

“Somos Civilizados, Não Precisamos da Polícia”: A Justiça Popular no Haiti Central¹

“We are Civilized, We Don’t Need the Police”: Popular Justice in Central Haiti

Felipe Evangelista

Instituto Brasileiro de Museus, Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO

Baseado em pesquisa etnográfica de longa duração realizada numa vizinhança rural fronteiriça, o artigo argumenta que no Haiti rural contemporâneo existem tanto entendimentos culturalmente específicos de legitimidade e de soberania quanto dispositivos securitários independentes do Estado, inclusive para punição a infratores. As vizinhanças são capazes de exercer certo grau de controle sobre a circulação de pessoas e de mercadorias, mesmo quando agem contra o Estado (como no caso do contrabando), que em muitas instâncias não possui capacidade logística para lhes fazer frente e impor seus desígnios. As vizinhanças são moralmente pautadas por um senso de justiça que opera em grande medida à margem do ordenamento jurídico, cuja máxima expressão é o linchamento de ladrões.

Palavras-chave: Haiti (Plateau Central), República Dominicana, Fronteira, Vizinhança, Contrabando, Linchamento.

¹ A pesquisa de campo foi realizada com apoio de uma bolsa de doutorado do CNPq e de um edital de auxílio à pesquisa do PPGAS/Museu Nacional/UFRJ. Agradeço à Marina Nunes Teixeira Soares, à Rosa Vieira e aos (às) dois (duas) avaliadores(as) anônimos(as) pelas valiosas sugestões que alteraram significativamente este artigo.

Recebido em 14 de maio de 2020.
Avaliador A: 27 de maio de 2020.
Avaliador B: 05 de julho de 2020.
Aceito em 01 de outubro de 2020.



ABSTRACT

Based on long-term ethnographic research carried out in a rural neighborhood close to the Dominican border, the article argues that in contemporary rural Haiti there are both culturally specific understandings of legitimacy and sovereignty as well as security mechanisms independent of the State, including for punishing offenders. The neighborhoods have a certain degree of control over the movement of people and goods, even when they act against the State (as in the case of smuggling), which in many instances do not have logistical capacity to face them and impose itself. Neighborhoods are morally guided by a sense of justice that operates largely outside the legal system, the greatest expression of which is the lynching of thieves.

Keywords: Haiti (Plateau Central), Dominican Republic, Border, Neighborhood, Contraband, Lynching.

INTRODUÇÃO

No quintal de sua casa, um senhor divertia seus netos cantando uma marchinha que fora sucesso no Carnaval de Porto Príncipe quando ele era um jovem rapaz, provavelmente no começo dos anos 1980. As crianças dançavam ao som do refrão *nou civilize, pa bezwen lapolis* [“nós somos civilizados, não precisamos da polícia”], uma frase curta que condensa diversas camadas de significados. O refrão reivindicando o status de “civilizados” dialoga com a acusação de “barbárie”, que tem uma história longa e perversa no discurso sobre o Haiti (explorada no clássico estudo de Laennec Hurbon, (1988)). A polícia, e o uso da força coercitiva estatal, também possui uma história complexa, num país em que as forças armadas combateram mais contra inimigos internos do que externos. A referência à polícia não fala de uma força voltada a proteger os cidadãos, mas de uma força ameaçadora e hostil. Nesse sentido, a mensagem da marchinha é algo como “vamos nos comportar bem, não precisa nos bater”, embora essa tradução transforme numa formulação aparentemente submissa o que na verdade tem um tom irônico e provocador (como mostra McAlister, (2002), as letras de músicas na cultura popular haitiana são veículo para comentário social crítico). Mas é ainda, ao mesmo tempo, uma afirmação de que “os nossos problemas nós resolveremos nós mesmos”.

O argumento que segue está apoiado em uma pesquisa etnográfica realizada entre 2015 e 2017, que entre idas e vindas totalizou dezesseis meses de trabalho de campo, tendo como base principal uma vizinhança rural próxima à comuna de Belladère, no Haiti, a poucos quilômetros

da fronteira com a República Dominicana. Para não expor os interlocutores da pesquisa, adotaremos pseudônimos tanto para pessoas quanto para o nome da vizinhança: usaremos *Vwazinaj* (que é a palavra do crioulo haitiano que traduzimos como “vizinhança”) como um nome próprio, com V maiúsculo, para nos referirmos a essa vizinhança específica onde se deu a maior parte da pesquisa.

Nosso principal objetivo é descrever formas de controle do movimento de pessoas e mercadorias, de resolução de conflitos e de punição a infratores que acontecem no âmbito das vizinhanças. Existem dispositivos securitários próprios, em grande medida independentes das (e em alguns casos capazes de tornar inócuas as) determinações do Estado. Na região em questão, há um conjunto de práticas extraoficiais que se sobrepõe a funções ordinariamente atribuídas ao Estado, como o controle territorial e a violência legítima.²

Muito já se escreveu sobre o Haiti como um Estado fraco, falido ou até mesmo inexistente, por exemplo Lundahl, (1992) e Wargny, (2008). É fácil relativizar a soberania de um país que passou por diversas ocupações estrangeiras e da ONU, dependente da ajuda internacional, e “invadido por ONGs” (ÉTIENNE, 1997). Contudo, um problema crônico dessa literatura é pensar o Haiti através de lacunas, de descrições negativas (no sentido daquilo que falta), o que empobrece a realidade haitiana reduzindo-a a uma cópia malfeita daquilo que, implícita ou explicitamente, se supõe existir fora do Haiti, em especial nos Estados Unidos e na Europa.³ Nós, por outro lado, não entendemos os fenômenos aqui descritos como resultado de uma ausência do Estado. Pelo contrário, desejamos mostrar os efeitos produzidos pelas práticas estatais nessa região, caracterizada pela contiguidade entre dois Estados nacionais.⁴ Para dizer o mínimo, ambos produziram e continuam produzindo uma forte segmentação territorial que se replica em vários níveis (linguístico, cultural etc.), produzem limitações à mobilidade das pessoas e das

2 Diferentes aspectos da violência em Porto Príncipe são analisados por autores como Neiburg (2017); Marcelin (2015); Beckett (2020); James (2010) e em especial Braum (2014; 2019), que se dedicou ao estudo etnográfico de “ideias, práticas e dispositivos securitários” usados pelas camadas populares em Bel Air, bairro no centro de Porto Príncipe. O contexto com o qual lidamos aqui possui diferenças consideráveis frente ao mundo urbano estudado por estes autores, que é dotado de uma densidade muito maior de projetos da cooperação internacional e de ONGs (e dos fluxos de dinheiro e de especialistas estrangeiros que os acompanham) e uma multiplicidade de grupos armados rivalizando entre si dentro de uma mesma vizinhança.

3 Nesse sentido, o Haiti possui fortes paralelos com a África, continente sobre o qual abundam descrições pela falta, e onde diversos Estados já foram acusados de não existir. Para uma crítica às descrições negativas no contexto africano, ver Ferguson, (2006) e Mbembe (2001).

4 Não queremos supervalorizar o problema do Estado, como alertou Foucault (2008), reificando-o como se ele fosse verdadeiramente uma unidade coesa. No Haiti, Trouillot (1990) mostrou como historicamente o governo se dá em cumplicidade e embrenhamento do Estado com outros agentes, em especial a burguesia que controla as exportações e as grandes potências internacionais, não podendo, portanto, ser tratado como uma variável independente. A noção de efeitos de Estado é emprestada de Mitchel (1991).

mercadorias e produzem a definição do contrabando.

Não se trata, portanto, de retratar um Estado falido que, pela incapacidade de cumprir sua função, acaba deixando um espaço vazio que seria ocupado por outros atores, mas sim de mostrar um encaixe particular entre diferentes agências, que inclui o Governo, mas também outras formas de organização e outros seres, inclusive transcendentais. Miramos o encontro entre diferentes linhas de força em uma vizinhança específica. A partir desse ponto de vista etnograficamente centrado nas vizinhanças, há uma diferença entre a Justiça (*Jistis*) administrada pelo Estado haitiano (*Letà*), entendidos em *Vwazinaj* como agentes externos, e um senso popular de justiça, no sentido das convergências e divergências sobre o que cada pessoa considera certo e errado, daquilo que se considera justo.

O artigo é composto por cinco seções. Na primeira, oferecemos uma contextualização histórica sobre o processo de constituição da fronteira entre dois países, e os esforços de ambos os Estados nacionais para controlar os fluxos de pessoas e de mercadorias que a atravessam. Em seguida, trataremos do contrabando em *Vwazinaj* como um eixo em torno do qual se estruturam uma série de relações. Depois mostraremos como operam noções locais a respeito dos direitos territoriais, descrevendo duas unidades espaciais significativas para o caso, o *lakou* e a *Vwazinaj*. Para os fins do presente artigo, usamos a expressão “justiça popular” para condensar e juntar fenômenos diferentes. Primeiro, uma noção específica de soberania, que decorre da relação com a terra. Segundo, um senso de justiça será analisado à luz de sanções aplicadas contra comportamentos condenáveis, não só por seres humanos, mas também por criaturas e forças transcendentais. Tratar da moralidade cristã é importante para situar o lugar do recurso à violência frente a outros recursos possíveis. Por fim, veremos os justicamentos violentos contra os ladrões afirmados como formas de corrigir injustiças.

