

## **ESCRITAS DO IMPENSÁVEL: FIGURAÇÕES DO PASSADO HAITIANO**

Writings of the Unthinkable: Figurations of the Haitian Past

**Juliano Lima Schualtz**<sup>a</sup>

 <https://orcid.org/0000-0002-2627-5446>

E-mail: [juschualtz@gmail.com](mailto:juschualtz@gmail.com)

<sup>a</sup> Universidade Federal do Rio Grande do Sul,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História,  
Porto Alegre–RS, Brasil

## RESUMO

Este artigo propõe uma reflexão sobre figurações do passado haitiano. Primeiramente, descrevo o lugar impensado do Haiti como problema teórico. Em seguida, seleciono quatro obras para uma analítica cruzada: *Os jacobinos negros* (1938), de C. L. R. James; *O reino deste mundo* (1949), de Alejo Carpentier; *Hegel e o Haiti* (2005), de Susan Buck-Morss; e *Uma ecologia decolonial* (2022), de Malcom Ferdinand. Apesar da diversidade temática, que vai do pan-africanismo ao realismo mágico, da dialética hegeliana ao Antropoceno, os trabalhos compartilham o passado revolucionário haitiano na tessitura de seus enredos e na temporalidade que elaboram. A escrita, de feição ensaística, procura conferir plasticidade às diferentes figurações de um passado inacabado, que recusa o esquecimento e se mantém em contínua reinscrição e aparição por meio de agendas políticas e teóricas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Haiti. Escrita. Tempo.

## ABSTRACT

Throughout this article, I propose a reflection on different figurations of the Haitian past. First, I provide a brief description of Haiti's unthought place as a theoretical problem. Then, I select four works for a cross-analysis: *The Black Jacobins* (1938) by C. L. R. James, *The Kingdom of This World* (1949) by Alejo Carpentier, *Hegel and Haiti* (2005) by Susan Buck-Morss, and *A Decolonial Ecology* (2022) by Malcom Ferdinand. Despite their thematic diversity—ranging from Pan-Africanism to magical realism, from Hegelian dialectics to the Anthropocene—these works share an engagement with Haiti's revolutionary past, both in the texture of their narratives and in the temporal agency they evoke. In sum, the essayistic approach adopted in this writing seeks to render flexible the different figurations of an unfinished and spectral past, one that resists oblivion and remains in continuous reopening through political and theoretical agendas.

**KEYWORDS:** Haiti. Writing. Time.

“(…) Chegamos a uma superfície de gelo liso, onde falta atrito e, portanto, onde as condições são, em certo sentido, ideais, mas justamente por isso também não conseguimos caminhar. Queremos caminhar; então precisamos de atrito. De volta ao solo áspero! (…)” (Wittgenstein, 2022, p. 98).

“Como se escreve uma história do impossível?” (Trouillot, 2016, p. 126).

**M**ichel-Rolph Trouillot, em uma conferência proferida em 1990 na Universidade de Chicago, apresentou o texto *O Estranho e o Ordinário: O Haiti, o Caribe e o Mundo*. Na reflexão, estava a “ficção do excepcionalismo haitiano”, caracterizada por uma tradição de estudos ocidentais que enquadraram a história haitiana no campo do excepcional, atribuindo-lhe um caráter exótico. Segundo Trouillot, essa noção de excepcionalismo resulta no cultivo de uma “singularidade tirana” nos estudos sobre o Haiti, onde o excesso de particularidade teria exilado o país do movimento histórico. Assim, a “diferença radical” do Haiti parece ter se tornado mais um fetiche intelectual do que um horizonte crítico. No entanto, como qualquer recorte fenomenológico da historiografia, a singularidade e a contingência são elementos inerentes a toda conjuntura e pesquisa; o Haiti não é uma exceção. Segundo Trouillot, o excepcionalismo funcionou como instituição de fetiches. Para a imaginação literária, a ilha ocupou o lugar do bizarro, e para a imaginação acadêmica, o lugar da disfunção metódica,

Quando nos dizem repetidas vezes que o Haiti é único, bizarro, anormal, esquisito, excêntrico, exótico ou grotesco, também estão nos dizendo, de diversas formas, que o Haiti é anormal, irregular e, portanto, inexplicável. Estão nos dizendo que o Haiti é tão especial que os métodos de investigação aplicáveis a outras sociedades não são relevantes aqui (Trouillot, 2020, p. 4).

A gramática do exotismo é conivente com o medo dos brancos após a Revolução de São Domingos (1791–1804), afastando a realidade haitiana para a legislação da estranheza. Pois “a origem dos outros”, para Toni Morrison (2019), referindo-se ao outro racializado na literatura americana, está na interdição da relação e do reconhecimento. Esquecer o Haiti, para os impérios modernos, era mascarar a dívida e a culpa: “Quanto mais o Haiti parecer estranho, mais fácil será esquecer que ele representa o mais longo experimento neocolonial da história do Ocidente” (Trouillot, 2020, p. 4). Apesar de ter sido alimentado pelo imaginário do excepcionalismo haitiano nos séculos XIX e XX, esse mesmo

excepcionalismo passou a ser usado pelos políticos do Haiti. Como o ditador François Duvalier (1907–1971), que buscou resolver os problemas do país por meio da chamada “mentalidade haitiana” — um essencialismo político que isolava o Haiti de outras influências, como o Iluminismo e o marxismo, este último, criminalizado durante seu governo. No parágrafo final do texto, que nos serve de abertura,

Os estudos haitianos não podem prosseguir sem fazer um salto teórico. Dito de forma direta, precisamos abandonar a ficção, herdada da literatura racista oitocentista, de que o Haiti é único – se por único nos referimos a algo que escapa às análises e comparações. O Haiti não é estranho. É a ficção do excepcionalismo haitiano que é estranha (Trouillot, 2020, p. 7).

À passagem acima, somo outra, do livro *O Atlântico negro*, de Paul Gilroy (2012): “Na periodização da política negra moderna, será necessária uma nova reflexão sobre a importância do Haiti e sua Revolução para o desenvolvimento do pensamento político africano-americano e os movimentos de resistência” (p. 61). Em 1990, Trouillot apontava novos rumos para os estudos haitianos, transcendendo o excepcionalismo, destacando os esforços analíticos e comparativos. Três anos depois, Gilroy lançou sua obra que se tornaria clássica, inserindo, ainda que de maneira tímida, a urgência de uma nova leitura da Revolução Haitiana na epistemologia diaspórica. Um autor fundamental para o pensamento insular, como Édouard Glissant, escreveu em sua obra *Tratado do Todo-Mundo*,

A terra matriz dos países caribenhos é o Haiti. Que nunca deixou de arcar com o ônus da audácia que teve de conceber e fazer surgir do seio do mundo colonial a primeira nação negra. Que há duzentos anos experimenta o que significa viver sob embargo, sistematicamente renovado. Que atura incansavelmente seus campos de desabrigados e seu mar insano, e se expande em nossa imaginação (Glissant, 2024, p. 118).

O passado haitiano se *expande na imaginação*, sigo esses desdobramentos. Trata-se de um mergulho entre historiografia, literatura, filosofia e ecologia. O objetivo é demonstrar as figurações do passado haitiano. No entanto, não abordo a Revolução Haitiana diretamente, mas sim por meio de textos que a mobilizaram para refletir sobre questões de temporalidades específicas. Sigo a questão: como e por que se dá corpo narrativo ao impensável?

No livro *Silenciando o passado*, Trouillot (2016) refletiu sobre a escrita da história e as políticas de silenciamento. A pergunta que atravessa a obra é: “Como se escreve uma história do impossível?” (p. 126), dado que “A Revolução Haitiana entrou para a história, portanto, com a característica peculiar de ter sido inconcebível, mesmo enquanto acontecia”

(p. 125). Trouillot recorre a Pierre Bourdieu para definir o “impensado” como aquilo que escapa ao repertório de referências de um contexto, quando não há conceitos adequados:

Nesse sentido, a Revolução Haitiana era impensável em sua época: ela questionava o próprio quadro referencial dentro do qual proponentes e oponentes haviam examinado temas como raça, colonialismo e escravidão nas Américas (Trouillot, 2016, p. 140).

