

O LAKOU HAITIANO E SUAS PRÁTICAS: ENTRE MUDANÇAS E PERMANÊNCIAS

*Rodrigo Charafeddine Bulamab**

RESUMO: A partir do conceito de *lakou*, em contextos rurais haitianos, e de suas características, farei uma reflexão sobre estudos realizados no Haiti em meados do século XX, em busca do que se compreendia como família e casa nesses trabalhos. Tendo em mente o incômodo causado por declarações que pregaram a crise e a morte do lakou, analisarei uma situação de nominação que acompanhei, revelando práticas que permanecem, mesmo quando alterações drásticas acometem a vida das pessoas. Em um segundo momento, deter-me-ei em questões ligadas ao parentesco ritual, às formas de organização do trabalho e dos mercados. Pensar o lakou é, de certa forma, levar em conta a história e os processos de transformação pelos quais o Haiti, em sua diversidade, passou e tem passado.

PALAVRAS-CHAVE: Haiti, lakou, casa, nomes, mercados, terremoto.

* Doutorando em antropologia social, PPGAS-Unicamp. O autor agradece aos comentários e sugestões de Hugo Ciavatta, Felipe Vander Velden e João de Pina-Cabral a versões prévias deste texto. Eventuais equívocos e insistências são de minha responsabilidade.

INTRODUÇÃO

Ao longo do século XVIII, a colônia São Domingos foi um campo de particular interesse para viajantes e observadores. Entre relatos sobre riqueza dos colonos, frutífero ambiente cultural e cosmopolita, encontravam-se também descrições do cotidiano dos escravos, suas práticas sociais e a violência característica do regime de escravidão (Saint-Méry, 1875 [1797-8]). Após a Independência em 1804, por um esforço paranoico das metrópoles coloniais em não reconhecer a nova nação caribenha, dali em diante denominada Haiti, e por receio de que o sucesso da Revolução Haitiana pudesse influenciar a paisagem colonial do Caribe e das Américas, construiu-se um isolamento do país que perdurou até a segunda metade do século XIX.¹ Não exclusivamente com relação ao Haiti, tais viajantes e observadores, entre os séculos XVIII e XIX, reafirmavam a impossibilidade da família negra nas Américas (cf. Slenes, 2011 [1999]).

Após o longo período de parcial isolamento, um fluxo de etnógrafos e pesquisadores começa a tomar corpo durante a primeira metade do século XX, particularmente durante e após a ocupação norte-americana (1915-1934), período em que mudanças drásticas assolaram a região caribenha (Castor, 1987). Durante essa época, o governo haitiano, com apoio das forças de ocupação, levava à cabo investidas contra práticas locais de magia e religião, movimento que ficou conhecido com “campanhas anti-supersticiosas” (cf. Ramsey, 2011).

Ao mesmo tempo, em meio a agitadas reivindicações políticas e movimentos de resistência como os *cacos*, guerrilhas armadas atuando por todo o território nacional, grupos de intelectuais haitianos se organizam para escrever contra a ocupação e as investidas violentas do Estado. Entre esses, estavam Jean-Price Mars, diplomata e etnólogo, cujo ensaio *Ainsi parla l’Oncle* (1928) marcou a época, e Jacques Roumain, etnólogo, escritor e fundador do periódico *Revue Indigène* (1927). (Charlier-Doucet, 2005; Clough, 2012)

¹ Sobre a construção desse isolamento, ver Trouillot (1995); sobre o curto, mas importante momento de câmbios entre revolucionários haitianos e abolicionistas ingleses, ver Gaffield (2012).

Elaborando ensaios primorosos sobre a cultura haitiana, esses intelectuais discorreram sobre a importância daquilo que entendiam como a “cultura camponesa”, cuja gênese se atrelava a uma resistência ao trabalho escravista nas plantações coloniais de cana-de-açúcar, de tal modo que os movimentos de resistência à ocupação eram tomados como uma segunda revolução (Dubois, 2011, p. 265-310). É dessa época também a criação da revista *Les Griots* (1938-1939), que teve como um dos fundadores François Duvalier.

Em meio a essas agitações políticas e debates sobre culturais e identidade, somados aos esforços de preservação do patrimônio cultural e religioso, em 1941, foi fundado o Bureau d'Éthnologie, em Porto-Príncipe, sob a direção de Jacques Roumain. As propostas dessa escola baseavam-se na valorização de ideais universalistas atrelados a particularismos culturais, bastante influenciados por Jean-Price Mars e em conexão com figuras internacionais, como o antropólogo Alfred Métraux. O Bureau d'Éthnologie tornou-se, então, um lugar de intensa produção intelectual, atraindo o interesse de intelectuais nacionais e estrangeiros.

Das trocas iniciadas entre estrangeiros e haitianos, planos de viagens de pesquisa foram estabelecidos. Entre antropólogos, o propósito maior era o de realizar “estudos de comunidade”, algo marcante particularmente na América Latina, cuja ênfase se dava em dinâmicas do contato entre diferentes grupos sob grande influência do paradigma da aculturação (Redfield et al., 1936). O Haiti surgia como esse lugar ideal, sobretudo em razão das rápidas mudanças políticas e demográficas causadas pela ocupação norte-americana nos anos subsequentes. Entre os pesquisadores que viajaram ao Haiti na primeira metade do século XX está Melville J. Herskovits (2007 [1937]), cujo trabalho entre camponeses de Mirebalais, região central do país, se deteve na investigação de aspectos formais da cultura, entendida como o resultado de sincretismos entre padrões europeus, hábitos africanos de pensamento e ação e costumes indígenas, variando de acordo com a “história situacional particular” sobre o qual o contato ocorreu (2007 [1937], p. 32).²

² Salvo quando indicado, os textos foram traduzidos por mim.

Já em finais da década de 1940, sob a mesma influência dos estudos de comunidade, um grupo de pesquisadores ligados a um projeto de intervenção educacional da Unesco (Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura), viajou ao Haiti para iniciar um programa de cooperação em conjunto com pesquisas antropológicas entre grupos camponeses de uma localidade ao sul do país. À frente do projeto estava o casal Alfred Métraux e Rhoda Bubendey Métraux, aos quais se juntaram ainda dois antropólogos de origem haitiana: Rémy Bastien e Suzanne Comhaire-Sylvain.³

Tal grupo foi bastante influenciado pelos escritos de Jean-Price Mars e pelo Bureau d'Éthnologie, com o qual mantinha intenso contato. Resulta dos esforços do grupo da Unesco o estabelecimento de uma importante agenda de pesquisa sobre grupos sociais no Haiti, indo de questões ligadas ao parentesco às relações entre magia e religião. Possivelmente, não fossem as mudanças no plano político do país, tal agenda daria frutos importantes. Contudo, após a ascensão de François "Papa Doc" Duvalier ao poder, em 1957, e os subsequentes anos de ditadura (1964-1986), houve uma diminuição considerável no número de pesquisas feitas no país, tanto em razão dos impedimentos criados, quanto, e sobretudo, pela promoção de uma rotineira perseguição a intelectuais haitianos.⁴

O objetivo deste artigo é analisar parte da literatura etnográfica do momento anterior ao duvalierismo, particularmente o grupo da Unesco, atentando principalmente às observações feitas com relação ao parentesco e à família em regiões rurais do Haiti, em geral, e ao que se denominou *lakou*, em particular.⁵ Como destaca Rémy Bastien (1951), o termo *lakou* apresenta uma

³ Alfred Métraux, nasceu na Suíça, formou-se em antropologia nos Estados Unidos; Rhoda Bubendey Métraux, norte-americana, antropóloga, formada pela Columbia University; Rémy Bastien, antropólogo formado na Escuela Nacional de Antropología de México; e Suzanne Comhaire-Sylvain, antropóloga formada na London University e na London School of Economics.