UM PANORAMA DA HISTÓRIA DA FRONTEIRA DOMINICO-HAITIANA

A principal parte do território do Haiti e da República Dominicana compartilha uma única ilha, batizada como Hispaniola (ou Española) pelos colonizadores, e diversamente chamada de Quisqueya ou Ayiti, seguindo denominações indígenas pré-coloniais. Essa ilha foi reconhecida como possessão espanhola de 1492 até 1697, quando o Tratado de Riswick concedeu à

França soberania sobre a parte oeste da ilha. A nova colônia francesa, batizada Saint-Domingue, recebeu toda uma classe de latifundiários que, empregando os métodos de produção mais modernos em seu tempo, gerou um *boom* econômico vertiginoso. Devido principalmente às culturas de cana e de café, Saint-Domingue logo fica conhecida como “a colônia mais rica do mundo”. Sua eficácia produtiva vinha tanto de tecnologias materiais quanto de tecnologias de controle sobre a imensa população escrava. Já o lado espanhol era bem menos povoado e mais pobre, havia grandes vazios demográficos.

A fronteira entre os dois era imprecisa. O Tratado de Aranjuez ofereceu, em 1777, o primeiro esboço de linha divisória, porém sem eficácia prática, dado que legislava sobre terras que os poderes coloniais em disputa mal alcançavam. A alta densidade da colônia francesa ajudou a povoar essa região limítrofe tanto com a inauguração de novas plantações por senhores franceses, que empurravam para o leste os limites de seu domínio, quanto com fugitivos da escravidão em Saint Domingue que se integraram aos povoados hispânicos.

Em 1791, menos de um século após sua fundação, estourou a revolta que mudaria de forma radical a meteórica trajetória de Saint-Domingue, culminando na abolição da escravidão e na independência do Haiti em 1804. Nas décadas seguintes, a pressão pela terra no Haiti levou muitas famílias camponesas haitianas até bem dentro do território espanhol, onde havia abundância de terras públicas (TURITS, 2002, p. 594).⁵ A sociedade que se desenvolveu então é descrita por Turits e Derby (2006) como um mundo híbrido e integrado, onde a convivência entre pessoas de origem haitiana e dominicana era pacífica. Tanto o crioulo quanto o espanhol eram amplamente falados, as duas moedas (o gourde haitiano e o peso dominicano) circulavam juntas, as práticas religiosas populares acomodavam elementos de ambas as origens (DERBY, 1994), eram comuns os matrimônios entre cônjuges dos dois lados, assim como relações de apadrinhamento (TURITS, 2002).

Ao longo do século XIX, esse miolo de fronteira terrestre continuou marginal para ambos os Estados nacionais, distante dos seus centros de poder. Até o início do século XX, os circuitos comerciais que envolviam sua economia, de base pecuária, estavam mais orientados para Porto Príncipe (que ocupava no imaginário dos habitantes locais, inclusive dominicanos, sua referência de metrópole) do que para a longínqua Santo Domingo. Segundo Carmona & Dilla Afonso (2010), até as primeiras décadas do século XX, quando as primeiras estradas de

⁵ Como resultado desse processo, existe um pedaço do Haiti contemporâneo – principalmente no Plateau Central, departamento do Centro – que nunca pertenceu legalmente a Saint-Domingue. Esses territórios que formalmente pertenciam à ex-colônia espanhola se anexaram ao Haiti no século XIX (DESPRATEL, 2005). Os limites da linha divisória entre os dois países que vigora até hoje foram fixados em 1929.

asfalto começaram a ser construídas, essa região central ficava a cerca de dois dias de viagem, em montaria animal, de Porto Príncipe, e a dez dias de distância de Santo Domingo.

Na virada do século XIX para o XX, a correlação de forças entre os países vizinhos começa a mudar. A RD inseriu sua economia no mercado internacional, através de modernas plantações agroexportadoras, com destaque para a cana-de-açúcar. Esse *boom* econômico das centrais açucareiras, no entanto, estava concentrado em outras regiões do país. A fronteira permanecia ainda como um lugar remoto, habitado por camponeses pecuaristas em grande medida autônomos do resto do país. A elite de Santo Domingo denunciava a influência haitiana (também dita africana) que tornaria esses camponeses fronteiriços retrógrados e avessos à modernidade. Em especial, as crenças identificadas ao vodu eram um tema constante de queixas. Havia ainda o receio de que, sem correções de rumo para modernizar aqueles rincões, eles acabassem anexados ao Haiti.

Os esforços de modernização da região ganham impulso com a chegada das tropas norte-americanas, que ocuparam o Haiti em 1915, e a RD em 1916. Um dos objetivos dessa ocupação teria sido garantir o retorno de empréstimos de origem estadunidense, o que levou ao fortalecimento do controle fiscal sobre o comércio transfronteiriço (BAUD, 2000), fazendo da consolidação destes postos fronteiriços uma prioridade, intensificando a vigilância e a fiscalização para enquadrar e punir como contrabando atividades comerciais que até então eram banais e cotidianas. Houve resistência da população camponesa em ambos os lados, que burlou e boicotou o novo sistema como pode.⁶ O grau parcial de sucesso no controle do comércio entre os dois países foi paralelo ao florescimento do contrabando.⁷ Entre as reformas infra estruturais promovidas pelos *marines*, houve uma importante expansão da rede viária em ambos os países e teve início a construção da primeira estrada asfaltada conectando o Haiti e a RD.

A presença do Estado dominicano na região fronteira era tênue – na prática, ela era tomada por *caudillos*, coronéis locais não integrados ao exército nacional nem participando de qualquer hierarquia formal que os submetesse a um controle central. Como líderes capazes de mobilizar seus próprios bandos armados, eles comandavam seus domínios de forma autárquica

6 Nos primeiros dois anos da implementação do controle fiscal pelas forças da ocupação, dezoito oficiais norte-americanos que trabalhavam nestes postos também foram assassinados (BAUD, 2000, p. 60).

7 Baud (idem:59) sugere que a vizinhança entre diferentes sistemas de taxação e os obstáculos impostos à circulação de mercadorias, longe de paralisarem a economia transfronteiriça, tornaram esse comércio mais lucrativo e atraíram uma atividade frenética. Contudo, com a militarização da fronteira, o contrabando se tornou perigoso para pessoas comuns, passando a se organizar em grande escala, com uma estrutura logística dotada de bandos armados e conexões com pessoas poderosas. Surgiram grupos binacionais que eram um misto de crime organizado e resistência política contra a ocupação (BAUD, 2000, p. 65. Cf. Derby 1994, p. 500).

(SAN MIGUEL, 2011).⁸ Os primeiros esforços de Trujillo para garantir a lealdade da fronteira ao governo central, bem como os primeiros esforços em separar haitianos e dominicanos, encontraram resistência local (HINTZEN, 2016).

Foi então que Trujillo decidiu tomar medidas drásticas para consolidar a separação entre os dois países. Calcula-se que de 2 e 8 de outubro de 1937 foram assassinados entre 15.000 e 20.000 “haitianos”⁹. O massacre, conhecido do lado dominicano como *El Corte*, dotou a fronteira entre os dois países de uma consistência inimaginável até então. Após o genocídio brutal, a região ficou virtualmente despovoada, campos foram abandonados, tomados por ervas daninhas. Cronistas contam que a situação chegou ao ponto de faltarem alimentos em Dajabón, principal povoado dominicano na fronteira (idem:66).

Para resolver o problema, Trujillo iniciou uma política de migrações induzidas para a região. O processo chamado de *dominicanización de la frontera* consistiu no estabelecimento de colônias agrícolas “autenticamente” dominicanas que, além dos incentivos ao deslocamento de dominicanos de outras partes do país para ocupar a franja fronteiriça, também contou com a importação de colonos estrangeiros considerados brancos. Trujillo investiu na construção de cidades para que se tornassem *cabeceras provinciales* (equivalente a capitais estaduais), erigindo para este fim Jimaní, Pedernales e Comendador (Elias Piña), e equipando com edifícios públicos e obras infraestruturais povoados previamente existentes, como Dajabón e Montecristi.

No Haiti, foram também fundadas novas colônias agrícolas para abrigar refugiados sobreviventes do massacre (TURITS, 2002:590, 601). A construção mais ambiciosa foi a da cidade de Belladère. A principal estrada terrestre conectando Porto Príncipe a Santo Domingo entrava no Haiti por um povoado minúsculo que, na década de 1940, foi transformado num tipo de cidade modelo, com pesados investimentos feitos pelo então presidente Dumarsais Estimé, gastando parte significativa do orçamento nacional em uma obra monumental, fortemente criticada pela oposição (SMITH, 2009). Como portal de entrada no Haiti, e também em resposta

8 A região foi também um refúgio para rebeldes que, em tempos difíceis, atravessavam para o Haiti, onde se organizavam e se municavam para voltar, assim como os *cacos* haitianos também encontravam refúgio atravessando a fronteira quando precisavam de tempo para organizar suas ações contra o exército norte-americano que os perseguia no Haiti. Havia ainda a preocupação, por parte da mídia e das elites *capitaleñas*, de que aquela sociedade mista estivesse se degenerando racialmente, cultivando costumes bárbaros associados ao vodu. Por fim, havia o medo de que mais partes da região fossem perdidas pela RD para serem anexadas pelo Haiti (cf. nota 4).

