (valores) da vida haitiana. 3) Orientar o pensamento de seus contemporâneos com o objetivo de melhorar a situação do Haiti. A literatura haitiana não pode, pois, ser desligada de seu contexto social. É uma literatura comprometida. (1983, p. 68).¹⁶

Évelyne Trouillot afirma sua posição social e nacional através de sua obra literária, publicada no Haiti e não no estrangeiro, como símbolo de resistência, na qual aborda aspectos culturais e sociais de seu país. Além disso, Trouillot também se interessa por sua terra natal enquanto objeto de pesquisa: ela publicou em 2002 um estudo sobre a infância e o estado de direito no Haiti, *Restituer l'enfance: Enfance et état de droit en Haïti* (Port-au-Prince: Éditions Haïti Solidarité Internationale).

3.2 Apresentação de alguns aspectos dos primeiros parágrafos do conto *Dayiva* de Évelyne Trouillot

O conto *Dayiva*, publicado em 2002, é uma narrativa em francês, com trechos em crioulo haitiano, na terceira pessoa, e em discurso direto. Ele conta a história de Éliphète, cujo apelido é *Dayiva* – “mergulhador”, em língua crioula haitiana –, desde a partida de sua cidade natal até seu retorno a ela. A narração mescla elementos no presente, em que descreve

¹⁶ “[...] el escritor haitiano persigue: 1) Afirmary su posición social y la ubicación de su país en el mundo, ya que él ve a la educación y a la manifestación de ella, el libro, como uno de sus valores más elevados en esta sociedad y uno de sus mejores medios de contrarrestar los prejuicios sobre la inferioridade del hombre negro. 2) Ubicarse en su medio, identificarse como haitiano y como hombre negro, sustituyendo los valores de la civilización francesa por los de la vida haitiana. 3) Orientar el pensamiento de sus contemporâneos con el objeto de mejorar la situación de Haiti. La literatura haitiana no puede, pues, ser desligada de su contexto social. Es una literatura comprometida.”

a ação da personagem principal, mas também muitas memórias que nos permitem conhecer a história do protagonista. Nela, são importantes os elementos que identificam e expressam a cultura do Haiti, como o uso da língua crioula haitiana, a referência constante a elementos da religião vodu, à vida na cidade grande em oposição à vida em um pequeno lugarejo e à presença do mar, tão constante em populações insulares.

Toda a narrativa se passa no Haiti. O conto se inicia com um parágrafo sem nomeação de personagens. Há nele a presença de duas figuras: uma masculina e uma feminina: “Ele nunca a havia amado mesmo quando, pequeno, sua felicidade dependia dela” (“Il ne l’avait jamais aimée même quand, petit, son bonheur dépendait d’elle”) (TROUILLOT, 2002). A partir dessa frase percebemos a construção de uma relação entre a figura masculina “il” (ele) e a figura feminina, “elle” (ela). Ainda não sabemos quem é “ela”. É apenas ao final do parágrafo que saberemos, com a frase “Não, ele nunca havia amado o mar” (“Non, il n’avait jamais aimé la mer”) (TROUILLOT, 2002), que a personagem feminina é o mar – “la mer” em francês, que forma um par homófono com a palavra “mãe”, “mère”, aspecto a ser considerado e que pode sugerir uma confluência da figura materna, do elemento marítimo e da divindade vodu das águas, como veremos abaixo. No segundo parágrafo conheceremos o nome do protagonista.

A relação de Éliphète com o mar é, porém, ambígua, pois em criança, ainda que ele não amasse o mar, acabava brincando em suas ondas: “ainda que ele fizesse cara feia, era mais forte que ele: antes do fim do dia ele se encontrava entre suas ondas” (“il eut beau bouder c’était plus fort que lui: avant la fin du jour il se retrouvait parmi ses vagues”) (TROUILLOT, 2002).