⁴ Com relação ao impacto do duvalierismo na sociedade haitiana, ver Hurbon (1987) e Trouillot (1989); para uma análise da história e da formação de Duvalier no Bureau d'Éthnologie e subsequente aparelhamento dessa instituição, ver Charlier-Doucet (2005).

⁵ Para fins de leitura, com algumas exceções, os termos em crioulo haitiano serão destacados somente na primeira vez em que aparecem no texto.

polissemia local interessante. Pode ser denominado lakou a extensão do terreno que circunda a casa, particularmente a parte de trás ou o pátio (ou capoeira) que conecta casas em um mesmo espaço delimitado. Nesse sentido, toda casa, seja ela no campo ou na cidade, possui um lakou. Mas o significado a que Bastien se detém é o “conjunto de casas ocupadas, em geral, por uma família”, formando grupos domésticos dentro de uma comunidade local (Bastien, 1951, p. 30). Além disso, lakou, tal como já observara Bastien, está também presente em aglomerados urbanos, como em certas regiões de Porto-Príncipe, seguindo fluxos e migrações familiares.

Com essa categoria em mente, passarei à análise de um caso de nomeação de uma criança de pais haitianos nascida no Brasil e, em seguida, com o intuito de demonstrar o modo como relações familiares transbordam o âmbito da família, tratarei rapidamente do parentesco ritual, das formas de organização do trabalho e dos mercados. Buscarei estabelecer conexões comparativas entre o que descreveram Bastien e Rhoda Métraux sobre o lakou e o que pude observar numa primeira incursão a campo, em janeiro de 2010, na cidade de Porto-Príncipe. Sempre que possível, mas não extensivamente, remeterei ao meu trabalho de campo três meses e meio em uma região rural no norte do Haiti, entre janeiro e abril de 2012. O intuito da proposta não é o de buscar reminiscências de uma instituição ou de práticas supostamente fixas e imutáveis (por isso, sujeitas à aculturação), mas perceber o lakou como um processo no qual relações de parentesco e família são, ao mesmo tempo, viáveis e complexas, ainda que constantemente recriadas.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES SOBRE O HAITI

Antes de partir para as etnografias às quais pretendo me deter e às minhas observações, é importante destacar alguns pontos com relação à formação das classes e o estabelecimento do Estado-nação no Haiti. Nos momentos genéticos do Estado, contradições estruturais marcaram as definições de classes e grupos no país. Com a expulsão e morte dos “povos bárbaros” (denominação dada aos franceses no preâmbulo da declaração de

independência) e a independência do país em 1804, a paisagem política foi marcada por um esforço coletivo em superar os constrangimentos do passado escravista, valorizando o feito heroico que foi a independência.

Contudo, em meio a projetos conflitantes, mantiveram-se certos privilégios anteriormente próprios à nobreza colonial, ora estendidos a uma nova aristocracia militar ou comerciante construída nos anos revolucionários (1791-1804), com a justificativa de que se criassem, a partir dali, as condições para o reerguimento do país. Tal movimento se constituía em particular oposição aos grupos de ex-escravos que, a partir da libertação, organizaram-se em pequenas propriedades familiares, num sistema de resistência às antigas plantações de cana-de-açúcar, algo que Jean Casimir denominou de “sistema de *contra-plantation*” (2011 [2001]). A disjunção entre Estado e nação foi gradativamente aprofundada, assumindo características de uma relação parasitária, expressa sobretudo por meio de uma sobretaxação da produção rural, em que famílias rurais, que outrora haviam sonhado com liberdade, tinham agora que lidar com um aparato estatal que lhes impunha o trabalho forçado e lhes confiscava grande parte da produção. Como argumentou Michel-Rolph Trouillot (1990, p. 85):

... [A]s estruturas socioeconômicas e o contexto histórico e cultural nos quais seus efeitos foram sentidos implicaram numa separação entre o campesinato e o mundo urbano. Essa separação produziu duas tendências contraditórias: a marginalização política do campesinato e a concentração das demandas urbanas a uma estrita esfera de decisões governamentais.

Essa separação assumiu historicamente diferentes características com grupos de elite e dirigentes estatais recriando estratégias de reprodução política frente a câmbios e inversões consideráveis como foi o caso da ocupação norte-americana (1915-1934). Contudo, mesmo com certa variação histórica e situacional, a exploração da produção rural foi uma constante. Atualmente, a falta de resposta por parte do governo às demandas locais é expressa por

meio da exterioridade que se cultiva entre, por exemplo, grupos camponeses e os dirigentes locais e as representações políticas locais e departamentais ou como ficou evidente nos dias subsequentes ao terremoto de 12 de janeiro de 2010⁶.

Refletindo ainda sobre a oposição entre classe média urbana e grupos camponeses, soma-se a essa oposição dinâmicas de diferenciação envolvendo eixos classificatórios como mulatos e negros, camponeses e cidadãos, pessoas vindas da província do norte e pessoas vindas do sul, entre estrangeiros e haitianos, entre faixas etárias, entre gêneros, etc. Tais definições são por si dinâmicas e estão sujeitas a uma série de disposições e remanejamentos de diferentes tipos de capital, redimensionando e redefinindo os grupos de acordo com especificidades históricas. Como afirmou Omar Ribeiro Thomaz (2005, p. 137, grifos meus), “enquanto é evidente que se trata de uma sociedade dividida entre ‘campo’ e ‘cidade’, entre Estado e sociedade, é importante ter em mente que os diferentes grupos sociais se constituem em suas *inter-relações*.”

Como propôs Pierre Bourdieu (1984; 1987; 1994), uma alternativa à utilização do conceito de classe como construto analítico, *a priori*, é a ideia de que classes estabelecem um “trabalho coletivo de construção”, dentro de um “espaço social” no qual as relações se desenvolvem. Na definição deste conceito, o autor afirma:

[...] todas as sociedades se apresentam como *espaços sociais*, ou seja, estruturas de diferenças que só podem ser verdadeiramente compreendidas quando se constrói o princípio gerador que estabelece essas diferenças na objetividade. Princípio este que é a própria estrutura da distribuição das formas de poder e das espécies de capital que são eficientes em um universo social considerado – e que variam de acordo com os lugares e momentos (op. cit., 1994. p. 54, grifos meus).

⁶ Para uma análise detida do momento pós-terremoto e das reações e respostas dos diversos agentes (entre população, governo e ONGs), ver Thomaz (2012).

Uma das instituições que participam ativamente desse intercruzamento é aquilo que no Haiti é definido por *lakou*. O *lakou*, enquanto grupo doméstico, pode ser entendido como um espaço de produção e reprodução socioeconômica (Sahlins, 2004 [1974]; Almeida, 1986). Enquanto unidade produtiva, tanto na definição de Rémy Bastien (1951), como no que notei em campo, um *lakou* possui roçados de policultura, muitas vezes com plantações mistas, tendo em um mesmo terreno espécies diversas. Além disso, as famílias criam galinhas, gado suíno, caprino e bovino em pequeno número. Os membros de uma família se distribuem entre atividades no roçado e de pastoreio, sendo aos homens reservadas, mas não exclusivamente, atividades como a colheita e o uso de ferramentas pesadas; às crianças cabe parte do pastoreio, levando os animais aos pastos e aos cursos d'água; e às mulheres, o plantio de sementes e mudas e a venda do que resultou da colheita, sendo o comércio uma atividade majoritariamente feminina. São as mulheres que vão ao mercado (*mache*) vender o que é produzido em seu *lakou*, mas também comprar mercadorias para abastecer a casa, realizando muitas vezes encadeamentos de compra e venda para conseguir mais lucro (*benefis*).