Pode-se dizer que o presente e o passado da Revolução Haitiana foram impensáveis tanto para a imaginação histórica ocidental quanto para a historiografia posterior. Para abordar essa questão, iniciei com uma citação de Wittgenstein e agora retomo outra,

Os resultados da filosofia consistem na descoberta de algum simples contrassenso, de galos na testa que o entendimento ganhou ao trombar contra os limites da linguagem. São esses galos que nos permitem reconhecer o valor daquela descoberta (Wittgenstein, 2022, p. 102).

O que interessa em Wittgenstein é o atrito entre a linguagem e seus limites. A Revolução Haitiana não escapou aos repertórios da época tampouco foi inadequada aos regimes conceituais; pelo contrário, ela teve que inventar sua própria linguagem diante dos limites modernos. Para Trouillot (2016): “por força da necessidade, a Revolução Haitiana foi política e filosoficamente concebida conforme ia acontecendo” (p. 149). Durante seu desenvolvimento, ela desestabilizou o pensamento iluminista, rediscutindo questões como liberdade, ontologia, humanidade, ordem, beleza e Estado (Trouillot, 2016). Embora a Revolução Haitiana tenha *calibanizado* e *canibalizado* aspectos da Revolução Francesa, sua gramática e pragmática (ocupar a palavra e tomar o poder) operaram filosoficamente.<sup>1</sup> A Revolução criou seus próprios conceitos por meio da Constituição de 1805, elaborando uma linguagem afro-indígena e universalista para enfrentar a modernidade colonial. Em resumo, o Haiti teve que criar uma linguagem para o impensável.

Em *Crítica da Razão Negra*, Achille Mbembe distingue dois textos da modernidade: um orientado pela razão negra ocidental e outro pela razão negra do negro. No primeiro, as relações de saber-poder efetivadas pela Europa produziram um sujeito racializado, espectralizado e fetichizado no papel de negro, impondo uma identidade essencializada.

---

<sup>1</sup> Calibã, personagem de *A Tempestade* (1611), tornou-se o *topoi* central no pensamento antilhano, representando a subversão da linguagem senhorial de Próspero. A peça também levanta debates sobre o feminino, pelas figuras de Miranda e Sycorax. Ao falar em “calibanizar”, refiro-me ao gesto dos ex-escravizados que, ao adotarem os ideais da Revolução Francesa, redigiram a Constituição Haitiana em francês, subvertendo e reapropriando a língua do ex-senhor. Já “canibalizar” designa a incorporação do imaginário indígena na Constituição, devorando os universais franceses para recriá-los em nova realidade.

No segundo, os negros tomam consciência de si e iniciam a criação de um arquivo para suas histórias, etapa denominada por Mbembe como *nascimento da escrita*, ou seja, uma abertura “para restituir os negros à sua história” (Mbembe, 2018, p. 63), declarando uma identidade histórica e relacional. O *nascimento da escrita* tem na Revolução de São Domingos o seu berçário. Foi a Revolução que forneceu repertório filosófico e anticolonial para os agentes do processo e para outras revoltas anti-escravagistas no mundo afro-atlântico. O que reflito, com o apoio de Trouillot, Wittgenstein e Mbembe, é que a Revolução Haitiana inventou uma linguagem capaz de desafiar os limites impostos pelo imperialismo francês, uma linguagem em constante metamorfose, que se reinventa continuamente para lidar com uma modernidade cindida (Grüner, 2010).

Essa linguagem é um meio de apreensão do impensável. Jeremy Matthew Glick (2016), no livro *The Black Radical Tragic: Performance, Aesthetics, and the Unfinished Haitian Revolution*, realizou um estudo sobre diversas encenações do passado revolucionário haitiano durante o século XX. Nas mobilizações de Glick (2016), o *tropo* da tragédia é primordial, representando uma forma de mediação dos conflitos. Não é novidade que encenações e iconografias do passado haitiano, muitas vezes, despertam no imaginário público, mesmo que inconscientemente, o signo irrevogável do trágico. Integrando imagens assombrosas, como aquelas do terremoto de 2010 ou da epidemia de cólera do mesmo ano, passando pelas missões de paz realizadas por grupos militares em conjunto com a ONU (Organização das Nações Unidas), ou da memória das constantes invasões do imperialismo euro-americano no século passado. É preciso distinguir entre a tragédia no sentido ordinário, do que deu errado, e da tragédia na função de gênero e mediação. Essa segunda função é a que permite a reelaboração figurativa e cênica do passado, pois a tragédia na função de escolha formal de representação é uma negação contra o silenciamento das injustiças.

Para Glick (2016), o passado haitiano é inacabado e continuamente performado. Trata-se de um acontecimento da modernidade que conserva energias. Diferentes autores(as) voltaram-se para o Haiti visando reorganizar seus dilemas, trazendo o impensado para o centro da consciência, ressoando a expressão de Eduardo Grüner (2010): o Haiti como o inconsciente histórico-político da modernidade. O conjunto de textos escolhidos — *Os jacobinos negros* (1938), de C. L. R. James; *O reino deste mundo* (1949), de Alejo Carpentier; *Hegel e o Haiti* (2005), de Susan Buck-Morss; e *Uma ecologia decolonial* (2022), de Malcolm Ferdinand — realiza esse exercício de articular o impensável com a imaginação teórica acerca do passado haitiano. Outros textos sobre o Haiti serão

utilizados, mas acredita-se que uma análise desses quatro escritos pode oferecer boas pistas sobre a potência inacabada do passado haitiano.

## **Escrevendo o Haiti: do pan-africanismo ao realismo mágico**

Em 1938, quando o historiador afro-caribenho C. L. R. James estava em Londres, foi publicado *Os jacobinos negros*; o livro ganharia uma nova edição em 1963, com seis novos parágrafos adicionados à última seção, intitulada *Guerra por Independência*, além de um apêndice chamado *De Toussaint de L'Ouverture a Fidel Castro*. O livro liga dois momentos discursivos e processos políticos diferentes: a luta pan-africanista, por reivindicação e Revolução negra nos anos 1930, e as disputas em busca da construção da identidade pós-colonial dos países em processo de independência nos anos 1960. Ao longo da narrativa, acompanhamos um texto que analisa as relações globais da economia moderna desenvolvida a partir dos sistemas de *plantation*, interligando África, Inglaterra, França e São Domingos, onde o império não pode existir sem a colônia: “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). Estrutura com nome: a *plantation*.

*Plantation* não foi apenas um sistema econômico expandindo globalmente o capital, mas uma estrutura que uniu a escravização no Novo Mundo à modernização das vidas negras: “A roupa que o escravo vestia e a comida com a qual ele se alimentava tinham de ser importadas. Os negros, assim, desde o começo passaram a levar uma vida que era, essencialmente, uma vida moderna” (James, 2010, p. 345). A *plantation* foi o espaço de circulação de ideias revolucionárias, fuga e planejamento. No texto de James, os primórdios das revoltas negras ganham forma na *plantation*: “Pela dura experiência, aprenderam que esforços isolados estavam condenados ao fracasso, e nos primeiros meses de 1791, dentro e nos arredores de Le Cap, eles estavam se organizando para a revolução” (James, 2010, p. 91). As conversas dos escravizados no campesinato fomentaram o espírito da Revolução negra, pois “os habitantes da colônia estavam, eles próprios, dando um exemplo melhor do que o de todos os panfletos revolucionários que chegavam à colônia” (James, 2010, p. 88). James, por panfleto, refere-se ao documento de síntese dos universais modernos, a



Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789), que circulou, apesar da censura por parte dos senhores de escravos e da burguesia marítima, e chegou até os escravizados.