9 As aspas, usadas por variados autores, pretendem indicar que o critério do lugar de nascimento importou pouco nesse contexto. Famílias que residiam ali há várias gerações e que se consideravam “nativas” da região foram, praticamente de uma hora para outra, tornadas estrangeiras com base numa atribuição de origem, determinada de formas arbitrárias, entre as quais a mais lembrada é o uso da pronúncia. Os soldados dominicanos mandavam que as pessoas capturadas dissessem palavras como *perejil* (salsinha) e *tijera* (tesoura), supondo que a incapacidade de pronunciar o som da letra R indicava a identidade haitiana (ver Turits 2002, p. 617).

à dominicanização que acontecia do outro lado da fronteira, Estimé desejava uma cidade moderna, com parques e praças, ruas asfaltadas, aqueduto, uma série de prédios públicos como Tribunal de Paz, sede da prefeitura, hospital, um posto de aduana, entre outros. Belladère foi inaugurada em 31 de outubro de 1948, conhecida então como “fina flor de Plateau Central”, com suas ruas plenas de casas imponentes e bem-feitas para abrigar famílias da elite haitiana. Segundo Despratel Cabral (2005:19), apenas cinco anos após a inauguração boa parte da cidade já havia caído no abandono e os ocupantes dessas casas chiques e modernas já haviam voltado a morar em seus locais de origem.

Com exceção de trabalhadores braçais haitianos rumo aos canaviais dominicanos, a fronteira ficou oficialmente fechada pelas décadas seguintes (DILLA; CARMONA, 2010, p. 67). Se o primeiro movimento no sentido do fechamento foi feito pelo gesto brutal de Trujillo em 1937, de forma recíproca, governos haitianos subsequentes também investiram recursos materiais e militares para garantir a consistência da fronteira. Atravessar a fronteira de um lado ao outro se tornou mais difícil do que em qualquer outro momento histórico.

A reabertura da fronteira se deu aos poucos, progressivamente, desde meados da década de 1970 (época em que a RD se redemocratizava, após o assassinato de Trujillo), e ganhou impulso com a queda do então presidente haitiano Jean-Claude Duvalier, em 1986. No tempo dos Duvalier, o exército vigiava fortemente os portos e as fronteiras. O contrabando era uma atividade para poucos e poderosos, era necessário ter conexões com altos escalões do exército e com as autoridades aduaneiras. Com a ruína desse regime, a partir dos últimos anos da década de 1980, ocorreu um movimento que Plotkin (1989) chamou de “democratização do contrabando” e que descreveremos a seguir, menos apoiados na literatura, mais na pesquisa etnográfica. Com esse panorama histórico, desejamos sinalizar pontos de referência importantes para situar os dados etnográficos aos quais nos dedicaremos daqui em diante.

O CONTRABANDO

Em *Vwazinaj*, os tempos áureos do contrabando se deram no período entre a queda de Jean-Claude Duvalier, em 1986, e a dissolução do exército haitiano, em 1995. Muita gente na vizinhança fazia ou um contrabando de pequena escala por conta própria ou a serviço de contrabandistas de maior porte. Sempre à noite, em noites sem lua, era preciso passar pelo mato, nunca pelas estradas principais. Nesse tempo, tudo que vinha da RD para o Haiti era contraban-

do, “até mesmo os biscoitos”, como ressaltou uma interlocutora.

O fluxo intenso de contrabando na vizinhança não vinha direto dos mercados públicos dominicanos, havia escalas no percurso. O caminho começava com alguém que pudesse circular livremente na RD (geralmente uma pessoa dominicana), comprando no mercado de Elias Piña para trazer as encomendas, que eram guardadas em casas situadas em áreas rurais dominicanas próximas à fronteira. Entre os moradores da região que disponibilizaram suas casas, quem comprou no mercado, quem transportou para a zona rural, quem veio buscar para levar ao Haiti, quem ofereceu locais de estocagem no Haiti e quem vendeu às comerciantes que distribuíram os frutos do contrabando para o resto do país, se tecia uma ampla gama de relações, muitas vezes descrita em termos de “amizade”.¹⁰ Contrabandistas de maior porte recrutavam parentes, agregados e vizinhos, estruturando redes inteiras ao redor desse comércio.

Assim, muitas pessoas de *Vwazinaj* e de vizinhanças próximas atravessavam a fronteira por localidades ermas para buscar as mercadorias escondidas. Eram encomendas, as informações sobre as demandas circulavam entre diversas comerciantes haitianas e moradores dominicanos, um sistema onde quem passa deixa avisado, querem tal feijão, em tal lugar estão precisando de arroz... Reciprocamente, do lado haitiano, chegavam os avisos, “tem carga para buscar em Margarit”, “tem carga em Pinson”, lugares situados “sobre a linha da fronteira” [*sou lin frontyè a*], não dentro da RD. Então muita gente na vizinhança se mobilizava para buscar, sempre à noite. Quem dispunha de um animal para trazer a carga às vezes fazia duas, até três viagens na mesma noite, indo e voltando, para trazer tanto quanto fosse possível.

Este contrabando, à época, dava um bom dinheiro, diferente do contrabando hoje em dia, mas também era mais perigoso. Se um *chèf* [termo comum que se usa com referência tanto a policiais quanto a militares] interceptasse o trajeto, a carga seria integralmente confiscada, e a pessoa responsável pelo seu transporte, além de ficar sem nada, podia ser presa. Naqueles tempos, o perigo eram os militares haitianos, não os dominicanos. O gourde haitiano valia mais que o peso dominicano, e os militares dominicanos sabiam que, embora ilegal, aquele fluxo contribuía significativamente para a renda de muita gente numa região que era (e ainda é) uma das mais pobres na RD. Pediam pequenos subornos, mas não impediam as pessoas de passar, pelo contrário, ajudavam a esconder as comerciantes em trânsito dos *chèf* haitianos, compartilhando informações sobre onde eles foram vistos e por onde se devia passar para evitá-los.

10 Ao longo do texto, usamos o masculino genérico em adjetivos e substantivos que podem também se referir a mulheres. Contudo, no caso de “comerciantes” seguir essa norma seria especialmente incômodo, uma vez no Haiti rural o comércio é uma atividade fortemente associada às mulheres. Existem homens comerciantes, mas tanto em termos demográficos quanto ideológicos, os mercados são dominados pelas mulheres. Por estes motivos, adotaremos a forma feminina como o gênero englobante sempre que nos referirmos a comerciantes.

A atividade consistia, portanto, em comprar de dominicanos moradores de áreas rurais, passar por dentro do mato, fazendo amizades pelo caminho e, ao mesmo tempo, despistando policiais e militares. Era necessário conhecer tanto o terreno quanto pessoas estrategicamente posicionadas para ajudar no caminho. Não era algo que um forasteiro qualquer [*etranjè*, termo usado para haitianos vindos de alguma outra região do Haiti, desconhecedores do local específico em que estão] fosse tentar. *Vwazinaj* e outras vizinhanças adjacentes tinham uma grande vantagem comparativa. As comerciantes de fora que distribuíam os produtos pelo resto do Haiti dependiam da população local, pouco poderiam fazer sem sua intermediação.

A situação contemporânea é diferente. Embora algumas mercadorias sejam visadas e apreendidas pelas autoridades ao entrar no Haiti, grande parte do contrabando circula à luz do dia, pela estrada principal, à vista de quem quer que seja, como se fossem mercadorias quaisquer. É o caso, por exemplo, do arroz *cabesit* – embora legalmente fosse contrabando, durante os períodos em que estive lá, esse status legal fazia pouca diferença para as pessoas que o transportavam e revendiam. Uma vez perguntei a uma comerciante que eu costumava acompanhar se aquele arroz que ela revendia era contrabando, ao que ela me respondeu “não sei, ele é?” Ela o disse com o sorriso que frequentemente mantinha no rosto. Aqui, como outras vezes, não sei ao certo se ela estava brincando. A questão era de fato passível de dúvida, havia opiniões divergentes no mercado, algumas pessoas diziam que sim, outras que não. Sem dúvida, o status ambíguo do *cabesit*, assim como de outras mercadorias, está relacionado ao fato de que sua regulação passou por sucessivas idas e vindas, mudando as regras de ambas as aduanas. Essa inconstância legal é bem descrita no caso do circuito dos *pèpè* (termo originalmente usado para roupas e outros produtos têxteis de segunda mão) saindo do Haiti e entrando na RD pela fronteira norte por Bourgeois (2016).

Outro exemplo são as *ambwatye*, embalagens descartáveis para comidas prontas, um tipo de marmita feita de isopor. Nesse caso não havia dúvida, todo mundo sabia que elas eram contrabando (de fabricação dominicana, trazidas ao Haiti). Nos depósitos dominicanos adjacentes ao mercado de Carrizal, eram sempre homens haitianos que vinham em motos para buscar a carga. As embalagens eram amarradas em volumes tais que cobriam a altura da cabeça do motoqueiro sentado, amarradas também nas laterais, dando às motos na estrada uma curiosa semelhança com pequenos caminhões de duas rodas, com carcaças de isopor. A composição <homem+moto+monte de embalagens descartáveis> é chamativa, fácil de ser identificada na estrada mesmo à longa distância. Essas motos abarrotadas de *ambwatye* circulavam na estrada principal, à luz do dia, sem qualquer constrangimento.