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

A transmissão de direitos e de propriedade é cognática, não havendo preferências quanto ao gênero dos descendentes: homem e mulher possuem os mesmos direitos sobre a terra e a riqueza da família. Interessante notar que, muitas vezes, pela restrição de espaço na expansão da posse da terra, a fundação de uma neolocalidade, exigência necessária a um novo casamento, muitas vezes se dá dentro do mesmo lakou dos genitores. Este e as demais propriedades da família são divididos em terrenos individuais de acordo com o avanço de idade dos filhos. Contudo, tal divisão individual não implica em uma propriedade exclusiva da terra. Por um direito costumeiro, herda-se o uso do terreno, mas não a possibilidade de vendê-lo, o que resultaria em uma fragmentação da propriedade da família. A terra é um bem bastante valorizado, cuja manutenção é crucial tanto para a produção de alimentos e mercadorias, quanto para que se mantenha um lugar de referência e retorno, ou seja, o próprio lakou.

Explorarei agora um pouco mais a história dessa categoria.

O LUGAR DO LAKOU

Com a previsão de durar cinco anos, teve início, em 1948, o projeto piloto da Unesco no Vale do Marbial, Haiti. Localizado ao sul de Porto-Príncipe e nordeste de Jacmel, ao sul do país, o Vale do Marbial era uma região de produção agrícola familiar intensa, com uma população que totalizava, na época, em torno de 30 mil pessoas em uma região de aproximadamente 130 km² (Bastien, 1951). Rémy Bastien descreveu o vale como um lugar “onde não há pedaço de terreno aproveitável que não tenha sido já semeado, [...] [e em que] cabanas camponesas se elevam sobre ambas as margens do rio [Gosseline], cujo leito inclusive é aproveitado para a semeadura em época de seca, a qual dura de novembro a março. Exceto no fundo do vale, onde crescem árvores frutíferas, [...] a vegetação é escassa sobre as encostas dos morros e os efeitos da erosão são visíveis.” (Bastien, 1951, p. 21)

Como a Unesco ainda fundamentava suas bases, seus dirigentes entendiam o projeto no Haiti como a oportunidade para que se demonstrasse

a importância da educação, e, tão logo, da própria Unesco, na reestruturação de um mundo impactado e desesperançoso, recém-saído da segunda Grande Guerra. O foco principal era a área de educação – sobretudo a educação de base, entendida como alfabetização de crianças, jovens e adultos –, seguida também por intervenções na área de técnicas agrícolas de manejo da plantação. Assim como as cartas trocadas entre Alfred Métraux e John Bowers, diretor dos projetos de educação da Unesco, tal empreitada serviria também para o estabelecimento de um modelo de intervenção da Unesco em outros países (carta de J. Bowers, 25 de fevereiro de 1948, Caixa II, Fundo do Projeto Piloto do Haiti, Arquivos da Unesco).

Alfred Métraux, antropólogo suíço de formação norte-americana, já com alguma experiência de pesquisa no Haiti (Laurière, 2005), foi colocado à frente como uma das grandes figuras responsáveis pelo projeto. Antes coordenador de projetos (*senior social officer*) do departamento de questões sociais da ONU, o antropólogo foi transferido para a Unesco, onde iniciou projetos de *survey* e intervenção em diversas partes do globo. Com uma vocação para a pesquisa, Alfred Métraux e sua esposa, Rhoda B. Métraux, organizaram um grupo de pesquisa com a intenção de que, em conjunto com as iniciativas de intervenção no Vale do Marbial, fossem também levados a cabo estudos sobre relações de família e parentesco e concepções mágico-religiosas dos habitantes da região. Àquela altura, era possível identificar o efetivo estabelecimento do Haiti como campo de pesquisas na área das ciências sociais.⁷

A ideia de um campo de estudo fechado em si teve grande influência de noções próprias aos estudos de comunidade como a de um universo social e simbólico próprios. Como resultado, obras individuais e coletivas foram publicadas, entre as quais: *Le vaudou haïtien*, de Alfred Métraux (1958),

⁷ Numa carta a John Bowers (carta de Alfred Métraux, 22 de outubro de 1948, Caixa II, Fundo do Projeto Piloto do Haiti, Arquivos da Unesco), é tamanha a empolgação de A. Métraux que vale citar um trecho aqui: “Este vai ser um dos mais meticulosos *surveys* etnográficos jamais feitos em uma comunidade exótica. Eu enfatizo a palavra ‘etnográfico’ pois meu método foi o de um antropólogo e não o de um sociólogo. Além disso, eu não me restringi à organização econômica e social, mas dediquei muito tempo à religião popular e a outros aspectos da cultura.”

uma tentativa de sistematização do *vodou* haitiano; *La família rural haitiana*, de Rémy Bastien (1951) sobre a vida camponesa no Vale do Marbial; *Kith and Kin: a study of a creole social structure in Marbial, Haiti*, de Rhoda Métraux (1951) sobre autoridade, parentesco e vizinhança; e a obra coletiva *L'homme et la terre au Valée du Marbial*, assinada por A. Métraux e Suzanne Comhaire-Sylvain, entre outros. Por questões próprias ao campo intelectual que envolvem o eurocentrismo e a preponderância masculina, o trabalho de Alfred Métraux sobre o *vodou* foi o que teve maior repercussão, sendo ainda republicado de tempos em tempos, enquanto que o de Rémy Bastien, o de Rhoda Métraux e os trabalhos posteriores de Suzanne Comhaire-Sylvain continuam ocupando certa marginalidade.

A ênfase dos trabalhos de Rhoda Métraux e de Rémy Bastien se deu sobre os arranjos familiares na região do Vale do Marbial, onde o conceito central é o de lakou. Na época da pesquisa de Bastien e R. Métraux, era notável como os camponeses referiam-se recorrentemente a um esplendoroso passado em que um lakou agregava 18 ou mais casas, não passando de oito ou dez no momento e local da expedição. Retomarei isso mais à frente.

No espaço do lakou, além das áreas reservadas às casas e aos terrenos de plantio, está ainda presente um cemitério. Bastien (1951) observou uma grande quantidade de tumbas (*kan*) nos lakou que visitou – em um deles, um agrupamento de quatro gerações, o autor somou 57 tumbas –, encontrando duas justificativas para esse fato: i) o grande número de nascimentos e a elevada taxa de mortandade e, ii) o direito que possui qualquer parente – seja ele por filiação ou por aliança, filhos adotivos ou não, primos distantes ou próximos – de ser enterrado no lakou de sua pertença (p. 34-35). Por trás disso está ainda a importante constatação de que os parentes mortos compõem ativamente o sistema de parentesco naquele contexto, não necessariamente através de uma memória clara de quem são os antepassados, mas por meio da herança de responsabilidades com relação a terra e com relação aos espíritos que a família historicamente serviu (*sèvi*), denominados genericamente de *lwa* ou, em algumas regiões, de *jany*.⁸

⁸ O alfabeto crioulo haitiano é composto por 12 vogais, entre elas o *an*. A pronúncia de *jany* é próxima a *jã-i*, em português. No caso da palavra *lwa*, o som se aproxima a *loa*.