Como se deu a organização dos escravizados? Para James: “Devido a um fenômeno observado com frequência, a liderança individual responsável por essa proeza singular foi quase que totalmente trabalho de um único homem: Toussaint L’Ouverture” (James, 2010, p. 15). O livro segue uma disposição metonímica na elaboração do enredo, figurando seu personagem político principal, Toussaint L’Ouverture, sob a figura do grande homem: “A história da revolução de São Domingos será, portanto, em grande medida, um registro das suas façanhas e da sua personalidade política” (James, 2010, pp. 15-16). Essas ideias foram inspiradas pelo romantismo inglês de Thomas Carlyle. Desde o início da narrativa, Toussaint é mobilizado como um intelectual moderno capaz de organizar o povo negro.

A construção de Toussaint como um leitor das ideias iluministas é coerente com as disputas priorizadas por James nos anos 1930, em torno da capacidade intelectual do negro para a liderança. Toussaint é responsável por organizar o caos de São Domingos, destinado a cumprir um futuro profético como Spartacus negro. Esse tom, que une a figura do messias à do gênio, é descrito ao final do primeiro capítulo, quando supostamente Toussaint estaria lendo o livro do Abade Guillaume-Thomas Raynal, *História filosófica e política dos estabelecimentos e do comércio dos europeus nas duas Índias*, de 1770: “Era um livro famoso em sua época e foi parar nas mãos do escravo mais apto a fazer uso dele: Toussaint L’Ouverture” (James, 2010, p. 38). Raynal foi defensor do chamado “direito natural”, que compreendia a liberdade como condição essencial do ser humano; por isso, a escravidão era seu oposto — uma condição imposta que contrariava esse princípio fundamental. Toussaint teve contato com essas ideias, que propunham uma nova visão sobre o trabalho escravizado na *plantation*: “Não se poderia imaginar nada de mais calculado para revoltar sua mente organizada do que o espetáculo apresentado pelo campo dos escravos” (James, 2010, p. 98).

James escreveu sobre o passado da Revolução Haitiana e a figura de Toussaint como um imperativo para a organização da política negra: “o livro foi escrito tendo em mente a África e não o Caribe” (James, 2010, p. 12). Pois Londres dos anos 1930 foi um espaço de encontro de vários militantes da causa pan-africanista, como George Padmore e Amy Ashwood Garvey. Nessa década, a Revolução Africana foi o horizonte norteador para essa geração. Buscar uma herança revolucionária no passado haitiano representou um meio para projetar politicamente o imaginário das expectativas negras e marxistas da Revolução. Ainda em 1938, James publicou um segundo livro, intitulado *History of Negro Revolt*, que





recebeu novas páginas e uma alteração de título em 1966, passando a se chamar *A History of Pan-African Revolt*. Essa obra é útil para compreender a projeção imperativa da Revolução Haitiana sobre outras revoltas negras no mundo afro-atlântico.

No começo do texto, a Revolução São Domingos é apresentada como o marco genealógico das revoltas negras modernas: “foi lá que ocorreu a mais célebre revolta negra” (James, 2023, p. 47). Posteriormente, examinando revoltas nos Estados Unidos: “um certo Denmark Vesey, um negro liberto, tentou liderar uma revolta parcialmente inspirada em São Domingos na Virgínia” (James, 2023, p. 67). Nas revoltas do continente africano: “o verdadeiro paralelo desse movimento é com a rebelião de massas em São Domingos. É possível ver a mesma capacidade instintiva de organização, o mesmo tipo de líderes talentosos entre as massas” (James 2023, p. 104). Em seguida, no capítulo *movimentos negros em tempos recentes*, referindo-se aos anos 1930, o historiador sintetiza as lutas negras nas Índias Ocidentais, com foco em Trinidad, e reflete sobre revoltas costeiras na África Ocidental e encerra com uma análise sobre a Rodésia do Norte.

James adota dois termos quando expõe os movimentos negros, inserindo os nativos e negros como grevistas, e arremata: “Se os acontecimentos mundiais derem uma chance a essas pessoas, eles destruirão o que as estrangula da mesma forma que os negros de São Domingos destruíram a plutocracia dos senhores de engenho franceses” (James 2023, p. 125). O historiador traça um paralelo entre as revoltas negras e as transformações políticas do século XX, amparado nos acontecimentos globais. Para James, a Rodésia, com sua economia baseada na extração de cobre, configurava-se como um novo mercado do capitalismo global,

Os revolucionários de São Domingos e os combatentes negros da Guerra Civil Americana, embora não soubessem, foram propulsores poderosos da civilização moderna. Hoje o mineiro de sobre rodesiano, vivendo com 3 xelins por semana, é também uma engrenagem das rodas da economia mundial, de um caráter tão irracional em termos econômicos no século XX como o escravo seminu nos algodões do Alabama em canos antes. Mas a emancipação do negro se expandiu através dos séculos; o que se resumiu ao contexto local e nacional de São Domingos e nos Estados Unidos hoje é uma questão internacional de grande urgência, que interliga o futuro de 100 milhões de africanos às esperanças e medos da Europa Ocidental. Embora fraca, a consciência política imanente no processo histórico surge na tateante e negligenciada África (James, 2023, p. 128).

São Domingos, ao lado da Guerra Civil norte-americana, constitui um dos principais focos de inspiração para a reivindicação negra e para a concepção dos negros como produtores de modernidade. A luta por emancipação não estava mais restrita ao Haiti, mas se ampliava em escala transnacional. São dois textos que partilham de um mesmo projeto

historiográfico e político-ativista, comprometido com a articulação entre processo histórico, luta por liberdade e organização política. Ao final do texto, há uma passagem curiosa:

Se Toussaint escrevia na linguagem de 1789, a bizarrice na Torre de Vigia se aproxima primitivamente da dialética de Marx e Lênin [...] O africano está se debatendo e ferindo a própria carne contra as grades que o cercam em benefício de liberdades que vão além da sua (James, 2023, pp.128-129).

Toussaint fez uso dos meios do Iluminismo, da linguagem universalista da Revolução Francesa. Por sua vez, a Torre de Vigia, uma espécie de sociedade maçônica que organizava panfletos anticoloniais com ação transatlântica, abrangendo os Estados Unidos e a África, fez uso do cristianismo para a preparação da segunda vinda de Cristo. Contrapondo-se aos governos satânicos representados pelos impérios modernos, recorreu à religião e à profecia como seus meios de organização: “Assim, a religião se torna uma arma da luta de classes” (James, 2023, p. 126).

Quando James figura o passado revolucionário do Haiti, ele reivindica essa comunhão de fatores: a capacidade intelectual e política dos líderes negros, um projeto revolucionário e romântico, a memória de um passado vitorioso como horizonte para um presente em vertigem e um futuro possível e glorioso — no qual a Revolução negra e marxista se tornariam realidade. Essa primeira cena figurativa, de *Os jacobinos negros* — obra que ainda ocupa o lugar de narrativa clássica da Revolução Haitiana —, mostra-se extremamente oportuna, dado que questões como organização, política e tempo são dimensões da ação humana.

Doze anos após a publicação da obra de James, o escritor cubano Alejo Carpentier, após uma estadia diplomática no Haiti, escreveu o romance *O reino deste mundo* (1949), no qual narra os primórdios da herança revolucionária negra haitiana. Carpentier descreveu o seu encanto com a história do Haiti usando a célebre expressão “real maravilhoso”, que, segundo ele, não seria um patrimônio unânime do Caribe, “mas sim patrimônio da América inteira, onde ainda não se terminou de estabelecer, por exemplo, um inventário de cosmogonias” (Carpentier, 2009, p. 10). Na “história impossível de situar na Europa” (Carpentier, 2009, p. 12), o personagem escolhido pelo autor não foi Toussaint, mas sim o enigmático sacerdote herbalista e *maroon* François Mackandal. Nome que integra a corrente mais ampla do pensamento profético da tradição radical negro (Bogues, 2003), e costumeiramente colocado no pioneirismo das revoltas anti-escravagistas das *plantations*

do Caribe. Mackandal torna-se, assim, uma figura central da memória negra que antecedeu a Revolução de São Domingos (1791–1804).

