

Nacionalidade, raça e pacificação

INTRODUÇÃO: *As cores do mito nacional brasileiro*

Para oferecer sentido à atividade que realizam, os capacetes azuis brasileiros mobilizam e atualizam discursos sobre a nacionalidade brasileira. Esses discursos nacionais antecedem a MINUSTAH, mas são remobilizados e reatualizados por diplomatas e militares. A partir da leitura de artigos sobre a participação brasileira na MINUSTAH, de documentos e discursos do Ministério das Relações Exteriores, junto à análise de entrevistas com os militares brasileiros realizadas em Brasília e Porto Príncipe, eu buscarei mostrar a que ponto diferentes discursos sobre a nacionalidade circulam simultaneamente e podem servir a objetivos diferentes, mas às vezes complementares. No caso, dois objetivos me chamam a atenção aqui: informar e justificar as decisões políticas, ou orientar as práticas quotidianas dos militares no campo.

O capítulo se estrutura da seguinte forma: a primeira parte explica o discurso oficial do MRE. Utilizo paralelamente a historiografia e a sociologia clássica brasileira, assim como a literatura científica contemporânea sobre as relações de raça no Brasil, para mostrar em que medida a participação nas operações de paz atualizam ideologias raciais brasileiras que são centrais na formação de um discurso sobre o nacional.

Não se trata obviamente de reificar a ideia de nacionalidade brasileira, de buscar estabelecer uma explicação essencialista do trabalho dos capacetes azuis. Os debates sociológicos sobre o “nacionalismo banal” (ou ordinário, uma outra possibilidade de tradução), uma linha de pensamento inaugurada por Eric Hobsbawm,¹ foram renovados com a publicação de *Banal Nationalism*, de Michael Billig,² em 1995. Em sua introdução para o dossiê da revista *Raisons Politiques*, Vincent Martigny³ analisa a evolução dos debates sobre o que é e para que servem as ideologias nacionais. O nacionalismo, explica Martigny, não é monopólio dos grupos de extrema direita que esposam formas radicais de nacionalismo. Ele é a condição de funcionamento dos Estados-nações contemporâneos. Isso quer dizer, primeiro, que é preciso se lembrar da novidade que o Estado-nação representa, principalmente na sua forma hifenada, ou seja, baseada na ideia de uma nação que funda o poder

¹ HOBSBAWM Eric, *Nations and nationalism since 1870. Programme, Myth, Reality*, Cambridge, University Press, 1992.

² BILLIG Michael, *Banal Nationalism*, Thousand Oaks, Sage Publications, 1995.

³ MARTIGNY Vincent, *Penser le nationalisme ordinaire*, *Raisons politiques*, v. 1, n. 37, 2010 p. 5-15.

político. Segundo, se na literatura política e na política comum a impressão transmitida é de que há um “despertar” da nação que justifica em seguida a formação de um Estado que a representa e a governa, trata-se aqui, ao contrário, de ver a nação como uma identidade imaginária, como diz Benedict Anderson.⁴ Um processo de criação de uma identidade não apenas coletivo, mas principalmente político. E esse processo não estaria circunscrito ao momento no qual as nações se tornam o principal fundamento da política na Europa, a identidade nacional não teria se estabelecido em um ponto no tempo fixo, se imposto e assim permanecido. Principalmente no caso de Estados pós-coloniais, como o Brasil.

Ao contrário, trata-se de um processo contínuo de afirmação que precisa de elementos nacionalistas presentes em práticas cotidianas e ordinárias para se legitimar. Martigny traduz o conceito de nacionalismo banal de Billig da seguinte forma: “maneira pela qual o pertencimento nacional se perpetua no mundo contemporâneo, por meio de microprocessos de identificação que estruturam a vida cotidiana dos indivíduos” ou “conjunto de hábitos ideológicos que permitem às nações ocidentais estabelecidas de se reproduzirem (...) esses hábitos não são exteriores à vida cotidiana, como supõem certos observadores”.⁵

A segunda parte da definição é criticada por Martigny. Por um lado, o trabalho de Billig serve para desconstruir a ideia, comum nos anos 1990, de um nacionalismo “quente” no Sul global e de um nacionalismo anódino no Norte (ideia que, inclusive, mostra ser pouco pertinente considerando a ascensão política fulgurante da extrema direita nacionalista nos climas mais frios, da Grã-Bretanha aos países Nórdicos, passando por França e Alemanha). Por outro lado, a perspectiva de Billig ainda é etnocêntrica. Ao buscar provas de que o nacionalismo existe ainda nos países do Norte, ele acaba por excluir o nacionalismo extraeuropeu da reflexão. O presente capítulo, no caso, serve como paliativo (ainda que limitado) a essa ausência. Outras análises, principalmente as que se encontram no número já citado da revista *Raisons politiques*, dirão que não há diferença nas formas de funcionamento do nacionalismo. Na análise que proponho a seguir, veremos de que forma os capacetes azuis brasileiros mobilizam categorias nacionais brasileiras para aplicá-las aos contextos de operação de paz, de que forma eles fazem existir a nacionalidade ao se servirem de elementos da “brasilidade” para justificar sua ação. A “brasilianidade” é o que oferece referências e inteligibilidade que permite os próprios capacetes azuis saber e explicar porquê e como eles fazem o que fazem. Ao

⁴ ANDERSON Benedict, *Comunidades Imaginadas*, São Paulo, Companhia das Letras, 2008.

⁵ MARTIGNY, *idem*, p. 7. Minha tradução. No original: “manière dont l’appartenance nationale se perpétue dans le monde contemporain, à travers les micro-processus d’identification qui structurent la vie quotidienne des individus” ou “l’ensemble d’habitudes idéologiques qui permettent aux nations occidentales établies d’être reproduites (...) ces habitudes ne sont pas extérieures à la vie quotidienne, comme l’ont supposé certains observateurs”.

fazerem isso, eles dão força e mantêm vivas certas ideias sobre a nação, como é o caso com outras formas de identificação. De maneira análoga ao gênero, a nacionalidade será vista aqui como conjunto de disposições sociais presentes na rotina e no cotidiano dos indivíduos, balizadas pela repetição de representações familiares, permitindo a naturalização do “pertencimento nacional”. Gênero, raça e nacionalidade trabalham de maneira análoga, porém não paralela, mas intrincada e entrelaçada.⁶

A mobilização dos mitos nacionais brasileiros, por diferentes tipos de atores e em diferentes registros (política exterior, altas esferas do exército, capacetes azuis), reforça o argumento da identidade nacional como algo de móvel e de heterogêneo. Uma das reclamações endereçadas por Martigny a Billig é a de ver a nacionalidade como homogênea. “A força do conto nacional está, historicamente, na sua capacidade a ser integrado, remanejado, adaptado ou interpretado no nível local, cotidiano”⁷. A identidade nacional, como veremos, não apenas não é fixa no sentido em que ela evolui no tempo, mas ela também não é fixa no sentido que múltiplas percepções a seu respeito estão em constante disputa por legitimidade.

No caso do Brasil, quais são as percepções de nacionalidade que estão em disputa? Começamos então por um resumo das concepções discutidas pela literatura sociológica, e eu me limitarei aqui às concepções que são avançadas ou sustentadas por agentes do Estado.⁸ Segundo Renato Ortiz,⁹ essas concepções podem eventualmente serem percebidas como paradigmas que se sucedem ou se opõem. Ou mesmo, como veremos na análise a seguir, convivem. A identidade nacional, nos diz Ortiz, numa perspectiva que reverbera perfeitamente os comentários de Vincent Martigny, seria um repertório de signos resgatados das “camadas geológicas da tradição nacional” e do qual os agentes se servem e dispõem de forma estratégica em situações específicas.

Em vez de ver a questão da participação nas operações de paz da ONU como uma forma de competição entre diferentes “ethos”¹⁰, um nacional e um cosmopolita,¹¹ vejo a tradição nacional como

⁶ Ou, como se diria nos departamentos de estudos de gênero, *interseccional*.

⁷ MARTIGNY, *idem*, p. 14. Original: “la force du récit national est historiquement sa capacité à être intégré, remanié, adapté ou interprété par le niveau local, au quotidien”.

⁸ Há toda uma outra dimensão dessa discussão, que é a das concepções de nação brasileira culturais, sustentadas em outros contextos e práticas. Meu trabalho é de esclarecer as “oficiais” para que possamos melhor entender a importância das não-oficiais e o papel que tem na reprodução de relações de dominação essas “histórias para ninar gente grande” que nos conta o Estado, como na epígrafe que uso para o meu trabalho, o samba-enredo da Mangueira. Para além das escolas de samba, ver também, por exemplo, o trabalho de Daniela Vieira do Santos,

⁹ ORTIZ Renato, *Imagens do Brasil*, *Revista Sociedade e Estado*, v. 28, n. 3, 2013, p. 609-633.

¹⁰ MAINGUENEAU Dominique, *Le recours à l’ethos dans l’analyse du discours littéraire*, *Fabula / Les colloques*, Posture d’auteurs: du Moyen Âge à la modernité. Disponível em: <http://www.fabula.org/colloques/document2424.php>. Último acesso: 15/02/2018.

¹¹ Que é no caso a forma como muitos sociólogos das operações de paz escolhem para analisar a questão e que discutimos nos próximos capítulos.

Ortiz. Esses ethos, ou formas de compreender a atividade militar-humanitária, constrói-se na coexistência, às vezes estratégica, às vezes contraditória, de diferentes tradições nacionais (como discursos sobre a nacionalidade). Quando eu menciono uma “atualização” dessas tradições, eu quero dizer que elas aparecem no discurso dos militares num contexto de transformação global das atividades militares, com novos limites que são impostos a essa atividade, sob novos arranjos institucionais. Analisemos os terremotos (ou as fossas abissais, ou os depósitos sedimentares) criados pela fricção entre essas camadas geológicas da tradição brasileira. A análise demanda um trabalho de geógrafa ou sismóloga, onde se começa tentando restituir as etapas e a origem (aproximada) dessas tradições.

Para Renato Ortiz, a questão maior no caso do Brasil, Estado independente que busca se constituir como nação moderna, é a do ser periférico: “num país no qual a modernidade é incompleta, a concepção de uma temporalidade linear lhe é sempre desfavorável. Qual seria o lugar do Brasil na esfera internacional? A pergunta necessariamente conduz a um dilema: num país no qual a modernidade é incompleta, a nação somente existiria num tempo projetado à frente.”¹²

A partir de 1850, momento no qual o contexto internacional deixa claro que o sistema escravocrata não resistirá por muito tempo, a elite branca brasileira começará a procurar uma “solução” ao problema que a torna minoritária no seu próprio país. Richard Miskolci¹³ identifica no pânico moral provocado pela abolição da escravidão um dos principais motores do debate sobre a identidade nacional brasileira, que se estabelece após a proclamação da república, no fim do século 19.

O apoio massivo à imigração europeia na época (particularmente alemã e italiana) foi uma das soluções encontradas. Essas populações, uma vez assimiladas, deviam, ao “se misturar”, servir de barreira à “degeneração racial” e garantir a “preponderância europeia” no seio da nação brasileira.¹⁴ As políticas do estado de São Paulo que encorajavam a vinda de italianos para substituir a mão-de-obra escrava nas fazendas de café a partir da metade do século 19 são conhecidas e documentadas.

O trabalho de Jeffrey Lesser apresenta novos dados sobre as políticas de controle da vinda de imigrantes do império otomano e japonês na mesma época. Essas políticas seriam baseadas em avaliações raciais, onde certas características nacionais são percebidas como “preponderantes” e,

¹² ORTIZ, Renato, *Idem*, p. 616.

¹³ MISKOLCI Richard, *O desejo da nação: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX*, São Paulo: Annablume/FAPESP, 2013. (Coleção Queer)

¹⁴ LESSER Jeffrey, *Negotiating National Identity: Immigrants, Minorities and the struggle for ethnicity in Brazil*, Durham: Duke University Press, 1999.

consequentemente, decisivas para as decisões políticas sobre a imigração. Os japoneses, por exemplo, seriam descritos como “leais” e “nacionalistas”. Eles seriam, consequentemente, uma “boa aquisição” para a mistura nacional. Essas avaliações eram igualmente baseadas em uma hierarquia racial que ia, crescentemente, do negro ao branco. As raças “intermediárias”, próximas desses últimos, mereceriam que seu estabelecimento no Brasil fosse encorajado, ainda que controlado, com o objetivo expresso de equilibrar as “componentes nacionais”. Uma política explícita de imigração foi elaborada para favorecer a entrada das populações “brancas” ou “intermediárias”.

O espectro da miscigenação representava, então, no imaginário da elite brasileira, a ameaça da “decadência” e da subalternidade. A questão central em todos os discursos sobre a modernização do país foi o de gerir esse impasse, de achar as ferramentas para impedir essa decadência, segundo Miskolci. A tarefa de “domesticar” e “embranquecer” a população no caminho da aceitação do Brasil no “concerto das nações civilizadas” caberia, dessa forma, à elite brasileira. O legado colonial se traduz pela existência de uma elite independente, mas que continua a sonhar com a Europa na mesma medida em que ela menospreza o povo, que considera bárbaro. Fala-se do Brasil como de um “país sem nação” e do brasileiro como sendo uma “raça triste”.

Toda uma geração de intelectuais vai, nesse momento, buscar no pensamento dos raciologistas alemães as ferramentas que precisavam para refletir sobre o que significaria para a “raça portuguesa” se misturar com duas outras raças que comporiam o povo brasileiro, os “índios” e os “africanos”. O primeiro resultado, alinhada com a ideia de um pânico moral provocado pela abolição da escravidão, colocaria a nacionalidade brasileira sob a ameaça permanente da “degeneração”. Nessa interpretação, o resultado disso teria sido a inoculação no “espírito vivo” do português os “germes” da tristeza e da indolência. Essa sistematização da condição particular vai tomar contornos teóricos mais precisos nas primeiras décadas do século XX, com autores como Sílvio Romero e Nina Rodrigues. A necessidade de “embranquecer” o Brasil, afim de paliar aos efeitos da “contaminação”, teria, no entanto, guiado a ação governamental durante ao menos meio século antes desse momento.

A obra de Gilberto Freyre, *Casa grande & Senzala*,¹⁵ originalmente publicada em 1933, oferece um quadro conceitual que é também uma saída desse impasse. Ortiz analisa o significado dessa obra no contexto político da geração de Freyre para dizer que este último, inspirado pela antropologia social que acabava de nascer, vai *virar a mesa* da raciologia e de interpretações como a de Nina Rodrigues e Sílvio Romero. Freyre vai, dessa forma, representar a mistura de raça como um aspecto positivo da

¹⁵ FREYRE, Gilberto, *Casa Grande & Senzala*, São Paulo, Editora Global, 2018.

identidade nacional. Durante toda a vida de Freyre, até os anos 1980, as análises que ele produz impactaram o imaginário nacional, sendo até hoje um dos pilares da sociologia brasileira. Freyre, em vez de apresentar o Brasil como um caso inferior do modelo da nação europeia, apresenta-o como alternativa. A miscigenação será, nessa análise, a grande contribuição do Brasil ao novo modelo de sociedade que surge, uma nova fase da modernidade mundial que começava a se desenhar. A análise de Freyre teria sobretudo liberado a elite do fardo de portar a “incivilidade” do seu próprio povo e o Brasil se tornava, assim, símbolo do futuro planetário.

É nessa época que os símbolos maiores da miscigenação se tornam sinônimos de “brasilidade”, que seria igualmente sinônimo de alegria e de abertura: o samba e a “mulata”. Após um longo período no qual as políticas brasileiras de imigração têm a tarefa de embranquecer o país, a ideia da *mestiçagem* influenciará outras formas de políticas públicas. Sob a ditadura de Vargas, tem início um período de assimilação (ou de apropriação) nacional de símbolos negros ou índios (que até então eram símbolos de inferioridade e selvageria). Para Lélia Gonzalez,¹⁶ esse momento coincide com os grandes esforços que a ditadura de Getúlio Vargas fez para sufocar movimentos tais como a FNB, a *Frente Negra Brasileira*. A FNB é considerada pela mesma autora o “maior movimento ideológico do pós-abolição”.¹⁷

A elevação da miscigenação a um valor universal brasileiro (passando a ser o que define a “brasilianidade”) não é apenas um momento de cooptação de certos elementos da cultura negra. Esse momento marca também uma fase de repressão do movimento antirracista pela ditadura de Vargas, que vai se repetir sob a ditadura militar. Certos elementos são simbolicamente elevados aos olhos da comunidade nacional ao mesmo tempo que é negado ao grupo étnico que desenvolveu as práticas culturais em questão a possibilidade de autoafirmação como sujeito político.¹⁸

Durante todo o período que vai da metade do século 19 até a metade do 20, seja do ponto de vista dos autores que buscam soluções para a “degeneração”, seja do ponto de vista dos que celebram a miscigenação e a vocação brasileira para transcender a raça, a ideia de nação se traduz sempre por uma busca de essência, de uma realidade nacional subjacente (o tal momento fixo para o qual os povos do mundo “despertaram” no século 19 e que criou os Estados-nação). Nos anos 80, quando a ditadura militar caminha para a abertura política, o movimento antirracista, herdeiro da FNB que

¹⁶ GONZÁLEZ Lélia, Racismo e sexismo na cultura brasileira, *Movimentos sociais urbanos, minorias étnicas e outros estudos*, SILVA Luiz Antônio Machado et al (eds.), Brasília, ANPOCS, 1983, p. 223-44. (Ciências Sociais Hoje, 2.)

¹⁷ GONZÁLEZ Lélia, HASENBALG Carlos, Lugar de negro, Rio de Janeiro, Marco Zero, 1982.

¹⁸ *Ibidem*

busca se reconstruir, denuncia a ideia de “democracia racial”. A criação de uma corrente da “sociologia da raça” na universidade se estabelece mais ou menos na mesma época. Os trabalhos de Carlos Hasenbalg¹⁹ e Nelson do Valle e Silva,²⁰ que mostram a partir de dados do censo desagregados por raça e etnia a existência de uma diferença material entre brancos e não-brancos no Brasil, reforçam as críticas contra a democracia racial e a mestiçagem.²¹ Décadas de denúncia, no entanto, não serão suficientes para destituir as duas últimas do seu lugar de honra no imaginário nacional, ainda que essa posição de honra seja, em realidade, a face “clara” de um duplo discurso que mistura medo da degeneração com elogio da mestiçagem. A segunda parte desse capítulo desenvolverá essa ideia.

Comecei por essa brevíssima síntese do debate sobre as relações sociais de raça e a nacionalidade para situar algumas das categorias empregadas pelos militares para explicar o trabalho que eles realizam no Haiti. Essas categorias estão, por um lado, ligadas à promoção do “sucesso brasileiro”, da proximidade “descolonial”²² entre Brasil e Haiti, e à retórica de solidariedade e de miscigenação que retomam as ideias de Freyre e os lugares comuns sobre a mestiçagem. Por outro lado, elas deixam transparecer camadas mais profundas da tradição nacional, modernizadoras e pacificadoras, próximas das dimensões “embranquecedoras” do nacionalismo brasileiro.

Na primeira parte do capítulo, eu recorrerei ao discurso diplomático brasileiro, sobretudo o do presidente Lula e seu ministro Celso Amorim, a fim de ilustrar a que ponto a democracia racial é, na ocasião da aprovação da MINUSTAH, uma base de reprodução do nacionalismo banal. O MRE justificou a participação brasileira na MINUSTAH e, mais tarde, o “sucesso” brasileiro no Haiti, com afirmações sobre a “proximidade cultural” entre Brasil e Haiti. A “influência africana” na constituição da nacionalidade brasileira e a identificação “descolonial” entre brasileiros e haitianos são dimensões tornadas centrais a fim de evitar sobretudo acusações, no caso de um governo de um partido de esquerda, de um posicionamento imperialista ou ao menos cúmplice do imperialismo. A abordagem

¹⁹ HASENBALG, Carlos, *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*, Rio de Janeiro: Graal, 1979.

²⁰ DO VALLE E SILVA Nelson, *O preço da cor: diferenciais raciais na distribuição de renda no Brasil*, Pesquisa e Planejamento Econômico, v. 10, n. 1, 1980.