A esses espíritos e aos parentes mortos, é prestada uma série de homenagens, a fim de evitar algum tipo de reprimenda que possa advir da inobservância de certos preceitos que regem os rituais mortuários ou que dizem respeito ao bom relacionamento com um lwa (A. Métraux, 1958; Lowenthal, 1978). No que tange às práticas e aos rituais funerários, como afirmou Bastien, uma das grandes “preocupações do camponês é o temor de que seus parentes não cumprissem devidamente com as obrigações necessárias para obter-lhe o descanso e a paz” (Bastien, 1951, p. 103). Aqui subjaz um importante papel da filiação, já que aos filhos cabe a responsabilidade maior de realizar os rituais funerários e as homenagens prestadas após a morte. Não ter filhos implica em uma fragilidade quanto aos destinos de si enquanto morto, podendo estar, por isso, mais vulnerável a tornar-se um *zombi*.⁹

Somam-se aos rituais e prestações com relação aos mortos, as obrigações e demandas frente às figuras que compõe o conjunto de concepções e práticas que configuram o vodou.¹⁰ Os lwa possuem notável agência no cotidiano da família e do lakou, sendo possível distinguir uma série de cultos e rituais com diferentes propósitos, sobretudo relacionando temas como reciprocidade e trocas, mas também com a própria morte, como os rituais que objetivam o impedimento de que um morto possa ser feito *zombi* por algum *ougan* ou *mambo* (sacerdote/sacerdotisa vodou).

⁹ Segundo relata Bastien (1951) e A. Métraux (1953), a alma é constituída por duas potências: de um lado, o princípio vital do corpo (*ti bon naj*) e de outro, a consciência (*gwo bon naj*). Num processo de zumbificação, apreende-se o *gwo bon naj*, sendo o *zombi* constituído apenas da força vital da pessoa, estando desprovida de qualquer tipo de autonomia, vontade ou possibilidade de resposta consciente. Menos do que a ideia corrente de zumbis enquanto agentes da violência, estes são vítimas da ação de algum malfeitor com o intuito de explorar sua força de trabalho. Para uma discussão sobre as representações de *zombi* na literatura haitiana, ver Glover (2010).

¹⁰ O termo *vodou* como empregado aqui é antes uma categoria analítica do que um termo êmico. Como destaca Lowenthal (1978), e como pude notar em meu trabalho de campo, localmente, *vodou* refere-se a eventos festivos que envolvem um certo tipo de dança, não necessariamente ligado à alguma religião. É pela consagração do uso em relatos de viajantes e estudos antropológicos que o termo *vodou* (grafado como *voodoo*, *vodu*, *voudou* ou *vodoun*) passa a designar a “religião da maioria da população do Haiti” (p. 392). Usos contemporâneos do termo *vodou* e da categoria *vodouizan*, sobretudo em contexto urbanos, marcam uma reivindicação identitária e cultural, numa linha que deita raízes nos escritos de Jean Price-Mars e Jacques Roumain (cf. Clough, 2012). Para efeitos práticos, deixando essa discussão para outro momento, mantereí tal utilização.

Outra forma de prestar homenagens aos mortos se realiza na nomeação de uma criança seguindo o nome de um parente de modo que, através desse processo, mantém-se viva a memória daquela pessoa. Além disso, Rémy Bastien (1951) apontou que entre os haitianos do Vale do Marbial, a nomeação só era efetuada após um período subsequente ao nascimento, sendo que a própria gravidez era mantida em segredo pelos familiares, não sendo objeto de alarde ou difusão excessiva. Uma prática similar foi observada quando pude acompanhar o nascimento de uma criança de pais haitianos no Brasil.

Tal reserva objetivava a proteção da família contra espíritos malfeitores. Entre estes, os mais temidos estão os *louganwon*, figuras meio-homem meio-animal, que caminham pela noite espreitando crianças e recém-nascidos em busca de alimento. Num momento específico do ciclo de desenvolvimento doméstico (cf. Fortes, 1958), essa entidade pode se aproveitar da fragilidade da mãe, em razão do período de gravidez e resguardo, ou da desatenção dos familiares para beber o sangue do feto, quando a mulher ainda está grávida, ou para sequestrar o bebê, após seu nascimento (Bastien, 1951; A. Métraux, 1953; 1958). O nome da criança ou o alarde excessivo em torno de uma gravidez são fatores que facilitam a realização das intenções de um *louganwon*.

Além da nomeação posterior ao nascimento e da restrição em difundir a notícia da gravidez, Bastien (1951) fala de outras medidas para espantar os *louganwon*. Entre elas estão os banhos administrados pelo *ougan* ou pela *mambo*. É feita uma mistura de ervas conhecidas pelo seu mau cheiro e, seguindo certos ritos, banha-se o bebê nessa água. Como resultado, o sangue do bebê adquire um gosto amargo e desagradável ao paladar dos *louganwon*. Vale a pena reproduzir aqui o relato de um camponês do Vale do Marbial:

Se não tiver sido 'banhada', a criança está em perigo de morte. De noite o *loup-garou* se aproxima de sua vítima. Bate o seu cachimbo contra um dos pilares de um canto da casa e oferece, em sonho, um objeto bonito à mãe. Se ela aceita, o *loup-garou* tem poder sobre a criança, já que conhece seu nome. Nesse caso, chupa pelo seu cachimbo três gotas de sangue. Com este sangue pode "lançar" qualquer doença sobre a criatura, que morre e é enterrada. De noite, o tira

da tumba e rodando-o sobre o solo, como massa de trigo, o diabo transforma-o em peixe ou carne, a seu gosto. [...] Além disso, certos *movezè* [entidades malignas] se transformam em baratas e entram nas casas para chupar o sangue. Em ambos os casos, se a criança foi ‘banhada’, o *loup-garou* não gosta de sangue amargo e vai embora (Bastien, 1951, p. 55).

No referente à nomenclatura em si, pelo que descreveu Bastien (1951), cabe ao pai nominar o filho. Como mencionamos acima, há regras e interesses que geram a escolha do nome do filho, mas ao mesmo tempo este processo se mostra também bastante aberto à criatividade. Por vezes, busca-se, por um princípio de serialidade intergeracional (Pina-Cabral, 2008), homenagear algum antepassado do lakou, ou algum parente vivo, ou ainda alguém importante, sobretudo que possibilite alguma forma de ascensão social, como um parente vivendo em algum centro urbano. Considerando que, para que o *longawon* se apodere da criança, é necessário que ele saiba seu primeiro nome, é muito comum utilizar-se de um nome fictício ou secreto como mais uma técnica para espantar tais figuras malignas. Tais nomes vão desde algo jocoso e próprio ao universo doméstico, como “Pozinho”, “Trapo”, “Cabo de vassoura” a algo de natureza religiosa, como “Caridade”, “Salvador”, “Deusdeu”, sendo que os primeiros têm função de enganar os malfeitores e os segundos de atrair a piedade divina. Tais processos conferem propriedades mágicas à nomenclatura e sua escolha é um evento de grande importância. E os nomes, por sua vez, tornam-se sujeitos a uma maior ou menor eficácia simbólica.

NOTAS SOBRE UM CASO DE NOMINAÇÃO

Jeanne e Baptiste cresceram em Porto-Príncipe. Ambos são de famílias que se mudaram para Porto-Príncipe entre as décadas de 1970 e 1980, motivadas por crises produtivas nas regiões rurais e pelo excesso de violência no campo, atrelada, sobretudo, às figuras dos *tonton macoutes*, milícias pró-Duvalier. Nascidos em Porto-Príncipe, Jeanne e Baptiste frequentaram escolas públicas, completando seus estudos com cursos técnicos e especializações. Antes do

terremoto de 12 de janeiro de 2010, Jeanne trabalhava como enfermeira e Baptiste era radialista e produtor independente de filmes. Eles se casaram em 2009 numa cerimônia que reuniu muitos parentes. Porém, como alguns outros familiares, a mãe de Baptiste não pode estar presente, pois vivia nos EUA. Alguns meses depois, Jeanne descobriu que estava grávida.