Nesse ponto, é preciso desdobrar o conceito de *plantation*. No texto *Romance e História, Plot e Plantation*, a filósofa jamaicana Sylvia Wynter (1971) desenvolveu uma discussão sobre como o sistema de *plantation* não foi apenas uma economia de monocultura voltada à exportação e ocupação, mas um procedimento narrativo. Dessa maneira, o termo *plot* adquire um sentido ambíguo quando colocado ao lado de *plantation*, significa tanto “lote” quanto “trama”. Em resumo, a *plantation*, enquanto estrutura econômica, transformou a natureza em valor de troca, excluindo o valor de uso, uma forma expropriativa da natureza, seguindo um enredo de progresso e de *télos* capitalista, conforme Eric Williams (2012) demonstrou em *Capitalismo e Escravidão* (1944).

Enquanto isso, a *plantation*, como organização narrativa da modernidade, representa a concentração do espaço e do tempo. Já *plot* simboliza o espaço produzido na fuga dos campos de plantação, permitindo estratégias de resistência, como as desenvolvidas por comunidades quilombolas — um “lote” autóctone e ancestral, voltado para a terra e a natureza, com um valor compósito de uso. Como trama, o *plot* configura um meio de confronto com a concentração do tempo e do espaço — uma disputa pela narrativa. Wynter (1971) articula esses termos com base, em parte, nas teses de Georg Lukács sobre o romance moderno. Se, no Ocidente, o romance moderno encontrou suas condições de emergência no desenvolvimento das sociedades capitalistas, parte da literatura afro-caribenha, ou de inspiração caribenha, encontrou suas condições de possibilidade em contraste com a *plantation*, expressão imediata do capitalismo nas Antilhas.

É um bom chão para o romance de Carpentier (2009). Um dos personagens mais importantes do romance é um fugitivo, o sacerdote vodu François Mackandal, que viveu no limiar do *plot* contra a *plantation*. François Mackandal aparece de maneira discreta em *Os jacobinos negros*, mas, em toda a primeira parte do romance de Carpentier, é central. Mackandal é um mandinga, algo próximo de um feiticeiro vodu. No romance, ele possui um vasto conhecimento sobre ancestralidade e o mundo divino, transmitindo oralmente esses saberes: “Ti Noel havia sido instruído nessas verdades pelo profundo saber de Mackandal” (p. 18), fazendo uso de “seus artifícios de narrador” (Carpentier, p. 21). Mackandal trabalhava para o mesmo senhor fictício de Ti Noel até que um acidente ocorreu no moedor de cana-de-açúcar: “Agarrada pelos cilindros, que giraram de repente com inesperada rapidez, a mão esquerda de Mackandal havia entrado com as canas, arrastando o braço até o ombro” (p. 22). Esse acidente o tornou maneta: “pouco valia um escravo com um

braço a menos” (p. 25). Além disso, ser conhecido como mandinga também não era vantajoso para os interesses dos senhores: “Dizer mandinga era dizer rebelde, revoltado, demônio. Por isso os desse reino eram tão malcotados nos mercados de negros. Todos sonhavam com a fuga para o monte” (p. 25).

Maneta e mandinga vodu, Mackandal foge e, com ele, vai embora todo um mundo oralizado. Sua fuga não foi apenas para as florestas e montes, mas para outro reino. O ato violento de perder o braço investe uma artimanha metonímica no enredo, ele perde uma parte de si para descortinar os segredos ancestrais, restituir certa totalidade com o despedaçamento da parte. Mackandal aprofundou seus saberes de feiticeiro estudando as plantas da ilha. Seu conhecimento herbalista permitiu o envenenamento de colonos, águas e alimentos, estratégia crucial para enfraquecer o sistema colonial e preparar a revolta. Carpentier constrói suas passagens imerso em cosmovisões africanas e indígenas. Mackandal se transforma em animais e insetos, um metamorfo: “Dotado do poder de transformar-se em animal de cascos, em ave, peixe ou inseto, Mackandal visitava continuamente as fazendas da planície para vigiar seus fieis e saber se ainda confiavam em sua volta” (Carpentier, 2009, p. 36).

Mackandal é a figura que costura o outro reino, o fantástico, e este reino, o ordinário. Essa ambivalência entre realismo e cosmovisões dá o tom do romance. Mackandal, assim, completa seu ciclo de metamorfoses e volta a usar o “traje de homem” (Carpentier, 2009). Essa cena de retornar ao traje humano adquire contornos de cerimônia vodu. Os escravizados organizam danças e músicas, acendem fogueiras e a floresta é tomada pelo som do tambor. Ele retorna: “Atrás do tambor-mãe, ergue-se a pessoa humana de Mackandal. O mandinga Mackandal. Mackandal Homem. O Maneta. O Restituído. O Acontecido” (Carpentier, 2009, p. 40). A restituição de Mackandal marca um senso de revolta entre os escravizados, mas, antes mesmo que ele possa usar sua roupagem de homem, é capturado e executado em praça pública:

... Mackandal já estava amarrado, de costas, ao poste de torturas. O carrasco havia pego uma brasa com as tenazes. Repetindo um gesto estudado na véspera diante do espelho, o governador desembainhou a sua espada e deu ordem para que se cumprisse a sentença. O fogo começou a subir até o maneta, chamuscando-lhe as pernas ... Suas amarras caíram, e o corpo do negro espigou-se no ar, voando por sobre as cabeças, antes de se afundar nas ondas negras da massa de escravos. Um só grito enche a praça.  
*Mackandal sauvé!* (Carpentier, 2009, p. 44, grifos do autor).

Uma execução que pode ser lida como sacrifício. Em *Os jacobinos negros*, essa inscrição sacrificial do personagem também é notável, Toussaint é deportado e morre na

prisão francesa, mas o coro dos escravizados leva a Revolução para um desfecho. No romance de Carpentier, Mackandal é a figura que concentrou a revolta e a feitiçaria; matá-lo em frente a todos e de maneira cruel também servia como um gesto pedagógico. Executá-lo foi uma forma de purificar a revolta negra e manter a suposta ordem na colônia. No entanto, o ato sacrificial também pode alimentar a desordem e expandir uma revolta e não a conter, e é a esse ponto que o romance nos leva.

A suposta paz alicerçada no sacrifício de Mackandal incendiou a revolta negra. Ti Noel (um griô improvisado) torna-se o agente que oraliza a memória do sacerdote. Outro sacerdote é introduzido na narrativa: trata-se de Bouckman. É no “congresso das sombras” (Carpentier, 2009, p. 53), nas florestas e no alto das montanhas, que o sacerdote busca organizar a revolta negra. A memória de Mackandal persiste,

O deus dos brancos ordena o crime. Nossos deuses nos pedem vingança. Eles conduzirão nossos braços e nos darão a assistência. Quebram a imagem do deus dos brancos, que tem sede de nossas lágrimas; escutemos em nós mesmos o chamado da liberdade (Carpentier, 2009, p. 54).

Essas cenas da narrativa possuem paralelos com as descrições iniciais das revoltas em *Os jacobinos negros*. James recorre à figura de Bouckman, foi na fuga das *plantations* e na força espiritual do vodou que os primórdios da Revolução ganharam corpo. Carpentier recorre ao sacrifício de um porco negro, com um facão partindo seu ventre, e todos os escravizados tinham que “untar os lábios com o sangue espumoso do porco” (Carpentier, 2009, p. 55). Nessa altura da narrativa, assim como James faz em seu texto, a Declaração de Direitos do Homem chega ao “congresso das sombras”, o significado da palavra “homem” ou “humanidade” já não é uma propriedade do Ocidente, e sim uma palavra a ser disputada, é o tom filosófico que Trouillot descreveu.