Os cinco primeiros parágrafos são o final da história narrada no conto. Neles o leitor se depara com o já citado “ele” (“il”), “velho e cansado” (“vieux et las”), que se encontra frente ao mar “contra sua vontade” (“contre son gré”). Ele, Éliphète, havia fugido durante a noite para o “casebre sujo e úmido” (“masure sale et humide”) de sua Tia Julie, em sua terra natal marcada pela precariedade, um local de onde ele havia desejado partir quando jovem mas onde, agora, ele se sentia em segurança depois de dois meses de perigos. Tranquilizado, ele dorme, mas é assaltado por sonhos “cheios de sombras e fantasmas” (“plein d’ombres et de fantômes”) (TROUILLOT, 2002). Ele se lembra de sua infância e de um ritual específico que sua mãe fez com ele em seus

braços, oferecendo-o à Erzulie, deusa lunar da religião vodu que rege a água e os mares e que é invocada em rituais de água característicos da cultura haitiana. Esse parece ter sido um acontecimento traumático para o protagonista:

A mãe segurou a criança nua diante o oceano. As ondas lhe lambeiram os dedos dos pés e cobriram seus lábios de espuma. Ele pensou que estava sufocando. Por três vezes foi mergulhado na água. Soluçou, tossiu e cuspiu. Por cima de seus gritos, a voz da mãe se levantou, carregada de piedade:

Erzulie, senhora da água, eu te ofereço esta criança. (TROUILLOT, 2002).

La mère porta l'enfant nu devant l'océan. Les vagues lui léchèrent les doigts de pieds et couvrirent ses lèvres d'écumes. Il crut suffoquer. En trois fois, il fut plongé dans l'eau. Il hoqueta, toussa e cracha. Par-dessus ses hurlements, la voix de la mère s'éleva, empreinte de piété:

Erzulie, maîtresse de l'eau, je t'offre cet enfant. (TROUILLOT, 2002).

A narrativa nos informa que a mãe de Éliphète morreu quando ele tinha 20 anos. Essa ausência foi parcialmente substituída por sua Tia Julie, mais presente no conto e, de fato, na vida de Éliphète. Quando a mãe morreu, lemos no conto, morreu junto com ela a promessa de honrar e servir o que o prendia àquele *lakou* – essa é a primeira palavra em língua crioula haitiana a aparecer no conto. *Lakou* é um “conjunto de casas ocupadas, em geral, por uma família, formando grupos domésticos dentro de uma comunidade local” (Bastien *apud* BULAMAH, 2013, p. 209). Ou seja, com a morte da mãe, romperam-se os laços de Éliphète com sua cidade natal.

Éliphète parte, mas adocece e acaba acamado, “angustiado entre sonhos e realidades” (“angoissé entre rêves et réalités”) (TROUILLOT, 2002). O que se segue é o trecho que lemos abaixo, uma mescla de letras de canções em crioulo haitiano e narração, que constituem uma lembrança da personagem em formato de sonho e/ou rememoração:

A Sereia, a Baleia, Meu chapéu caiu no mar. Volteiam aventais e saias, gritos e risos de moleques felizes, brincadeiras e canções, tapas voam voam. Universo nebuloso de imensos contornos aquáticos que dão luz a estranhos delírios. Ritos abomináveis dos

quais até mesmo as canções infantis não podem escapar: *Eu beijo a Sereia. Meu chapéu caiu no mar. Eu abraço a Baleia. Meu chapéu caiu no mar.* (TROUILLOT, 2002, os trechos grifados estão em crioulo haitiano).

Lasirèn, Labalèn, Chapo m tonbe nan lanmè. Envol de tabliers et de jupes, cris et rires de gosses heureux, mimes et chansons, taloches volent volent. Univers brumeux aux contours aquatiques immenses qui enfantent d'étranges délires. Rites abhorrés auxquels les comptines elles-mêmes ne peuvent échapper: *M ap fè yon bo pou Lasirèn. Chapo m tonbe nan lanmè. M ap fè karès pou Labalèn. Chapo m tonbe nan lanmè.* (TROUILLOT, 2002, os trechos grifados estão em crioulo haitiano).

A canção popular haitiana evocada nesse trecho contém personagens mitológicas: duas entidades vodus ligadas às divindades marinhas Lasirèn, a Sereia, e sua irmã Labalèn, a Baleia, que habitam o fundo do oceano. A canção é uma metáfora para “ser possuído pela sereia” que, segundo a mitologia haitiana, é algo que faz com que, depois de sete dias ou sete anos da possessão, o possuído seja devolvido à terra com poderes mágicos.