Após o 12 de janeiro de 2010, surgiu a possibilidade de se mudarem para o Brasil e foi o que fizeram. Jeanne viajou grávida e seu filho nasceu no Brasil. O processo de nomeação do filho revelou-se uma situação interessante para se analisar e foi curioso notar coincidências com aquilo que Bastien (1951) observou sobre os processos de nomeação no Vale do Marbial. Relatarei aqui o caso.¹¹

A gravidez de Jeanne, mesmo sendo motivo de alegria para ela e o marido, não era algo que assumia um caráter festivo. A escolha do nome da criança ocorreu num espaço de duas semanas após o nascimento à revelia de cobranças que vinham da equipe médica e dos brasileiros que já começavam a fazer parte do seu círculo de amizade e vizinhança. Por terem tido o filho em uma região diversa do Haiti, e pelo peso de não possuírem por perto seus familiares, o casal se viu diante de um problema que tiveram de administrar: ao mesmo tempo em que tinham de responder a essas pressões, não faziam concessões quanto àquilo que entendiam como a “boa escolha” do nome do seu rebento. Assim, essa nova situação exigiu um posicionamento claro e uma defesa daquilo que o casal haitiano entendia como princípios de nomeação, ao mesmo tempo em que buscavam negociar tais concepções e práticas frente a novas exigências situacionais. Isso permitiu uma abertura ao acaso e a um resultado não antecipado.

Similar às práticas ligada aos lakou estudados por Bastien (1951), cabia ao pai escolher o nome do filho, e Baptiste o fez com dedicação. Como era seu primeiro filho, ele foi em busca de sugestões de sua mãe, que lhe propôs o nome de *Gérard*, em homenagem a São Geraldo, santo padroeiro das crianças. Quando o questionei sobre as razões de sua mãe ter-lhe sugerido tal nome, Baptiste revelou que ela possuía uma grande dívida com esse santo, sobretudo

¹¹ Os nomes aqui são fictícios, mas busquei realizar substituições que preservassem ao máximo as características originais, evitando o comprometimento da análise.

pela infância conturbada que Baptiste teve, em que São Geraldo era vez ou outra clamado.

O nome *Gérard* lhe agradou, contudo Jeanne não teve a mesma opinião. A ela parecia mais apropriado um nome como *Cláudio*, ou melhor, *Claudinbo* – em português e no diminutivo –, ou mesmo uma composição entre o que a mãe de seu esposo havia sugerido e aquilo que ela tinha como aspiração – o resultado seria algo como: *Gérard Claudinbo*. Tal escolha revela um interesse bastante forte de conciliação entre as diversas partes que acompanharam o nascimento da criança. Por um lado, está a família de seu marido, com todas as suas exigências enquanto afins e, por outro, aqueles que lhes receberam no Brasil, que também de sua parte expressavam exigências. Através dessa situação, é possível entender a nomenclatura tanto como um “modo de inscrição do mundo na pessoa” – quando os pais escolhem o nome seguindo certos princípios culturais e negociando certas agências situacionais, o que é constitutivo da própria formação da pessoa (Pina-Cabral, 2008) – quanto como um “modo de inscrição da criança no mundo” – quando o nome da criança, e, logo, a criança em si, resolvem conflitos ou estabelecem novas relações.

É possível perceber assim, de que modo a nomenclatura não se configura apenas como um exercício de atualização de uma estrutura, mas antes possui efetiva ação no mundo, sendo, por isso, socialmente eficaz, algo que o trabalho de Bastien já descrevia. A nomenclatura do próprio pai, Baptiste, pode ilustrar um pouco mais essa questão e nos aproximar daquilo que podemos entender como um sistema de nomenclatura. Quando Baptiste estava para nascer, sua mãe teve um sonho em que uma entidade lhe aconselhou a nominar seu rebento de *Emmanuel*. Somente com esse nome o garoto iria conseguir ser saudável durante sua vida; do contrário, o destino lhe reservava uma série de infortúnios. Contudo, por alguma razão que foge ao próprio Baptiste, o pai, ao registrá-lo, colocou-lhe o nome de *Baptiste*, contrariando aquilo que a mãe havia recebido como conselho. Com o passar dos anos, Baptiste, de tempos em tempos, era acometido por alguma doença, confirmando o presságio. A causalidade estava clara: por não terem respeitado aquilo que lhes havia sido indicado, o filho estava agora destinado a sofrer com problemas de saúde. A solução encontrada foi a de começarem a chamá-lo pelo nome que

lhe fora indicado na premonição, *Emmanuel*. A partir daí, a criança não teve mais o mesmo tipo de complicação.

Essa renominação, que garantiu a vida do filho, é algo comum entre os camponeses do Vale do Marbial descritos por Bastien: “[e]m caso de grave enfermidade, que se suspeite como não ‘natural’, também se procede ao câmbio do nome como modo de proteção.” (Bastien, 1951, p. 53). Além disso, assim como *Gérard*, o nome *Emmanuel* é um nome bíblico, esse se refere à figura de Jesus Cristo. Fica claro aqui que a sugestão de nome dada pela mãe de Baptiste para seu neto é coerente com aquilo que ela concebia como um “bom nome”. Quando se escolhe um nome de santo, há um processo metafórico em jogo, cujo objetivo é o estabelecimento de uma similaridade, em que características do santo seriam transferidas à criança. E, cabe ressaltar, o nome de Jeanne segue esse mesmo princípio.

Porém, *Gérard* ou *Gérard Claudinbo* não foram os nomes que os pais haitianos deram ao seu filho. No fim, Jeanne não se mostrou muito convencida pela escolha da mãe de seu esposo. Sem me alongar mais, o casal optou pelo nome de *Jean Baptiste*. Seguindo uma análise estrutural, é possível entender a nova escolha como articulando combinações similares, com certo predomínio de um processo metonímico, mais do que metafórico. Se nos detivermos à justificativa do pai, perceberemos isso de modo claro. Para Baptiste, Jean Baptiste representa a fusão de seu nome com o de Jeanne, de tal modo que temos: Jean Baptiste = Jean (Jeanne) + Baptiste (Baptiste). Isso revela o caráter predominantemente metonímico do nome, sendo a junção de duas partes advindas cada uma de um todo, o que evidencia a contiguidade característica desse processo. Todavia, não podemos desprezar que o próprio nome Jean Baptiste é também formado por um processo metafórico em que características da mãe e do pai estão sendo transferidas ao filho, e que, além disso, remete a São João Batista, do panteão católico.

Podemos assim dizer que há uma estruturação das representações, que é da ordem do pensamento humano. Contudo, há também uma abertura ao acaso e à própria influência dos nomes. Tal ponto é observável no modo como o casal de haitianos pensou sobre a escolha do nome de seu filho, algo perceptível, inclusive nos próprios nomes que lhes passaram pela cabeça, com

o perdão do trocadilho. Mas o que aconteceria se o casal optasse pelo nome de *Claudinbo* ou *Gérard Claudinbo*? Com certa dose de imaginação antropológica, é possível pensar nessa possibilidade. Certamente, o nome agradaria sobretudo àqueles que lhes receberam no Brasil e favoreceria o estabelecimento de laços de troca e reciprocidade, numa lógica bastante similar ao lakou em que laços são criados através de processos de nomeação.¹² Contudo, a opção foi por um nome que os aproximasse mais aos seus familiares, que vivem longe e não poderão acompanhar o crescimento de Jean Baptiste.