Outra diferença importante entre o contrabando de hoje e o do período anterior (1986-

1995) foi a construção do mercado binacional de Carrizal. Dotado de grandes depósitos, este mercado está formalmente em território dominicano, mas fica exatamente sobre a fronteira, de modo que qualquer haitiano pode ir lá tranquilamente mesmo sem portar nenhum documento.¹¹ É um mercado legal, mas parte importante do contrabando passa por ele. A situação contemporânea é tal que um forasteiro pode vir de qualquer ponto do Haiti dirigindo seu caminhão até Carrizal, onde compra tudo que quiser, enche a carroceria, e vai ele mesmo revender às comerciantes na sua cidade de origem. A mediação dos moradores da região perdeu grande parte da sua relevância. Como consequência, o contrabando paga menos. Mas basta que cheguem novas ordens (ou novos contingentes policiais, como a temida CIMO, sigla para Corps d'Intervention et de Maintien de L'Ordre) bloqueando o contrabando na estrada principal e a vizinhança logo se mobiliza, as pessoas sobem nos morros (pontos de onde se têm grande domínio visual da paisagem) e indicam aos motoqueiros por onde passar.¹² Nenhum agente do Estado pode entrar em *Vwazinaj* sem ser visto antes, as pessoas saberiam dessa movimentação (e avisariam a quem precisasse saber) um bom tempo antes que eles consigam chegar. Para as pessoas em *Vwazinaj* não há nada condenável, *a priori*, no contrabando, e mesmo as pessoas sem qualquer envolvimento se dispõem a ajudar, de graça, seus conterrâneos a praticar atos que o Estado tipifica como crimes.

Há uma ética em jogo que claramente não coincide com o código legal. Um provérbio diz *degaje pa peche*, ao pé da letra “dar seu jeito não é pecado”. Significa que se uma pessoa faz algo interdito, irregular ou mesmo ilegal, mas que o faz porque precisa fazer, a necessidade fala mais alto. Em alguns casos, o mesmo ato que seria condenável se praticado de forma supérflua e leviana adquire outra feição quando é praticado por alguém em dificuldade e sem opções. A legitimidade da busca pela vida que os vizinhos concedem uns aos outros se sobrepõe a regulamentos externos vindos de cima para baixo. A seguir, exploraremos alguns dessa moralidade

11 Para entrar na RD, há um portão de ferro na estrada principal, cercado por grades. Há muitos militares dominicanos guardando esse portão e o caminho que se segue depois. Eles podem colocar dificuldades à passagem das pessoas, o que é menos comum, ou às coisas que elas trazem (geralmente para vender em Elias Piña ou alhures), o que acontece o tempo inteiro. As discussões ruidosas que têm um quê de teatro, pois o problema é tipicamente resolvido com uma propina de 100 pesos, que é o valor padrão desses “presentes” (um valor maior poderá ser necessário a depender da carga transportada). Mas o mercado de Carrizal fica numa área de trânsito livre, cerca de 100 metros antes do portão que marca a divisa.

12 De tempos em tempos, há intensificações da fiscalização, mas são como espasmos, não perduram. Presenciei um destes momentos em março de 2016, quando as motos carregadas de *ambwatye* sumiram da estrada principal por algumas semanas, aparecendo em caminhos secundários. Em Fonds-Parisien (outro ponto na fronteira, onde passei algumas semanas), o contrabando de *ambwatye* passa de barco pelo Lago Azuei. Estes barcos também são facilmente visíveis à distância. Essa intensificação não interrompeu o fluxo, que seguia à luz do dia, apenas fez os barcos atracarem longe dos pontos de desembarque momentaneamente visados.

em jogo, começando por uma análise da força moral da casa e das formas como se constroem os pertencimentos.

A TERRA, A CASA E A VIZINHANÇA

Lowenthal (1987, p. 253) nota que no Haiti rural “a terra é o que te dá respeito, é o que te dá a vida”, ela é entendida como a fonte básica de toda riqueza, como a condição *sine qua non* da liberdade pessoal e da autonomia, e mesmo o proprietário do mais pobre pedaço de terra retira daí uma fonte fundamental de orgulho e autoestima. Este comentário encontra ressonância também na casa, uma vez que ter a própria casa é um dos principais critérios que caracterizam a idade adulta, a independência frente a pai e mãe (ou quaisquer outras figuras de uma geração mais velha com quem antes coabitassem) e o reconhecimento público de uma relação estável para os casais.

Certa vez, gravei uma entrevista com uma de minhas principais interlocutoras e comecei com perguntas que me pareciam básicas, como “quantas pessoas moram na sua casa?” A resposta dela foi “eu e meu marido Sonson”. Antes da entrevista, eu já convivía o suficiente para saber quais eram as doze pessoas que costumavam dormir diariamente naquela casa: ela, dez de seus quatorze filhos, mais uma outra criança não-consanguínea que estava sob os cuidados dela. Eu também sabia que seu marido Sonson não pisava naquela casa há mais de dois anos. Desde que ela o expulsara, ele estava coabitando com outra mulher com quem já tinha uma longa relação (a infidelidade conjugal foi tolerada por muitos anos, o motivo para expulsá-lo foi a forma detestável como escondia seus bens, recusando-se a distribuir seus recursos). O que significava, então, a resposta dela? Não importa que Sonson não estivesse presente, não importa que ele nunca mais volte a pisar ali, a casa continua sendo pensada como fruto da união dos dois. A contribuição dada por seu marido ausente era constitutiva daquele espaço, enquanto a presença de seus filhos foi omitida por ser um arranjo temporário, eles fariam suas próprias casas quando chegasse o momento adequado, e não eram, portanto, parte constitutiva daquela casa.

Os moradores de uma mesma casa não a habitam da mesma forma. Toda casa possui seus *mèt kay* [“dono(s) da casa”] como parte constitutiva.¹³ Enquanto moram sob o mesmo teto,

13 Como se nota, esse modelo de casa está vinculado à ideia de casal. Isso não significa que os arranjos práticos se restrinjam à configuração [casal + filhos], eles são muito mais variados do que isso, mas a variabilidade de

pai e mãe possuem ampla autoridade sobre seus filhos e, igualmente, sobre outras crianças que venham a morar com eles (por diversos motivos, é comum que crianças sejam deixadas aos cuidados de outra família, em caráter temporário ou permanente). A relação destes com sua prole e outras crianças agregadas é de hierarquia e englobamento, no sentido que os donos da casa respondem pelos atos dos outros moradores perante a vizinhança, principalmente das crianças e adolescentes. Que os filhos se mudem para construir suas próprias casas atenua um pouco a autoridade geracional, mas ainda assim, a necessidade de obediência e gratidão a pai e mãe continua sendo levada a sério. Um provérbio diz *Ou granmoun sèlman lè ou lakay ou* [“você só é um ancião respeitável quando está na sua casa”], o que quer dizer que não se deve assumir a mesma posição de autoridade frente a pessoas que nada lhe devem. Os donos da casa possuem um lugar hierárquico e englobante apenas em relação às pessoas que vivem em sua casa, sob seus domínios. A conversa com outros adultos donos de suas próprias casas, ao contrário, é uma conversa entre iguais. Nesse âmbito vigora um forte igualitarismo, mediado por códigos de etiqueta e de demonstração de respeito.

Além da casa, outra unidade espacial que importa descrever é o *lakou*. Tema clássico na literatura antropológica sobre o Haiti, podemos definir o *lakou* em linhas gerais como um local de moradia geralmente ocupado por membros de uma mesma família extensa e seus agregados, composto por diversas casas que compartilham um mesmo terreno, assim como compartilham os mesmos ancestrais e ritos religiosos correspondentes, às vezes servindo também como local de enterro dos mortos (ver HERSKOVITS, 1937; MÉTRAUX, 1951; MORAL, 1960; MINTZ, 1974; entre outros).¹⁴ O apogeu da forma *lakou* costuma ser localizado no século XIX, quando alguns *lakou* continham uma dúzia de casas ou mais, comportando várias dezenas de moradores. Mas o título de *mèt lakou* (“dono/a do *lakou*”) era tipicamente reconhecido a um único indivíduo ou a um casal, que ocupava uma posição de grande destaque neste arranjo marcadamente hierárquico, principalmente nas relações intergeracionais (BASTIEN, 1962).

Entre 2015 e 2017, a maioria dos *lakou* em *Vwazinaj* continha apenas uma ou duas casas,

fato não atrapalha o vínculo ideológico entre as concepções de casa e de casamento. Cabe ao homem “fazer a casa” para a mulher com quem ele pretende manter uma relação, assim como cabe à mulher a maior parte das tarefas de manutenção da casa.