Quando a revolta irrompe, Monsieur Lenormand de Mezy esconde-se por dois dias num poço. Nesses dias, num gesto cíclico da violência colonial: “a cabeça do jamaicano Bouckman já criava vermes, esverdeada e boquiaberta, no exato lugar em que se fizeram cinza fétida a carne do maneta Mackandal” (Carpentier, 2009, p. 62). Mesmo com sua morte, as revoltas continuavam; escravizados, armados com o apoio dos espanhóis, lideravam partes da ilha. Mezy segue para Santiago de Cuba, levando Ti Noel e seus companheiros. Com sua esposa morta, suas propriedades queimadas e uma ilha em guerra, ele foge. Durante sua estadia em Cuba, Mezy morre após se viciar em jogos e “apostar” seus últimos escravizados. Por fim, Ti Noel está livre. Seu primeiro impulso é retornar a São Domingos. Essa viagem, que acompanha o fechamento do romance, é

marcada por uma bifurcação temporal: Ti Noel sai de São Domingos nos primórdios da Revolução e regressa após seu desfecho. Nesse momento, o líder Toussaint está morto e, pelo que se dá a entender, Jacques Dessalines havia proclamado a Independência e a Constituição de 1805 fora escrita.

Ti Noel retorna durante o governo monárquico de Henri Christophe, que comandou a parte Norte da ilha, com uma inspiração em mente: “Ti Noel era um homem livre. Andava agora sobre uma terra em que a escravidão havia sido abolida para sempre” (Carpentier, 2009, p. 83). Uma das passagens mais emblemáticas do romance, que levanta a desilusão de Ti Noel em relação à tirania de Christophe, desfazendo suas pretensões de uma terra livre, aparece quando o personagem se depara com o palácio de Sans-Souci, ostentando uma arquitetura europeia — esse palácio também foi tema de análise de Trouillot, em que Henri parece ter ficado mais conhecido no papel de tirano do que como estrategista revolucionário. Ti Noel é violentado pelo exército de Henri; seu retorno otimista para um país livre encontra outro cenário. Contudo, o palácio de Christophe é incendiado por outros negros, e o rei, melancolicamente, atira em sua têmpera. Assim, encerra-se a vida do primeiro rei do Haiti. Com sua morte, o palácio tornou-se um espaço de pilhagem. Novamente temos uma disputa política em torno dos espólios da ilha. Ti Noel torna-se desiludido sobre as possibilidades de construção ou reconstrução da liberdade. Sua escolha não foi trabalhar para os brancos ou para os mulatos republicanos, Ti Noel foge e transforma-se em ganso.

Ti Noel sofre uma metamorfose: “Mackandal disfarçava-se de animal, durante anos, para servir aos homens, e não para desertar do terreno dos homens” (Carpentier, 2009, p. 130). Mackandal utilizou seus poderes para lutar por outro mundo, livre da escravidão, Ti Noel, por sua vez, viveu no futuro pelo qual Mackandal lutou e morreu, o futuro decorrente da Revolução. Temos um personagem fictício — Ti Noel, e um histórico — Mackandal. Carpentier nos convida a pensar a ficção como desdobramento da própria história e contra o realismo histórico e literário, o que é o “real maravilhoso”, senão esses limites e desestabilizações (e não limitações!) entre o ficcional e o histórico?

Paralelamente a *Os jacobinos negros*, *O reino deste mundo*, buscou recursos num passado partilhado. Mas o que os difere é a construção desse passado e seu direcionamento tropológico e topológico. Se James estava *com a cabeça na África do entre-guerras*, quando narrou a Revolução, Carpentier estava imerso na América Latina do pós-guerra, circunscrito por uma conjuntura literária de esgotamento do realismo. O que Carpentier parece tatear, no papel de precursor do chamado realismo mágico, é a busca



da modernidade latino-americana, e sua genealogia mítica está na *Revolução do Haiti*. Não se trata apenas de um direcionamento de ordem temporal, e sim espacial: aquela história impossível de situar na Europa precisou produzir um lugar e um tempo. Para ficarmos com as palavras de Carpentier, trata-se de uma história que não pode ser situada na Europa, mas que faz parte da modernidade europeia e da própria entrada da América-latina na modernidade. Carpentier figurou o passado haitiano em sua força cosmológica, atando o real (e não o realismo!) ao maravilhoso. Esse deslocamento do enredo ocorre na tensão que o texto literário coloca ao discurso histórico (Ilegelski, 2021).

## Escrevendo o Haiti: do universalismo ao antropoceno

Embora seja possível notar questões universalistas nos textos de James e de Carpentier, nenhum trabalho levou tão a sério essa discussão quanto o ensaio de Susan Buck-Morss, de 2005, chamado *Hegel e o Haiti*. O elemento da liberdade e o papel do escravizado é a entrada para a cena figurativa de Buck-Morss, que segue uma perspectiva descolonizante da história da filosofia, desenvolvendo uma contra-leitura da dialética hegeliana, especificamente do capítulo VI da *Fenomenologia do Espírito*. Buck-Morss aponta que a presença da escravidão foi a força motriz do pensamento moderno, compondo a filosofia política, perpassando Thomas Hobbes, que percebia a escravidão e sua condição secular, e John Locke, que abordou a escravidão em relação à tirania jurídica. Tais perspectivas, com sua inclinação ao *oikos* da escravidão, foram pressionadas “pela novas circunstâncias globais” (Buck-Morss, 2017, p. 49). Circunstância que despedaçou Mackandal, ou seja, a produção incessante do açúcar na *plantation* antilhana.

No auge da produção e do tráfico atlântico, consolida-se a principal aporia da modernidade presente no pensamento ilustrado e na filosofia hegeliana: a relação entre liberdade (na teoria) e escravidão (na prática): “O paradoxo entre o discurso da liberdade e a prática da escravidão mascou a ascensão de uma série de nações ocidentais no seio da nascente economia mundial moderna” (Buck-Morss, 2017, p. 37). Buck-Morss questiona a antropologia filosófica da modernidade racialmente arquitetada ao projetar o arsenal hegeliano para o campo histórico do século XVIII. Mesmo que parte do pensamento iluminista francês tenha manifestado sentimentos abolicionistas, a condenação da escravidão e a negação dos direitos às pessoas escravizadas, conforme aparece em Rousseau, apenas denota a ambiguidade entre escravidão e liberdade. Em parâmetros



institucionais, foi na Revolução Americana que as antinomias da modernidade ganharam força normativa, uma vez que alguns estados incluíram a escravidão na Constituição, mesmo defendendo a liberdade. Precisamente, é uma discussão que integra as pessoas envolvidas no contrato social, e sublima seu duplo, isto é: a subpessoalidade produzida pelo contrato racial (Mills, 2023).

James recorreu a um critério histórico para a figura do escravo, Carpentier a um critério fictício e Buck-Morss a um critério filosófico. É em Hegel que Buck-Morss encontra outro sentido para a figura do escravo. Seu ensaio analisa a relação entre a Revolução Haitiana e o imaginário hegeliano, mapeando as redes de conexão entre o filósofo do Idealismo Alemão e a Revolução do outro lado do Atlântico. A autora identificou um ponto de contato na *Revista Minerva*, que Hegel lia cotidianamente e que foi responsável pela divulgação e circulação das notícias vindas do Haiti entre os alemães da época. Com base nesse contexto, Buck-Morss buscou compreender o desfecho do esquema dialético na Revolução do Haiti, projetando figuras hegelianas, a luta pela vida e pela morte e a relação entre senhor e escravo, em um evento impensável para o pensamento europeu.