NOMES E O PARENTESCO RITUAL

Ainda com relação a processos e práticas envolvidos na escolha do nome da criança, está a criação de laços por meio do parentesco ritual (Mintz & Wolf, 1956). “Quando você escolhe um padrinho”, como relatou um camponês do Vale do Marbial a Rémy Bastien, “você o faz com intenção de estender a família” (Bastien, 1951, p. 57) O compadrio consiste na escolha de duas pessoas que batizarão a criança, sendo que, a partir da nomeação, a criança se reporta aos padrinhos como *parenn* e *marenn* e estes a chamam *fyèl*. É característica dessa relação a dedicação intensa dos padrinhos para com a/ o *fyèl* por meio do envolvimento na alimentação e educação da criança (pagando a escola, ensinando a trabalhar na roça e nos mercados) e através de dons e presentes (roupas, dinheiro etc.). Como nota Rhoda Métraux (1951, p. 296), essa relação de parentesco é tão forte quanto os laços de filiação.

Conforme a criança cresce e adquire certa autonomia de trabalho, ocorre gradualmente uma inversão no fluxo de dádivas e o afilhado torna-se responsável por ajudar os padrinhos com presentes como dinheiro e também auxiliá-los em suas terras de cultivo e nas idas ao mercado.

Voltando à lógica dos nomes, o nome do *parenn/marenn* pode acabar sendo utilizado como outro nome que se agrega à pessoa do afilhado. Em meu trabalho de campo, por exemplo, um jovem da região havia sido batizado

¹² Agradeço aos comentários cuidadosos do parecerista que sugeriu que tal hipótese fosse também levada em consideração.

por um homem chamado *Guillaume* e, desde então, há quem o chame pelo nome de seu padrinho, particularmente no diminutivo “Gui.”

Além disso, o parentesco ritual não é uma relação envolvendo somente *parenn/marenn* e *fyèl*, mas também entre compadres e comadres (*konmpè/konmè-konmè/konmpè*). Escolher alguém ou ser escolhido por alguém como compadre/comadre implica em tornar-se um parente, adentrando ciclos de troca como a participação em trabalhos coletivos nas roças, o empréstimo de dinheiro e também, no caso específico das mulheres, em uma *konmè* vender os produtos da outra em um dia de indisposição ou qualquer outra impossibilidade de ir ao mercado.

Ao mesmo tempo em que apresenta uma lógica centrípeta e de autorreferencialidade, o lakou é também maleável e agregador, possibilitando a expansão da família e das relações de parentesco por meio da incorporação de novas pessoas, “estendendo a família.” No intuito de estabelecer relações que garantam uma ascensão social aos seus filhos, os pais podem escolher como padrinhos alguém com grande capital econômico e social. Tal fato abre a possibilidade para a “circulação de crianças”, com jovens se mudando para a casa dos padrinhos, podendo estar localizada em um centro urbano. Muitas vezes, tal mudança ocorre mediante um acordo prévio entre os compadres, garantindo que ao afilhado-filho seja fornecido algum tipo de benefício como o financiamento dos estudos e o fornecimento de abrigo e alimentação (cf. Wagner, 2008). Como observou Emilia Pietrafesa de Godoi no sertão do Piauí (2009), tal fluxo também representa mais um elemento no jogo das trocas que constituem relações de reciprocidade entre compadres/comadres. Além disso, no caso haitiano, receber uma criança não necessariamente ocorre sem que haja uma cobrança imediata de tal prestação. Ao ser recebida na casa dos padrinhos, a criança pode se ver em uma situação em que deve retribuir ao que recebeu através de pequenos serviços domésticos, e, dependendo da condição de trabalho, acabar como um *restavèk* (literalmente “ficar com”).

Essa figura, em princípio, similar a do agregado em determinadas situações no Brasil – alguém normalmente oriundo de uma região rural ou suburbana, podendo possuir algum vínculo de parentesco com aqueles que o recebem ou sendo recrutado em razão de algum evento crítico, como a morte

dos pais. Um jovem haitiano trabalhando e morando na hospedagem de uma tia paterna foi enfático quando lhe perguntei se ele era um *restavèk*, afirmando: “Nan ‘Lakou Lakay’ tout moun se moun; pa gen *restavèk*” (“No Lakou Lakay [hospedagem onde vivia], todos são gente; não há *restavèk*.”) Tal afirmação se ligava, segundo ele, ao fato de que todos ali trabalhavam, não havendo ninguém que se beneficiasse do trabalho de outrem e não desse sua parcela de esforço em troca, contribuindo com a limpeza e os serviços no local. Assim, a qualificação de *restavèk* é relacional e liga-se ao exercício de trabalho não remunerado em troca de moradia ou financiamento dos estudos num local onde, por contraste, os outros não trabalham.

Além das relações de apadrinhamento, a migração pode ser entendida como uma estratégia positiva de extensão da família no espaço e de manutenção da casa e do lakou no tempo. Por meio da diversificação das atividades produtivas e de trabalho dos membros da família, particularmente dos jovens, abre-se a possibilidade de novas fontes de renda para a família. Algo similar ao que é apontado em diversos estudos sobre sociedades camponesas em diferentes contextos (Pina-Cabral, 1984; Almeida, 1986). Esse mecanismo também funciona quando o lakou encontra um limite em sua fragmentação, em razão de uma desproporcionalidade entre a riqueza a ser dividida (terra, gado ou dinheiro) e o número de herdeiros. No contexto rural haitiano, adiciona-se a isso uma marcante autoridade paterna (*mèt kay*) exercida sobre os filhos de um modo bastante severo, como apontam as descrições de Bastien (1951), Rhoda Métraux (1951) e Lowenthal (1987). A migração pode surgir também como uma possibilidade de sair do convívio excessivo com tal autoridade e do excesso de regras e responsabilidades de uma vida em família, mas a pertença é sempre carregada pelo indivíduo que sai fisicamente do lakou, sendo denominado, por mais distante que esteja, de um *moun lakou*, “pessoa do lakou.”

CASA, TRABALHO, MERCADO E GÊNERO

Partindo agora para questões relacionadas à conjugalidade e ao mercado, Rhoda Métraux (1951) mostrou de que modo o caráter expansivo do lakou

se dá também pelo fato de que é legítimo o estabelecimento de uniões livres para além de um casamento civil ou religioso (*mariaj*), o que recebe o nome de *plasaj*. Nisso, são mantidas, pelo lado masculino, “redes de parentela que se espalham por diversas vizinhanças” (p. 175), ao mesmo tempo em que se estrutura aquilo que, na literatura caribenha, ficou conhecido como “matrifocalidade”. O termo foi definido por Raymond Smith (1996) em resposta a duas visões predominantes com relação à família negra no Novo Mundo: i) a ênfase normativa e ao pressuposto universal da família nuclear, cuja consequência era tomar tudo que lhe fosse diferente como formas anômalas ou distorcidas de família (p. 6) e, ii) tomar as organizações familiares no Caribe e nas Américas como um resultado das condições peculiares do sistema de *plantation* ou como uma variação do padrão familiar “africano” (p. 17-18).

Raymond Smith segue a proposta fortesiana de pensar o grupo doméstico como tendo um ciclo próprio de desenvolvimento, em conexão com o sistema econômico, dentro do qual relações variam de acordo com um conjunto de fatores como a idade dos filhos, o grau de dependência com relação aos pais e as posições de *status* dos sujeitos naquela sociedade, etc. O caráter matrifocal de uma família se realiza gradualmente com a mulher passando de um foco de laços afetivos para o centro econômico e de tomada de decisões de uma casa, sendo a “matrifocalidade uma propriedade das relações internas tanto em grupos domésticos encabeçados por homens, como aqueles dirigidos por mulheres” (p. 42). Nesse ponto, o autor revela de que modo a organização doméstica no Caribe é rica e viável dentro de seus próprios termos.