²¹ GUIMARÃES Antônio Sérgio Alfredo, *Como trabalhar com ‘raça’ em sociologia*, *Educação e Pesquisa*, São Paulo, v. 29, n. 1, jan./jun 2003, p. 93-107.

²² Aproveito para esclarecer a diferença entre decolonial e descolonial, a partir das considerações feitas por Françoise Vergès no recém traduzido “Por um feminismo decolonial”. Enquanto descolonial faz referência a um processo histórico que se iniciou no século XIX, mas que se generalizou no meio do século XX com as independências afro-asiáticas. Decolonial, por sua vez, faz referência a um movimento político e a um campo de estudos que denunciam as formas pelas quais relações do tipo colonial, sejam elas comerciais, culturais ou políticas, continuam a se perpetuar em um contexto pós-descolonização. As ideias apresentadas ao longo desse capítulo deixarão claro que não há identidade necessária (ainda que às vezes pressuposta) entre os dois. A confusão inclusive pode ocasionar, paradoxalmente, a reprodução da colonialidade em contextos descoloniais. Ver: VERGÈS, Françoise, *Feminismo Decolonial*, São Paulo, Ubu Editora, 2020.

que aqui proponho vê essas ocasiões não como uma afirmação de uma identidade nacional justificando um modo de ação diplomático, mas propõe invertamos a equação. O discurso e ação diplomática e militares são aqui uma instância de criação e reprodução da nacionalidade brasileira, sobre as bases acima discutidas. Uma certa ideia sobre o Estado-nação se formula nesse contexto, a partir, naturalmente de ideias pré-existentes. A nação em si, no entanto, não tem existência pré-definida: ela se realiza continuamente nesses momentos. O fato de que diferentes discursos sobre a nacionalidade coexistem e/ou competem no momento em que indivíduos ou instituições justificam suas ações seria a evidência mais clara desse fato.

Os militares, por sua vez, parecem integrar em parte o discurso freyrista. Ao mesmo tempo, outras formas de “proximidade” serão privilegiadas no caso das entrevistas dos militares no terreno e que não são nunca mencionadas pelos diplomatas e analistas próximos do Itamaraty. O que mais me chamou a atenção no caso dos entrevistados nessa pesquisa, no entanto, é como, esse discurso aparentemente decolonial ou miscigenador permite a contínua afirmação de certas formas de diferença – mais importante ainda, como ele desenha linhas de ruptura não apenas entre Brasil e Haiti, mas no interior do Brasil.

O feminismo negro brasileiro, por meio principalmente de Lélia González, afirma que Gilberto Freyre não representa uma ruptura total com a ideia do patriarca branco como base da ordem social. A “positivação” da mestiçagem no discurso nacional brasileiro oferece um tipo de saída ao impasse da degeneração. O que não quer dizer que a organização social formulada por Freyre para descrever o Brasil não seja dependente de hierarquias de gênero e de raça. Como veremos com os militares brasileiros, a operação de paz é a ocasião para afirmar uma diferença hierárquica entre Brasil e Haiti, mas, ainda mais interessante, entre diferentes Brasis. Esses diferentes Brasis são diferenciados hierarquicamente, o que quer dizer também em termos que são racializados e generificados.

Laura Moutinho²³ faz uma leitura de Freyre que enfatiza as dimensões de gênero e raça presentes no ideal mestiço do grande nome da sociologia brasileira. Sem o ângulo positivo que busca dar uma forma de “modernidade por vir” à mestiçagem “à brasileira”, ela desvela o modelo, um tanto particular, mas ainda profundamente patriarcal, que é esboçado em *Casa Grande & Senzala*. Um modelo de organização social no qual a autoridade última, o *pater familias*, articula público e privado a partir de uma rede de relações interpessoais que são organizadas para assentar a dominação do

²³ MOUTINHO Laura, Diferenças e desigualdades negociadas: raça, sexualidade e gênero em produções acadêmicas recentes, *Cadernos Pagu*, 42, 2014, p. 201-248.

patriarca. Ainda que Freyre tente fazer algo de positivo da autoridade e das relações que resultam dela, o *pater familias* continua sendo antes de tudo um modelo de masculinidade sob a égide do que Moutinho chama “sadismo do comando”. Esse modelo de masculinidade também é caracterizado por uma duplicidade no que diz respeito à moral sexual.

Às mulheres brancas, nessa ordem social, cabe o cuidado dos filhos e a responsabilidade de, graças a uma conduta “correta”, manter o “respeito” pela família. Os homens brancos, por outro lado, nessa ordem “patriarcal polígama”, nas palavras de Moutinho, não são limitados pelo casamento e não veem nesse o espaço privilegiado de satisfação de seus desejos. A esses fins estão reservadas as mulheres negras. Moutinho nota que, particularmente interessante nesse desenho do modelo social brasileiro, é a ausência de um lugar para os homens negros. Em termos antropológicos, as alianças de parentesco desenhadas pelo modelo freyriano são fundamentalmente assimétricas e constituem, apesar do seu modelo de “transcendência racial”, suas próprias dinâmicas das relações de raça. O casal branco é formado por um pai branco que retém todo o poder social e uma mulher que corresponde à ideologia da feminilidade branca: assexuada, voltada à domesticidade. O casal é na verdade uma tríade, no qual o terceiro elemento é a mulher negra, a amante cujo objetivo é de satisfazer os desejos sexuais do *pater familias*. A aliança é assimétrica, porque o homem negro é totalmente excluído da troca. Nessa lógica, não há apenas o gênero que tem um papel fundamental, mas também a raça: ela adiciona à prerrogativa masculina sobre o corpo das mulheres o elemento “prestígio”. Algumas mulheres pertencem ao *pater familias* legitimamente, outras ilegitimamente. O homem negro não apenas é excluído, mas não tem nenhuma pretensão ao prestígio e legitimidade social, quer dizer, sem a prerrogativa do controle, seja pelo casamento, seja pela imposição do desejo sexual.

O sistema brasileiro possui uma particularidade maior, afirma Moutinho, e este é ligado ao lugar da famosa “mulata” em todas essas trocas. A celebração da “mulata” seria a celebração do poder de “embranquecer”. Esse poder, como é frequentemente o caso dos poderes femininos, é um poder negativo e dependente. Ao contrário da sua contrapartida masculina, a mulher negra não é excluída do sistema de aliança, ela tem a possibilidade de ser apropriada pelo sistema graças à sua função (re)produtiva. O colorismo brasileiro inverteria a lógica do *one-drop* estadunidense. Se, nos Estados Unidos, uma gota de sangue negro torna a pessoa negra, a lógica brasileiro seria de dizer que da mistura entre o *pater familias* branco e a mulata viria a salvação contra a degeneração da nação brasileira: o mestiço “quase branco” cuja ambiguidade racial, na visão freyriana, “resolveria” o problema racial brasileiro na diluição das marcas da negritude em uma forma de “branquidão aproximativa”.

Essa solução, claro, não está livre de tensões: sobretudo no sentido que o lugar do *pater familias* branco e masculino não é questionado. Dito de outra forma, tudo se faz num quadro estrito de manutenção da supremacia branca. O erotismo e a mestiçagem representariam particularidades em matéria de imaginário nacional, mas a “democracia racial” de Freyre mantém a alteridade e hierarquia racial como base. O masculino e o branco são ainda os elementos superiores nessa hierarquia mestiça, os elementos negros e femininos representando a inferioridade na relação. O branco e o masculino não representam apenas a ordem, mas também a possibilidade de “positivar” a mistura.²⁴ A mestiçagem não evita a alteridade nem a hierarquia, nessa interpretação. Ela não transcende a raça, ainda que transforme a mistura em algo positivo. A forma de “positivar” a mistura é ainda dependente do controle do masculino e do branco sobre o feminino e o negro.

A análise crítica de Moutinho às ideias de Freyre é particularmente pertinente quando analisamos os discursos diplomáticos oficiais e os discursos quotidianos de militares. Veremos de que forma a sobrevalorização da proximidade entre Brasil e Haiti e a ênfase nas “raízes comuns” que dividimos são compatíveis com um discurso hierárquico no qual o papel branco e masculino são positivados, identificados à ordem e ao progresso (e ao Brasil e ao exército), enquanto os lugares femininos e negros são identificados ao que é atrasado e desorganizado (ao Haiti, sua história, seu sistema político e sua população civil). Dessa forma, discursos que reproduzem lógicas freyrianas e lógicas embranquecedoras anteriores podem colaborar. Por meio da ação humanitária, essa lógica tipicamente brasileira se expande e se aplica a contextos não-brasileiros, aprofundando a autoidentificação dos brasileiros que detêm o lugar masculino, branco, representante da ordem na sociedade a todos esses elementos (os militares). O papel histórico do exército de Caxias, o pacificador, na pacificação dos componentes selvagens da sociedade brasileira vai ser reabilitado e remobilizado em contexto onusiano. O papel violento de impor a ordem internacional encontra uma nova forma de se justificar de forma “modernizante”. Se os Estados Unidos exportam liberalismo pela guerra, nós exportamos a “neurose brasileira”, nos termos de Lélia González.

²⁴ Ibidem, p. 84.



Figura 1. O gesto humanitário brasileiro. Página de conexão à rede wifi do BRABAT.

O

Itamaraty e o Haiti: freyrismo e política externa

Foi com as palavras de Frantz Fanon²⁵ que o presidente Lula abriu a Assembleia geral das Nações Unidas em 2004: “Se queres, aí a tens: a liberdade para morrer de fome”.²⁶

O Brasil do Partido dos Trabalhadores queria ser o porta-voz de uma nova ordem mundial. Esta seria caracterizada por uma outra forma de ver as relações entre Estados, pela recusa da *realpolitik* das potências e pela ênfase no desenvolvimento como tema maior das relações internacionais. No discurso do presidente Lula, o tempo tinha chegado de um esforço comum a ser feito pela sociedade internacional. O Brasil posicionava a si mesmo como o líder necessário para colocar em marcha a reforma do sistema.

²⁵ Frantz Fanon, médico e escritor martiniquês, lutou com a Frente de Liberação Nacional Argelina, e é considerado um dos precursores do pensamento decolonial, tendo contribuído para o desenvolvimento da Negritude como crítica da dominação cultural e colonial da Europa. Escreveu *Peles Negras, Máscaras Brancas* (Salvador, Edufba, 2008) e *os Condenados da Terra* (São Paulo, Civilização Brasileira, 1968).

²⁶ Presidência da República, *Discurso do presidente da República, Luiz Inácio Lula da Silva, na 59ª Assembléia-Geral da ONU*, disponível em: <http://www4.planalto.gov.br/consea/comunicacao/discursos/2004/discurso-do-presidente-da-republica-luiz-inacio-lula-da-silva-na-59a-assembleia-geral-da-onu.pdf> Último acesso: 3/4/2019.

Em relação ao Haiti, a nova hegemonia que se impõe no cenário internacional a partir de 1991 se traduz num papel mais importante da ONU na gestão da periferia global. A bipolaridade não divide mais as grandes potências. É nesse contexto que a retórica da “criação de democracias” como fim principal da ação internacional surgirá.²⁷ A influência histórica dos Estados Unidos sobre a ilha caribenha passa a se fazer por meio da ferramenta das operações de paz. Desde o início dos anos 90, o Haiti terá, mais uma vez, um papel simbólico para a ordem internacional. Ele foi o primeiro país objeto de uma resolução do Conselho na qual o “restabelecimento da democracia” é declarado um “objetivo da comunidade internacional”. Nesse primeiro momento, dez anos antes da chegada de Lula ao poder, o Brasil participava do grupo de países da América Latina e do Caribe que se opunha ao enquadramento das questões relativas ao Haiti pelo Conselho de Segurança. A “questão haitiana”, segundo os representantes brasileiros, seria mais social e econômica do que securitária. Essa posição teve, no entanto, menos peso que a dos “países amigos do Secretário-Geral”, França, Estados Unidos, Canadá, Venezuela e Argentina, e o Haiti se tornou um tema na agenda do CSNU. Após uma primeira operação de paz que durou sete anos, o restabelecimento e uma segunda renúncia do presidente Jean-Baptiste Aristide, há uma mudança de programa. O Brasil, então sob o governo do PT, receberá dos membros permanentes do Conselho uma oferta para liderar o comando militar da missão, se o país estiver igualmente de acordo a fornecer a maior parte do contingente militar.

Primeiro, trata-se de entender como o posicionamento historicamente antissecuritário e pródesenvolvimento do Brasil foi conciliado com a decisão de aceitar o comando da MINUSTAH. Que construção política e manobras retóricas permitiram a sínteses dessas duas posições aparentemente contraditórias – segurança ou desenvolvimento? O discurso que a citação de Fanon introduz é o mesmo no qual o presidente Lula apresenta a decisão brasileira de se engajar militarmente no Haiti.

A partir da análise de telegramas diplomáticos, Jessica Espíndola de Sá²⁸ descreve com detalhes a argumentação avançada pelo Brasil ao longo da negociação sobre a participação do país na MINUSTAH. O Itamaraty, a fim de justificar essa última, enfatiza a diferença entre a primeira intervenção dos anos 90 e a mais recente. Em 1994, a força provisória que interviu no Haiti era estadunidense (na operação que foi chamada *Uphold Democracy*, ou “Defender a Democracia”), ainda que agindo com a autorização do Conselho de Segurança. A MINUSTAH, por outro lado, não

²⁷ POULIGNY-MORGANT, Béatrice, « L'intervention de l'ONU dans l'histoire politique récente d'Haïti », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, 10, 1998, p. 135-190, disponível em: <http://journals.openedition.org/plc/576>, último acesso: 15/3/2019.

²⁸ ESPÍNDOLA DE SÁ, Jessica, “A Decisão Brasileira de Participar da MINUSTAH”, Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Relações Internacionais, Universidade Estadual da Paraíba, João Pessoa, 2015.

é uma intervenção unilateral *ad hoc*, mas uma força multilateral sob mandato da ONU. Os Estados Unidos continua sendo peça fundamental para orquestrar essa segunda missão, cujo mandato esteja na continuidade dos objetivos anteriormente estabelecidos, mas a posição oficial do antigo ministro é de caracterizar a *Uphold Democracy* como uma operação abertamente intervencionista e que teria tido uma influência direta no fim do governo dos militares e a restituição de Aristide. A MINUSTAH, além de multilateral, não teria influenciado diretamente as eleições. Uma posição que não deixa de ser formalista, se consideramos que, com ou sem o meio do Conselho de Segurança, os interesses públicos e privados de atores estadunidenses estão presentes e nunca deixaram de ser essenciais para definir os rumos políticos do Haiti. Essa distinção formal é, no entanto, importante no sentido em que ela permite que o ministro das relações estrangeiras defenda a participação brasileira na operação ao mesmo tempo que uma retórica de “transformação” da instituição do Conselho. Operando uma “mudança do interior”, a participação brasileira serviria para assegurar que a resposta do órgão militar da ONU não seria resumida a um caráter de urgência que visava apenas evitar a multiplicação dos “*boat people*”.²⁹ Sobretudo, a participação brasileira garantiria credibilidade futura nas negociações do Conselho. Uma “participação dissidente” se traduziria, segundo o governo brasileiro, em dois aspectos do mandato (como são chamados os documentos, resoluções, do Conselho de Segurança, que definem os objetivos) da MINUSTAH: o papel que caberia à polícia haitiana e as menções a soluções de longo termo para o desenvolvimento do Haiti.

De fato, o primeiro mandato da MINUSTAH³⁰ incluiu nos parágrafos 13 e 14 menções ao engajamento a longo termo para o desenvolvimento do Haiti, algo raramente presente nos documentos aprovados pelo Conselho. Ao mesmo tempo, a margem de manobra dos dissidentes parece ser bastante estreita. Historicamente, o Brasil se opõe principalmente a operações de paz sob o capítulo VII, que autoriza a utilização da força. A oposição foi declarada também no caso das negociações da MINUSTAH, segundo os telegramas analisados por Espíndola de Sá. Neles, uma oposição inicial do Brasil ao capítulo VII recebe uma resposta simples: a decisão dos EUA de invocar essa previsão não será modificada. Em resposta, a representação brasileira informa ao Conselho que o interesse do país em participar da missão não mudou.

A dissidência da participação brasileira na MINUSTAH teve que gerir uma boa quantidade de elementos corriqueiros dessa alta instância da política internacional. Sobre a participação numa operação de capítulo VII, o ministro Amorim disse, em entrevista à Espíndola de Sá: “não foi o Brasil

²⁹ Como eram chamados os haitianos que chegavam nas costas da Flórida em barcos improvisados para fugir da onda de violência gerada pelo golpe militar contra Aristide e a resposta das forças pró-Fanmi Lavalas.

³⁰ O texto completo da resolução está disponível em: [https://undocs.org/S/RES/1542\(2004\)](https://undocs.org/S/RES/1542(2004)). Último acesso: 29/6/2020.

que mudou de perfil, foram as operações da ONU que mudaram de perfil”.³¹ O uso da força teria aqui se tornado possível frente a um “consenso internacional” e que a demanda pela intervenção teria vindo de “uma das principais forças políticas do país demandante” (o Haiti).³² Uma outra evolução do discurso diplomático brasileiro afim de evitar incoerências foi a criação do “princípio da não-indiferença”. A participação militar na MINUSTAH, considerando a crítica às soluções securitárias dadas pela ONU à instabilidade nas periferias globais, é interpretada com uma forma de “recurso ao mal menor”. No caso, uma das formas de compensar as concessões feitas durante a negociação, sobretudo no que diz respeito ao capítulo VII, era de reforçar a ideia de que o Brasil se engajava pela defesa da estabilidade no continente americano ao seio de uma força inteiramente sul-americana, que seria sensível do ponto de vista geopolítico, mas também “interpessoal”. De acordo com o Itamaraty, a presença de militares sul-americanos, majoritários na MINUSTAH, afastaria qualquer suspeita de ingerência em contexto de operação de paz. A “não-indiferença” no contexto da política externa brasileira se baseia na reafirmação de quaisquer elementos retirados do repertório nacional mencionado anteriormente: “nossa principal motivação foi a de evitar que o Haiti, a primeira república negra do mundo, seguisse abandonado, inclusive pela comunidade latino-americana, a que pertence étnica e culturalmente”.³³

O reconhecimento, pelo ministro Amorim, da proximidade entre os dois países e os laços de solidariedade que essa proximidade “étnica e cultural” pressupõe não significa, no entanto, o reconhecimento da igualdade entre esses dois países próximos:

Seria estranho, então, não estendermos as mãos para um país com a segunda maior população negra da América Latina e a terceira no Continente,³⁴ o Haiti, que busca uma chance para se reconstruir (...) pode-se dizer que é um pouco ilusório querermos melhorar um país que está há duzentos anos nessa situação, mas trabalhamos sempre com base na esperança e não no ceticismo. É desse espírito que estamos imbuídos não só no envio da tropa, mas em toda a nossa participação diplomática em relação ao tema.³⁵

³¹ ESPÍNDOLA DE SÁ, *Idem*, p. 115.

³² A diferença é sutil, visto que os dois elementos também existiriam no caso da *Uphold Democracy*. A diferença em termos de “maior consenso internacional”, com a participação de tropas multinacionais, é no caso realizada pela decisão mesmo do Brasil em participar da operação e disponibilizar tropas...

³³ AMORIM Celso, *Política Externa do Governo Lula: os dois primeiros anos*, *Resenha de Política Exterior*, a. 32, n. 96, 2005, p. 405.

³⁴ A primeira seria o Brasil, seguido pelos Estados Unidos.

³⁵ AMORIM Celso, *Palavras do ministro das Relações Exteriores, Celso Amorim, em audiência na Comissão de Relações Exteriores e de Defesa Nacional da Câmara dos Deputados*, 12 de maio de 2004, p. 110-111.

Temos aqui o reconhecimento de uma população negra que é comum ao Brasil e ao Haiti e ancora os dois num contexto latino-americano – e que esse traço comum é o que cria uma responsabilidade brasileira em relação ao Haiti (ainda que esse último seja representado como estagnado, “na mesma situação há 200 anos”). Essas “raízes comuns” aparecerão ainda como um elemento orientador da política externa no comunicado oficial da delegação brasileira junto às Nações Unidas, publicado no momento em que o Conselho decide criar a MINUSTAH. Por meio desse comunicado, o Brasil torna pública sua vontade em contribuir com tropas para a ONU.