Diferentemente das metáforas do escravo no mundo antigo, no liberalismo clássico e no pensamento iluminista — em que essa figura está associada a estados míticos da natureza ou à submissão à ordem social —, o escravo em Hegel confronta a figura do senhor, tornando-se uma metáfora de insurreição. Essa ideia foi levada às últimas consequências na inversão realizada por Gilroy em *O Atlântico negro*, na seção *Senhor e escravo em um idioma negro*, e, mais recentemente, pontuada por Achille Mbembe (2019) e Enzo Traverso (2012) como a figura insubmissa da modernidade. Hegel, ao negar as visões anteriores sobre o escravo, acabou “trazendo para dentro de seu texto, como uma tinta invisível, a realidade presente, histórica, que o circundava” (Buck-Morss, 2017, p. 81). Se para o filósofo a Revolução Francesa foi sua grande inspiração, os desdobramentos em São Domingos e as demandas dos escravizados não podem ser considerados meros detalhes. Hegel escrevia sua *Fenomenologia* no contexto da Revolução dos escravizados. Vale ressaltar que Hegel concluiu os capítulos finais às pressas, pois as tropas de Napoleão Bonaparte (que também tentaram reprimir a Revolução Haitiana) estavam invadindo a Prússia (Nobre, 2018).

Buck-Morss, ao transferir conceitos hegelianos para o contexto histórico da Revolução Haitiana, descreve o desejo abundante do senhor em consumir, compondo a carência senhorial (que não ocupa a posição do outro, mas de um ventríloquo; o senhor, na relação, só existe no interior de um tipo de amnésia, delegando suas necessidades). Por

sua vez, a posição do escravo está na ausência do reconhecimento alheio. E o senhor, na função de negador do reconhecimento, vive em um mundo melancólico. No desenvolvimento da dialética, o senhor percebe a sua dependência do escravo. Buck-Morss transfere essa impressão para a cena histórica: “a classe de proprietário de escravos depende totalmente da instituição da escravatura para prover a ‘superabundância’ que constitui sua riqueza” (Buck-Morss, 2017, p. 86). Nesse deslindamento da fenomenologia, quando lida no panorama sócio-histórico do período, é possível acompanhar a luta do escravo pela sua própria autoconsciência, saindo do estado reificado para o plano de sujeito histórico: “Mas então os escravos (novamente coletivizando a figura) alcançam autoconsciência ao demonstrar que não são coisas e nem objetos, mas sujeitos que transformam a natureza material” (Buck-Morss, 2017, p. 86).

Transformar a natureza material, além da ação formativa do trabalho, está alterando os cursos da história,

Sem dúvida alguma, 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 vitoriosa dos escravos caribenhos contra seus senhores é o momento em que a lógica dialética do reconhecimento se torna visível como temática da história mundial, a história da realização universal da liberdade (Buck-Morss, 2017, p. 95).

Buck-Morss não toma o livro de James como o exemplo do desfecho entre o universalismo-abstrato (Revolução Francesa) e o particularismo-concreto (Revolução Haitiana). Contudo, o vocabulário da dialética do senhor e do escravo, envolvendo conceitos como luta pela vida e pela morte, reconhecimento, carência, liberdade e universalismo, é lido à luz da Revolução do Haiti. Para Hegel, o que garante a consciência de si do senhor é justamente a coragem de enfrentar a luta pela vida e pela morte. E o escravo, com medo da luta, assume uma consciência infeliz marcada pelo trabalho. São duas figuras que não existem separadamente. A ausência da consciência de si do escravo desloca-o para uma condição objetual. O senhor é dependente das ações do escravo, o medo e a alienação garantem o seu domínio em uma posição de carência infinita. Sem o domínio das ações negativas do escravo, o senhor padece de solipsismo melancólico. Quando olhamos para o arquivo moderno da escravidão, vários escravizados escolhiam o suicídio e não a submissão, o medo da morte é substituído pelo desejo de liberdade. Se o

desfecho do esquema hegeliano está no horizonte por liberdade, a Revolução negra levou a sério essa tarefa, passando do plano da reificação para a autoconsciência.

Para a filósofa, a Revolução haitiana apresentou o desfecho radical da premissa hegeliana e dos ideais da Revolução Francesa. Nessa figuração do passado haitiano existe o atrito entre o *particularismo concreto* e o *universalismo abstrato*, a partir do esquema de Hegel e da contra-leitura mediante a Revolução de São Domingos. Mas não é o simples esfacelamento do universalismo pelo particularismo que cadencia o argumento, e sim uma forma alternativa para pensar meios de repercussão de demandas universalistas concretamente articuladas. Buck-Morss (2017) tomou o “impensado” como chave de releitura da dialética: “Esse é o ponto original para a compreensão da originalidade da argumentação de Hegel, por meio da qual a filosofia explodiu os confinamentos da teoria acadêmica e se tornou um comentário sobre a história do mundo” (p. 96).

Um comentário sobre o mundo. Não foi apenas o universalismo hegeliano que realizou isso, mas a própria Revolução Haitiana. “Mundo” é justamente o que permite a passagem do universal ao planetário, encaminhando a última figuração. No livro *Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho* (2022), o ecologista Malcom Ferdinand se volta para o passado haitiano a fim de intervir nas discussões sobre o Antropoceno, buscando uma imagem mítica e analítica para a catástrofe climática. É por meio da dupla fratura moderna, entre o colonial e o ambiental, que a discussão é apreendida.

Por meio do *tropo* do navio negreiro na tempestade da modernidade, Ferdinand reflete sobre a terra não como uma casa, um *oikos* global, conforme o vocabulário liberal da propriedade, mas como a “matriz do mundo” (Ferdinand, 2022, p. 39), expressão de Édouard Glissant. Trata-se de uma terra ferida, dividida por modos coloniais de habitação, um dos atos primários da colonização, que extrai as possibilidades de mundos. Para construir uma imagem simultaneamente mítica e analítica da catástrofe climática — que, no regime do Antropoceno, se alinha muitas vezes à hipótese da intrusão de Gaia, compreendida como uma força ativa que reage à ação humana —, o ecologista busca uma representação que não seja anterior nem inocente aos processos modernos de escravização e colonização, mas que também não fique refém das narrativas ambientalistas, as quais, são expressões “apolíticas” da ecologia (Ferdinand, 2022). O Antropoceno enfatiza o papel do ser humano como agente histórico e geológico, cujas ações modificam a terra em uma escala que, hoje, gera danos irreparáveis e compromete os projetos de futuros. Parte da condição contemporânea de “desmundialização” da terra

imprime uma vertigem colonial, pois a "biopolítica negreira" (Ferdinand, 2022, p. 73) acompanhou o processo de governar e aniquilar mundos da vida e formas de vida (Scott, 2024).

Os primórdios da biopolítica negreira encontram-se na "política do porão" dos navios negreiros, responsáveis por transportar a "energia negra" das "madeiras de ébano" para o desenvolvimento da *plantation* no Caribe. Dois processos são inalienáveis: o roubo do corpo e a negação da terra aos escravizados, elementos estruturantes da modernidade. Há um desdobramento da "política do porão" na "política do desembarque": a saída do porão para o Novo Mundo. "Significa que os escravizados são mantidos fora de um conjunto de instituições, de arenas públicas e políticas onde se constrói e se organiza o mundo" (Ferdinand, 2022, p. 161). Há, portanto, tanto uma alienação da terra, uma alienação natal (Patterson, 2008) estendida, quanto a exclusão da possibilidade de fazer parte de um mundo. A marca do chamado "Novo Mundo" era um sistema de produção e acumulação infinita que reduzia o corpo escravizado a ferramenta de extração de energia vital na *plantation*. Corpo e terra partilhavam, na perspectiva senhorial, a mesma função: serviam como instrumentos de exploração e exaustão. Essa lógica de objetificação e aniquilação pode ser compreendida dentro do que se denomina necropolítica (Mbembe, 2018).