Mencionei acima que o lakou é também uma unidade produtiva. Há terras individuais localizadas dentro do lakou que servem ao propósito de produzir alimentos, não só com a finalidade de subsistência, mas também para o comércio. O mito da unidade doméstica rural autossuficiente não se realiza na economia rural haitiana. “Nem tudo o que se consome é produzido e nem tudo o que é produzido se consome” (Woodson, 1990, p. 140). Numa economia altamente monetarizada como a sociedade haitiana, o excedente é vendido e o dinheiro adquirido é utilizado para suprir outras necessidades e exigências do grupo doméstico e da comunidade local.

O trabalho nesses roçados tanto pode empregar uma mão de obra familiar, como também vizinhos ou amigos próximos, havendo modos de regulação e retribuição pelo trabalho que vão desde uma troca por parte da produção, forma de trabalho denominada *konbit* ou *konkou*, até o pagamento em dinheiro, numa relação denominada *ranpano*, variando conforme o acordo instituído ou os ciclos de dívida ao qual se está inserido. Ainda sobre o *konbit*, como apontou Herskovits (2007) e Bastien (1951), organiza-se algo muito similar ao mutirão brasileiro, em que trabalho e festa são conjugados (cf. Candido, 1964 e Brandão, 2009).¹³ Em um evento como esse, recrutam-se parentes, amigos e vizinhos que trabalham durante um período e são recompensados com comida (*manje konbit*), parte da produção e a garantia de que haverá uma troca, quando requisitada, obedecendo a um princípio de reciprocidade. Como definiu um camponês no norte do Haiti, durante meu trabalho de campo: “Aquele senhor [referindo-se a alguém específico] organizou o *konkou* e ele nos dá a comida, ele nos dá o suco, ele não compra as pessoas, não nos dá dinheiro [caso do *ranpano*].” (*Mesye a ki oganize konkou e li ba nou manje, li ba nou ji, li pa achte moun, pa ba nou lajan*). Questionei-o sobre a diferença entre *konkou* e *konbit* e ele completou, “se você fornece comida às pessoas, se fornece suco às pessoas, é uma forma de *konbit*.” (*si ou ba moun manje, si ou ba moun ji, se konbit li ye*).

Além disso, há uma divisão do trabalho seguindo uma divisão de gênero como, por exemplo: aos homens cabe o trabalho com instrumentos (enxada para a colheita, pás para revolver a terra etc.), enquanto às mulheres cabe a semeadura, a separação dos frutos, o preparo do *manje konbit* e a ida aos mercados.

Parte do que é produzido nas terras do lakou é destinada aos mercados (*mache*) e àquilo que pode ser definido como “situações de mercado”, momentos diversos da vida social haitiana, como brigas de galo e encontros

¹³ Vale a pena citar o trecho em que Herskovits falou sobre a grande excitação criada por um *konbit* (1937, p. 71): “Tão grande é o prazer derivado dos trabalhos deste tipo, (...), e tão vívida é a realização entre os camponeses de seus benefícios potenciais que um homem hesita antes de recusar tomar parte em um *combite* ao qual ele foi chamado.”

ocasionais. Nesses espaços, a predominância feminina é observada tanto em contextos rurais (Bastien, 1951; Mintz, 1967) como urbanos (Bazabas, 1997). São as mulheres que realizam a venda daquilo que é produzido no campo ou compram produtos em diferentes mercados e o revendem tentando com isso obter algum lucro (*benefis*). A prática desse tipo de troca comercial recebe o nome de *fê komès* ou *pratik* (Mintz, 1967). As pessoas envolvidas numa transação comercial podem possuir maior ou menor capacidade de negociação, isto é, estar aptas a barganhar para conseguir um bom preço sem desrespeitar as regras da negociação, o que define aquelas que possuem ou não *pratik*. As pesquisas de Sidney Mintz (1967) já apontavam para o fato de que o exercício do comércio por parte das mulheres haitianas não era dominado por uma irracionalidade econômica ou por práticas que resultavam em perdas econômicas. Nas palavras de Mintz (1967, p. 108):

Uma pessoa pode ser levada a pensar que o comportamento de venda dessas [mulheres] intermediárias é aleatório ou caprichoso e que elas se recusam a realizar certas vendas em razão de algum traço irracional. Deve ficar claro, contudo, que relações econômicas personalizadas, enquanto modificam de alguma forma a natureza do processo distributivo, surgem precisamente porque as intermediárias entendem muito bem o caráter essencial da economia haitiana.

Aos homens cabe uma parte restrita do comércio, particularmente o mercado de animais (*mache bèt*), que é bastante menos numeroso se comparado ao domínio feminino dos espaços e situações de mercado. Há ainda homens realizando serviços de transporte como é o caso das picapes cuidadosamente decoradas que fazem o transporte público (*taptap*), além de estarem a postos com carrinhos de mão levando mercadorias de um lugar para outro nos mercados. Todo o processo, do campo ao mercado (e internamente no mercado) e, por sua vez, deste ao consumidor, é marcado por serviços intermediários enquanto uma cadeia de circulação, processo que resulta na transformação de um produto em mercadoria. Resumidamente, como definiu Drexel Woodson, “[c]omércio e agricultura camponeses são fatores integrantes

de uma economia nacional altamente monetarizada, que possui uma relação estrita com o sistema internacional capitalista de produção e troca [...]” (Woodson, 1990, p. 138).

CONCLUSÃO: TEMPOS PASSADOS, TEMPOS PRESENTES

Busquei mostrar aqui de que modo em torno do lakou, enquanto um processo, operam relações de parentesco sob as quais se estruturam grupos domésticos e influem na constituição da pessoa. Além disso, o lakou também integra dinâmicas de produção e circulação de bens e mercadorias no Haiti, rompendo com uma visão dicotômica entre campo e cidade, e indo contra visões que pregam a morte do lakou ou a inexistência de relações ordenadas no país. Além disso, ao descobrir similaridades entre as práticas de nomeação e de cuidado com recém-nascidos observadas numa situação recente e as práticas sociais de uma localidade rural descrita por Rémy Bastien e outros autores, busquei entender de que forma permanências e conexões atravessam o tempo, mas também o modo como a especificidade histórica e situacional possui influência direta nessas práticas.

Indo um pouco mais além, é possível afirmar que, nos dias posteriores ao terremoto de 12 de janeiro de 2010, a dimensão do deslocamento populacional, algo da ordem dos 600 mil habitantes (Nascimento & Thomaz, 2010), só foi possível, em grande medida, pela existência de redes de solidariedade e troca que giram em torno de parentes, dos lakou e das comunidades locais, distribuídos por grande parte do território nacional – entre regiões rurais e aglomerados urbanos –, e, até mesmo, internacionalmente. Assim, antes de ser uma estrutura fixa, passível de deixar de existir, o lakou se adapta, encontrando nas pessoas e nas diversas formas de solidariedade seus rearranjos e continuidades.

ABSTRACT: In this article I will explore the concept of lakou, mainly elaborated in rural contexts in Haiti. First, I will focus the researches which have taken place during the mid-XXth century in Haiti, in search for a definition of family and household in that country. The main inspiration here is the work of the Haitian anthropologist, Rémy Bastien. Second, considering the unsuitable statements that declared the death of the lakou, I will bring on a situation where a child was named; revealing practices that still work, even after drastic changes in people's life. Third, I will discuss co-parenthood relations and labor and market organization. Finally, to think about the lakou is, to some extent, to take into account the history and transformation processes through which Haiti, in its diversity, have passed and passes.