Quando anunciamos a decisão de mandar tropas para este país, com o apoio do Congresso Nacional, reconhecemos que o Brasil não poderia ficar alheio ao sofrimento e à dor de um povo irmão. Um povo cuja suprema bravura deu início à emancipação colonial e pôs fim à escravidão. Um povo com o qual compartilhamos raízes africanas comuns.³⁶

Mais tarde, na ocasião do “jogo da paz”, amistoso de futebol organizado entre as seleções do Brasil e do Haiti, o presidente Lula mencionou mais uma vez as “raízes comuns” entre os dois países: “O Haiti é um país irmão, com o qual o Brasil compartilha uma herança africana de enorme importância para nossa identidade nacional”.³⁷

À medida que o engajamento no Haiti evolui, outras dimensões desses elementos comuns que aproximam Brasil e Haiti vão se esclarecendo no discurso dos decisores da política exterior. Elementos que vimos serem os símbolos da assimilação dos componentes negros à nacionalidade brasileira “mestiçada”: samba, futebol e mesmo as religiões de matriz africana (o vodu haitiano tendo efetivamente muitos elementos comuns com as religiões afro-brasileiras). Esses elementos, inicialmente mobilizados para reforçar a ideia de uma proximidade que justifica a “não-indiferença” brasileira, serão progressivamente reutilizados na construção de um discurso sobre o “sucesso brasileiro” na pacificação haitiana.

A solidariedade foi crescendo, principalmente, quando foram sendo descobertas *in loco* afinidades culturais, religiosas, entre outras (...) a paixão dos haitianos pelo futebol brasileiro, é uma afinidade muito grande que se criou, se fala em *soft power* como uma estratégia utilizada pelo Brasil (...) o Brasil

³⁶“Lula destaca no Haiti sua missão de paz”, UOL Notícias, 18/08/2004. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/ultnot/afp/2004/08/18/ult34u102371.jhtm>. Último acesso: 02/07/2020.

³⁷ Presidência da República, “Declaração à imprensa do Presidente da República, em conjunto com o presidente do Haiti, Boniface Alexandre”, 18/08/2004. Disponível em: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/luiz-inacio-lula-da-silva/discursos/1o-mandato/2004/18-08-2004-declaracao-a-imprensa-do-presidente-da-republica-luiz-inacio-lula-da-silva-em-conjunto-com-o-presidente-do-haiti-boniface-alexandre>. Último acesso 19/04/2017.

tem militares aqui [no Haiti], mas não vem com canhões, mas aí vem a música, vem as mulheres bonitas, aí toma conta de tudo!³⁸

O excerto da entrevista do ministro com Espíndola de Sá mostra claras conotações freyristas. É a partir delas que eu gostaria de explorar, não tanto a questão de como o discurso nacional justifica uma decisão de política externa, mas como uma política externa serve a atualizar e reproduzir formas do “nacionalismo banal”. Essas breves passagens do discurso diplomático analisado mostram de que formas a ideias sobre “raízes” brasileiras, a tradição nacional, é ativada pelos representantes do Estado. Por enquanto, vemos essas raízes como uma forma de “passado comum” compartilhado que forma uma rede de solidariedade entre os dois países. Ele pode ser entendido também, e é como eu proponho que o entendamos, como uma forma de construção de uma ideia de Brasil: uma na qual as raízes africanas têm um papel importante, mas essa base comum não exclui a assimetria e a desigualdade na relação. Os laços entre Brasil e Haiti, ainda que “íntimos”, pressupõem dinâmicas de poder.

As raízes comuns negras justificam uma obrigação de ajuda em relação ao Haiti, que nós não o “abandonemos”. Essas raízes e proximidade representam igualmente um fardo. Os telegramas diplomáticos analisados por Espíndola de Sá descrevem a obrigação do Brasil em relação ao Haiti da seguinte forma: “como principal país contribuinte de tropas da MINUSTAH, o Brasil assume parcela importante de responsabilidade”... “valorizando a realização do gesto humanitário pelo Brasil”... “afirmar sua [do Brasil] capacidade de manejo de crises e conflitos regionais”³⁹: o Brasil, que nos telegramas diplomáticos serve como metonímia para dizer exército e corpo diplomático, é aqui colocado na posição de gerir os conflitos, impor a ordem, realizar gestos humanitários. A ação do Estado brasileiro se quer aqui representante do “vetor de ordem”, não obstante as repetidas reiterações da proximidade entre Brasil e Haiti devido às raízes africanas comuns. Discretamente, eu proponho, esse princípio da não-indiferença atualiza uma tradição nacional brasileira freyriana, que, como nos diz Laura Moutinho, é a de representar a ordem como o patriarca branco e masculino que vai se misturar com os componentes femininos e negros, selvagens e sensuais, para criar uma nova civilização. A proximidade aqui é a ocasião para propor essa mistura, estendida para a atuação internacional brasileira. Esse não é apenas uma tradição nacional está sendo descrita, ela está sendo politicamente reiterada. A análise que se segue reforça essa ideia, sobretudo porque chegamos aqui aos discursos diplomáticos e militares após 2007. Esse é o momento no qual o comando brasileiro da

³⁸ Entrevista com Celso Amorim, em ESPÍNDOLA DE SÁ Jessica, *idem*, pp. 116-117.

³⁹ *Ibidem*, p. 85.

MINUSTAH afirma ter “retomado o controle da totalidade do território haitiano”.⁴⁰ Esse é também o momento no qual analistas de relações internacionais, diplomatas e militares declararão o “sucesso da missão” e, mais particularmente, o “sucesso da pacificação à brasileira”.

A tese da pacificação descolonial brasileira

Em 2009, durante a conferência da Associação de Estudos Internacional (*International Studies Association*, ISA) no Rio de Janeiro, Carlos Chagas Vianna Braga, oficial da marinha e assistente do comando militar brasileiro da MINUSTAH entre maio de 2004 e junho de 2005, apresenta seu ponto de vista sobre a experiência de comando da operação. O título da sua alocução, em inglês, é “*MINUSTAH’s success in improving the security environment in Haiti and ‘the Brazilian way of Peacekeeping’*” (o sucesso da MINUSTAH na melhoria do ambiente de segurança no Haiti e o “jeito brasileiro” na manutenção da paz).⁴¹ Em sua comunicação, ele afirma que um relatório do *United States Institute of Peace* de 2008 declarava a operação, e o trabalho dos brasileiros, um “sucesso retumbante”. Desde então, ele continua, países como os Estados Unidos teriam reconhecido esse sucesso e se interessam mais e mais pelas táticas empregadas pelos brasileiros a fim de incorporá-las em seus próprios *modus operandi*. Quatro razões são identificadas pelo oficial brasileiro para explicar o reconhecimento internacional do trabalho feito pelo Brasil: duas são de ordem tática, duas outras seriam elementos exteriores à função militar. As particularidades de ordem táticas estariam ligadas ao uso “moderado” e “controlado” da força. O Brasil (os militares brasileiros) demonstraria expertise naquilo que o teórico de relações Joseph Nye chama o “*smart power*”, o poder inteligente, uma mistura de poder “duro” (a força) e de poder “suave” (a cultura ou a persuasão).

O contra-almirante identifica seus compatriotas como sendo particularmente aptos ao exercício da imparcialidade – um dos pilares das operações de paz, segundo a ONU – “graças à natureza dos capacetes azuis brasileiros, que têm características de mediadores mais do que de guerreiros”.⁴² Isso os permitira encontrar o equilíbrio delicado, porém necessário em contexto de paz, entre “impor respeito” e “ser amado”. Uma ilustração dessas aptidões tipicamente brasileiras seria a imagem de

⁴⁰ SOUZA NETO, Daniel Marcondes, “O Brasil, O Haiti e a MINUSTAH” in KENKEL Kai Michael, FORCALOSSO de Moraes, Rodrigo (eds.), *O Brasil e as Operações de Paz em um Mundo Globalizado — entre tradição e a inovação*, Brasília: IPEA, 2012, p. 252.

⁴¹ BRAGA Carlos Chagas Vianna, “MINUSTAH’s success in improving the security environment in Haiti and the ‘Brazilian way of Peacekeeping’: a view from the field”, ISA-ABRI Joint International Meeting (2009, Rio de Janeiro) Disponível em: http://citation.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/3/8/1/6/2/pages381622/p381622-16.php. Último acesso: 29/03/2019.

⁴² *Ibidem*, p. 13.

crianças que abordam frequentemente as tropas brasileiras durante as patrulhas. O nível das semelhanças culturais, “indo do futebol ao sincretismo religioso”, teria criado uma identificação forte dos haitianos com os brasileiros, facilitando o trabalho. No contexto da fala do contra-almirante, tais elementos são utilizados na crítica de uma visão liberal e burocrática que teria a ONU em relação às suas operações, reforçando a importância de levar em consideração aspectos e singularidades culturais e locais, tanto do lado das tropas quanto da população.⁴³

As mesmas referências dos discursos do ministro Amorim e do presidente Lula são usadas, os mesmos símbolos da grande “síntese nacional” brasileira do início do século XX. Aqui, no entanto, elas não são mais justificativas para a ação militar e diplomática: ele faz aparecer essa “particularidade brasileira” como elemento essencial na explicação do sucesso consumado na manutenção da paz. Uma certa diferença se cria com o discurso da diplomacia brasileira. Da “participação dissidente” como um foco no desenvolvimento, passamos ao “sucesso da pacificação à brasileira” justificado pela proximidade cultural.

Qual distância separa essas duas posições, ou é justo dizer que as duas representam a mesma coisa? Para especialistas da cooperação sul-sul, o resultado da presença brasileira no Haiti pode ser definido como ambivalente.⁴⁴ Durante o período em que estive no Haiti, meus colegas de trabalho da sociedade civil mencionavam hospitais construídos e equipados pelo Brasil no contexto da cooperação bilateral, mas que nunca começam a funcionar por falta de pessoal. Mencionava-se também fundos de um milhão de dólares, doação do IBAS (sigla do grupo formado por Índia, Brasil e África do Sul, esse grupo sendo igualmente parte da estratégia do governo do Partido dos Trabalhadores para modificar as regras do jogo internacional). O dinheiro teria, no entanto, sido bloqueado em algum lugar entre a Suíça, sede do IBAS, e Porto Príncipe. A ABC, agência brasileira de cooperação, fala de iniciativas nas áreas da agricultura e de infraestrutura para a construção de barragens e estradas. Os números do IPEA de 2016 sobre a cooperação brasileira para o desenvolvimento menciona, para o período entre 2014 e 2016, 363 milhões de reais gastos na cooperação bilateral com o Haiti (nesse tipo de cooperação se encaixam hospitais, infraestrutura, projetos incluindo a EMBRAPA etc). Para as operações de paz da ONU foram direcionados 1,3 bilhões de reais, ou seja, mais de quatro vezes a soma bilateral. Os dados do IPEA não fazem a distinção entre as diferentes operações na qual o Brasil participa, mas tendo em mente que a MINUSTAH é a maior e mais importante brasileira, ela responde pela quase totalidade do investimento brasileiro em operações. Ainda em termos comparativos, o

⁴³ *Ibidem*, p. 15.

⁴⁴ INESC, *Presente e Futuro: Tendências na Cooperação Internacional Brasileira e o Papel das Agências Ecumênicas*, Brasília: INESC/Christian Aid, 2012.

segundo e o terceiro relatório sobre cooperação brasileira para o desenvolvimento do IPEA relatam que, com a FAO (Organização para a Alimentação e Agricultura), principal parceira em cooperação trilateral (onde o Haiti é representativo), o Brasil gastou 60 milhões de reais.⁴⁵

O sucesso brasileiro nas relações com o Haiti é, dessa forma e antes de tudo, militar. As interpretações militares para esse sucesso, que liga o “caráter brasileiro” a uma forma particular de “manter a paz”, são assim retomadas pelos politólogos nacionais. Em um artigo na renomada revista científica *International Peacekeeping*, o contra-almirante Vianna e duas pesquisadoras civis da PUC do Rio de Janeiro⁴⁶ falam de sensibilidade, não-indiferença e não-ingerência, buscando referência na recente literatura decolonial para ir mais longe no argumento da “particularidade brasileira” na manutenção da paz. Os autores contribuem assim a transpor esse argumento para o campo acadêmico. Eles recusam a explicação “culturalista” que, no discurso de política externa, abre a cena do nacionalismo banal da ideia de uma “paz à brasileira” ou de uma responsabilidade à “não-indiferença”.

À medida que avançamos na nossa análise, vemos como diferentes formas de fazer viver a tradição nacional, a explicação sobre o que é ser brasileiro, é importante para a realização desse trabalho e, inversamente, a que ponto a operação de paz é importante para produzir e reproduzir uma ideia compartilhada sobre o ser nacional. Lembrando aqui que se trata de propor, na linha de Anderson e dos que o seguem, que não há “substância” nacional – dar um sentido à história de um país, afirmando certas características como nacionais, é um trabalho político. A responsabilidade brasileira em relação ao Haiti, justificada pela história e cultura comum, da escravidão e da grande presença de população negra, que foi o que vimos inicialmente com o discurso da política externa do ministro Amorim, é assim uma forma de reforçar uma certa tradição brasileira, uma certa ideia do que é a nacionalidade brasileira.

No caso de Vianna, Moreno e Gomes, o que eles propõem como explicação não será baseado na sociologia clássica brasileira, mas na mais recente discussão sobre descolonização que, na literatura internacional, se traduz como “*post-coloniality*”. O que é interessante nessa forma de adaptação do discurso é que ela parte exatamente do mesmo ponto que a presente análise, da afirmação que a

⁴⁵ IPEA, *Cooperação Brasileira para o Desenvolvimento, Levantamento 2014-2016*, Brasília, 2018. Disponível em: http://repositorio.ipea.gov.br/bitstream/11058/8827/1/Coopera%C3%A7%C3%A3o%20brasileira%20para%20o%20desenvolvimento%20internacional_levantamento%202014-2016.pdf. Último acesso: 2/7/2020.

⁴⁶ MORENO Marta Fernández, BRAGA Carlos Chagas Vianna, GOMES Maíra Siman, “Trapped Between Many Worlds: A Post-colonial Perspective on the UN Mission in Haiti (MINUSTAH)”, *International Peacekeeping*, v. 19, n. 3, 2012 p. 377-392.

identidade nacional é socialmente construída e coletivamente reproduzida a partir de práticas culturais e/ou políticas:

A análise das práticas sociais dos componentes humanos “descoloniais” das missões de paz tem o potencial de revelar o caráter arbitrário das fronteiras imaginadas que demarcariam os limites de identidades exclusivas. Se, por um lado, Estados descolonizados que participam de operações de paz estão necessariamente posicionados como autoridades frente às sociedades anfitriãs (no caso, a haitiana); por outro lado, esses Estados poderiam estar mais dispostos a reconhecer implícita ou explicitamente seus “Outros” internos. Ao mobilizar seu próprio passado colonial, eles enfatizam a familiaridade que têm com a experiência do país anfitrião (descolonizado), o que borra as distinções entre “Si” e o “Outro”. Nesse sentido, países descolonizados podem ser entendidos como operando num espaço “frouxo”, de ambiguidade, o que desestabiliza o logocentrismo que informa o modelo liberal das operações de manutenção da paz.⁴⁷

De forma bastante interessante, essa desconstrução da ideia de nacionalidade vem reforçar os argumentos freyristas, quando aplicadas ao caso brasileiro, a partir do uso de ferramentas analíticas em voga nas ciências sociais. Argumentarei que face à análise empírica das formas pelas quais os militares brasileiros no terreno constroem suas compreensões de “si” e de “outro”, essa visão do braço armado do Estado brasileiro como tendo uma visão “deconstruído” da própria identidade nacional não se confirma. Finalmente, essa análise, face à realidade das relações entre militares brasileiros e população periférica haitiana acaba significando uma “repaginação” do patriarca de Freyre para o século XXI – como patriarca “frouxo” e desconstruído.

Sobretudo, essa análise que confunde “descolonização” e “decolonização”, se alinha com as demais que buscam descrever a participação brasileira como “diferenciada” e vantajosa (para o país anfitrião), sobretudo no que diz respeito à sua capacidade de suscitar menos resistência e oposição das populações “anfitriãs”. Daniel Marcondes Souza Neto,⁴⁸ professor da Escola Superior de Guerra, em uma obra dedicada à análise da participação brasileira nas operações de paz publicada pelo IPEA, menciona um estudo que teria sido realizado pela ONG *Refugees International* no início da

⁴⁷ Minha tradução. Original: *The analysis of the social practices performed by the ‘post-colonial human component’ of peace missions has the potential to reveal the arbitrary character of the imaginary boundaries supposed to demarcate exclusive identities. If, on the one hand, post-colonial states integrating peace operations are inevitably located in a site of authority over host societies (such as the Haitian); on the other, they may be more willing to recognize, implicitly and/or explicitly, their internal ‘Others’. By mobilizing their own colonial past, they emphasize their familiarity with the experiences of the host (post-colonial) country, blurring the distinction between ‘Self’ and ‘Other’. In this regard, post-colonial countries may be understood as operating in a ‘loose’ space of ambiguity, which destabilizes the logocentrism that informs the liberal peace model of peacekeeping operations. Ibidem, p. 379.*

⁴⁸ SOUZA NETO, Daniel Marcondes. *Idem*.

MINUSTAH para sustentar o mesmo argumento da particularidade brasileira que, como diz Moreno, Vianna Chagas e Gomes, faria com que os militares brasileiros fossem “menos intimidantes” e “inspirariam mais confiança”. Os contingentes “latinos” seriam capazes de evitar que uma intervenção da ONU provocasse, nas populações sob intervenção, a impressão de retornar a um passado colonial:

Em vez de considerar a sociedade haitiana como um espaço vazio a ser enchido pelo modelo (da ONU), contingentes latino-americanos da MINUSTAH mostraram uma alternativa de engajamento com diferença. Ao reconhecer seus próprios internos ‘Outros’ (pós-coloniais), trazendo para o campo memórias compartilhadas de sofrimento, os componentes latino-americanos foram capazes de estabelecer uma relação mais empática com a sociedade anfitriã e, simultaneamente, falar a partir de um ponto de vista de ambiguidade, potencialmente desestabilizando o imaginário civilizacional reproduzido pelo modelo de paz liberal. A MINUSTAH trouxe uma pesada participação latino-americana (mais de 60% das tropas em 2010), incluindo liderança.⁴⁹

Essa propensão se manifestaria de forma concreta, segundo os autores, sobretudo quando se trata da utilização da força. Eles falam de “uso reticente”, usando como base de comparação os “níveis de utilização da força pelos países do Norte”, para chegar à conclusão da existência de uma “moderação” dos brasileiros no que diz respeito à força. Essas avaliações são justificadas com referência aos relatórios oficiais da ONU ou outras fontes de alto nível, como as alocações da embaixadora dos Estados Unidos. Retomarei o debate sobre a avaliação e comparação dos níveis força utilizada em contexto de paz no último capítulo, mas, por enquanto, digamos que, ainda que elas fossem observáveis e observadas, a análise apresentada diz mais sobre um certo discurso oficial a respeito da missão que sobre a realidade no terreno. A segunda parte do capítulo tornará esse argumento ainda mais claro. Se as formas de avaliação de um uso da força se mostrarão difíceis de verificar, esse discurso sobre a capacidade das tropas latino-americanas, e mais particularmente brasileiras, de trazerem sua “alteridade” ao primeiro plano, ou de “reconhecerem a colonização como experiência de sofrimento” confortam um discurso freyriano de uma “universalidade mestiça” que seria própria ao Brasil. O discurso dos militares entrevistados no campo, por outro lado, não permite tais conclusões.

⁴⁹ Minha tradução. Original: “*Instead of conceiving Haitian society as an empty space to be filled by a (UN) model, Latin American contingents of MINUSTAH have shown an alternative engagement with difference. By recognizing their internal (post-colonial) ‘Others’, bringing into the field their shared memories of suffering, Latin American components are able to establish a more empathetic relation with the host society and, simultaneously, to speak from an ambiguous site, potentially destabilizing the civilizational imaginary reproduced by the liberal peace model. MINUSTAH brought along a heavy Latin American participation (more than 60 per cent of the troops in 2010), including its leadership*”. MORENO Marta Fernández, VIANNA BRAGA Carlos Chagas, GOMES Maíra Siman, *idem*, p. 383.