A religião vodu surgiu das religiões de origem africana dos escravos levados da África durante o período escravagista. Os escravos possuíam diferentes crenças que, ao longo do tempo, se modificavam e resultaram no conjunto que mais tarde foi denominado vodu, “um termo crioulo haitiano derivado da palavra vodu em língua ewe da África Ocidental ou da palavra vodun em língua fon, significando espírito”. (THOMAS, 2014, p. 4).¹⁷ São três as principais religiões de raízes africanas no vodu: igbo e yoruba da Nigéria e ewe/fon de Daomé (atual Benin). Resultado da colonização, o cristianismo foi oficializado no país e o vodu continuou sendo praticado de forma clandestina. Por isso, grande parte dos espíritos vodus ou loas até hoje mantém correspondência com os santos católicos e boa parte dos praticantes do vodu se considera católica, assim como boa parte dos católicos também pratica o vodu. Ou seja, no Haiti as duas religiões são praticadas em concomitância, sem necessariamente se excluírem.

¹⁷ “[...] a Haitian Creole term derived from the West African Ewe word vodu or Fon word vodun, meaning spirit.”

Erzulie é um dos cinco principais loas ou espíritos da religião vodu (Legba, Erzulie, Agwe, Papa Ghede e Dumballah):

Erzulie é a mãe terra, deusa do amor – a musa da beleza e das joias, das danças, da luxúria, das flores e da elegância. Seu símbolo é um coração e suas cores são rosa, azul, branco e ouro. Ela é perita em usar os sonhos para prever o futuro. Usa três anéis de casamento, um para cada um de seus maridos – Dumballah, Agwe e Ogoun. Erzulie é uma loa muito admirada, frequentemente identificada na iconografia católica com a Virgem Maria, Mãe Dolorosa (Nossa Senhora das Dores), ou Santa Bárbara Africana. (THOMAS, 2014, p. 88).¹⁸

Na religião vodu, os loas se manifestam de maneiras diferentes nos rituais por meio das possessões. A deusa Erzulie pode aparecer na forma de Sereia ou Baleia em sua variação denominada como Erzulie Dantor ou Ezili Danto e é essa a variação que observamos representada na canção infantil acima citada.

Os loas podem também importunar uma pessoa. Élipète, conta o narrador, antes de partir de seu vilarejo para a capital, era tão atormentado por eles que não conseguia dormir, por mais que tentasse afastá-los. Ele esperava que, na confusão de carros e gente apressada da cidade grande, os loas se sentissem incomodados e o deixassem em paz.

Em Porto Príncipe, o protagonista sofreu muitos revezes e muita coisa lhe aconteceu, em ritmo vertiginoso. Ele se acidentou, ficou doente, jogou e perdeu dinheiro na loteria mesmo seguindo as indicações dos loas que, em sonho, lhe sopravam números mágicos. Em um primeiro momento, enviou dinheiro para os trabalhos espirituais de sua Tia Julie depois passou ao protestantismo e, por fim, “frustrado e desesperado” (“frustré et désespéré”) (TROUILLOT, 2002), ingressou “na milícia”. Ainda que não seja nomeada, é fácil associar essa milícia à do já citado François Duvalier, conhecido como Papa Doc, que instaurou uma ditadura sanguinária no Haiti entre 1957 e 1971.

¹⁸ “Erzulie is the earth mother, goddess of love – the muse of beauty and of jewelry, dancing, luxury, flowers, and finery. Her symbol is a heart. Her colors are pink, blue, white and gold. She is skilled at using dreams to predict the future. She wears three wedding rings, one for each of her husbands – Dumballah, Agwe, and Ogoun. Erzulie is a much-loved lwa, often identified in Catholic iconography with the Virgin Mary, Mater Dolosa (Our Lady of Sorrows), or Saint Barbara Africana.”

Éliphète mergulhou então em “uma violência sem mistério e sem nuances” (“une violence sans mystère et sans nuances”) (TROUILLOT, 2002). Viveu como miliciano e pegou em armas. Em seu olhar, uma “ausência de vida” (“absence de vie”), uma calma fria “que os ingênuos associavam à serenidade” (“que les naïfs associaient à la sérénité”) (TROUILLOT, 2002). Essa ambivalência é retomada pelo narrador que, em seguida, lança uma ironia, dizendo que o protagonista reencontrou na milícia “os jogos de sua infância e seus perfumes de sais marinhos” (“les jeux de son enfance et leurs parfums de sels marins”) (TROUILLOT, 2002). O leitor se pergunta então: como o protagonista sem vida no olhar reencontra algo prazeroso de sua infância em uma milícia tão violenta? Talvez haja aqui a sugestão do caráter alienado dessa personagem, que vive sem refletir sobre suas escolhas. Se por um lado ele é um assassino que trabalha para um regime nefasto, por outro, ele assemelha-se, por sua ausência de reflexão sobre si mesmo e sobre seus atos, *mutatis mutandis*, às personagens principais dos romances *L'étranger* de Albert Camus e *Cabo de guerra* de Ivone Benedetti, cujas ações resultam de eles serem levados pelas circunstâncias mais do que por uma vontade própria.