14 O geógrafo George Anglade (1982) propõe uma reconstituição histórica na qual a organização espacial dos tempos da escravidão foi transformada após a abolição, quando surge um modo de “reagrupamento familiar” nascido com a liberdade, apoiado na agricultura de subsistência. Essa nova organização do espaço seria um importante foco de resistência contra o sistema precedente, sendo depois, ao longo do século XX, em larga medida dissolvido enquanto forma espacial. O enfraquecimento da correlação entre proximidade espacial e parentesco abriu espaço para que ganhasse importância outra contiguidade, que é a ideia de “vizinhança”, tida como sucessora do *lakou* como principal unidade de referência na organização do espaço haitiano.

e em seus usos práticos a palavra *lakou* poderia, na maior parte das vezes, ser adequadamente traduzida como “terreno” ou “quintal”. Mesmo não retendo a mesma forma que a literatura identifica no passado, o *lakou* continua sendo uma referência espacial importante. Ele abarca lotes inteiros como uma extensão da casa, é uma unidade de moradia, mas também produtiva (a terra do *lakou* também é usada para plantar), e contém algumas propriedades morais da casa, em especial a necessidade de reconhecimento do domínio do *mèt lakou*.

O senso de pertencimento e de respeito vinculado ao domínio do *lakou* tem como correlato o reconhecimento dos domínios alheios nos outros *lakou*. Vemos emergir assim uma concepção particular de soberania na qual o reconhecimento da necessidade de uma conduta mais cuidadosa e respeitosa quando se está em domínios alheios opera em diversas escalas espaciais. São habituais, por exemplo, as referências à RD como “a casa dos dominicanos” e ao Haiti como “a casa dos haitianos” (expressões comuns em ambas as línguas), e mesmo a pessoa que mais despreza os dominicanos reconhecerá a necessidade de respeitá-los quando estiver “na casa deles”, assim como o mesmo será exigido de um dominicano que vá ao Haiti. O reconhecimento da autoridade que os donos da casa têm sobre seus domínios é tal que ninguém questiona o direito de matar um ladrão que tenha invadido a sua casa.

O caráter quase autárquico do domínio sobre o *lakou* se coloca sobretudo em termos morais. Embora ele também possa ser uma unidade produtiva, não existe independência no sentido material. Múltiplas relações entre os diversos *lakou* contribuem para o abastecimento das casas, como o envio de presentes, entre os quais itens de subsistência (como legumes, frutas, cereais, porções de carne de animais recém-abatidos, refeições já cozidas), ocupam um lugar de grande destaque. Parte importante do abastecimento da casa vem destes circuitos não-comerciais. Tais trocas necessariamente acontecem dentro de limites de contiguidade espacial, não podem cobrir distâncias excessivas, até porque o meio de transporte mais comum para os envios são crianças a pé, e alguns deles são muito precípeis. A circulação de presentes é um índice importante das afinidades eletivas, da consideração que vizinhos específicos gozam uns em relação aos outros, como um tipo de materialização da sociabilidade que permite avaliar e hierarquizar a importância das diferentes relações, constituindo um dos principais suportes a partir do qual se estrutura a micropolítica da vizinhança. No mesmo sentido, ao lado das trocas de presentes colocamos também as trocas de trabalho, quem ajuda na roça [*jaden*] de quem, incluindo o empréstimo de animais e de ferramentas. Tais relações incluem ainda os cuidados com os bebês e crianças, que circulam bastante entre diferentes casas.

A densidade de trocas dentro de um espaço delimitado torna crucial a noção de “vizinhança” [*vwazinaj*]. As vizinhanças têm nomes próprios, são topônimos que delimitam espaços

menores que a “seção comunal”.¹⁵ Elas são importantes não só como uma referência espacial, mas como uma fonte de identidade coletiva. Assim, as vizinhanças estão sujeitas a avaliações díspares. Uma vizinhança unida, onde as pessoas ajudam ativamente umas às outras, é motivo de orgulho, assim como uma vizinhança desunida é vista com desprezo. É comum que as pessoas façam um autoelogio de suas próprias vizinhanças afirmando que naquela localidade são todos parentes entre si (mobilizando uma noção de parentesco que não está colada aos vínculos de consanguinidade, mas que valoriza as relações de proximidade a ponto de reconhecer os vizinhos como família), assim como é comum a acusação a vizinhanças alheias como lugares onde se pratica muita magia, que no caso indica que os vizinhos atacam uns aos outros. Certa vez, passando por um *jaden* malcuidado, com ervas crescendo, uma mulher gritou a quem quisesse ouvir; “O que é isso, esse *jaden* abandonado desse jeito? Aqui não tem vizinhança não?” [*pa genyen vwazinaj?*] Como o trabalho seria pesado demais para o dono da terra realizar sem ajuda dos vizinhos, a censura não foi direcionada a ele, mas sim aos vizinhos que deixaram aquilo acontecer.

Talvez seja no compartilhamento do trabalho braçal que o conceito de vizinhança ganhe mais força. Esse compartilhamento é indispensável, vários dos trabalhos agrícolas (colheitas, aragem, plantio, terraplanagem) exigem muitas mãos, e praticamente ninguém tem condições de pagar por isso. A expressão mais usada para esses mutirões é “ajuda” [èd].¹⁶ A vizinhança é fundamental para viabilizar essa ajuda. Cabe ao dono da terra a ser cultivada convidar e mobilizar as pessoas, bem como providenciar a comida que será compartilhada com todos que trabalharem na ocasião, função que tende a ficar a cargo da esposa. Essa refeição é o único “pagamento” esperado pelos serviços. Praticamente todos os homens de *Vwazinaj* se engajavam com frequência nesses mutirões e também muitas mulheres. Quem ajuda onde é algo que depende das afinidades e antipatias entre os moradores de cada *lakou*, principalmente entre seus chefes, cuja opinião conta mais do que a dos adolescentes e crianças que vivem sob sua tutela. A capacidade de mobilização é diferenciada entre os donos de cada pedaço de terra, alguns “têm muitas pessoas” [*gen anpil moun*] e, portanto, podem conseguir a ajuda de vinte ou trinta pessoas numa única ocasião, enquanto em outros contextos as mãos podem chegar a faltar, o que depende de muitas variáveis, ser tido em boa conta pelos vizinhos, ser respeitoso, possuir uma quan-

15 Na organização administrativa do Estado haitiano, “comuna” [*commune*] seria o equivalente ao “município” no Brasil, e cada comuna está dividida em seções rurais, as menores unidades oficialmente reconhecidas.

16 Como essa forma de mutirão ganhou destaque na literatura antropológica sobre o Haiti, vale notar que as pessoas em *Vwazinaj* não chamam essas ajudas cotidianas de *kombit*. Segundo eles, para formar uma *kombit* precisaria haver muito mais gente (os mutirões aqui descritos costumam reunir em torno de 10 a 15 pessoas).

tidade de terra grande o bastante para demandar um número maior de mãos, oferecer comida farta (tanto quanto possível – quem não tem condições de oferecer o bastante deve ser ajudado, diferente de quem tem condições mas não oferece o bastante por ser avarento, algo considerado detestável), tudo isso conta. A situação-limite de “não ter pessoas” é uma das piores formas de pobreza. Uma vizinhança que se preze não deveria deixar ninguém cair numa pobreza em que lhe faltem coisas básicas, em primeiro lugar a comida. Existe um imperativo de ajuda mútua, que na prática é seletivo, mas que, quando se afirma como vizinhança, inclui todas as pessoas que habitam em um determinado espaço. Assim, as relações entre os conjuntos de moradores de cada casa (que às vezes coincidem mais, às vezes menos, com os grupos familiares) dão consistência à noção de vizinhança, há trocas de muitas ordens entre eles; trabalho coletivo, empréstimos de equipamentos e animais, envio de presentes, trocas fundamentais para a viabilidade econômica das casas que compartilham uma mesma vizinhança. Existe um elogio geral às vizinhanças unidas e bem organizadas. Com essa densidade de relações num mesmo espaço, a organização da vizinhança pode funcionar em oposição às determinações do Estado haitiano, como vimos no caso de contrabando. Veremos, a seguir, algumas formas de lidar com os conflitos entre vizinhos que passam pelo julgamento não de uma coletividade humana, mas de um personagem central para as pessoas de *Vwazinaj*: Deus.

CONFLITO ENTRE VIZINHOS E DEUS COMO O JUIZ

O Deus bíblico é reconhecido como o poder e a autoridade máxima em qualquer ponto do espectro religioso haitiano. Para evidenciar a forma como é pensada a atuação de Deus como o grande juiz, trataremos de dois princípios opostos, *beni* e *maldichon* (“bênção” e “maldição”).¹⁷

Há uma distribuição desigual de bênçãos divinas que compõe uma economia própria, e que qualifica o dinheiro, as pessoas, os animais e os objetos em geral. Quando uma pessoa ou algo está *beni*, há consequências práticas: coisas boas acontecem, a pessoa prospera, o que ela tentar fazer vai dar certo. As principais formas de buscar este estado são o bom comportamento e a observância das leis de Deus e da bíblia. Já a “maldição” [*maldichon*] é algo que contamina

¹⁷ Na análise etnográfica que se segue, o uso da oposição *maldichon* – *beni* é fruto da convivência mais intensa com interlocutoras evangélicas, mas os mesmos conceitos também são amplamente usados entre católicos.

os frutos de um ato moralmente errado e pecaminoso e pode tanto ser enviada diretamente por Deus quanto de forma indireta, através de preces privadas onde um mau comportamento é denunciado e uma punição divina é solicitada.