Ainda que a análise de Kai Michel Kenkel,⁵⁰ professor na Universidade Católica do Rio de Janeiro, seja mais crítica em relação à decisão brasileira de participar na MINUSTAH, ela não contradiz as interpretações que acordam uma grande importância à “personalidade calorosa” dos soldados brasileiros.

Por outro lado, as concessões feitas pelo Brasil e mencionadas acima como parte de uma estratégia de “participação dissidente” aparecem no texto de Kenkel como um traço comum a todas as “potências médias” do sistema internacional.⁵¹ Em política externa, as “potências médias” se caracterizariam por uma tendência a se opor a certas normas impostas pelo Norte, sem, no entanto, questionar as relações assimétricas centrais ao funcionamento do sistema internacional. Países do calibre do Brasil buscam reformas que melhoram seu próprio estatuto na hierarquia internacional, o que os permitiria se diferenciar de outros países menos poderosos, sem colocar em questão toda a lógica hierárquica da estrutura. Nessa análise, se a política exterior do Brasil mostra ser mais um caso de política exterior de potência média, o modelo de interação com a população é elogiado graças ao “alto nível de contato interpessoal”. Da “proximidade cultural entre contingente e população civil” resultaria uma “grande aceitação local” da MINUSTAH e de suas atividades de garantia da ordem.

A partir de meu ponto de vista de civil e de mulher, cujo acesso às partes da cidade sob intervenção era filtrada pelos militares, é difícil apreciar direta e objetivamente a qualidade das relações entre capacetes azuis e população. Nos próximos capítulos, eu retomarei alguns elementos que permitem discutir essa relação, não obstante os limites encontrados.

Por enquanto, eu gostaria de me concentrar na forma como a “tradição nacional” emerge no discurso dos militares para refutar a ideia de uma particularidade decolonial da operação de paz brasileira. A particularidade brasileira, nesse caso, não desfaz as tensões ligadas à intervenção em território

⁵⁰ KENKEL Kai Michel, “South America’s Emerging Power: Brazil as Peacekeeper”, *International Peacekeeping*, v. 17, n. 5, 2010, p. 644-661.

⁵¹ O diagnóstico sobre a personalidade calorosa é, na análise de Kenkel, secundária em relação a outros elementos, tais que a experiência do exército brasileiro na construção de infraestrutura e em operações que seriam próximas das atividades militares “humanitárias”, mas usualmente realizadas dentro do território nacional. Ainda que dar ao exército essas funções signifique um menor controle democrático dessas ações do que quando elas são realizadas por civis, Kenkel afirma que, não obstante o “déficit democrático”, essa é uma vantagem no contexto de operações de paz em relação às tropas nortistas sem esse tipo de experiência: “*One such issue is that of civil-military relations. As a result of historical military interference in political governance and the country’s regional development disparities, the Brazilian Army has extensive experience in implementing infrastructure, development and health programmes, as well as internal missions to quell crime and political unrest. Disadvantageous though this may be for democratic control in the country, in the context of peace operations it presents an important comparative advantage over Northern troops without such experience*” (Ibidem, p. 653).

estrangeiro e a assimetria deste. O discurso dos militares brasileiros é balizado primeiramente, por uma dimensão soberanista que não é incomum em contexto militar. Em segundo lugar, a identidade “pós-colonial”, ou descolonial, brasileira deve ser aqui entendida de forma soberanista: ou seja, no qual os limites entre “nós” e “outros” ainda são bem claros. A “pós-colonialidade” sendo aqui uma experiência histórica, não ontológica. O Brasil é um país que conheceu a colonização e que não é uma força imperial como França ou Estados Unidos. Isso implica particularidades, que os brasileiros irão, no contexto de uma operação da ONU, tentar usar a seu favor. Isso se verá pela comparação constante que é feita em relação a outros exércitos nacionais, maiores ou menores. Em terceiro lugar, a proximidade entre Brasil e Haiti responderá, no discurso dos militares no terreno, não a um a priori identitário, mas a interesses de estratégia militar. Em relação à população haitiana, finalmente, nós veremos que o tema das “raízes comuns” africanas, que aproximaria Brasil e Haiti, não desfaz diferenças. De forma diametralmente opostas ao que propõem analistas de relações internacionais, a alterização aqui não é “frouxa” ou menos presente no caso dos militares brasileiros. Ao contrário, veremos que a proximidade ou a identificação do Brasil com o Haiti aparece como reflexo de processos de alterização *entre* brasileiros, instaura diferenças entre diferentes “brasis” que são estabelecidas em termos de classe, raça e região. As linhas raciais irão marcar diferenças até mesmo no interior do exército brasileiro, e elas refletirão diferenças no território nacional e na identidade nacional que são simultaneamente projetadas sobre a relação entre Brasil e Haiti. O Brasil compartilha certas características com Haiti, mas especialmente alguns brasileiros compartilham características com os haitianos (eles, ao contrário dos brasileiros, são vistos como uma categoria homogênea). A mestiçagem não nos equaliza, ela é um processo hierárquico, sobretudo quando passa pelo filtro da experiência histórica do exército brasileiro e seu papel na “pacificação nacional”. Estranhamente, essa análise histórica do papel que teve o exército brasileiro na constituição nacional é ausente dos discursos de política exterior e dos trabalhos em relações internacionais produzidos no país.

Os militares não leram Fanon

Chegamos assim às entrevistas que realizei. Inicialmente nós veremos que os militares se mostram, de fato, conscientes da posição delicada que eles ocupam ao ocuparem militarmente o Haiti.

As questões em torno do uso da força, do uso “reticente” ou “moderado”, estão presentes, da mesma forma que uma tendência a enfatizar a importância de serem benquistos pela população local. Essa simpatia seria em parte o resultado da consciência que têm os “nossos militares” sobre o que significa ser um exército estrangeiro presente no território de outro país soberano. De fato, essa “sensibilidade”

pode ser ligada ao fato de participar de um exército periférico ou de vir de um país com uma experiência de colonização. Ainda assim, ela é formulada no linguajar tipicamente militar (ou “realista”, como se diria no campo das Relações Internacionais) do princípio da soberania, o que deixa pouca margem para formulações no sentido de uma experiência subjetiva que não conhece fronteiras entre “si” e o “outro”...

PC 1: você já imaginou você estar no seu país, seu país ser ocupado, entendeu, muitas pessoas, não adianta dizer que não, se sente, ninguém acha bom seu país ser ocupado, você quer o quê, liberdade, né, a gente sentia isso no semblante deles.

Em várias ocasiões, os militares entrevistados afirmam que é normal “não gostar dos estrangeiros que acham que podem fazer tudo quando estão no país dos outros”. O praça 1 descreve o sentimento da população como sendo normal no caso de um “país ocupado”. No entanto, após essa constatação, o que se segue não são afirmações que reforçam a proximidade entre brasileiros e haitianos, ou uma “transformação” nas concepções da brasilidade, ou dos brasileiros como força de ocupação. A assimetria e a hierarquia, mais do que a proximidade, são as características principais. A condescendência e uma certa irritação frente a incapacidade dos haitianos de compreender que, não obstante a aparência, a MINUSTAH não é uma força de ocupação, são as formas principais que essa assimetria toma. Uma arrogância bem-intencionada permite despolitizar a questão do estatuto de ocupante e evita que o exército e os militares brasileiros se sintam presos na posição de ambivalência em relação à intervenção (que as discussões sobre não-indiferença da primeira parte do capítulo mencionam). A posição de superioridade brasileira na relação com o Haiti nunca é questionada, como nunca são consideradas seriamente as oposições à presença brasileira. Como veremos, quando os Haitianos se sentem “ocupados”, é porque eles não querem ou não são capazes de entender o que realmente está acontecendo. Ou porque estão sendo controlados por forças políticas nacionais ambíguas. A participação brasileira, por outro lado, aparecerá sempre como desinteressada e fora do político.

OF 20: Porque, e é uma coisa normal, né, imagine se nós aqui tivéssemos que viver com intervenção militar, cheio de militares de outros países dentro da sua cidade, bloqueando o trânsito, dando ordem, por aqui não, por aqui sim, então isso causa em algumas pessoas aborrecimento, então você é estrangeiro e tá ali, ditando regras, ditando normas, prendendo, revistando, mas a grande maioria é positiva, pelo menos na minha época era e foi o que eu vi. Não era, é, a grande maioria não era contrária, mas tem um ou outro, às vezes escreve na parede, tal. Não é uma situação 100% favorável, até porque há também o interesse político, ainda há aqueles grupos do passado querendo voltar a

ter domínio das coisas, a gerenciar os recursos. Porque eles não gostam, tá a ONU mandando dinheiro, pro exército fazer estrada, eles queriam era ter isso na mão pra fazer o que eles bem quisessem, então existiam eu bem me lembro, dos senadores daqui ao Haiti, existia um grupo deles, uma corrente de políticos haitianos querendo saber quando é que a missão ia acabar.

No excerto que se segue, o praça 5 enfatiza a importância da empatia, de “se colocar no lugar do outro”. Somado ao paralelo que ele traça com os efeitos de uma hipotética presença americana restringindo a circulação no Brasil, os elementos sugerem uma “sensibilidade decolonial”, no sentido em que a ingerência de um país mais poderoso que o Brasil, com estrangeiros dizendo aos brasileiros (no caso da hipótese) o que fazer, é naturalmente de difícil aceitação. É preciso aceitar essa resistência “natural” afim de evitar “certos problemas”.

PÇ 5: Imagina se fosse no Brasil, um americano chegar e dizer, ó você não pode pôr aqui, você tem que pôr aqui. “Não, mas eu quero”... “não, mas você vai pôr aqui”. As pessoas *vai* dizer, mas pô, eu *tou* no meu país, esse cara me dizendo o que eu tenho que fazer, então as pessoas não gostam disso, eu não gostaria disso, então pra você entender isso, você tem que se colocar no lugar dele. Eu falo se eu tivesse no Brasil, chegasse um cara, um americano, ou qualquer outro país, pra passar num local e o cara chegasse e dissesse assim “não, você não vai passar por aqui”. “Não, mas eu vou”, “não, você não vai passar”... Então, quer dizer, você, mas pô, eu *tou* no meu país, por que eu não posso andar onde eu quero? Então, você tem que entender isso, pra você não causar certos problemas, você tem que...é... vamos dizer assim, demonstrar tua autoridade, respeitando *ele*, o que acontece muito, né, nessas missões, é o desrespeito. Em vez de você falar assim, olha, aqui você não pode passar, por isso, por isso, por isso. O que acontecia antigamente? Vou passar, o cara [barulho de mãos batendo].

A relação com o outro aqui, é descrita como uma de *autoridade respeitosa*. O diálogo é uma forma de exercer uma “autoridade suave”, evitando, subentende-se, o uso da força. Como essa última parte fica subentendida, eu peço ainda para o praça me explicar mais precisamente “o que acontecia antigamente”. Vemos que, efetivamente, sua resposta reforça a ideia de que os soldados, cabos e sargentos brasileiros no terreno buscam usar a força com moderação. Essa moderação, no entanto, será rapidamente atribuída a demandas que vêm da parte das Nações Unidas e não de uma compreensão que se opõe ao quadro onusiano. Mais importante ainda, a moderação brasileira coloca nossas forças numa posição de superioridade em relação ao que pede as Nações Unidas e uma posição de superioridade em relação a outros exércitos, pequenos ou grandes, sem dar indícios de reconhecer nos haitianos um “povo irmão”. A “capacidade de diálogo” dos brasileiros tem como objeto aqui não os haitianos, que não são um fim neles mesmos. A “capacidade de diálogo” é uma arma cultural

disponível para os brasileiros frente a *outros exércitos*, um argumento de superioridade generalizada na forma de exercer a autoridade militar, em relação a outros exércitos.

Q: Antigamente você diz em outras missões?

PC 5: Isso, em outras missões ou outros países [dito com ênfase], então em vez de falar assim, por aqui está proibido, por causa disso, aqui é uma área de segurança, não. O exército pegava e descia a lamba, cara.

Q: mas você chegou a ver isso?

PC 5: Não, foram outros exércitos, de outros países...

Q: Então você ouviu falar?

PC 5: Não [ri], a gente... esses exércitos foram tirados da missão, porque eles não estavam executando o que a ONU queria, porque a ONU não é pra isso, tipo, cara, tinha algum problema, primeira coisa, tiro. Não. Vamos conversar, não. Vamos tentar resolver. Então, eu sempre falava pro soldado, ó, soldado, antes de você fazer qualquer coisa, pensa que [se] você tá no país que é teu, você gostaria de levar pancada de alguém de fora? Você não gostaria, cara, você ficaria muito putu. E se mais gente visse isso, cada vez a tensão ia aumentar mais, “não, o soldado bateu...”

Q: mas é exército de país grande ou exército de país pequeno?

PC 5: País pequeno... é país que tá em desenvolvimento... mas que tá na missão. É que nem nós, a gente entrou no começo também... a gente não chegou a bater em ninguém, né, não atirou em ninguém, porque a gente já entrou com a mentalidade diferente, do Brasil. E quando você bate em alguém, em vez de trazer a população em teu favor, essa população se revolta contra...

Finalmente, “bater ou não bater” aparece como uma questão de estratégia. Para o praça 5, a moderação e a capacidade de negociação servem sobretudo para fazer com que a população coopere com a missão. Na sua forma de representar os militares brasileiros, o praça 5 irá mais longe que os analistas e decisores na sua descrição do “soldado-diplomata”. Ele afirmará mesmo a não-utilização absoluta da força pelos brasileiros: “a gente não chegou a bater em ninguém, né, a gente não atirou em ninguém”. A retomada dos territórios de Cité Soleil e Bel-Air, no entanto, não foi uma operação militar que excluiu a utilização da força (como vimos anteriormente, pelo contrário, o CSNU considerou inegociável a previsão do uso da força sob o capítulo VII da carta da ONU para a MINUSTAH). Um número considerável de mortes, ferimentos e prisões de haitianos, ligados a grupos armados e civis, foi necessário (ainda que o acesso aos números precisos não seja fácil).⁵² Por que um militar, que poderíamos acreditar mais inclinado à afirmação do uso da violência que outros funcionários do Estado, decide, ao contrário, de retratar a corporação como obviamente não-violenta?

⁵² A questão dessa contabilidade é um dos elementos principais do último capítulo.

A entrevista com o praça 5 aconteceu em Porto Príncipe em março de 2015. Nesse momento, as atividades da missão requerendo mais músculo (ou mais bala) não eram frequentes. O coronel que comandava o batalhão brasileiro naquele momento, em uma das refeições na Base General Bacellar para as quais fui convidada informalmente durante os meses em que trabalhei com uma ONG brasileira em Porto Príncipe, falará sobre a quantidade precisa de balas usadas em 2007 e 2015, a última representando uma fração mínima em relação à primeira.⁵³ Assim sendo, de fato o praça 5 provavelmente “não viu muita ação”, pois em 2015 não havia muita ação para ver (ainda que houvesse referência constante ao fato de que se observava, mais e mais, troca de tiros entre as gangues). No entanto, que ele se sinta confortável o suficiente para universalizar sua própria experiência, quer dizer que ele nunca soube da existência desses momentos, ou que ele esqueceu, voluntária ou involuntariamente, os outros momentos nos quais a força foi inegavelmente utilizada. Se ele não é uma fonte confiável em termos de números de vítimas da operação, sua descrição pode ainda nos servir, se não para analisar a realidade do uso da força, para analisar como essa realidade é menos importante, aqui, do que a reiteração “banal” da nacionalidade brasileira.

Raízes do Brasil: O Haiti é aqui, o Haiti não é aqui

Uma certa ideia de proximidade entre brasileiros e haitianos existe no discurso dos militares entrevistados. Ela não é a mesma proximidade dos diplomatas brasileiros. Se os diplomatas falam das nossas raízes comuns, os militares, de maneira geral, mas mais particularmente os oficiais, falam de proximidade. “Nossas” raízes comuns com o Haiti também se desenham mais precisamente não como uma questão cultural, mas material. Ainda mais importante, a proximidade que se desenha entre Haiti e Brasil no discurso dos oficiais nos oferece uma visão do Brasil que não é homogênea: todo o Brasil não é próximo do Haiti – alguns lugares e, mais particularmente, *alguns brasileiros*, são próximos do Haiti. O que os aproxima é uma “realidade compartilhada” entre haitianos e *praças* brasileiros que facilitam o contato entre esses dois.

OF 14: E isso você vê quando tem essa possibilidade de fazer missão militar no nosso país, você vê locais que não são muito longe do Haiti. Então a gente via algumas vezes alguns soldados, dependendo da região do país que ele tivesse origem, ele não se impactava com aquilo que ele via. Você pega um

⁵³ O governo brasileiro tem se mostrado historicamente reticente no que diz respeito ao balanço preciso da missão e, após o fim do emprego brasileiro no Haiti, recusa-se a declarar oficialmente quanta munição foi gasta durante a operação: Folha de São Paulo, “Governo Brasileiro omite quanta munição letal Brasil usou na missão de paz no Haiti”, 01/09/2017, disponível em: <http://www1.folha.uol.com.br/mundo/2017/09/1914863-governo-omite-quanta-municao-letal-brasil-usou-na-missao-de-paz-no-haiti.shtml>. Último acesso: 13/07/2020.

soldado do Rio de Janeiro, por exemplo, tem a baixada fluminense. Soldados de São Paulo capital, dependendo do bairro em que o soldado morava, ou das áreas [em] que ele transitava, você não via muita diferença de Porto Príncipe para um bairro carente, muito carente, numa grande cidade, então pra ele...

Q: você acha que isso facilitava o trabalho dele, o relacionamento?

OF 14: Facilitava, com certeza. Agora você pegava um soldado do sul, contingente do sul que eu fui, aquilo já não é ambiente tão natural pra ele, então eles levaram um tempinho ali pra se adaptar. Né. Mas deram conta da missão sem problema, mas a questão do impacto visual pra ele foi muito maior que pra um soldado de São Paulo, por exemplo, na periferia de São Paulo, um soldado da baixada fluminense aqui no Rio de Janeiro, ou um soldado aqui de uma cidade satélite aqui de Brasília.

Mesmo entre os funcionários da ONG com a qual eu trabalhei, comparações entre os batalhões vindos do sul (como era o caso do batalhão que eu observei) e os batalhões vindos do Rio eram comuns.⁵⁴ A “realidade haitiana” provocaria nos batalhões do sul um choque maior. O Norte, Nordeste e o Rio de Janeiro são frequentemente mencionados como indicadores de uma proximidade entre Brasil e Haiti.

PC 14: com o passar do tempo, você acaba vendo que no Brasil nós temos situações muito parecidas com o Haiti. Não chega a ser igual, mas muito parecida (...) se você conhece o Rio de Janeiro ou alguns outros lugares do Brasil, pô, as duas vezes que eu me preparei pra ir pro Haiti, a primeira vez foi em Marabá, tive a oportunidade de conhecer algumas favelas de Marabá, e quando eu cheguei no Haiti... alguns lugares do Haiti me lembravam Marabá. E quando eu fui a segunda vez, eu fui por Boa Vista, meu preparo foi em Boa Vista, quando eu cheguei em Boa Vista, Boa Vista me lembrava muito uns lugares do Haiti. Vamos dizer assim, você chegar no Rio de Janeiro, eu não conheço o Nordeste, mas eu já ouvi falar de Salvador, já vi algumas fotos, então lembra muito, Rio de Janeiro, tem alguns lugares no Rio de Janeiro que você olha você diz, porra, *tou* no Rio de Janeiro ou *tou* no Haiti? Lógico que lá é muito mais grave, problema lá é muito maior que aqui, né, até porque é tudo centralizado, aqui nós somos espalhados, nossas favelas, né. E lá não, é tudo muito centralizado, e é um problema crônico, onde você olha no Haiti você tá vendo aquela desordem, aquela bagunça, aquela pobreza, aquela miséria, diferente daqui. Aqui pra você ver pobreza, miséria, você tem que ir pra um entorno.