O apelido de Éliphète liga sua infância à sua vida adulta. Coincidentemente, seus comparsas lhe chamaram assim, e “ele aceitou o apelido com sabedoria e fatalidade” (“il accepta le surnom avec sagesse et fatalité”) (TROUILLOT, 2002). Como já dissemos, Dayiva significa “mergulhador” em crioulo haitiano e remete o leitor à imagem do início do conto: com essa mesma palavra sua mãe se referiu a ele quando, em sua primeira infância, ele aprendeu a nadar:

Sem saber como e apesar dele, ele aprendeu a nadar, como se um espírito habitasse seus pés e sua mãos. ‘Dayiva’ dizia sua mãe com ar misterioso e profundo [...] (TROUILLOT, 2002).

Sans savoir comment et malgré lui, il apprit à nager, comme si un esprit habitait ses pieds et ses mains. ‘Dayiva’ disait sa mère en souriant d’un air mystérieux et profond [...] (TROUILLOT, 2002).

Enquanto miliciano, o apelido lhe foi dado por causa das torturas, originais e cruéis, que ele praticava contra os adversários do regime político, sendo a mais famosa a que consistia em

descer suas vítimas de cabeça para baixo em uma bacia cheia de água do mar e de areia. Elas ficavam com o rosto pálido, com os lábios exangues, com as narinas inchadas. O sal seco misturado ao sangue de seus ferimentos dava à pele a aparência de um solo vermelho rachado. Por vezes, Éliphète conseguia providenciar pequenos peixes vivos que se agitavam com movimentos rápidos que ele colocava na bacia. Os homens morriam de rir quando os presos apareciam com esses pequenos animais agarrados a seus cabelos ou alojados em suas orelhas e grãos de areia em suas pálpebras. (TROUILLOT, 2002)

descendre ses victimes la tête en bas, dans une bassine remplie d'eau de mer et de sables marins. Elles en remontaient la visage blême, les lèvres exangues, les narines gonflées. Le sel séché mêlé au sang de leurs blessures donnait à leur peau l'apparence d'un sol rouge craquelé. Parfois, Éliphète arrivait à se procurer des petits poissons bien vivants et frétilants qu'il glissait dans la bassine. Les hommes s'esclaffaient quand les détenus surgissaient avec ces petits animaux accrochés à leurs cheveux ou blottis dans leurs oreilles et des grains de sable dans leurs paupières. (TROUILLOT, 2002)

Mais uma camada de ironia é acrescentada quando o narrador conta que, nesses dias de tortura eficientemente aplicada, Éliphète comprava um brinquedo para sua filha Mariphète, “como que para lhe comunicar um pouco de sua satisfação de um trabalho bem feito” (“comme pour lui communiquer un peu de sa satisfaction d'un travail bien fait”) (TROUILLOT, 2002). Parece haver nessa associação entre a tortura vista por Éliphète como algo que o faz retomar a lembrança de coisas prazerosas de seu passado de criança que brincava no mar (que, como vimos, também lhe despertava desprazer), e que resulta no ato de comprar um brinquedo para sua filha, uma ênfase na puerilidade de um raciocínio que não se desenvolve. A tortura que Éliphète inventou é uma brincadeira cruel e gratuita.

Como se percebe, nestes primeiros parágrafos do conto *Dayiva* o leitor é apresentado a uma personagem complexa e a temas cruciais da geografia e da história cultural e política do Haiti, elaborados literariamente: o mar, a herança religiosa africana, o crioulo haitiano, a língua francesa e a ditadura. Esses temas, que Trouillot relaciona de modo intrincado e poético, revelam a complexidade da história de uma

sociedade ainda pouco conhecida nos cursos de Letras do Brasil e, no entanto, tão próxima de nós por compartilharmos com ela uma herança colonial que nos acomuna e questões éticas relacionadas às noções de existência, de centro e de margem.