KEYWORDS: Haiti, lakou, household, names, markets, earthquake.

BIBLIOGRAFIA

- ALMEIDA, M. "Redescobrimo a Família Rural Brasileira". *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, n.1, julho. São Paulo: ANPOCS, 1986.
- BASTIEN, R. *La familia rural haitiana – Vale de Marbial*. México: Libra, 1951.
- _____. Haitian Rural Family Organization. *Social and Economic Studies*, v. 10, n. 4, 1961.
- BAZABAS, D. *Du marché de rue en Haïti. Le système urbain de Port-au-Prince face à ses entreprises 'd'espace-rue'*. Paris: L'Harmattan, 1997.
- BOURDIEU, P. Espace social et genèse des "classes". *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 52-53 1984.
- _____. What makes a social class? On the theoretical and practical existence of groups. *Berkeley Journal of Sociology: A Critical Review*. n. XXXII, 1987.
- _____. *Raisons pratiques: sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil, 1994.
- BRANDÃO, C. R. O trabalho como festa : algumas imagens e palavras sobre o trabalho camponês acompanhado de canto e festa. In GODOI, E. P., MENEZES, M. A. & MARIN, R. A. *Diversidade do campesinato: expressões e categorias* (v. I). São Paulo: Ed. Unesp, 2009.

- BULAMAH, R. C.; THOMAZ, O. R. 40 segundos de ruína. *Ciência hoje*, v. 4, n. 268, 2010.
- CANDIDO, A. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1964.
- CASTOR, S. *L'occupation américaine d'Haiti*. CRESFED, 1987.
- CASIMIR, J. *La culture opprimée*. Porto Príncipe: Imprimerie Média-Texte. 2011 [2001].
- CHARLIER-DOUCET, R. *Anthropologie, politique et engagement social. L'expérience du Bureau d'ethnologie d'Haiti*. Gradhiva, 2005.
- CLOUGH, Joshua. *Exile and ethnography: Jacques Roumain and the problema of place in French and Haitian national thought: 1927-1944*. 2012. Dissertação de mestrado, The City College of New York, EUA.
- DUBOIS, L. *Haiti: The aftershocks of history*. Nova Iorque: Metropolitan books, 2011.
- FORTES, M. "Introduction" *In*: GOODY, J. (Ed.), *The development cycle in domestic groups*. London: Cambridge University Press, 1958.
- GAFFIELD, J. Haiti and Jamaica in the Remaking of the Early Nineteenth-Century Atlantic World. *The William and Mary Quarterly*, v. 69, n. 3, 2012.
- GODOI, E. P. "Reciprocidade e circulação de crianças entre camponeses do sertão." *In*: Godoi, E. P.; Menezes, M. A. & Marin, R. A. (Orgs.), *Diversidade do campesinato: expressões e categorias*, v. II, São Paulo: Editora da Unesp, 2009.
- GONZALEZ, J. *The war on sugar: forced labor, commodity production and the origins of the haitian peasantry, 1791-1841*. 2012. Tese de PhD, University of Chicago, EUA.
- GLOVER, K. J. *Haiti unbound: A spiralist challenge to the postcolonial canon*. Liverpool: Liverpool University Press, 2010.

- HERKOVITS, M. J. *Life in a haitian valley*. Princeton: Markus Wiener Publishers, 2007 [1937].
- HURBON, L. *Comprendre Haïti: essai sur l'Etat, la nation, la culture*. Paris: Karthala, 1987.
- JAKOBSON, R.; HALLE, M. "The metaphoric and metonymic poles". In *Fundamentals of language*. Haia: Mouton e Co, 1956.
- LAURIÈRE, C. *D'une île à l'autre*. Alfred Métraux en Haïti. Gradhiva. 2005.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Le totémisme aujourd'hui*. Paris: Presses Universitaires de France, 1962.
- _____. A eficácia simbólica. In _____, *Antropologia Estrutural II*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.
- LOWENTHAL, I. P. Ritual Performance and Religious Experience: A Service for the Gods in Southern Haiti. *Journal of Anthropological Research*, v. 34, n. 3, p. 392-414, 1978.
- _____. "Marriage is 20, children are 21": *The cultural construction of conjugality and the family in rural Haiti*. 1987. Tese de Ph.D. The Johns Hopkins University, Baltimore, EUA.
- MÉTRAUX, A. Croyances et pratiques magiques dans la vallée de Marbial, Haïti. *Journal de la Société des Americanistes*. Tomo 42, 1953.
- _____. *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard, 1958.
- MÉTRAUX, R. *Kith and Kin: a study of créole social structure in Marbial, Haiti*. Tese de Ph.D, Columbia University, EUA, 1951.
- MINTZ, S. "Pratik: Haitian Personal Economic Relationship". In: Potter, J.M. et al. *Peasant Society: a Reader*. Boston: Little Brown, 1967.
- _____; WOLF, E. An Analysis of Ritual Co-Parenthood (Compadrazgo). *Southwestern Journal of Anthropology*, v 6, n. 4, p. 341-368, 1950.

- NASCIMENTO, S.; THOMAZ, O. R. *Da crise às ruínas: impacto do terremoto sobre o ensino superior no Haiti*. Relatório de pesquisa. Campinas: 2010. (disponível em: www.prpg.unicamp.br/noticias/dacriseasruinas.pdf).
- PINA-CABRAL, J. Comentários críticos sobre a casa e a família no Alto Minho rural. *Análise Social*. XX v. (81-82), n. 2 e 3, 1984.
- _____. Outros nomes, histórias cruzadas: apresentando o debate. *In: Etnográfica*, v. 12, n. 1, 2008.
- PRICE-MARS, J.. *Ainsi parla l'Oncle*. Porto-Príncipe: Imprimeur II, 1998 [1928].
- RAMSEY, K. *The spirits and the law: vodou and power in Haiti*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- REDFIELD, R.; HERSKOVITS, M.; LINTON, R. Memorandum for the Study of Acculturation. *American anthropologist*, v. 38, n. 1, 1936.
- SAHLINS, M. *Stone Age Economics*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2004 [1974].
- _____. What kinship is (parts I and II). *Journal of the Royal Anthropological Institute*, v. 17 2011.
- SLENES, R. *Na senzala, uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava: Brasil Sudeste, século XIX*. Campinas: Editora da Unicamp, 2011 [1999].
- SMITH, R. T. *The matrifocal family: power, pluralism and politics*. Nova Iorque: Routledge, 1996.
- SAINT-MÉRY, M. *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie Française de l'isle Saint-Domingue*. Paris: Librairie-Depositaire, 1875 [1797-8].
- THOMAZ, O. R. "Haitian elites and their perceptions of poverty and of inequality". *In: Reis, Elisa & Moore, Mick (Ed.). Elite perceptions of poverty and inequality*. London/New York: Zed Books. 2005.
- _____. "O terremoto no Haiti, o mundo dos brancos e o Lougawou". *Novos Estudos CEBRAP*, n. 86, 2010.

_____. “Eles são assim’: racismo e o terremoto de 12 de janeiro de 2010 no Haiti”. *Cadernos de Campo*, v. 20, 2011.

TROUILLOT, M. *Haiti: state against nation. The origins and legacies of duvalierism*. Nova Iorque: Monthly Review. 1989.

_____. *Silencing the past: power and the production of History*. Beacon Press, Boston. 1995.

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

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