A afirmação da proximidade entre o Brasil e Haiti nesse excerto se faz de maneira bem distinta do discurso de diplomatas e especialistas. Os pontos em comum são mencionados em forma de

⁵⁴ O componente brasileiro se organiza por rotação, com cada comando militar de região oferecendo um batalhão por vez. Cada batalhão fica seis meses no Haiti. Durante minha estadia, o batalhão vinha de Santa Maria, Rio Grande do Sul. Os oficiais mais graduados vêm de Santa Maria mas não são, como os praças (conscritos e contratuais), da região – eles são repartidos pelo Brasil em termos de progressão na carreira, uma vez tendo terminado o curso da AMAN. O Estado Maior, formado de oficiais mais graduados, vem de diferentes regiões do Brasil, seguindo a mesma lógica de progressão na carreira.

“desabafo” ou, sobretudo, descoberta: eles não são a confirmação de uma irmandade pressuposta, mas uma forma de choque. O praça 14 mostra que a proximidade entre Haiti e Brasil não é evidente, ela aparece para o militar com o tempo, após reflexão – e depois de ter feito a experiência, graças ao exército, de um Brasil alargado, para além do seu círculo imediato.

A proximidade não se traduz em identidade, mais uma vez (e nisso ele se aproxima do discurso das altas esferas decisórias da política externa). Brasil e Haiti são descritos como próximos, mas não exatamente iguais. A universalidade mestiça do Brasil perde um pouco da sua universalidade nesse excerto. Regiões do Brasil, ou áreas das grandes cidades, são classificadas a partir da sua proximidade com o Haiti. O dito não-dito mais óbvio aqui é a pobreza, mas não apenas. O praça fala do Rio, do Nordeste brasileiro, mas ele se projeta em lugares particulares do Brasil a partir da referência haitiana: “eu já ouvi falar de Salvador, já vi algumas fotos, então lembra muito”. O Haiti se torna assim, uma referência na sua própria compreensão do Brasil que liga dimensões raciais e indicadores sociais.⁵⁵

Haiti se torna o equivalente de um Brasil “outro”, onde pobreza e identidade racial se confundem, assim como um marcador das clivagens brasileiras. Há um Brasil ao qual o praça 14 se identifica e um outro Brasil, do qual ele apenas “ouviu falar” e que ele conheceu após ter integrado o exército. Esse último, ele se deu conta gradualmente, é “próximo do Haiti” – essa proximidade aqui é também nuançada, como nos discursos oficiais. Nesse outro Brasil mais haitiano, o “problema” é menos sério, menos concentrado – um próximo nem tão próximo assim.

Mais do que uma “história comum”, de “raízes” ou outro tipo de reflexão ligada a concepções identitárias, nas entrevistas com militares, a proximidade entre Brasil e Haiti é medida materialmente: pelo quociente de pobreza visível. As condições de vida na zona de responsabilidade brasileira e a pobreza das comunidades periféricas urbanas brasileiras é o que aproxima os dois países.

O hábito e a experiência com contextos “chocantes” de pobreza, assim como as atividades humanitárias que o exército brasileiro organiza em seu próprio território, aproximam certas partes do território brasileiro do Haiti. Mais ainda, certos militares brasileiros, ou seja, certos brasileiros se

⁵⁵ Segundo dados de 2014 do IBGE, Salvador é o 9º PIB do país e Porto Alegre é o 7º, com a diferença sendo bem maior quando se trata do PIB per capita – 7º e 26º, respectivamente. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados.html?view=municipio>, último acesso: 23/10/2018. Sobre a identificação etnoracial, os últimos dados do IBGE não analisam Salvador particularmente, mas as oito cidades mais negras do Brasil estão na Bahia – as oito mais brancas estão no Rio Grande do Sul, estado de origem do batalhão dessa pesquisa. « *Bahia tem 8 das 10 cidades com maior número de negros no País* », Terra, 16/11/2011. Disponível em: <http://noticias.terra.com.br/brasil/bahia-tem-8-das-10-cidades-com-maior-numero-de-negros-no-pais,b18d0970847ea310VgnCLD200000bbcceb0aRCRD.html>, último acesso: 23/10/2018.

aproximam da população “anfitriã” haitiana. As “raízes comuns” não são homoganeamente distribuídas pelo Brasil e o Brasil aparece assim, ele mesmo, como menos homogêneo – nesses momentos, há uma heterogeneidade que se apresenta no seio mesmo do exército brasileiro. A origem dos batalhões é o primeiro elemento de uma linha de fratura que será não apenas regional, mas também hierárquica.

PC 4: onde a gente chega aqui a gente vê, a gente vê que é totalmente diferente, a realidade. E, olha, depois, a gente, é uma experiência, toda, tudo lugar onde você vive, você sai de uma cidade para outra, é uma cultura diferente, e nosso treinamento, podemos dizer que, entre aspas, foi no Rio de Janeiro. Uma realidade totalmente diferente, que a gente achava que pobreza no Rio Grande do Sul, ali, Santa Maria, fosse uma coisa, chegando no Rio de Janeiro, é totalmente outra.

OF 20: A minha experiência de quartel mesmo aqui no Brasil, não é a mesma de quem está na Amazônia. Eles lá estão, vamos dizer, estão em contato com a realidade parecida com essa, que são aquelas populações ribeirinhas, que são indígenas, que o exército está indo lá, tem lugares na Amazônia que só se chega por, por via aérea, então são nossas aeronaves que levam lá mantimentos, remédios, ou transportam indígenas, grávidas com problemas de saúde, então essas pessoas elas estão vivendo no dia-a-dia, na realidade delas um pouquinho do que a gente vivenciou lá no Haiti, mesmo que eu acho que lá no Haiti é tudo sempre um pouquinho mais agravado, porque não tem as condições indígenas de sobrevivência. Se o indígena está lá no meio da selva, ele sobrevive da selva, da selva ele tem a água, ele tem os frutos, ele tem a caça, no Haiti não tem nada disso, então tudo é muito precário, é tudo muito deficiente.

O trabalho em missões ditas subsidiárias é parecido com as missões que a ONU chama humanitárias (oferecer segurança à distribuição de água e comida, apoio a ações de saúde ou à construção de infraestrutura). A analogia entre índios e haitianos será discutida mais tarde nesse capítulo. Por enquanto, a exterioridade que os dois representam no discurso dos entrevistados nos permite definitivamente afastar as hipóteses de Moreno, Vianna Chagas e Braga sobre a particularidade brasileira nas operações de paz. No lugar dessa hipótese, eu proponho que escavemos mais profundamente as camadas geológicas da tradição nacional para analisar a forma como nacionalidade, raça e pacificação se relacionam para os militares brasileiros em campo.

No excerto que segue, o praça 4 parece inicialmente adepto das ideais freyristas, reproduzindo o discurso comum na alta hierarquia, na universidade ou nos círculos da política exterior. No caso, a proximidade entre brasileiros e haitianos é avaliada a partir de alguns momentos breves de troca, descritos como “conversar um pouco”, ou “jogar um pouco de futebol” com jovens e crianças, as

duas coisas atestando uma abertura maior da parte de brasileiros em relação a outras nacionalidades em campo.

Na segunda parte do excerto, ele discute mais detalhadamente o que é uma conversa entre ele e um haitiano. Em geral, são raras as vezes em que o conteúdo das discussões entre militares e haitianos que eles cruzam durante as patrulhas são relatados, não obstante a insistência sobre o fato de que uma parte dos soldados brasileiros “aprende muito rápido o créole”. A maior parte das vezes, pequenas gestos cordiais, como o “soquinho”, quando um militar brasileiro toca a frente do seu punho fechado com a frente do punho fechado de uma criança, ou acenos, ou, como mencionado, o fato de fazer um passe para devolver uma bola de futebol a um jogo acontecendo na rua, são utilizados para afirmar a proximidade. Nesse caso, de qualquer forma, não se trata da população anfitriã vista em patrulha, mas um dos vendedores acreditados pela ONU para vender artesanato na base da ONU, no “mercado da paz” que acontece na entrada comum aos batalhões de diferentes nacionalidades. Aqui, a troca relatada ainda é bastante sumária, mas igualmente informativa sobre como a questão das “raízes comuns” entre Brasil e Haiti são interpretadas.

PC 4: Pô, eles falam, brasileiro aqui é o querido deles. Brasil, você passa ali, “Brasil! Brasil! *Brasilien! Brasilien!*” Você tem que dar atenção também, né? Não vai passar por uma pessoa que fala com você ali, virar a cara e ir embora. Eles falam que o Brasil aqui, ajuda bastante, pô, falam pra nós, ó, cuidado, ali tem problema, ali tem bandido. Ó, aqui tem gente boa, tudo eles passam pra nós. Jogam bola *com nós*. Tamo ali, armado, equipado, toca a bola pra nós. Ainda joga bolinha ali, um minuto ali. Pô, pra eles é uma felicidade, né. Eles falam que brasileiro é que nem haitiano, alegre, tá ali, toda hora se divertindo com eles. Eu acho que isso nós temos que manter, né (...) os haitianos também, de fato, bom de falar é os vendedores aqui. Os vendedores são uma parada. Tem uns que trabalham, uns que trabalham dentro do BRABAT aqui. E eles são os caras super acolhedores, te dão cada apelido, né. “Pô, negão, pô, playboy”, você tem que dar risada. E você começa a interagir com eles...

Q: e são assim? Hoje eu passei lá, o máximo que me falaram foi ‘oi, amiga’, amiga foi o máximo.

PC 4: Não, eles são, eles são. Eu andando assim, pô, nós, da cor mais escura assim, eles ficam, “pô, negão, negão”, e eu olhei pra eles, pretinho, pretinho, e eu, assim, olhei pra trás, “pô, você tá de sacanagem?”, os dois pretinho me chamando eu pretinho, dá risada.

No final da narração, as boas relações entre os brasileiros e haitianos é definida pela forma como os vendedores abordam o capacete azul – em português e usando um linguajar coloquial. Sobretudo, a forma como os vendedores apostrofam o capacete azul afirmaria a “raiz comum” africana dos dois: “negão” (uma forma de se endereçar ao outro que para mim, que tinha feito a mesma experiência de

“passear” um sábado no mercado da paz, uma das únicas possibilidades de saída para os militares confinados à base, não foi empregada). A resposta, no entanto, vem mais uma vez nuançar essa proximidade – as peles mais escuras dos vendedores em relação ao praça 4 causam um efeito cômico no meu entrevistado. Se os vendedores haitianos aqui parecem tentar conquistar o cliente reafirmando uma identidade racial, o capacete azul brasileiro reafirma uma diferença. O efeito cômico vem do fato que ele talvez tenha a pele escura, mas ele não parece estar de acordo com as classificações feitas pelos vendedores dele como “negão”, ou “pretinho, pretinho”, esses últimos sendo um atributo dos haitianos que os interpelam.

Até aqui, tentei mostrar aqui que duas formas de “nacionalismo banal” operam. Primeiro, uma certa ideia da nacionalidade brasileira que traz para o primeiro plano o papel das “raízes africanas” na constituição do Brasil. Essas raízes são importantes para construir a posição brasileira como liderança alternativa às potências existentes e também, progressivamente, como forma particular de fazer a pacificação. Há algo sobre a forma como essas raízes constituem o Brasil, no entanto, no discurso de decisores, analistas e diplomatas, que diferencia o país dos seus “irmãos” com quem a nação brasileira compartilha algo em comum, mas diferentemente: o Brasil é o “irmão maior”.

A segunda forma de nacionalismo banal, esclarecida pelos militares em campo que entrevistei, deixa mais claro quais são as particularidades desses Brasil mestiço (de pele mais escura, mas não “*pretinho*”). O Brasil mestiço, das raízes africanas, não é, no entanto, homogêneo. Sobretudo, ele é *próximo*, mas não é o Haiti. Ou seja, a particularidade mestiça do Brasil, a história “latina” comum não exclui afirmações reiteradas de alteridade em relação aos seus “irmãos”. Essa alteridade posiciona certos indivíduos como Outros, exteriores ao projeto nacional – o que serve para marcar a diferença entre Brasil e Haiti, mas também para marcar principalmente uma diferença entre “brasis” e brasileiros. Certos indivíduos nacionais carregam também uma marca de exterioridade.

Sherene Razack, em um artigo publicado em 2000 na revista *Cultural Anthropology*, também analisa as operações de paz como ocasião de reificar, num contexto internacionalizado, a nacionalidade como símbolo “banal”.⁵⁶ Ela examina o caso dos paraquedistas canadenses na Somália, acusados de estupro contra um jovem somaliano. Suas conclusões são baseadas nos relatórios e entrevistas realizadas pelo Estado canadense no contexto de uma enquete administrativa. Ela declara que o processo administrativo e público, não obstante a condenação dos militares envolvidos, visava de maneira mais

⁵⁶ RAZACK, Sherene, “From the ‘Clean Snows of Petawawa’: The Violence of Canadian Peacekeepers in Somalia,” *Cultural Anthropology*, v. 15, n. 1, 2000, p. 127-163.

geral “reafirmar a versão oficial da inocência canadiana”. Ao longo do processo, e mesmo no momento da condenação, os paraquedistas são apresentados como vítimas eles mesmos de uma missão “entediante” e de um choque cultural. O contexto somaliano aparece como justificativa dos “deslizes” dos capacetes azuis em questão, pouco habituados ao que eles viram e viveram “no calor e na poeira” (que são os termos utilizados pelos relatórios oficiais analisados por Razack). Mais do que os militares individuais, a história que o processo e os relatórios contam são histórias banais sobre a nacionalidade canadiana – são os mitos nacionais que precisam ser salvos frente à emergência do lado “tabu” da violência legítima.

Esse mito é salvo graças a uma reencenação, nos documentos oficiais, do que Razack chama “a exclusão fundadora da nação”. Essa reencenação cria um paralelo entre o tratamento dos civis somalianos durante a missão onusiana e o tratamento dos movimentos de protesto aborígenes no Canadá. Ignorar as dimensões coloniais e racistas da violência realizada – mais ainda, retomar certas ideias coloniais e racistas no momento de justificar a ação tem um papel duplo. Ela individualiza o erro dos militares julgados, excepcionaliza-o, mas também evita qualquer discussão sobre a existência de violências seguindo os mesmos moldes nacionalmente. Razack afirma que é sobretudo necessário evitar que as violências cometidas contra indivíduos racializados nas operações exteriores possam ser conectadas às violências existentes em solo nacional, tornando-as assim uma questão de debate público. Sobretudo, o que está sendo salvo aqui é a ideia nacionalista e banal do Canadá como um país branco e dos indivíduos não-brancos como “exteriores” à nacionalidade canadense. A comissão de inquérito, ao mesmo tempo que denuncia esse episódio de violência militar “excessiva”, realiza o feito de reafirmar “a relação entre a masculinidade hegemônica e a fabricação do Canadá como um Estado-nação branco”. Essa “obstinação” a reforçar o senso comum sobre a nação nos contextos de operação de paz sugere uma continuidade entre o racismo ordinário no primeiro mundo e as práticas militarizadas do colonialismo e racismo dos capacetes azuis quando são empregados em missões nos países em desenvolvimento.

O trabalho de Razack parte de um pressuposto comum nas análises de gênero das operações de paz, pressuposto que se mostra frutífero quando falamos do caso brasileiro no Haiti. Trata-se do pressuposto da co-constituição do nacional e do internacional. Essa visão vai de encontro à forma habitual de descrever esses dois espaços, ou seja, à descrição desses espaços como claramente delimitados e separados por fronteiras fixas. Os Outros do discurso nacional nunca são apenas exteriores ao Estado. Ao contrário, um ponto de vista crítico sobre a manutenção da paz nos ajuda a entender até que ponto as violências legítimas interiores e exteriores ao Estado são conectadas graças a uma lógica de alterização baseada em categorias comuns. Bárbaros e civilizados, brancos e negros,

altruístas e egoístas, violentos e não-violentos são classificações todo o tempo e simultaneamente sendo evacuadas ou celebradas na construção do ideal nacional.

A violência dos capacetes azuis contra os civis, diz Razack, foi reduzida a um caso excepcional e justificada como uma resposta óbvia no caso de um grupo “perdido” num país “estranho”. A estranheza que torna os somalianos aparentemente ameaçantes (ou, mais particularmente, um adolescente vendedor ambulante desarmado ameaçante para um grupo de militares de elite adultos) é resultado de um discurso que, antes de tudo, localiza Somália e Canadá em polos opostos de um espectro. Um é o “país da neve branca” (outra expressão retirada por Razack dos relatórios oficiais do processo) e da participação altruísta nas operações de paz. O outro, como mencionado, o país da desordem e “poeirento”. A prática de uma violência extrema e arbitrária só pode se justificar, aos olhos dos agentes dessa violência, quando eles se veem como depositários de uma obrigação de impor a ordem “a todo preço”. Reproduz-se, sob nova roupagem, uma velha história: a do “fardo do homem branco”. Essa história serve para explicar a violência dos militares canadenses contra os civis somalianos. Sobretudo, ela protege e reforça uma certa imagem do Canadá: a de um país onde o que há são brancos, e onde o que reina é a ordem. Eu proponho que um mecanismo similar é observável nos discursos dos militares brasileiros – e da instituição militar brasileira – quando se trata da operação no Haiti. Ainda que, no nosso caso, tenhamos que abrir mão das metáforas sobre a “neve branca”, o mesmo tipo de discurso heroico sobre a nação altruísta, branca e masculina que justifica a participação nas operações de paz existe também. E, se no caso do Brasil, a ideia de um Brasil homogêneo, branco e ordenado não é possível, histórias sobre “Brasis” mais ou menos mestiços, mais ou menos brancos, mais ou menos ordenados, serão usadas com os mesmos fins de justificar certas violências e promover um certo discurso nacional que oferece aos representantes de um Brasil branco e ordenado posições de poder, inclusive a de exercer a violência legítima, sobre os representantes desses “Outros”, vítimas necessárias dessa violência.

Se não podemos falar de “neve branca”, quais discursos estão disponíveis para servir esse mesmo papel? Na próxima seção, eu tento oferecer um resumo histórico das formas de “nacionalismo banal” que circulam no seio das Forças Armadas brasileiras, particularmente o exército. Elas são ligadas ao papel que este teve nas dinâmicas de endocolonialismo (conceito que exploraremos rapidamente, mas que está fundamentalmente ligada à continuidade de dinâmicas coloniais em contextos descolonizados, ou como a elite branca assume para si o papel de “civilizador” que antes pertencia à metrópole). Ao fim da seção, a operação da paz surgirá como uma etapa de amplificação desse papel do exército – na sua versão mais recente, o trabalho modernizador realizado historicamente é exportado para além das fronteiras nacionais.

O exército e o Haiti: Caixas e pacificação

Se os diplomatas são os representantes, ou melhor, os operadores de um nacionalismo banal freyrista – reproduzindo e recriando a nação das “raízes africanas” por meio de sua política externa no seio das organizações internacionais – os militares, por outro lado, na prática direta das operações de paz, operam uma outra forma de nacionalismo. Eles atualizam, em solo haitiano, um velho projeto nacional: o de “ajudar” por meio do controle do componente “selvagem” da população. Ao contrário de uma parte importante da literatura em relações internacionais, eu proponho, na minha análise dos discursos dos capacetes azuis brasileiros, que o “sucesso brasileiro” não é decolonial: ele está ligado a uma forma particular de “colonialismo do poder”.⁵⁷ Nesta seção, eu continuo a minha análise dos discursos sobre o “sucesso brasileiro no Haiti” e sobre a “proximidade” entre militares brasileiros e civis haitiano, a partir de um ponto de vista do nacionalismo banal. No que precedeu, eu argumentei que o discurso da política exterior, dos decisores e politólogos brasileiros em RI privilegiam o reforço de certas ideologias nacionais em detrimento de uma avaliação empírica e rigorosa do trabalho dos capacetes azuis brasileiros em campo. Eles se tornam eles mesmos exemplos do que Billig chama de nacionalismo banal, mais do que observadores das realidades nacionais.

Imodestamente proponho-me a realizar o procedimento contrário. Proponho que, primeiro, abandonemos a ideia de que “Brasil” e “Brasileiros” fazem referência a essências – ou histórias -- nacionais dadas, definitivas, unívocas e indisputadas que justificariam comportamentos individuais. Em seguida, em vez de considerar que sabemos o que é o Brasil e como são os brasileiros, imaginemos que essas duas categorias são o resultado de processos históricos, de suas interpretações e de políticas pensadas e praticadas a partir dessas interpretações. Mais ainda, imaginemos que a coerência dessas categorias não é um dado, mas resultado de um processo político e social. A nação não precede a operação em questão. Ao contrário, a operação é a ocasião de dar coerência a certas categorias e, assim, não apenas justificar certos comportamentos, mas permitir que eles existam, fazendo, no meio tempo, existir também as ideias de Brasil e brasileiros.