Tomando um exemplo cotidiano, quando se deixa um animal pastar livremente em roças alheias, ele se alimenta bem e engorda, tornando-se mais valioso para seu dono. Isso acontece à custa do suor do vizinho, prejudicando seus cultivos (que podem tanto estar destinados ao consumo próprio quanto à venda), por vezes deixando-o em sérias dificuldades. Assim, eu ouvi uma mãe queixar-se do porco de seu filho. Ela se queixa que ele dá resto de comida pros porcos ainda de dia – se o fizesse na hora em que todos se preparavam para dormir, não haveria problema, mas ele não tinha o direito de fazer durante o dia, quando outra pessoa podia chegar com fome e precisar. Ele também não gosta de amarrar seus animais, para que possam comer de tudo, inclusive entrando nas roças dos vizinhos, no que ela via como uma ambição desmedida e apressada de que os animais cresçam logo. O porco estava engordando, mas era uma questão de tempo até ele “pegar maldição” [*pran maldichon*]. Vizinhos vão cobrar esse animal em suas rezas, desejando sua morte.

A mobilidade animal através dos espaços delimitados pelo cultivo alheio é o motivo mais frequente de brigas na vizinhança. Quem teve sua roça prejudicada pode agir diretamente, chegando até mesmo a matar o animal de seu vizinho. Essa é, contudo, uma solução drástica que escancara o conflito com o sério inconveniente de gerar comentários na vizinhança [*tripotay*], eventualmente chegando a envolver um juiz de paz e a polícia no conflito, o que ninguém deseja. É muito mais discreto pedir, em orações privadas, que Deus intervenha contra aquela injustiça – como todos reconhecem, as orações têm poder. Se o animal que pegar *maldichon* (nenhum ser humano tem como controlar as decisões de Deus, é Ele quem decide), ele logo cairá doente ou uma pedra despreziosa lançada por uma criança qualquer lhe partirá a pata ao meio ou será o primeiro a cair num buraco e quebrar uma pata ou um ladrão de passagem pela região escolherá para roubar, exatamente, aquele animal. A *maldichon* opera assim, não tem um agente específico e bem definido para levar a cabo o mal que lhe cabe, é antes uma qualidade espiritual que levará o mal a acontecer de qualquer jeito, seja qual for a forma em que a situação se apresente. Nenhuma pessoa “é” *maldichon* – trata-se de algo que se pode “pegar”, e que assim pode passar a definir o porco como um *kochon maldichon* [“porco amaldiçoado”].

Certa vez, um parente relativamente distante de minha principal interlocutora em campo mandou uma moto de presente para ela. O homem vivia em Santo Domingo, onde ela o conhecera anos antes. Ela sabia que a principal fonte de renda dele era a revenda de veículos. Ele ligou avisando que a moto já chegara a um depósito em Belladère, ela só precisava ir buscá-la.

Sem avisar ninguém, ela foi pessoalmente, com seus documentos, requerer a moto, ainda perplexa que aquele homem, de quem nunca fora próxima, mandasse um presente tão caro para a sua família. Refletindo sobre o possível motivo, lembrou-se de já ter escutado rumores de que ele era parte de uma quadrilha dedicada ao roubo de veículos na RD. Então entrou em pânico, achando que o envio da moto ao Haiti fosse uma estratégia para ocultar a sua origem criminosa. Alguém podia ter sido assassinado para que aquela moto fosse parar ali, seu sangue podia ainda estar no veículo. Discretamente, ela fugiu do depósito, deixando a moto para trás. Não só não voltou para buscá-la como nunca informou seus filhos sobre o ocorrido, pois eles tentariam convencê-la de que não havia nada errado, tentariam trazer a moto com eles.

O medo dela estava apenas vagamente relacionado com a possibilidade de que houvesse investigações policiais buscando aquela moto. A moto já cruzara a fronteira, já estava no Haiti. Em *Vwazinaj* a polícia haitiana raramente é vista, e certamente a polícia dominicana jamais chegaria até lá. A maioria das motos não possui qualquer registro legal que comprove suas origens.¹⁸ Essa ausência generalizada de rastros documentais poderia fazer com que aquela moto passasse facilmente despercebida, mesmo que fosse roubada, o que era apenas uma suspeita, cujo único fundamento eram fofocas escutadas anos antes. Frente à justiça dos homens, o baixíssimo risco não parece justificar que ela abrisse mão de um significativo acréscimo ao patrimônio de sua família como aquele.

O principal motivo do medo era completamente independente das capacidades logísticas da polícia. Se alguém tivesse sido assassinado por causa daquela moto, se seu sangue estivesse ali, seria uma *maldichon* tão pesada que ela não traria nada além de desgraça para sua família. Chegou a descrever a visão que tivera, de um de seus filhos usando-a para fazer mototáxi e acabando esvaçalhado junto com a moto debaixo das rodas de um caminhão. Por isso fez questão de ocultar a sua existência para eles, mesmo que alguém tivesse descoberto, teria sido proibido de buscá-la. Assim, a moto foi abandonada no depósito, ninguém apareceu para retirá-la. Não adiantava sequer vendê-la, pois o dinheiro resultante também seria *maldichon*.

Quando um dinheiro provém de transações escusas ou práticas desonestas contra alguém, ele próprio se torna *lajan maldichon* [“dinheiro amaldiçoado”], trazendo consigo uma qualidade danosa para seu portador. É um dinheiro que encontrará alguma forma de ferir seu dono, seja pela própria fuga – pois um dinheiro *maldichon* tem essa qualidade escorregadia, elusiva, ele foge do bolso do mesmo jeito que entrou, sem deixar nada – seja atraindo coisa pior,

18 Uma moto com papéis [*papye*] custa cerca de quatro vezes o preço de uma moto comum. Conheci vários rapazes que tinham motos, várias transações de motos vendidas e revendidas, mas não me lembro de uma única pessoa que tenha comprado uma moto com papéis.

como acidentes ou doenças graves. Em geral, essa qualidade não se adere às notas de dinheiro a ponto de ser retransmitida a outra pessoa que as pegue numa transação honesta, as notas de um dinheiro *maldichon* não necessariamente mantêm essa qualidade quando retransmitidas (particularmente não a mantêm caso seu novo dono seja um servo do senhor, que, com sua adoração, poderá neutralizar a mácula passada). Contudo, no caso de outros recursos, como animais e terra, existem *maldichon* contraídas pelos antigos donos que podem ficar entranhadas nas coisas elas mesmas e podem, assim, passar inadvertidamente a novos proprietários sem que estes tenham cometido nenhuma falta moral. A *maldichon* é um estado, um tipo de contaminação que pode ser transmitida por seres sobrenaturais malévolos, por orações que denunciam feitos culpáveis ou ainda pelo próprio ato culpável em si, caso este atraia a atenção e a ira divina. É mais um adjetivo do que um substantivo, pode funcionar como categoria de acusação. A primeira coisa a se fazer para evitar a ser atingido por alguma forma de *maldichon* e buscar o estado de bênção é obedecer a Deus e à bíblia. Evitar o pecado é uma meta que gera ansiedade, ao mesmo tempo em que todo mundo reconhece que, como somos seres humanos falhos, no limite é impossível não pecar.

Assim, se uma comerciante que está tentando enfrentar suas dificuldades recorre a um expediente como o *koup gode*, que é uma forma de roubo (trapaceando na mensuração de algo que vende a um cliente) isso não está certo, ela terá de responder pelos seus pecados, mas também não deve ser encarado como uma falha grave de caráter, não é algo capaz de defini-la, não nos cabe condenar as pessoas com base nisso. Deus tem Suas regras, Seus mandamentos, mas, ao mesmo tempo, Deus é um pai que compreende, ajuda e ama os mais pobres. Roubar é pecado, mas Ele também é sensível às necessidades que seus fiéis passam. Se uma mulher está sempre correndo para mal conseguir alimentar seus muitos filhos, quão pecaminoso seria da parte dela “roubar” de seus clientes um punhado de arroz aqui, outro ali?

JUSTIÇA POPULAR E OS LINCHAMENTOS

A ambiguidade moral que permite admitir com bom humor alguma margem de erro no comportamento das pessoas vale para pequenas trapaças feitas num momento de necessidade. A tolerância será mais baixa se a falta for cometida de forma leviana, sem nenhum motivo forte que a justifique. Algo semelhante ocorre no contexto da cobrança de dívidas. Uma característica marcante da moralidade em torno da cobrança das dívidas é que a tolerância com tentativas de

atrasar o pagamento, ou mesmo de não pagar, depende fundamentalmente da avaliação sobre a situação vivida pela outra pessoa. Se ela enfrenta dificuldades sérias, se uma despesa não prevista (como um filho no hospital) consumiu repentinamente seus recursos ou se comprou mercadoria com aquele dinheiro e está tentando, mas ainda não conseguiu, revender, deve-se esperar o tempo necessário.¹⁹ Se, ao contrário, a demora ou o não pagamento for apenas uma forma desonesta de tirar vantagem, a pessoa pode ir pessoalmente cobrar o que lhe devem.