O *oikos colonial*, governou os sistemas de *plantation* ao longo da história afro-caribenha, prelúdios da privatização da terra. Figuras como François Mackandal, no romance de Carpentier, os escravizados do enredo historiográfico de James e aqueles presentes na narrativa filosófica de Buck-Morss rebelaram-se contra essa forma de organização do mundo da vida e da forma de vida (Scott, 2024). A Revolução de São Domingos iniciou-se a partir de outras formas de organização do espaço, seja nos ritos de vodu, na incineração da *plantation* ou nas práticas de fuga que desafiavam o *oikos* colonial. Duas imaginações despontam aqui, o imaginário exterior da arca de Noé, que abandona o mundo e despolitiza suas saídas, e o imaginário interior do porão do navio negreiro, que somatiza a infraestrutura da modernidade dos negros, forçados a aprender a construir mundo em terras inóspitas. Dado que a fratura é uma imagem da quebra dos corpos, cuidar desse quadro exige uma terapêutica e uma política ecológica que Malcolm chama de decolonial.

Esse conjunto de questões é um meio de combate ao "plantationoceno" (Haraway, 2023), tal como na modernidade colonial, onde corpos negros eram vistos como

ferramentas reduzidas ao trabalho nos campos de plantação como espaço infinitos de extração. No presente essas questões se “atualizam”,

o Plantationoceno reduz o mundo a um mercado de recursos consumíveis. Os habitantes humanos e não humanos encontram-se subjugados Às técnicas de transformação da Terra em recursos, entre elas a utilização de produtos químicos tóxicos na agricultura industrial (Ferdinand, 2022, p. 129).

Foi no Caribe que essa forma de ocupação destrutiva da terra ganhou corpo, e também foi lá que substâncias químicas foram testadas. A “química dos senhores” atualmente é uma condição do plantationoceno, um mundo tóxico. E, correndo o risco da repetição, foi no Caribe que as saídas foram elaboradas. Nos interessa, dessa figuração, como Ferdinand usou o passado antilhano para intervir nessas discussões. Um dos atos da Revolução Haitiana foi a substituição de nomes, de São Domingos para Ayiti, que tem um significado ancestral, correspondendo ao nome que os indígenas taínos assassinados pelos espanhóis antes do tráfico atlântico deram à terra. Essa mudança dos epítetos levanta a memória indígena num gesto que podemos chamar de afro-indigenização da modernidade.<sup>2</sup>

Ferdinand propõe a imagem mítica-analítica da hipótese Ayiti, enegrecendo o binômio Gaia-antropoceno. A imagem Ayiti representa o momento em que a terra se tornou globo, território e propriedade, e também o momento em que a terra pôde ganhar um novo sentido compartilhado. O *plot* contra a *plantation* representou uma primeira ruptura contra a lógica extrativista da monocultura de açúcar. Em outros termos, Ferdinand pontua uma *dimensão cosmológica* da Revolução Haitiana, a mudança de nomes compõe uma forma ancestral de enunciar um mundo que precisava ser criado e pensado sem excluir o passado da escravidão. Essa lição do constitucionalismo haitiano é retomada por Ferdinand ao inscrever o passado da escravidão como um dos critérios formativos da crise climática.

No final do livro, Malcom recupera a imagem principal da modernidade: a figura do navio. Se a arca de Noé é o abandono do mundo, o navio negreiro é seu interior. Contudo, “O navio negreiro e a arca de Noé, com suas respectivas figuras políticas, encarnam duas fugas do encontro” (Ferdinand, 2022, p. 222). Embora o autor mencione várias figuras políticas e suas formas de recusa do encontro, essas distinções podem ser resumidas no

---

<sup>2</sup> Faço eco ao projeto do perspectivismo ameríndio como uma forma de indigenizar a modernidade, conforme defendido por Eduardo Viveiros de Castro (2018). No entanto, acredita-se que a união do imaginário negro e indígena, tal como se manifesta na Revolução Haitiana, oferece um caminho para elaborar essas relações.

problema da relação, a fuga do encontro é a impossibilidade da relação entre humanos e espécies companheiras.

Essa dinâmica cosmológica da teorização exige uma proposta conceitualizada de “cosmopolítica da relação” (Ferdinand, 2022, p. 257) para criar e organizar uma “ecologia do mundo” (Ferdinand, 2022, p. 257). Sua dimensão política está no próprio espaço da *pólis*, no qual seres humanos e não humanos possam viver conjuntamente, essa organização da *pólis* é a condição “de um pensamento e de um agir ecológicos” (Ferdinand, 2022, p. 258). Um segundo momento está na questão de como “os não humanos participam do mundo” (Ferdinand, 2022, p. 258), na sua integração junto à *pólis*, são esses dois polos que fornecem base para a cosmopolítica da relação. Tal proposta cosmopolítica levanta a discussão sobre justiça e reparações, no âmbito das disputas climáticas,

No entanto, resta criar uma resposta cosmopolítica a essa história, *uma maneira de reportar e de prestar contas, politicamente, da existência dos que foram confinados no porão da modernidade, dos que foram lançados ao mar, assim como de seus descendentes*. Refutar essas demandas é refutar a existência digna deles sobre o convés transgeracional da justiça no navio-mundo (Ferdinand, 2022, p. 263, grifos do autor).

Nessa figuração, Ayiti é uma imagem para ler a crise climática. Assim como a *plantation*, a cena primária do Caribe, o Plantationoceno corresponde ao “devir-negro do mundo” de Achille Mbembe, globalizando uma forma homogênea de habitação e de monocultura do tempo. Os quatro textos priorizados no decorrer do artigo são de contextos diferentes com demandas próprias. Algumas similaridades entre eles repercutem, seja a *plantation* manifestando a cena primária e reverberando nos enredos, seja o navio negreiro como a *arché* fundadora do Caribe ou a figura do escravo como metáfora interpretativa da insurreição moderna. São textos que apostam na potência interventora do passado haitiano, além de simples catastrofismo ou excepcionalismo codificado. O repertório de leitura que o Haiti coloca expande a construção da modernidade e da imaginação política-teórica. James produziu o passado haitiano através das regras do campo historiográfico, mas em momento nenhum o apartou do seu presente, compreendendo o pretérito como um “campo de possibilidades” para a *organização* e *imperativo* da luta pan-africanista e socialista. Alejo Carpentier produziu o passado haitiano em uma *arqueologia maravilhosa* da modernidade latino-americana, atentando-se ao Caribe no papel de “prefácio” para a textualidade da América. Susan Buck-Morss releu a dialética hegeliana e atualizou a potência da dialética e do *universalismo* concretamente articulado através da Revolução

Haitiana. Ferdinand voltou-se para o passado antilhano para elaborar uma discussão ao nível planetário.

## Considerações finais

Na conhecida canção *Haiti*, de Caetano Veloso e Gilberto Gil, o refrão da música comporta uma afirmação e uma negação: “O Haiti é aqui, o Haiti não é aqui”.<sup>3</sup> A ambivalência do refrão coloca duas questões: o espaço, onde “é” o Haiti, onde ele repercute? E o tempo, qual é o “aqui” do Haiti: adiado, efetivado, interditado? Esse jogo de expressões é demonstrativo da tentativa desse texto de abordar algumas figurações do passado haitiano. Ambivalência que resguarda alguma partícula de espectralidade, o Haiti apresenta a possibilidade impensada da Revolução e também o acúmulo sistemático de violência anti-negra. O refrão desliza na aporia indeterminada, sobrepondo espaços e tempos. Sobreposição e disjunção são condições para o tempo espectral que Jacques Derrida (1994) trabalhou a partir de *Hamlet*, de William Shakespeare, e dos fantasmas, de Karl Marx. A aporia do refrão maneja o fundo espectral do significante Haiti como algo que retorna e assombra, demandando uma escritura infinita entre o prático e o plástico (Schualtz, 2025). Recusando, de acordo com Glick (2016), o esquecimento, ele é incapaz de silenciar a aparição “Haiti”. Paralelamente ao espectro, o significante Haiti como inacabado carrega a ideia de urgência, desajustando o tempo.