Concentro-me a seguir nos militares a fim sobretudo de desconstruir a ideia do *peacekeeping* decolonial que vimos ser defendida por decisores e analistas na primeira parte do capítulo.

⁵⁷ Ver QUIJANO, Anibal, “Colonialidad del poder, Eurocentrismo y América Latina”, *Cuestiones y horizontes : de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*. Buenos Aires: Clacso, 2014, p. 777-832.

O que se segue permite ainda responder a uma questão fundamental no estudo das relações internacionais. Veremos como a identidade nacional é incorporada e criada em um contexto sociopolítico preciso; nesse caso, não se trata apenas de um contexto militar, mas do emprego de militares numa operação sob a égide de uma organização internacional. No caso brasileiro, esse campo “internacionalizado” oferece ampla oportunidade para ver como se faz a construção, contestação ou reificação de uma identidade nacional. Nesse caso, todos os desvios e particularidades que a construção da nacionalidade brasileira pode apresentar em relação à norma do “caso universal” europeu no que diz respeito à formação das identidades torna a análise especialmente interessante para as estudiosas e os estudiosos do nacionalismo.

Anibal Quijano mostra que os sistemas normativos da modernidade europeia construíram uma visão hegemônica da América do Sul que representa a região, seu povos, culturas e cosmologias, como um vazio, um “antes” histórico. Essa visão serviu à colonização e à exploração dos grupos autóctones e da massa de indivíduos que foram sequestrados do continente africano. Quijano chama de “colonialidade do poder” o sistema ideológico herdado da colonização e que baseia a organização econômica, política e social da América do Sul. Não obstante as independências do século 19, o pensamento colonial se inscreveu de forma tão profunda como sistema de dominação que foi capaz de se reproduzir mesmo depois do corte dos laços políticos formais com a Europa. Quer dizer que as elites nacionais e o pensamento da “modernização” (ou sua vertente contemporânea, o “desenvolvimento”) continuam a exercer formas de violência estruturais e epistêmicas sem estar submetidos a um controle direto dos países centrais. O caso da América dita “latina”, que figura como região “vazia” antes da conquista europeia, é caracterizado pela redução dos habitantes da região a um status de exteriores ao processo histórico, de representantes de um “passado” em relação à Europa. A colonização seria o momento em que estes povos e territórios “entram na história”. Todo o subcontinente é então visto como “empacado” num permanente “tornar-se Ocidental”, processo que é também permanentemente fadado ao fracasso, segundo essa episteme. Lógica que foi cristalizada, nos diz Quijano, na criação do conceito de raça. A ciência europeia da raciologia, a raça e o racismo são, dessa forma, ligados em sua gênese aos processos de colonização e de subsequente formação dos Estados-nação americanos. A criação desse conceito e organização de um sistema econômico, político e social baseado nele é a condição de possibilidade para a acumulação capitalista mercantilista a partir do século 16. A onda de descolonização do século 19 pode ter transformado a organização política da região – o novo modelo, no entanto, continua fundamentado na raça como condição de possibilidade da acumulação capitalista.

Na Europa, o conceito de nacionalidade, que em sua acepção contemporânea não deixará de ser influenciado pelas ideias da raciologia, subverteu as lógicas absolutistas e monárquicas, impondo a partilha de direitos políticos e, mais tarde, econômicos, entre todos os cidadãos. O “povo” aparece nesse contexto como categoria nova e revolucionária, abalando as distinções entre aristocratas e outros. Enquanto isso, nas Américas, a ruptura entre elites europeianizadas e “povo”, herdeiros das populações consideradas como sem história e sem cultura (ao contrário do “povo” que se constituía na Europa e que era o representante último da cultura e da história nacional), impediu o mesmo tipo de reapropriação e partilha. Em seu lugar, estabeleceram-se relações servis no que diz respeito ao modo de produção e exclusão política profunda no que diz respeito ao Estado. Mais ainda, uma vez que os laços com as antigas metrópoles foram cortados e o período das revoluções encerrado, as elites europeianizadas da região se apropriaram da responsabilidade, outrora privilégio das elites metropolitanas, de modernizar e civilizar os segmentos “bárbaros” da população. O desejo de embranquecer o país com a mestiçagem, o desejo de se aproximar de uma Europa idealizada, teve um papel determinante na construção nacional. Historicamente, isso se fez ao trazer territórios “desocupados”, selvagens ou rebeldes, sob o controle do Estado. Atualmente, essa dinâmica ainda é visível, como mostrarei em seguida. E ela se repete no caso da operação de paz realizada pelo Brasil. Em todos os casos, encontraremos a colonialidade do poder na retórica da paz e da pacificação e no projeto endocivilizador que elas baseiam. Em um caso como no outro, a reprodução/construção do discurso nacional está em tensão permanente, tentando escapar do impasse periférico que caracteriza o nacionalismo banal brasileiro.

Num artigo de 2016, Markus-Michaël Müller⁵⁸ reforça a ideia de que, ao longo de toda a história colonial, as colônias foram laboratórios das políticas repressivas a serem empregadas mais tarde nos territórios metropolitanos. Para Müller, o Brasil, graças à sua participação na MINUSTAH, teve acesso a um território onde foi possível praticar a “contra insurreição liberal”, em sua vertente pós-Guerra Fria. Esse tipo de governamentalidade⁵⁹, típica do contexto da “guerra contra o terror”

⁵⁸ MÜLLER Markus-Michael, “Entangled Pacifications: Peacekeeping, Counterinsurgency and Policing in Port-au-Prince and Rio de Janeiro”, in: HONKE Jana, MÜLLER Markus-Michael (eds.), *The Global Making of Policing, Postcolonial Perspectives*, Londres: Routledge, 2016.

⁵⁹ Governamentalidade é um termo tirado da obra de Michel Foucault, mais particularmente de sua lição no Colégio de França que fundamentou o texto “Segurança, território e população” e muito difundido nas ciências sociais para fazer referência às instituições, aparelhos, procedimentos, análises e táticas “que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança”. A governamentalidade é um conceito que busca entender as formas particulares de racionalidade empregadas pelo Estado contemporâneo para governar a vida – ou seja, determinar como, quando e de que forma um indivíduo será visto como fazendo parte da população a proteger. A definição desses critérios é o trabalho da ciência contemporânea, assim como de outras formas de representação que se estendem para além do Estado, mas participam da sua governamentalidade. Se o indivíduo não corresponde aos critérios desenvolvidos por esses aparelhos, técnicas, análises, procedimentos e instituições governamentais, eles são “deixados morrer”, o poder biopolítico do Estado contemporâneo sendo de

demanda abertura, democracia e desenvolvimento econômico, mas não impede essas demandas de virem acompanhadas de um esforço de controle de populações periféricas por potências dominantes, no caso do Conselho de Segurança da ONU e das operações de paz. Um dos argumentos de Müller para mostrar que a MINUSTAH é um desses laboratórios coloniais está n fato de que o exército brasileiro desenvolveu seu manual sobre a pacificação após a experiência no Haiti.⁶⁰ Ele acentua igualmente todo o trabalho retórico que o Brasil fez ao se apresentar como “potência humanitária bem-sucedida” no momento de colocar em ação o exército nas comunidades periféricas do Rio.

De toda a literatura revista na produção dessa investigação, a análise de Müller é a que mais próxima chega do observado em campo. A dimensão da sinergia da missão, no entanto, existe nos dois sentidos. Se a operação de paz serviu, inicialmente, para preparar as operações no Rio, a medida em que a experiência evolui, o Rio servirá igualmente para preparar os militares que partirão para Porto Príncipe, como será demonstrado no capítulo 5.

No entanto, em relação a Müller, eu acrescentarei uma perspectiva histórica mais longa. Se a MINUSTAH aparece como uma ocasião de treinar o exército na governamentalidade multilateral pós-Guerra Fria, não é possível ignorar que o exército brasileiro tem um longo papel na pacificação nacional. A participação na operação de paz virá adicionar novos elementos à concepção dos militares sobre a “brasilianidade” e o papel do exército na sua construção. Antes de analisar as “novas camadas” que ela acrescenta à tradição nacional (o que será o assunto dos próximos capítulos), retomarei dois pontos sobre o exército e o nacionalismo banal, mostrando como eles aparecem e são atualizados na experiência haitiana.

O primeiro está relacionado à figura do duque de Caxias, patrono do exército brasileiro, pacificador do Império nos anos posteriores à independência de 1822. O segundo, mais antigo, fará referência à pacificação como estratégia colonial empregada contra as populações originárias.

“defender a vida” definindo-a, mas também de “deixar morrer” aquelas ou aqueles que não correspondem a seus critérios. A ONU, ainda que não seja um Estado, participa da governamentalidade contemporânea no sentido em que ela não só é um espaço ativo de criação de análises, aparelhos, técnicas e procedimento que serão empregados pelos Estados, mas, como no caso das operações de paz, ela toma para si a função de “defender a vida” de populações em perigo – definindo, assim como e quem é “vida a defender”. A “contra insurreição liberal” do pós-Guerra Fria de que fala Kenkel faz assim referência a todas as formas de gestão das populações no pós-Guerra Fria, onde as formas liberais de definição de vida se traduzem, inversamente, no sufocamento de todas as resistências contra a governamentalidade liberal que não define os resistentes como “inimigos” no sentido clausewitziano do termo, mas criando categorias que os excluem das categorias de viventes, autorizando as práticas de “deixar morrer”. A governamentalidade funciona, *empiricamente*, a partir das interpretações e práticas dos atores desse dispositivo de segurança “governamental” – são essas interpretações e práticas que estudamos aqui.

⁶⁰ O manual do exército para as operações de pacificação data de 2015; o de operações de paz, de 2017.

Barreto de Souza,⁶¹ ao falar de seu trabalho biografando o Duque de Caxias, menciona a dificuldade de construir uma pesquisa histórica sobre a pessoa, tanto a figura foi romantizada pelos registros oficiais. Ela trabalha sobre o jovem Caixas e os anos que precederam sua consagração como líder militar aos 36 anos, durante a repressão contra os escravos e artesãos da Balaiada. É após o sucesso da sua campanha militar contra os balaios que ele receberá o título de Pacificador e será promovido a general. A autora propõe que o estudo dos anos formadores do duque permite uma compreensão histórica para além da imagem criada pela instituição do exército.

Ela nos oferece, no lugar dessa imagem idealizada, a de um jovem oficial que começa sua carreira no exército português de além-mar. Um aristocrata português sem linhagem, em seguida membro da corte imperial brasileira, e que estará, ao longo da sua vida, à frente das vitórias, ao norte, contra os Balaios e, ao sul, contra Farroupilhas. São essas vitórias unificadoras que foram cruciais no pós-independência para criar a ideia do Brasil como Estado-nação que conhecemos, com os contornos que conhecemos. Caxias seria não apenas uma figura-chave militarmente falando, mas também em termos de ilustração da história nacional. Era filho de uma família de militares que não pertenciam à aristocracia portuguesa tradicional e que migraram para a colônia visando aumentar suas possibilidades de ascensão social. Tendo realizado esse feito, o duque de Caxias é um exemplo, segundo Barreto, das maneiras pelas quais as tradições aristocráticas e conservadoras portuguesas encontraram uma forma de continuidade na consolidação do império brasileiro independente.

Para além do personagem histórico e do papel que ele teve concretamente na incorporação da colonialidade do poder às instituições nacionais, o “culto de Caxias” elaborado pelo exército continuará a reproduzir essa dinâmica muito depois da morte de Luís Alves Lima e Silva. Segundo Celso Castro,⁶² esse culto é resultado de um esforço consciente da parte de altos oficiais do exército, frente a um novo período de instabilidade política (semelhante ao período pós-independência afrontado por Caxias). Dessa vez, a instabilidade teria lugar também no próprio exército. Após um período de calma sob o império – e, por calma, entendamos de controle bem-sucedido das revoltas populares pelas elites que Caxias representava –, a proclamação da república virá acompanhada de tensões que caracterizam a “República Nova” até a instauração da ditadura civil de Vargas em 1937. A invenção da figura de Caxias, o Pacificador, será simultânea à invenção do exército brasileiro como

⁶¹ BARRETO DE SOUZA Adriana, Biografando Duque de Caxias - notas sobre uma pesquisa [Online], Simpósio Nacional de História, Londrina (XXIII, 2005, Londrina). *História: guerra e paz*, Londrina: Editorial Mídia, 2005. Último acesso: 3/4/2019. Disponível em: https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/cfa21/adriana_barreto_de_souza.pdf

⁶² CASTRO Celso, “Entre Caxias e Osório: a criação do culto ao patrono do exército brasileiro”, *Revista Estudos Históricos*, v. 14, n. 25, 2000. p. 103-117.

instituição nacional capaz de assegurar unidade e integridade territorial da pátria que se dá sob Vargas. E simultânea também aos debates sobre o “caráter nacional” discutido no início desse capítulo. A partir de 1930, diz Castro, o diretor da Academia Militar brasileira, com o apoio de Gustavo Capanema, ministro do governo Vargas, se encarrega de criar um mito capaz de “inspirar no coração da juventude o amor da tradição e o respeito pelos grandes homens”. Em termos de valores militares, a criação do mito Caxias também transformou a instituição do exército. De uma instituição caracterizada pelo legalismo e pela disciplina, as Forças Armadas teriam se tornado símbolo de uma Nação.

O simbolismo de Caxias e a identidade entre a Nação e o Exército são frequentemente presentes nas cerimônias dos capacetes azuis brasileiros.

No canal Youtube do exército brasileiro, um vídeo foi publicado no dia 29 de agosto de 2015 (quatro meses depois da minha passagem pela BGB). Ele se intitula “Comemoração do Dia do Soldado 2015 no Haiti (BRABAT 22)”. Trata-se de uma peça produzida pela equipe de comunicação do batalhão, mostrando imagens deste durante as comemorações do Dia do Soldado.⁶³ A data, criada durante o período mencionado por Castro, marca o dia do nascimento do duque e foi uma peça central para a criação do “culto a Caxias”. No vídeo, planos aéreos da BGB desfilam, mostrando fileiras de militares brasileiros usando bonés ou capacetes azuis. Uma voz *off* se sobrepõe a ilustrações de Caxias e mapas do Brasil: “Caxias, além de vencer todas as guerras de que participou, também venceu as rebeliões internas, sempre com um viés de pacificação e integração do território e dos rebeldes à vida brasileira”.

Em seguida, o vídeo se transforma em reportagem. Um militar de capacete azul e uniforme segura um microfone. Ele explica que a comemoração em Porto Príncipe contou com a presença de altos oficiais da ONU e de generais do exército brasileiro. Esses últimos conferem uma “medalha do Pacificador”, insígnia da instituição, aos membros do batalhão que, segundo o militar segurando o microfone e olhando para a câmera, “prestaram importantes serviços ao exército e à sociedade”. Imagens da distribuição de medalhas, dos militares portando armas e cantando o hino do exército se sucedem. Um general fala para a câmera sobre a cerimônia, evocando suas memórias de quando serviu como *Force Commander*. Sua alocução fala de entusiasmo, do sucesso do exército, do orgulho de, “como soldado”, testemunhar o trabalho do exército brasileiro. O vídeo se encerra com a imagem

⁶³ Exército Brasileiro, Comemoração do Dia do Soldado 2015 no Haiti (BRABAT22), 29/08/2015, último acesso: 20/06/2017, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=nJZnvzoNMFY>.

de uma marcha militar. Uma bandeira da ONU e do uma bandeira do Brasil são carregadas por soldados que marcham lado a lado. A dois minutos e dez segundos, o jornalista-soldado declara: “esse é mais um dia que ficará para sempre na memória dos militares do 22º contingente. Afinal, puderam comemorar o dia do soldado honrando os ideais de duque de Caxias, o pacificador, em uma missão de paz”.

A pacificação historicamente realizada no território nacional e que definiu suas fronteiras é assim conectada e renovada pela operação das Nações Unidas. No seu elogio a Caxias, o militar-jornalista explica a pacificação como sendo a “unificação do território” e a “assimilação dos rebeldes à vida da nação brasileira”. No discurso do general do exército Eduardo Dias da Costa Villas Bôas do dia 25 de agosto de 2016, na ocasião da comemoração ainda do Dia do Soldado e publicado no sítio web do Ministério da Defesa brasileiro, a ligação entre Caxias, o exército e a nacionalidade são retomados:

Reverenciar Caxias é uma forma de cultuar a todos os que, por amor à Pátria, lutaram para forjar a nacionalidade brasileira, expulsando o invasor estrangeiro, pacificando os conflitos internos, consolidando a independência, criando o amálgama de credos, raças e tradições, tão necessários para a identidade de uma Nação que deseja ser forte e soberana. Caxias é o exército; é o Brasil! Simboliza e personifica o patriotismo, natural do Soldado Brasileiro. Todos os valores morais, físicos e intelectuais do militar exemplar, Caxias os possuía: a generosidade, a dedicação, o destemor, o desinteresse e o entusiasmo. Herói ilustre que soube combater e vencer com bravura, em todos os momentos em que o chamou o serviço da Pátria. Caxias – O PACIFICADOR – nosso maior Soldado (...) Nesse momento, inúmeros Soldados, no Brasil e no exterior, cumprem abnegadamente suas missões. Eles estão dispersos do norte ao sul, do leste ao oeste, no Haiti (...) A vida do Soldado, simples e sacrificada, implica, sem ressalvas, o apoio incondicional e a dedicação irrestrita da família, que, como em nenhuma outra profissão, com ele, Soldado, vai desafiar as agruras e as incertezas das “terras novas” (...) O Soldado Brasileiro nada mais é do que o povo de uniforme. Ele torce! Ele vibra! Ele sofre! Ele chora! É o homem cordial, é o cidadão dessa nova sociedade que emerge, buscando sempre suas raízes, crenças e valores. Ele ilumina o futuro, que desejamos promissor.⁶⁴

A figura de Caxias perde sua espessura histórica centralizadora e representante do conservadorismo imperial. Ele é aqui uma figura mítica que representa a Nação, o Brasil, “o povo de uniforme”. O soldado é, por um lado, o “povo de uniforme” quando ele representa a “mistura de raças”. De outro, o soldado é Caxias quando ele é o responsável, dentro e fora do país, pela pacificação de “terras novas”. O Haiti aparece aqui como uma extensão dos territórios nacionais do sul, norte, leste e oeste:

⁶⁴ Ministério da Defesa, Exército comemora Dia do Soldado, publicado 25/08/2016, última consulta: 26/10/2018, disponível em: https://www.defesa.gov.br/arquivos/2016/mes08/ordem_do_dia_do_soldado_2016_baixa.pdf.

a relação do exército com o território não é, aqui, de defesa, mas de criação mesmo, criação simultânea de Nação e de novos cidadãos que emergiram de uma “nova sociedade”... A cordialidade, a dedicação e mesmo o sofrimento são aqui as características definidoras do soldado (o que nos distancia particularmente da figura do “duque de ferro”).

A concepção da instituição sobre a MINUSTAH, por meio da mobilização da figura de Caxias, nos coloca a uma distância considerável das concepções freyrianas dos decisores da política externa e do discurso “decolonial” de analistas. O manual de doutrina sobre as operações de pacificação, produzido pelo exército em 2015, é introduzida com o seguinte parágrafo:

O termo “pacificação” faz parte da história militar terrestre do País, desde as ações legalistas e reconciliadoras conduzidas pelo Duque de Caxias, Patrono do Exército Brasileiro, nas revoltas e movimentos internos, até situações em que se fez necessário restaurar ou manter a ordem pública ou a paz social, ameaçadas por grave e iminente instabilidade institucional.⁶⁵

O antropólogo do Museu Nacional, João Pacheco de Oliveira trabalha sobre a ligação entre as ideias de pacificação e de construção da nação brasileira.⁶⁶ Ele usa dados historiográficos sobre a colonização e sobre a pacificação sob o Estado brasileiro independente para se opôr ao senso comum que localiza os índios brasileiros num passado ou “diluídos” na composição nacional. Segundo o antropólogo, num primeiro momento colonial, as políticas de aliança entre colonos e povos ameríndios eram a regra; ela visava sobretudo criar laços garantindo o comércio e evitando a presença francesa nos territórios conquistados por Portugal.