Nossa pesquisa de iniciação científica iniciou-se com a leitura do conto *Dayiva*. Uma primeira leitura fez-nos perceber que, para conseguir lê-lo de fato, seria necessário tanto nos debruçarmos sobre os elementos que compõem sua literariedade quanto sobre a significação dos referentes históricos indicados no texto. Para isso, nos atentamos às marcas enunciativas, ao narrador, às temporalidades, à intercalação de episódios vividos e episódios rememorados e a outros elementos que a leitura atenta suscitou. Completamos o trabalho da leitura com a tradução (de serviço) dos trechos analisados, pois percebemos que dessa forma percebíamos mais nuances do texto. O estudo da época ditatorial haitiana, em que vive o protagonista do conto *Dayiva*, por sua vez, nos levou à necessidade de entender a origem desse regime, seus antecedentes e sua base cultural, que também fazem parte do substrato da história literária haitiana. O estudo da narração e da história do Haiti, portanto, tornaram o conto mais compreensível para nós e nos levaram a perceber quão estreita e inalienável é a relação entre literatura e política nesse caso. É uma parte desse percurso que apresentamos aqui, esperando, em outro artigo, desenvolver a análise de todo o conto.

Referências

AXL CEFAN ULAVAL. *Haiti*. [S.l.: s.n., 201-]. Disponível em: <http://www.axl.cefan.ulaval.ca/amsudant/haiti.htm>. Acesso em: 4 out. 2019.

BIBLIOGRAPHY of Works Related to Trouillot Studies. *Palimpsest: A Journal on Women, Gender, and the Black International*, Nova York, v. 8, n. 1, p. 37-38. DOI: <https://doi.org/10.1353/pal.2019.0005>.

BULAMAH, R. C. O lakou haitiano e suas práticas: entre mudanças e permanências. *Temáticas*, Campinas, v. 1, n. 42, ago./dez. 2013.

CÉSAIRE, A. *Discurso sobre o colonialismo*. Prefácio de Mário de Andrade e Tradução: Noémia de Sousa. Lisboa: Sá da Costa Editora, 1978. p. 10-29.

CORCORAN, P. The Caribbean. In: _____. *The Cambridge Introduction to Francophone Literature*. New York: Cambridge University Press, 2007. p. 180-241. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511611353.006>.

DASH, J. M. *Literature and Ideology In Haiti, 1915-1961*. London: The Macmillan Press, 1981. p. 1-128. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-349-05670-5_1.

DESMANGLES, L. G. *The Faces of the Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti*. North Carolina: The University of North Carolina Press, 1992.

FERREIRA, L. F. “Negritude”, “Negridade”, “Negrícia”: história e sentidos de três conceitos viajantes. *Via Atlântica*, São Paulo, n. 9, p. 163-184, jun. 2006. DOI: <https://doi.org/10.11606/va.v0i9.50048>.

FIGUEIREDO, Eurídice. O Haiti: história, literatura, cultura. *Revista Brasileira do Caribe*, Goiânia, v. 6, n. 12, p. 371-395, jan./jun. 2006.

FLEISCHMANN, U. Para una aproximacion sociologica a la literatura haitiana. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, Medford, v. 9, n. 17, p. 65-87, 1983. DOI: <https://doi.org/10.2307/4530087>.

LAGUERRE, M. S. *Voodoo and Politics in Haiti*. New York: St. Martin’s Press, 1989. p. 1-38. DOI: https://doi.org/10.1007/978-1-349-19920-4_1;

QUEIROZ, A. C. *Politicamente correto e direitos humanos*. Brasília: SEDH, 2004.

THOMAS, R. M. *Roots of Haiti’s Vodou-Christian Faith: African and Catholic Origins*. California: ABC-CLIO:LLC, 2014.

TROUILLOT, É. Dayiva. *Île en île*, New York, 16 juin 2002. Disponível em: <http://île-en-île.org/evelyne-trouillot-dayiva/>. Acesso em: 14 abr. 2017.

TROUILLOT, MR. *Haiti, State Against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism*. New York: Monthly Review Press, 1990.

Recebido em: 9 de junho de 2020.

Aprovado em: 16 de setembro de 2020.