Escrevendo sobre espectros, Derrida (1994) focaliza a dimensão temporal e suas implicações à justiça. O livro de Malcom termina com um chamado à justiça global, mas, talvez, uma das discussões mais profícuas sobre justiça e Haiti esteja nas discussões em torno do constitucionalismo haitiano. O que Lustosa Queiroz (2022) chamou de poética institucional haitiana. Dado que a Constituição tem uma missão de organizar a partilha entre tempo e política, voltar-se para a Constituição Haitiana, o documento responsável por dar corpo aos ímpetus revolucionários dos(a) escravizados(as), fornece material para ampliar um repertório radical a respeito da justiça. Foi a Constituição que não jogou a “herança” da escravidão para fora da vida política e abordou, muito antes das crises imigratórias, uma “cidadania diaspórica”, tornando o significante “negro” uma condição para além do registro étnico ou da antítese do humano como foi construído no texto moderno. O “negro” na

---

<sup>3</sup> Veloso, C. (1993). Letra de “Haiti”. Música: Gilberto Gil. Letra: Caetano Veloso. Encarte de CD Tropicália 2, de Caetano e Gil. (Polygram).



Constituição haitiana não é um ente particularizado, mas sim uma rearticulação do universalismo no século que deu base para os Direitos Humanos.

## REFERÊNCIAS

- Bogues, A. (2003). *Black heretics and black prophets: Radical political intellectuals*. New York: Routledge.
- Buck-Morss, S. (2017). *Hegel e o Haiti*. São Paulo: n-1 edições.
- Carpentier, A. (2009). *O reino deste mundo*. São Paulo: Martins Fontes.
- Castro, E. V. de. (2018). *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: n-1 edições.
- Derrida, J. (1994). *Espectros de Marx: O estado da dívida, o trabalho do luto e a nova Internacional*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- Ferdinand, M. (2022). *Uma ecologia decolonial: Pensar a partir do mundo caribenho*. São Paulo: Ubu Editora.
- Gilroy, P. (2012). *O Atlântico negro: Modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Ed. 34; Rio de Janeiro: Universidade Candido Mendes, Centro de Estudos Afro-Asiáticos.
- Glick, M. J. (2016). *The black radical tragic: Performance, aesthetics, and the unfinished Haitian revolution*. New York: New York University Press.
- Glissant, É. (2021). *Poética da relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Glissant, É. (2024). *Tratado do Todo-Mundo*. São Paulo: n-1 edições.
- Grüner, E. (2010). *La oscuridad y las luces*. Buenos Aires: Edhasa.
- Haraway, D. J. (2023). *Ficar com o problema: Fazer parentes no Chthuluceno*. São Paulo: n-1 edições.
- Hegel, G. W. F. (2014). *Fenomenologia do espírito*. Rio de Janeiro: Editora Vozes.
- Ilegelski, F. (2021). História conceitual do realismo mágico – a busca pela modernidade e pelo tempo presente na América Latina. *Revista Almanack*, (27), e00121.
- James, C. L. R. (2010). *Os jacobinos negros: Toussaint L'Overture e a revolução de São Domingos*. São Paulo: Boitempo.
- James, C. L. R. (2023). *Uma história da revolta Pan-Africana*. São Paulo: Editora Veneta.
- Lustosa Queiroz, M. V. (2022). Constitucionalismo haitiano e a invenção dos direitos humanos / Haitian constitutionalism and the invention of human rights. *Revista Direito e Práxis*, 13(4), 2774–2814.
- Mbembe, A. (2018). *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições.

- Mbembe, A. (2019). *Sair da grande noite: Ensaio sobre a África descolonizada*. Petrópolis: Vozes.
- Mills, C. W. (2023). *O contrato racial*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Morrison, T. (2019). *A origem dos outros: Seis ensaios sobre literatura e racismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Nobre, M. (2018). *Como nasce o novo*. São Paulo: Todavia.
- Patterson, O. (2008). *Escravidão e morte social: Um estudo comparativo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Scott, D. (2024). *Irreparable evil: An essay in moral and reparatory history*. New York: Columbia University Press.
- Schualtz, J. L. (2025). *Formação e conflito: Ensaio sobre o romanesco, o trágico e o filosófico em Os jacobinos negros 1938/1963, de C. L. R. James* (Dissertação de mestrado). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Porto Alegre, Brasil.
- Trouillot, M.-R. (2020). O estranho e o ordinário: O Haiti, o Caribe e o mundo (B. Pereira, Trad.). *Vibrant*, 17.
- Trouillot, M.-R. (2016). *Silenciando o passado: Poder e a produção da história*. Curitiba: Huya.
- Traverso, E. (2012). *La historia como campo de batalla: Interpretar las violencias del siglo XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Williams, E. (2012). *Capitalismo e escravidão*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Wittgenstein, L. (2022). *Investigações filosóficas*. São Paulo: Editora Fósforo.
- Wynter, S. (1971). Novel and history, plot and plantation. *Savacou*, (5), 95–102.

## NOTAS

---

### AUTORIA

Juliano Lima Schualtz. Mestre em História (UFRGS). Doutorando em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Departamento de História, Porto Alegre–RS, Brasil.

### ENDEREÇO PARA CORRESPONDÊNCIA

RUA MARECHAL FLORIANO PEIXOTO, 259, 84150-000, SÃO JOÃO DO TRIUNFO, PR, BRASIL.

### ORIGEM DO ARTIGO

Trata-se de um artigo sobre temáticas, autores/as e problemas que ficaram de fora da minha dissertação intitulada “Formação e conflito: ensaio sobre o romanesco, o trágico e o filosófico em Os jacobinos negros 1938/1963, de C.L.R. James”, defendida em 2025, na UFRGS, sob orientação da Prof. Dr. Arthur Avila.

### AGRADECIMENTOS

Não se aplica.



#### **CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA**

**Concepção e elaboração do manuscrito:** J.L. Schualtz

**Coleta de dados:** J.L. Schualtz

**Análise de dados:** J.L. Schualtz

**Discussão dos resultados:** J.L. Schualtz

#### **FINANCIAMENTO**

Não se aplica.

#### **CONSENTIMENTO DE USO DE IMAGEM**

Não teve uso de imagem.

#### **APROVAÇÃO DE COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA**

Não se aplica.

#### **CONFLITO DE INTERESSES**

Nenhum conflito de interesse foi relatado.

#### **DISPONIBILIDADE DE DADOS E MATERIAIS**

Não se aplica.

#### **PREPRINT**

O artigo não é um preprint.

#### **LICENÇA DE USO**

© Juliano Lima Schualtz. Este artigo está licenciado sob a [Licença Creative Commons CC-BY](#). Com essa licença você pode compartilhar, adaptar e criar para qualquer fim, desde que atribua a autoria da obra.

#### **PUBLISHER**

Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. Portal de Periódicos UFSC. As ideias expressadas neste artigo são de responsabilidade de seus autores, não representando, necessariamente, a opinião dos editores ou da universidade.

#### **EDITORES**

Alexandre Buski Valim, Daniela Capri

#### **HISTÓRICO**

Recebido em: 30 de março de 2025

Aprovado em: 14 de julho de 2025

Como citar: SCHUALTZ, Juliano Lima. Escritas do impensável: figurações do passado haitiano. **Esboços**: histórias em contextos globais, Florianópolis, v. 32, p. 1–25, 2025.