No momento em que o objetivo de portugueses muda, passando do comércio à criação de uma colônia de ocupação, as relações entre índios e portugueses muda também. As alianças entre colonos e populações indígenas são substituídas por missões jesuítas. Guerras santas são declaradas contra as nações indígenas a fins de ocupação territorial, de pacificação e de submissão dessas populações à coroa portuguesa. Nessa fase de colonização, que dura até o fim do século XVII, duas categorias de índios são criadas pela historiografia colonial. Os bravos, contra quem as guerras santas e de pacificação eram regularmente declaradas. E os mansos, sujeitos de direito e de deveres sob a coroa portuguesa. Dois séculos e meio mais tarde, no momento da ocupação do centro-oeste brasileiro, a

⁶⁵ MINISTERIO DA DEFESA BRASILEIRO, EXERCITO BRASILEIRO, ESTADO-MAIOR DO EXERCITO, Manual de Campanha Operações de Pacificação EB20-MC-10.2017, 1ª Edição, 2015, Portaria nº 005 – EME, de 5 de janeiro de 2015, publicado no boletim do exército nº 2, de 9 de janeiro de 2015.

⁶⁶ PACHECO DE OLIVEIRA João, O nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico, *Anuário Antropológico* [online], I, 2010, último acesso: 29/03/2019. Disponível em: <http://journals.openedition.org/aa/758>

categoria de pacificação ainda vive – e é usada para classificar os indígenas. Agentes do Estado continuam a distinguir ameríndios assimilados à sociedade nacional e os isolados, que preferem evitar o contato com os brasileiros. Essas categorias estruturaram toda a gestão das populações ameríndias no país e servem ainda para definir as políticas da FUNAI de criação e manutenção de terras indígenas. Pacheco de Oliveira quer dizer que a categoria da pacificação, no caso brasileiro, é apenas o reverso da moeda da missão civilizadora nacional, do qual os índios brasileiros foram o primeiro alvo. Durante grande parte da história brasileira, a pacificação era o processo por meio do qual as populações originárias eram privadas de autonomia e submetidas progressivamente à tutela do Estado, inicialmente português, em seguida brasileiro. Ainda que essas questões pareçam longínquas agora, Pacheco de Oliveira acredita que a transposição recente da categoria na definição de políticas securitárias de gestão urbana contemporânea não é anódina.⁶⁷ Eu diria ainda que elas não são anódinas tampouco na correspondência que elas criam com as políticas externas e de defesa. Para o autor, a categoria foi historicamente ligada às populações representando uma alteridade radical em relação ao Estado. Uma segunda “fase” de pacificação, chamada por Pacheco de Oliveira de “pacificação republicana”, carrega igualmente a marca de um tipo de humanitarismo – mas dirigida às populações no interior do Estado. Seu objetivo seria de evitar as violências que caracterizaram as primeiras pacificações e proteger os grupos vistos como vulneráveis. O resultado, no entanto, foi o isolamento dessas populações em faixas estreitas de terra, enquanto vastos territórios se liberavam para a iniciativa privada.

Retornemos aos usos feitos da ideia de pacificação no contexto da operação de paz no Haiti. Trabalhar a aparição e circulação dessa categoria, para em seguida aplicá-la ao contexto haitiano, permite ver como o discurso sobre a decolonialidade das tropas, assim como o discurso sobre uma “proximidade” garantida por nossas “raízes africanas” cede progressivamente frente a outras camadas de tradição nacional, embranquecedoras e endocoloniais. Durante as entrevistas, as ideias de modernização/civilização e do efeito positivo que os “[militares] brasileiros” poderiam ter sobre “eles”, os Outros da nação, dessa vez identificados no território do Haiti, ressurgem com força.

OF 11: é, eu posso te confessar que eu não senti choque nenhum no Haiti, Brasil tem áreas tão carentes quanto o Haiti e o Haiti também tem áreas tão ricas quanto o Brasil, então eu nunca, nunca tive, a Amazônia também é uma área muito carente, Manaus tem áreas muito parecidas com o Haiti, então nunca senti grandes choques assim no dia-a-dia, mas o trânsito lá é bem, bem complicado, é... aí

⁶⁷ *Idem*, “Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios”, *Maná*, v. 20, n. 1, Rio de Janeiro, 2014, p. 125-161.

diferenças, eles ainda... se você vê um haitiano... até aqui quando passa um haitiano... como a gente se vestia antigamente, imagino, olhando os filmes antigos, tão sempre de calça, camisa de botão, dificilmente a gente enxerga eles rindo na rua, brincando um com o outro, é uma coisa que eu sempre notava assim.

Haiti não é associado simplesmente à pobreza (que efetivamente, pode-se também ver no Brasil), ele é identificado, literalmente, a um tempo passado. De velhos hábitos vestimentares a velhos filmes. O oficial 11 oferece uma ilustração original do argumento de Michel-Rolph Trouillot em seu texto *The Otherwise Modern* ou de Enrique Dussel sobre a ideologia do progresso. Segundo esses autores, as categorias de progresso, modernidade e tradição são formas de inscrever a cronologia na geografia.⁶⁸ Fronteiras físicas separam assim os que vivem no presente (às vezes mesmo no futuro) e os que vivem no passado. Alguns agentes atravessam fronteiras para deslocar os que vivem no passado e colocá-los na temporalidade “correta” – são esse os agentes do progresso (e da ordem).

Os excertos que se seguem ilustram os elementos anteriormente mencionados: a ideia de assimetria, que distingue aquilo que vinha da mesma raiz, e de uma diferença entre Brasil e Haiti, que cria uma tensão em relação às afirmações de proximidade. Sobretudo, em relação à questão da cultura, será interessante notar a síntese entre a regra onusiana de “respeito à cultura local” ou de imparcialidade e a pobreza observada pelos militares diretamente em campo. A regra de “respeito à cultura local” que foi criada para aumentar a “sensibilidade” de *peacekeepers* norte-atlânticos aos contextos de emprego, evitando que o olhar “destreinado” desses militares leve a “confusões” como as que vimos descritas por Razack tem aqui exatamente o efeito contrário. Ao mesmo tempo em que ela fixa a “violência” como sendo “própria à cultura”, ela naturaliza uma “selvageria haitiana” que os coloca para além da política e definitivamente como inferiores e alvos “normais”. A distinção entre a violência “regrada” da ONU e a violência “descontrolada” é também uma dinâmica de feminização

⁶⁸ Trouillot diz que a modernidade enquanto ideologia requer uma “geografia da imaginação”. “*From Condorcet to Kant and from Hegel to Marx, the place assigned to the Other may fall within the line but also off the line. Hegel’s dismissal of Africa and Marx’s residual “Asiatic” mode of production – maybe his most unthought category are exemplars of a hierarchy of spaces created through a relation to time. Not only does progress and its advance leave some people behind (and elsewhere from within), but increasing chunks of humanity fall off its course (an elsewhere on the outside that can only be perceived from within)*” (Trouillot, 2002, p. 226). Ver DUSSEL Enrique, Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures), *boundary 2*, v. 20, n. 3, 1996, p. 65-76 e TROUILLOT Michel-Rolph, *The Otherwise Modern, Critically Modern: Alternatives, Alterities, Anthropologies*, ed. par KNAUFT, Bruce M., Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2002, pp. 220-238.

essencial a criação de lógicas de “nós” e “eles” documentada pela literatura antropológica e de relações internacionais.⁶⁹

A ideia de “imparcialidade”, por sua vez, é igualmente capturada aqui por ideologias da masculinidade. Um princípio que estabelece inicialmente que os capacetes azuis não devem beneficiar nenhum dos lados no conflito mediado pela ONU, ela se torna um elemento significando a ausência de empatia ou de consternação frente a violência assistida.

Questões como a falta de serviços públicos oferecidos pelo Estado, de questões políticas passam a questões culturais – e, como tais, estão além do espectro de elementos a serem transformados pela missão. Uma posição que reforça a enorme distância existente entre os que desenham uma política de “participação dissidente” nas operações de paz (definida pelo desenvolvimento como central à intervenção) e os que colocam em prática essas operações. O resultado é uma despolitização e naturalização da pobreza que alimenta a ideia do Haiti e dos haitianos como “Outro”, um “anterior” ao Brasil que, graças a essa posição em relação ao Haiti aparecerá, por sua vez, como “avançado” e representante da ordem.

OF 17: No nosso, no nosso treinamento, dentro dessa gama de instruções que a gente tem, a ONU também prevê instruções sobre a cultura haitiana. Cultura subentende-se a história, costumes, é, como é que esse país sofreu esse processo pra chegar até hoje, onde ele tá, né. Então a gente estuda desde o histórico da independência deles, que foi um período bem conturbado, eles massacraram a população branca que existia aqui, os senhores dos engenhos lá, é, todo o processo deles de ascensão e queda de, de líderes, então eles têm bastante essa, essa cultura de, de, tem lá o presidente, tem o rei deles, eles depõem o rei, entra lá outro, eles ficam num círculo vicioso. A gente ficou sabendo que pouquíssimos presidentes completaram seu mandato aqui, né, eles estão sempre sendo derrubados por golpe militar, ou por revolução da população, etc e tal, então é um país que sofre um turbilhão de revoltas políticas assim, desde a sua, desde o início ali. E também parte, a parte da cultura haitiana, que é uma cultura bastante diferente da nossa, então, desde a estrutura familiar até a, a, a parte deles de recreação, a parte deles de trabalho, como eles vivem, do que eles vivem, né, o quê que eles produzem, como é a personalidade, né, do Haitiano, que é bem diferente da do Brasileiro, apesar de eles terem uma semelhança muito grande com a gente, que é a alegria. Então o pessoal, todo mundo comenta da alegria do povo brasileiro, os haitianos também são muito parecidos com o Brasileiro nesse aspecto, até acredito que por isso tem bastante aceitação aqui no Haiti.

⁶⁹ Sobre a formação da masculinidade e da feminilização dos Outros nesse termo, ver sobretudo o maravilhoso trabalho de Klaus Theleweit sobre os oficiais do *Freikorps* nazista, *Male Fantasies*, publicado em 1987 pela University of Minnesota Press. Sobre como o medo do feminino como algo “natural”, selvagem e desordenado na construção da masculinidade militar, ver GOLDSTEIN, Joshua, *War and Gender*, Cambridge University Press, 2009.

OF 8: Só mudou a meu ver aquela parte inicial, né, que a gente esperava um monstro muito grande né, da população haitiana, até por causa da, da cultura deles, eles são meio de um jeito diferente deles, às vezes eles estão conversando parece que eles estão brigando. A gente estava esperando uma coisa maior que a realidade não... teve manifestação, isso e aquilo, mas nada muito violento.

PC 8: eu não sei assim, não tem como se preparar pra o que a gente vê aqui, não tem como se preparar. Então não sei se somos um país ou uma sociedade mais desenvolvida, mais como dizer... enfim, tentei ver fotos, eles simularam varias situações daqui, mas lá não tem como simular o ambiente daqui né, tentei, não tem como simular ambiente daqui. O ambiente daqui é pobreza né, tem que ser imparcial, eu tento ser imparcial com as coisas que eu vejo porque cada um tem a sua função, né. A minha função por exemplo é eu estar na rua patrulhando.

Essas afirmações podem ser consideradas como uma demonstração da importância da dimensão discursiva na construção das categorias “modernidade” e “desenvolvimento”. Mais ainda, da dimensão relacional dessas categorias. Se é mais desenvolvido do que um outro, sempre. Sobretudo, afirmações como as que acabei de citar mostram que estamos ainda tentando resolver o impasse apontado por Ortiz, que persiste: qual será o lugar ocupado pelo Brasil entre as “nações civilizadas”? “Contribuir” com a operação no Haiti permite uma contribuição do Haiti para que nós saíamos desse impasse. Graças a nossa atuação ajudando o Haiti, esclarecemos que nós somos próximos, mas proximidade não quer dizer identidade: “nós” não somos o Haiti – ele, atrasado, precisa de ajuda. “Nós”, (mais) desenvolvidos, ajudamos. Principalmente, esses movimentos discursivos, depois de constatar a existência de diferentes “brasis”, alguns mais longes e outros mais próximos do Haiti, instrumentalizam a proximidade e submetem-na a uma lógica que buscar distanciar o Brasil do Haiti, ou distanciar *um* Brasil, o branco, homem, civilizado, ordenado, que está do lado do progresso. Ele é quem domina os componentes “outros”, negros, selvagens, atrasados. Em vez de fluidez e movimento entre categorias, aqui vemos o retorno da neurose brasileira: projetamos sobre o Haiti exatamente aquilo que queremos controlar em “nós” mesmos. O “eles” em “nós” deve ser conquistado e submetido às formas rígidas da nossa mestiçagem para nos assegurar da vitória da nossa branquitude.

Na pacificação do Rio, segundo Pacheco de Oliveira, há a construção, pela parte dos agentes do Estado (e de outros agentes que justificam a política pacificadora), de um a priori de culpa que recai sobre as populações periféricas. Esse a priori se traduz numa suspeita permanente de colaboração

com o tráfico de drogas.⁷⁰ Na operação de paz haitiana, o vago conceito de “cultura” permite a construção do mesmo tipo de suspeita. A premissa de uma permissividade cultural “inerente” em relação à violência coloca os haitianos do lado menos “desenvolvido”, dando assim “carta branca” à ação dos agentes pacificadores e operando simultaneamente uma inversão de papéis. Os atores da violência legítima, ao atribuir a violência aos outros, se eximem assim de qualquer questionamento a respeito da própria violência, que aparece como a priori controlada e racional.

Ao descrever suas atividades no Haiti, o oficial 7 mostra no início uma certa reflexividade sobre as relações de poder inerentes ao trabalho humanitário. Como nos outros casos mencionados, a ideia de “respeito” pela cultura ou soberania do país anfitrião é afirmada. Suas respostas mostram, no entanto e progressivamente, a transformação da proximidade entre *peacekeeper* e população civil em relação assimétrica entre professor e aluno. A passagem citada é longa porque ela é particularmente eloquente e elaborada no que diz respeito à “missão civilizadora à brasileira”. A relação entre brasileiros e haitianos é a de povos irmãos, mas na qual o Brasil é o irmão mais velho, a autoridade, e o Haiti o irmão mais novo (e incompetente). Aqui veremos como, primeiro, o irmão Brasil toma a responsabilidade de ensinar a cordialidade. Mais tarde, ele tomará para si mesmo a responsabilidade de ensinar aos haitianos sobre a história de seu próprio país.

As análises críticas do pensamento de Freyre dirão que a cordialidade esconde as dimensões mais violentas da formação nacional. No que se segue, ela esconde as relações de poder entre o empregador, exército brasileiro, e os empregados haitianos da base militar. O que liga finalmente Haiti, África e um passado histórico não deixa espaço para a dúvida. O trabalho brasileiro é intervir numa sociedade pré-moderna no sentido de uma sociedade verdadeiramente presa num passado do qual não é possível se liberar sem “ajuda”. E liberar-se do passado é necessário para poder realizar um tipo de evolução específica, que é a mesma que teria realizado o Brasil para se tornar um país mestiço e cordial.

OF 7: eu não diria, acho que arrogância é um termo muito forte, mas... é a primeira tendência de você pensar quando você se engaja numa missão em que o seu país vai ajudar um outro país, então você tende a chegar e desembarcar na missão que você é muito melhor que o outro. É não, né, não.

Q: Por que não? O que foi que te deu essa?...

⁷⁰ Ou pelas tentativas de justificação *a posteriori* da violência de Estado pela criação de ligações entre vítimas desta violência e o tráfico de drogas. São emblemáticas as falsas notícias que circularam após as mortes de Maria Eduarda e Marielle Franco e que afirmavam que as duas – uma adolescente de 13 anos e uma mulher notoriamente numa relação com outra mulher – eram “mulheres de traficantes”.

OF 7: Justamente, o aprendizado do dia-a-dia, a situação que você vive, coisas simples. Você reclama de uma dorzinha qualquer.

Aí você chega lá e vê o que o haitiano tá vivendo. Você vai ver no campo charlie, que é o campo fechado, tem a pista, aqui tem a parte de escoamento do esgoto, aí você reclama que a água tá fria, isso, aquilo outro, aí você sai e vê o haitiano tomando banho naquela água que tá saindo do esgoto. Porque a água, tá suja, mas é água. Aí você diz, poxa, reclame menos, tem gente pior. Isso não faz de você melhor do que ele. Situações desse tipo que te colocam no teu real lugar da vida, botam o teu pé no chão para de viajar, cai na real. Eu conheci Porto Príncipe inteiro em 2004. Você chegar nas ruas que você viu, no Fort National... eu perdi amigos, pessoas que eu vi, que eu conheci que estavam lá todo dia, isso é um impacto muito forte. Você passar na rua e ver o mercado onde fazia compra desabado, com pessoas ali, você sabe que tá cheio de gente ali dentro. É muito forte. [...] Que sina é essa? Que em 6 anos você consegue botá-los de pé, confiarem em si para dar o passo adiante de repente até a missão sair aí vem, tudo aquilo destruído. Um monte de gente boa morre, aí vem o presídio onde a gente passou 6 anos prendendo gente, cai a parede do lado e os bandidos fogem todos de novo. Que sina é essa? Que aprendizado é esse que o Haiti precisa ter pra ter que sofrer tanto? Porque não é de hoje... Eu acho que em 200 anos de independência, foram cinco ou seis presidentes que terminaram o mandato, um golpe de Estado atrás do outro, matando, matando, será que isso é um reflexo, um eco daquela África de 200, 300 anos atrás? Se um não matar, vai perder o poder? Será que isso persiste ainda no Haiti, será que é isso que eles têm que aprender?

No impulso lírico do oficial 7, as imagens que ele usa ecoam as ideias de Trouillot, sem a dimensão crítica. Elas ilustram perfeitamente, no entanto, o argumento sobre como cronologia e geografia estão relacionadas. O humanitarismo brasileiro é uma ocasião para o Haiti “dar um passo pra frente”. Haiti não só é descrito como preso num passado, mas a característica do passado é também o imobilismo: ancorados no passado, aos haitianos falta uma capacidade de ação que sobra, por outro lado, aos brasileiros. No fim, o que ele pinta é o retrato de uma sociedade que não pode se liberar do passado vingativo e violento sem ajuda exterior. A ideia é articulada aqui de forma particularmente eloquente, mas é repetida em quase todas as entrevistas e também pelo comandante do batalhão, no momento em que ele faz sua apresentação introdutória para mim no meu segundo dia na BGB. Essa forma particular de interpretação da história do Haiti se conjuga prática e quotidianamente como a ideia dos outros minorizados e identificados com uma permissividade à violência discutida por Pacheco. No trecho em questão, o Brasil e o oficial ele mesmo têm o papel de mediador/civilizador tal qual o patriarca branco de Freye. Ele age como vetor de branqueamento – entendido aqui como aquilo que leva um povo do passado pré-moderno e “africano” em direção ao futuro. Se esse não é europeianizado, ele é ao menos mestiço (“mais pra branco”), como o Brasil.

O oficial 7, oficial intérprete que participou duas vezes da missão, continua sua descrição da experiência haitiana contando a história das ruínas de um antigo aqueduto. Elas foram encontradas no terreno do acampamento militar brasileiro. O oficial diz que, haja visto sua experiência anterior na área cultural do exército, ele decidiu que a renovação do aqueduto era uma operação interessante a ser levada a cabo com o emprego de trabalhadores haitianos.