Certa vez um homem parou em frente à casa de uma mulher que lhe devia dinheiro e atirou pedras contra as paredes e o telhado da casa dela enquanto a xingava em alto e bom som, para que todos os vizinhos escutassem, demandando que ela aparecesse imediatamente para pagar seu dinheiro. Como ela não tinha, ficou escondida e sofreu essa humilhação calada. Na ocasião este homem não entrou no *lakou*, ele gritou chamando a devedora para fora e atirou as pedras desde o caminho de terra batida que corta a vizinhança e que passava a poucos metros de distância da casa alvejada.

Em uma situação diferente, uma mulher encontrou no mercado uma comerciante que lhe devia dinheiro. Primeiro ela a confrontou verbalmente, em público, garantindo que todo mundo ao redor soubesse que aquela vendedora estava lhe devendo. Quando a devedora alegou não ter o dinheiro para pagar o que devia, a mulher tomou o saco inteiro de café (que a comerciante revendia em pequenas porções), estimando que o seu valor correspondia, *grosso modo*, ao valor da dívida, que foi assim quitada à força. Confiscar um bem alheio no valor aproximado da dívida é um método que, apesar de beligerante, é reconhecido.²⁰ Fazer as pessoas ao redor tomarem conhecimento da situação é necessário para garantir a legitimidade da retaliação. Há, portanto, instâncias em que as pessoas partem para a ação direta a fim de reparar um dano ou combater uma injustiça. Mesmo com a subtração forçada de um bem alheio, ninguém considera isso roubo. Já uma pequena fraude como o *koup gode* ou a não quitação de uma dívida são chamados de “roubo” e podem gerar conflitos interpessoais em termos de reputação ou sentimentos de culpa ligados à ideia de pecado. Em todo caso, é uma extensão semântica da palavra “roubo”. A

19 O preceito que identificamos aqui diz respeito a relações relativamente igualitárias, como o dinheiro na forma de crédito rotativo ou de empréstimos entre vizinhos. Credores esforçados em ser bons cristãos, ansiosos por agradar a Deus, devem buscar entender qual é a situação da pessoa devedora e esperar se for o caso. Agiotas profissionais, por outro lado, não parecem observar esse tipo de critério.

20 E parece ter raízes antigas: descrevendo conflitos causados por animais invadindo plantações, Métraux *et al.* (1951) afirma que, segundo o costume vigente nos anos 1940 no Vale do Marbial, o dono do *jaden* danificado tinha o direito de matar o animal, cortar para si um pedaço cuja carne tivesse um valor aproximado ao da destruição causada, a título de reparação, e então chamar o dono para recolher o restante do animal. Embora eu nunca tenha presenciado um animal ser morto e retalhado dessa forma, há semelhanças palpáveis entre esse modo de cobrança e as situações que descrevemos.

forma como são considerados o furto e o assalto propriamente ditos é completamente diferente. A margem de tolerância é zero.

Em caso de furto, o ladrão é punido por linchamento. Alguns são mortos, a outros se permite sobreviver. O único caso que presenciei foi um senhor de certa idade que fora visto furtando algo no mercado público. Um homem se aproximou rapidamente dele com um pedaço de pau na mão e sem anunciar nada deu um primeiro golpe na cabeça. Todos entenderam de imediato que se tratava de um ladrão. Um fio de sangue desceu pela cabeça deste senhor, que ficou parado, não esboçou reação, sequer levantou o braço para se proteger das agressões. Tomou passivamente outras pauladas, socos e tapas, desferidos por diversas pessoas ao redor, que se juntaram rapidamente na ocasião. Talvez sua aceitação do castigo o tenha protegido, ou talvez os seus cabelos brancos, pois embora machucado e ensanguentado, ainda conseguiu sair caminhando a pé sozinho para sumir na multidão.

Muitos ladrões não têm a mesma sorte. O assalto à mão armada é ainda menos tolerado do que o furto. Se os assaltantes forem pegos, suas chances de sobrevivência serão mínimas. Diversas histórias circulam, como o elogio a um vizinho que, uma vez, correndo sozinho e desarmado, conseguiu alcançar e matar um assaltante, usando a arma do assaltante contra ele mesmo. Outro interlocutor em *Vwazinay* comentou que não gostava de Santo Domingo porque lá quando acontece um assalto, as pessoas se escondem e abrem o caminho para que o assaltante saia ileso, ninguém faz nada. Isso não significa um incentivo a reagir a um assalto sozinho ou a lutar em condições de desvantagem. Por vezes um vizinho corajoso se arrisca sozinho, mas o movimento é mais efetivo como uma reação coletiva e a coletividade envolvida se coloca em termos de vizinhança. A responsabilidade de impedir a ação de ladrões é difusa, qualquer pessoa tem legitimidade para usar violência contra eles. Em momentos críticos, os vizinhos podem se organizar em brigadas (cf. FIOD, 2014), mas normalmente acontece de forma espontânea, não precisa haver um grupo previamente constituído, as pessoas se juntam na hora e partem para a ação imediata.

A racionalidade da ação coletiva para linchar ladrões certa vez me foi descrita da seguinte forma: “se uma única pessoa pega o seu facão e mata um ladrão, a polícia pode vir atrás dessa pessoa, ela pode ter problemas. Mas se uma vizinhança se une e mata junto o bandido, se todo mundo participa junto, não tem nada que a polícia possa fazer”. Eles não podem agir contra vizinhanças inteiras, não possuem nem a capacidade logística, nem o desejo. É notável como as pessoas têm orgulho de afirmar que suas vizinhanças não deixam ladrões saírem vivos. Esse orgulho não é de forma alguma uma singularidade de *Vwazinaj*.

Alguns linchamentos são filmados com telefones celulares e esses vídeos são muito as-

sistidos e compartilhados via WhatsApp. O último vídeo que recebi mostrava três rapazes acusados de roubo de motos em Lascachobas, seus corpos parcialmente carbonizados e ainda em chamas, quase mortos, mas ainda se mexendo, agonizando, enquanto uma pequena multidão ao redor assistia-os morrer. Um homem conversava calmamente com os ladrões nos últimos momentos de suas vidas. Com um tom tranquilo, quase amigável, o homem diz frases como “é, amigo, as outras motos vocês levaram, mas hoje não deu, acho que dessa vez você vai ter que parar de roubar”. Em outra ocasião dois ladrões foram pegos e enterrados pela multidão, deixando apenas suas cabeças e pescoços para fora da terra, quando então os mataram a pedradas. Se alguém filmou isso eu felizmente não vi, apenas me narraram a cena com um misto ambíguo de condenação e satisfação, descrevendo detalhes gráficos e dizendo “isso é pecado” ao mesmo tempo em que riam parecendo se divertir com a história.

O linchamento de ladrões só não ocorrerá quando faltem as condições de possibilidade, como certa vez em que um grupo de oito homens armados assaltou de madrugada quatro casas da vizinhança, uma de cada vez, mantendo os moradores reféns por alguns minutos. Foi impossível reagir no momento, mas um dos assaltantes foi reconhecido, apesar de que todos estivessem usando máscaras. A notícia de que este homem participara do assalto se espalhou rápido pela vizinhança. No dia seguinte ao ocorrido, ele fugiu do país às pressas, sabendo que se não o fizesse seria caçado e morto. Ele não poderá voltar.

Em todos esses casos eu perguntei se não havia o risco de que um roubo fosse atribuído à pessoa errada, que alguém acabasse injustamente punido por algo que não cometeu, e sempre me garantiram que não, esse risco não existe. No dia em que aquele senhor apanhou no mercado, como as pessoas que bateram nele tinham tanta certeza de que ele tinha roubado algo? Eu disse que estava lá e não vi ele pegar nada, ao que me responderam rindo “mas alguém viu”, demonstrando uma notável convicção de que ele jamais teria apanhado sem ter feito nada, ninguém teria dado o primeiro golpe sem ter certeza. A polícia sim, era considerada passível de cometer equívocos na identificação dos autores, todo mundo conhecia episódios em que prenderam as pessoas erradas, mas consideravam inconcebível que um inocente fosse linchado confundido com um ladrão.

A confiança na identificação correta dos ladrões no âmbito da vizinhança é incomparavelmente maior do que na polícia, porque não se trata de investigar indícios para reconstruir o que pode ter acontecido, mas sim de haver alguém presente no momento do ato, de alguém ter visto o que aconteceu. A presença das pessoas na vizinhança permite um conhecimento mais acurado do que investigadores externos seriam capazes, pois quem vem de fora depende da palavra de terceiros (a oposição entre ver com os próprios olhos e escutar de terceiros é enfatizada

também em conversas cotidianas, considerando que a oportunidade de ver algo dá uma solidez ao que se sabe diferenciada das informações repassadas, daquilo que se ouviu dizer, da fofoca [*tripotay*]). A vizinhança vê – os habitantes de *Vwazinaj* possuem conhecimento do terreno e um controle visual da paisagem que, devido aos acidentes da topografia, lhes permite ver longe. Assim, as vizinhanças possuem um controle territorial de fato e produzem dispositivos securitários próprios, dotados de uma capacidade de presença qualitativamente diferente daquelas das instituições do Estado (no caso nos referimos principalmente à polícia, ao exército antes de 1995 e à aduana). Como vimos, isso não significa que o Estado esteja ausente. Nossa proposta foi justamente não tomar como pauta a “falta”. Pelo contrário, desejamos olhar para o que este Estado específico efetivamente produz por um lado e, pelo outro, descrever algo que é produzido nas relações entre as pessoas no âmbito da vizinhança e que inclui instrumentos para lidar com os conflitos e para punir determinadas ações de forma independente do Estado, revelando entendimentos culturalmente específicos de legitimidade e de soberania.