OF 7: Depois a gente acabou contratando alguns pedreiros haitianos, né, aí aquela coisa. Eu não quero pedreiro que construa casa, eu quero pedreiro que saiba cortar pedra na mesma tradição desse aqueduto, porque estava debaixo de lixo, cheio de árvores, aí fizemos uma área de lazer pro pessoal, hoje que o batalhão não tá lá, é legado do Haiti. E... aquele trabalho acho que quase educacional. Os haitianos não queriam muito trabalhar naquilo ali, aí vai naquele ponto que você já tocou - a presença estrangeira. Um dos haitianos que trabalhava veio falar comigo, por que você quer restaurar isso? Isso é coisa do francês, do explorador. Minha resposta pra ele: “eu *tou* restaurando isso não é pra mim, quando eu for embora, eu não vou levar isso pra casa. Isso é de vocês, é a história do seu país, quem construiu isso aqui, independentemente de quem mandou, foi gente como você. Então um dia você vai ver isso junto com o seu filho quando você vier passear aqui e você vai dizer pra ele, eu ajudei a recuperar isso aqui, porque isso aqui foi feito pelos nossos avós. É a história do seu país, não do meu. Eu estou mostrando como fazer o seu país ter orgulho de ser o seu país. E você só vai conseguir isso preservando o que os seus antepassados fizeram.” Então esse haitiano estava conversando comigo e os outros lá atrás ouvindo. A partir dessa conversa você precisava ver a mudança de comportamento. Trabalhando enlouquecido pra restaurar logo pra ficar bonito. É gostoso isso. Eu não estou lá pra forçar o haitiano a minha conduta de vida, a minha idiossincrasia, eu estou pra ajudar que ele, da forma que ele acha que deve, aprenda e cresça. O que eu posso mostrar a ele que algumas coisas, da forma como eu vejo são mais proveitosas do que como ele vê, posso. Não vou impôr isso aí. Então a gente tem que ter essa sutileza, esse respeito. Tem a coisa do estrangeiro, tem. 2010, a gente já estava, antes do terremoto a gente já estava começando a passar coisas pro governo haitiano reassumir sua vida. Aí houve o terremoto. Chegamos. “Aí não, aqui vocês não entram”. Caramba, precisa... agir dessa forma? Eu estou aqui pra te ajudar. “Aqui vocês não têm autorização, aqui é área do governo haitiano”. Vambora. É o respeito, eu não estou lá pra impor, eu estou pra ajudar. E ajudar pressupõe sobretudo o respeito da postura do outro.

A rejeição de certos símbolos coloniais é inaudível para o oficial que, ao mesmo tempo que afirma o respeito da cultura haitiana, determina quais são os símbolos a serem valorizados e “ensina” os trabalhadores civis como valorizá-los. Opor-se ao princípio de uma ação “cultural” encabeçada pelos militares brasileiros é identificado primeiro como ignorância e, mais tarde, como “falta de orgulho nacional”.

A forma como as contradições presentes no discurso do oficial 7 se diluem pela afirmação retórica de uma abertura e boa-vontade brasileira é a elaboração mais eloquente de uma posição reiterada de militares de todas as patentes. Ela se nutre do discurso da hierarquia e da política externa e, como vimos na seção precedente, nutre-o em uma lógica de *feedback* (o brasileiro é caloroso e aberto, dizem os diplomatas, universitários e as altas patentes; tudo logo o que ele faz é caloroso e aberto, pouco importa o que ele faça *de fato*; veja o que nós fazemos, dizem os militares no terreno, essas coisas, pouco importa o que elas sejam, são calorosas e abertas, porque somos brasileiros, e os brasileiros são calorosos e abertos, confirmando assim o que diziam diplomatas, universitários e altas patentes, e assim eles podem repetir de novo que os brasileiros são calorosos e abertos, porque é assim que os militares no terreno qualificam o que fazem, pouco importa o que militares no terreno fazem *de fato*). Os próximos capítulos reforçarão essa ideia. Por enquanto, observemos apenas que o discurso dos militares sobre a operações de paz brasileira no Haiti diz pouco sobre a realidade da ação militar. Ela é, por outro lado, um terreno mais que fértil para análise dos mecanismos do nacionalismo banal.

Como no artigo e Razack, o “Outro” haitiano existe não como alteridade real. Ele é uma função de reforço da imagem positiva de si e de um certo projeto de nação, servindo para evitar toda forma de dissidência em relação ao projeto onusiano com a cumplicidade brasileira.

Numa outra entrevista, dessa vez com um praça, a dimensão “pedagógica” da presença brasileira é igualmente mencionada.

PÇ 4: Tem haitiano aqui que tá há dez anos aqui na, na, no BRABAT, e não conhece um bairro. “Pô, tu conhece aquele bairro?” “Não, nunca vim nesse bairro”, e eles já não, não tá nos 10 anos, tá nos 20, 30 anos. De vida. E a MINUSTAH aqui, o BRABAT, tá 10. Tem uns haitianos que se choca, assim “bah!, não conhecia essa parte”, entendeu? Então, essa parte que se enxergam assim, aquela parte nova, se eles se surpreendem, imagina nós, que somos de uma realidade lá, que a gente acha que pobreza é uma pessoa comer duas vezes ao dia, coitada, um pão ali, coitada dessas crianças, que, as comidas feita assim meio da rua, você olha assim, caramba, como é que eles conseguem comer, né. E eles comem; você vira, não tem problema, tão ali.

O praça 14 passa de maneira igualmente progressiva de um entendimento que poderia à primeira vista reforçar os argumentos de decolonialidade para um discurso culturalista, apoiado em um conhecimento anedótico da realidade haitiana.

OF 14: Nós impactamos muito culturalmente o Haiti, o Brasil. Assim, já... eles entendiam muito em português. A base brasileira me lembro que tinham cento e poucos funcionários contratados haitianos, todos eles falavam português. Então foi essa convivência, brincavam com a gente, e isso, quer queira, quer não, o grande fluxo de imigração ilegal é em função dessa relação, não, o Brasil virou o foco dos sonhos deles, por causa dessa relação, desse impacto cultural, acompanharem, passaram a acompanhar essas coisas do Brasil, diferente do que faziam com outros países, nós introduzimos algumas coisas indiretamente, é... quando eu cheguei lá as pessoas soltavam pipa, que não era coisa normal. Mas porque, teve o contingente do Rio de Janeiro que levou pipa, tempo ocioso aí foi ensinando pras crianças a fazer pipa, soltar pipa e aí eles absorveram. Né. É... então, assim, é uma relação que vai levar um tempo pra ela se desfazer, e eu acho que assim o impacto que vai ficar de legado, independente de qual seja, foi marcante, né, pro Haiti, até pra nós também [...] e um exemplo disso é essa migração constante pro Brasil, essa absorção desse contingente de haitianos, tanto que outros países tão se passando por haitianos pra ir pro Brasil, africanos particularmente.

Q: Não sabia.

OF 14: é, porque aí já foi uma outra questão, questão de Ebola, então com medo de algum controle sanitário, estão dizendo que são haitianos pra poder entrar no Brasil. É, isso tem algumas semanas atrás, foram retidos pela polícia federal, é. Então assim não tem como você ir pra um país ficar dez anos lá e não, não impactar de alguma forma.

Essa não era a primeira vez que me informavam do gesto brasileiro de introdução da pipa nas periferias haitianas. Os funcionários civis da ONG com quem trabalhei, ou de outros organismos, utilizavam a mesma anedota para apontar o tom autocongratatório que era considerado comum nos militares brasileiros. Além de anedótico, o fato de que ele tenha sido difundido e mencionado a ponto de se tornar conhecido também das organizações civis trabalhando em coordenação com o BRABAT mostra não apenas o caráter limitado dos conhecimentos reais que militares reuniram sobre população civil ao longo de dez anos. Por um lado, a anedota serve para mostrar a que ponto os haitianos são vistos como um “vazio” em termos de conhecimentos técnicos banais. Por outro lado, o nacionalismo banal brasileiro toma a forma particularmente “simpática” quando visto como tendo a aportar de benéfico a pipa. Sobre as interpretações vulgares da cordialidade como outro elemento importante da paz brasileiro, falarei no próximo capítulo.

O humor negro dos militares

Dois últimos comentários sobre a paz brasileira, que agora nos parece bem distante das descrições da hierarquia militar, de decisores e analistas de relações internacionais.

O oficial 20 é um oficial subalterno: tenente é a patente mais alta que ele pode obter, e que ele obteve, na carreira. Ele começou no serviço militar obrigatório e, em seguida, fez a escola de sargentos. Apesar de não ter um perfil de oficial de combate, ele participou duas vezes de operações de paz. A primeira vez foi nos anos 1990, em Angola, a única operação brasileira de maior envergadura antes do Haiti. Nossa entrevista aconteceu em Brasília em 2014. Ele foi para o Haiti com a “brigada Haiti”, bem no começo da missão, em 2004, um momento particularmente tenso e violento (que a maior parte dos meus entrevistados, tendo servido em Porto Príncipe em 2015, não conheceram). Apesar dessas duas experiências, particularmente tensas, seu perfil é de “missionário”. Sua forma de conceber as operações de paz é ligada à religiosidade (ele não é o único). Tal forma de conceber a missão vai ao limite da afirmação de um pacifismo, não obstante sua carreira. O oficial 20 é nordestino. A brigada na qual ele serviu, vinda do Sul, como o batalhão que eu observei, será foco de críticas. As críticas sucedem os comentários habituais sobre a proximidade e os laços de amizade que ligam militares brasileiro e população civil haitiana. Como no caso precedente, temos aqui mais uma vez a eloquente formulação de uma certa ideia da nacionalidade brasileira – um reforço do nacionalismo banal – que acompanha em seguida uma narração contraditória. Após afirmar a proximidade entre Brasil e Haiti, o que temos é a descrição de uma experiência que em tudo contradiz essas ideias iniciais e reafirma as práticas que remontam a uma visão que desvaloriza os elementos negros da nacionalidade. Como eu mencionei anteriormente, um exame um pouco mais aprofundado das práticas de agentes militares contradiz as afirmações banais sobre a brasilidade.

OF 20: então o que eu vi, vivenciei lá nesse sentido, a nossa parte a gente faz, e não é à toa que eles gostam muito do brasileiro, do nosso povo, além do povo brasileiro ser diferenciado e é mesmo, convivendo lá você percebe isso...

Q: ah é? como que você percebe ?

OF20: porque, por exemplo, se a gente olhar p'ra'quele pessoal lá, Nepal, Jordânia, aquele povo que já vive metido em guerras, Israel, esse pessoal é mais seco, mais grosso, não quer muita aproximação, não quer contato, diferente do brasileiro, que tem carisma, que gosta de brincar, que pega na mão...

Q: você viu lá situações como essa?

OF 20: Vi, vivi. Uma coisa curiosa comigo no Haiti que tinha umas crianças lá, tinha umas fotos lá mostrando isso que elas gostavam de pegar nesse pelo aqui do meu braço, eu chegava lá na favela um bocado de molequinho ficava puxando... eu não sei se eles me achavam meio macaco ou se é uma coisa que eles não tem, que não é comum, mas eles ficavam puxando assim. E aí tem cenas e mais cenas, hilárias, aqueles meninos sem roupa com nariz escorrendo, aí tem pessoas que tira foto, aquela fotozinha representada, há pessoas que se envolvem mas não se envolvem muito... há um amigo que

conta que ele estava lá na missão fotografando e um cidadão pediu, um militar nosso pediu, “bate uma foto aqui nossa!” Fazendo que ia dar um beijo assim na cabeça da mulher e ele ficou lá esperando, “vá rapaz bata a foto aí” e o cara [eu rio, ele está fazendo movimento de fingir que vai dar beijo sem dar] não encostou, ficou só, e o sargento: “cadê? Tou esperando...” Entendeu? Tem gente que se envolve... e não sei, há discriminação...

Q: você diz que fingem se envolver sem se envolver?

OF 20: isso

Q: mas você diz isso entre os brasileiros?

OF 20: sim, mas nós não somos diferentes, tem gente que... “a, aquele povo sujo!” Saiu da base quando voltava tinha que tomar banho, botar roupa pra lavar, eu... usando termo chulo, eu nunca tive essas frescuras, tinha um colega, que trabalhava na minha seção, ele pra sair da base, era luva, era creme, creme como é, pro sol, tudo bem, até entendo no passado teve problema com câncer e tal, então era passar creme por causa da queimadura do sol. Chegava, lavava aquele uniforme não usava mais pra nada, então tem essas coisas, tudo é muito relativo, graças a deus, além dos riscos normais que a missão impõe tem uns riscos por exemplo, malária, AIDS, dengue, tudo isso tá lá, tudo isso tá lá, aí há políticas no batalhão, procedimentos, plástico lá que já vem pra lavar, o fumacê que se passava todo dia no batalhão de manha de tarde, algumas práticas que tem que ter, orientações que a gente recebia do pessoal da medicina e tudo o mais.

A tendência existente de denegrir (se me permitem o uso do termo aqui) a população é confessada timidamente. Ela também é em parte denunciada, em parte justificada.

PC 7: Tá ali, tá ali, não como eu ouço aí, infelizmente, tem pessoas que só vêm aqui pelo dinheiro, até falam mal do país, né, são casos isolados, mas que tem, infelizmente, como também tem lá fora, né, com civis...

Q: falam mal do país como?

PC 7: Digo do Haiti, né, tem pessoas aqui que falam mal do Haitiano, que não vem a situação deles, que acho que não se compadecem com o próximo, com as pessoas, com a situação, que não veem que a dificuldade deles de conseguir emprego, de ter uma moradia, de se estabilizar, e acabam... porque há stress durante a missão, né. No dia-a-dia, com o Haitiano, e às vezes com a população agredindo a MINUSTAH e o BRABAT, isso não é todo, caso é, as mais, que às vezes fazem a gente pensar de outra forma e... às vezes a gente pode ser levado por esses pensamentos como é o caso do soldado que levou um tiro, não é todo mundo que atira na gente, né, é por isso que a gente precisa saber separar aquela pessoa, haitiano, que realmente não quer nada com nada e a maioria, né, que são aqueles que tão precisando que a gente ajude.

Certas formas de representação são mencionadas aqui timidamente, mas encontram expressões mais claras em piadas ou imagens presentes na BGB e que eu analise em seguida, antes de concluir o capítulo.

As figuras 3 e 4 foram descritas pelos oficiais responsáveis da comunicação do batalhão como uma “solução criativa” ao problema de ter que “massificar” – fazer com que os militares engajados por conscrição ou contrato, de mais baixa patente e que formam, no entanto, a base dos grupos de combate, se engajando diretamente na ação, retenham – as regras de engajamento (ROE, do acrônimo em inglês *rules of engagement*). Voltarei a mencionar as regras de engajamento mais tarde, mas elas são determinadas pela ONU e definem como e quando a força pode ser usada durante a missão. O tenente que me viu tirando as fotos das figuras me informou que o Departamento de Operações de Paz da ONU teria felicitado o estado maior do batalhão brasileiro pelo esforço de tornar as regras de engajamento “mais acessíveis”.

As imagens se encontram sobre os muros da companhia de Cité Soleil, traduzidas em quadrinhos. No caso, trata-se de explicar que a “força letal” só pode ser usada sob ordem direta do comandante e que mesmo a força “não-letal”⁷¹ (spray de pimenta, balas de borracha) só podem ser usadas para evitar a fuga de prisioneiros e para evitar a entrada de pessoas não-autorizadas em certos espaços da ONU.

⁷¹ Uso aspas porque muitas são as discussões sobre a não-letalidade factual dessas armas. Ver, por exemplo, ROCHER, Paul, *Gazer, mutiler, soumettre. Politique de l'arme non-létale*, Paris, Éditions La Fabrique, 2020.



Figura 2: Quadrinhos elaborados pela equipe de comunicação do exército explicando as regras de engajamento aos militares brasileiros.



Figura 3: Detalhe do quadrinho de vulgarização das regras de engajamento

O lado esquerdo inferior do painel representa o que as forças de manutenção da paz não devem fazer. Em segundo plano do desenho está a palavra "Haiti", que aqui parece um edifício deteriorado, com

lixo acumulado em torno, ao fundo, perto das letras. Um desenho grotesco que deveria representar uma criança Haitiana sem camiseta e com uma barriga saliente aparece sendo pulverizada com spray de pimenta por um soldado musculoso, representado de forma desproporcional em relação à criança e à palavra Haiti por trás das duas. O soldado diz em kreyol, “fique calmo”, o desenho representando a criança pensa em português, “ele não leu as regras de engajamento?”

A imagem do capacete azul brasileiro é um personagem branco, musculoso e desproporcional em relação à caricatura racista do Haiti.

Um episódio do período que passei na base militar brasileira oferece outros elementos similares. Domingo à noite, hora do jantar. O contexto é mais relaxado, os soldados têm até mesmo a oportunidade de se vestir com roupas civis no restaurante da base. O jantar é ao estilo americano: cachorro-quente e Coca-Cola. O tenente-coronel que me acompanhou durante a semana que passei na base chega tarde e pede desculpas porque estava assistindo o jogo entre Inter e Cruzeiro. Sentome com os oficiais, o comandante me convida. Falo com a tenente que trabalha na seção de comunicação e que também me acompanhou durante a maior parte do tempo que passei na base. Falamos de seu casamento que será celebrado quando ela voltar ao Brasil. A maioria dos oficiais vai embora, até que finalmente o tenente-coronel se volta para nós e diz: “Escuta, tenho uma história engraçada para contar.”

Ele começa explicando que, no momento da missão militar dos Estados Unidos no país nos anos 1990 (uma de muitas ao longo do século 20), os militares americanos tinham o hábito de distribuir chocolates para as crianças haitianas, como estratégia para ganhar o apoio da população. Desde então, as crianças que vêm viaturas militares atravessarem os bairros da cidade gritam para os soldados: “hey, you, chocolate!”. Após essa breve explicação, ele começa a contar a história que queria: “o coronel disse que tem um sargento da terceira [companhia], todo pequeninho e pretinho, um pouco como”, ele continua em voz mais baixa, “um haitiano. Eles estavam em formação hoje de manhã e o comandante da companhia chamou ele até a frente, na frente de todo mundo. Na hora que ele começa a avançar, todo mundo na companhia começou a gritar, “hey, you, chocolate!”. Ele ri. “Engraçado, né?”

Na piada do tenente-coronel, a proximidade e a abertura ao Outro se mostram estar mais próximas às tensões próprias à construção da nacionalidade brasileira, entre assimilação e embranquecimento. A graça aqui é o absurdo mesmo de haver um brasileiro assim tão parecido com os haitianos entre nós – esse visível-invisível, uma forma de improvável, algo a ser contornado, alterizado, exorcisado,

apontado, que é o que a história descreve, nervosamente. Ou, como diria Lélia González, neuroticamente. A forma como um certo nacionalismo banal sobre o Brasil se constrói na missão em oposição ao Haiti, não obstante às menções da alta hierarquia a uma proximidade, e que a piada do tenente-coronel reforça, mostra que a mestiçagem não é uma dissolução de barreiras,⁷² mas seu deslocamento. Quando ela é cooptada e assimilada pelos discursos estatais, ela é um projeto de futuro. No caso, a MINUSTAH aparece como uma forma de máquina do tempo, uma DeLorian branca com o logo “UN” permitindo aos brasileiros saltarem discursivamente à frente, se afirmando representantes de uma modernidade graças à capacidade de localizar o Haiti no passado – em termos de tempo e em termos raciais. Uma verdadeira volta para o futuro.

⁷² Adiciono essa frase porque acredito que a sociologia da raça e da mestiçagem é, teoricamente, uma das maiores contribuições da sociologia brasileira e latina ao campo das ciências sociais, mas também das relações internacionais. Ter uma perspectiva internacional sobre o assunto me permite compreender a nuance e complexidade desta questão e apreciar a ideia de miscigenação como um conceito em disputa. O pensamento interseccional de autoras *chicanas* dos Estados Unidos como Gloria Anzaldúa nos permite entender como a identidade de *mestiza* pode surgir como uma linha de fuga em alguns contextos diante dos discursos racialistas e nacionais. Ele pode ser uma negação de pertencimento e uma forma de resistência a identidades fixas. No entanto, dado meu terreno, minha forma de falar de mestiçagem se aproxima da dimensão explorada principalmente por teóricas feministas negras, especialmente Mara Viveiros Vigoya, que têm se concentrado na recuperação do discurso da miscigenação pelos discursos nacionalistas endocoloniais. A própria Mara Viveiros Vigoya fala deste tipo de impasse que atravessa os estudos das relações raciais. Não podemos ignorar a recuperação e adaptação destas categorias de raça, mas também não queremos reificar as identidades raciais, mas sim restaurar o caráter construído destas hierarquias e reforçar a forma como o uso empírico e cotidiano prejudica estas tentativas de recuperação e “cristalização” de categorias raciais pelo Estado.