REFERÊNCIAS

1. ANGLADE, Georges. **Espace et Liberté en Haïti**. Montréal: ERCE, 1982, 143 p.
2. BASTIEN, Remy. Haitian rural family organization. Working Papers in Caribbean Social Organization. **Social and Economic Studies**, v. 10, n. 4, p. 478-510, 1962. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/336812737_Explaining_Caribbean_Family_Patterns. Acesso em: 03 mar. 2020.
3. BAUD, Michiel. State Building and Borderlands. In: DJICK, Pitou Van; OUWENEEL, Arij; ZOOMERS, Annelies. (Ed.). **Towards a Borderless Latin America**. Amsterdam: Cedia Latin American Studies 87, 2000.
4. BECKETT, Greg. **There is no more Haiti**; Between Life and Death in Port-au-Prince. Los Angeles: University of California Press, 2020.
5. BOURGEOIS, Catherine. Os “pèpès” contra o Estado: Circulação de artigos têxteis de segunda mão na fronteira Haiti-República Dominicana e negociações sobre sua comercialização. **Boletim Gaúcho de Geografia**, v. 43, n. 1, ago. 2016. Disponível em: https://www.academia.edu/28917457/Os_p%C3%A8p%C3%A8s_contra_o_Estado_Circula%C3%A7%C3%A3o_do_artigos_t%C3%A0xtil_de_segunda_m%C3%A3o_na_frenteira_Haiti_Rep%C3%BAblica_Dominicana_e_negocia%C3%A7%C3%B5es_sobre_sua_comercializa%C3%A7%C3%A3o. Acesso em: 10 mar. 2020.

6. BRAUM, Pedro. **Ratpakaka**: política, desenvolvimento e violência no coração de Porto Príncipe. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
7. BRAUM, Pedro. Frustração. *In*: NEIBURG, Federico. (Org.). **Conversas Etnográficas Haitianas**. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2019.
8. DALMASO, Flávia. **Kijan moun yo ye?** As pessoas, as casas e as dinâmicas de familiaridade em Jacmel/Haiti. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
9. DERBY, Lauren. Haitians, Magic and Money: Raza and Society in Dominican Borderlands 1900-1937. **Comparative Studies in History and Society**, v. 36, n. 3, p. 488-526, 1994. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/comparative-studies-in-society-and-history/article/abs/haitians-magic-and-money-raza-and-society-in-the-haitiandominican-borderlands-1900-to-1937/CC8823BE614DC463D6E931E36BD5696E>. Acesso em: 02 fev. 2020.
10. DERBY, Lauren; TURITS, Richard Lee. Temwayaj Kout Kouto, 1937. Eyewitness to the Genocide. *In*: ACCILIEN, Cécile; ADAMS, J.; MELANCE, E. (Ed.). **Revolutionary Freedoms** – a history of survival, strenght and imagination in Haiti, 2006.
11. DESPRATEL CABRAL, Alberto E. **El Consulado de Belladere en las relaciones dominicohaitianas 1931-1963**. Santo Domingo: Editora Manatí, 2005.
12. DILLA AFONSO, Haroldo; CARMONA, Clarissa. Notas para la Historia de la Frontera Dominico-Haitiana. *In*: DILLA AFONSO, H. *et al.* **La Frontera Dominico-Haitiana**. Santo Domingo: Editora Manatí, 2010, p. 33-74.
13. ÉTIENNE, Saveur-Pierre. **Haïti**: L’Invasion des ONG. Montréal: Les Éditions du CIDIHCA, avec le concours du CRESFED (Centre de recherche et de formation économique et sociale pour le développement), 1997, 343 p.
14. FERGUSON, James. **Global Shadows**: Africa in the Neoliberal World Order. Durham and London: Duke University Press, 2006.
15. FIOD, Ana. **Lougawou**: feitiço, famílias e crianças em Siwvle. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
16. FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território, População**. Curso dado no Collège de France (1977-78). São Paulo: Martins Fontes, 2008.
17. GONZÁLEZ, Manuel Vicente. **La colonización de la frontera dominicana, 1680-1795**. Santo Domingo: Archivo General De La Nación; Academia Dominicana De La Historia, 2006.
18. HERSKOVITS, Melville. **Life in a Haitian Valley**. New York: Alfred A. Knopf, 2006.

19. HINTZEN, Amelia. A Veil of Legality - the contested history of anti-haitian ideology under the Trujillo dictatorship. **New West Indian Guide**, v. 90 (1-2), p. 28-54, 2016. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/303598409_A_Veil_of_Legality_The_Contested_History_of_Anti-Haitian_Ideology_under_the_Trujillo_Dictatorship. Acesso em: 10 jan. 2020.
20. HURBON, Laënnec. **Le Barbare Imaginaire**. Paris: Les Éditions du Cerf, 1988.
21. JAMES, Erica Caple. **Democratic Insecurities – Violence, Trauma, and Intervention in Haiti**. Berkeley: University of California Press, 2010.
22. JOOS, Vincent. Space, female economy, and autonomy in the shotgun neighborhoods of Port-au-Prince. Haiti: **Economic Anthropology**. v. 4, p. 37- 49, 2017. Disponível em: <https://anthrosource.onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1002/sea2.12071>. Acesso em: 10 jan. 2020.
23. LOWENTHAL, I. P. **Marriage is 20, children are 21: The cultural construction of conjugality and the family in rural Haiti**. 1987. Tese (Ph.D.). The Johns Hopkins University, Baltimore, EUA.
24. LUNDAHL, Mats. **Politics or Markets? Essays on Haitian Underdevelopment**. Londres: Routledge, 1992.
25. MARCELIN, Louis HERN. Violence, Human Insecurity, and the Challenge of Rebuilding Haiti - a study of a shantytown in Port-au-Prince. **Cultural Anthropology**, v. 56, n. 2, p. 230-255, 2015. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/680465>. Acesso em: 02 fev. 2020.
26. MBEMBE, Achille. **On the Post-Colony**. Berkeley: University of California Press, 2001.
27. MCALISTER, Elizabeth. **Rara! Vodou, Power, and Performance in Haiti and its diaspora**. Berkeley: University of California Press, 2002.
28. MÉTRAUX *et al.* **L'Homme et la Terre dans la Vallée du Marbial, Haïti: rapport établi par Alfred Métraux avec la collaboration de M. E. Berrouet et du Dr. Jean ComhaireSylvain et Mme. Suzanne Comhaire-Sylvain**. Documents spéciaux d'éducation n° 10. Paris: Unesco, 1951.
29. MINTZ, Sidney. **Caribbean Transformations**. Chicago: Aldine Press, 1974, 355 p.
30. MORAL, Paul. **Le Paysan Haitien. Étude sur la Vie Rurale en Haiti**. Port-au-Prince: Les Éditions Fardin, 1960.
31. NEIBURG, Federico. **Serendipitous Involvement; making peace in the guetto**. In: FASSIN, Didier (Ed.). **If truth be told: the politics of public**. Durham: Duke University Press, 2017, p. 119-137.

32. PLOTKIN, Donna. **The International Traders of Haiti: the Madam Sara.** Port-of-Spain, Trinidad: Organização das Nações Unidas, Economic Commission for Latin America and Caribbean, Caribbean Development and Co-operation Committee, 1989.
33. SAN MIGUEL, Pedro. **La Guerra Silenciosa;** las luchas sociales en la ruralía dominicana. Santo Domingo: Archivo General de la Nación, 2011, 305 p.
34. SMITH, Mathew J. **Red and Black in Haiti;** radicalism, conflict and political change 1934-1957. Carolina do Norte: University of North Carolina Press, 2009, 296 p.
35. TROUILLOT, Michel-Rolph. **Haiti, state against nation:** The origins and legacy of Duvalierism. New York: Monthly Review Press, 1990.
36. TURITS, Richard Lee. A World Destroyed, a Nation Imposed: the 1937 Haitian Massacre in Dominican Republic. **Hispanic American Historical Review**, v. 82, n. 3, 2002. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/31350096_A_World_Destroyed_A_Nation_Imposed_The_1937_Haitian_Massacre_in_the_Dominican_Republic. Acesso em: 02 mar. 2020.
37. VEGA, Bernardo. **Trujillo y Haiti, (1930-1937).** v. 1, Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana, 1988.
38. YARRINGTON, Landon. 2015. The Paved and the Unpaved - Toward a Political Economy of Infrastructure, Mobility and Urbanization in Haiti. **Economic Anthropology**, n. 2. p. 185-204, 2015. Disponível em: <https://anthrosource.online.library.wiley.com/doi/abs/10.1002/sea2.12024>. Acesso em: 02 mar. 2020.

Felipe Evangelista

Doutor em Antropologia Social pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Possui graduação em Ciências Sociais pela Universidade de Brasília. Técnico em Assuntos Culturais - Antropologia, do Instituto Brasileiro de Museus. ID ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7160-0754>. E-mail: felipe.e.a.silva@gmail.com.