

VODU, HAITI, FANTASMAGORIA E HISTÓRIA*

Júlia Vilaça Goyatá  

Universidade Federal do Maranhão

Flávia Freire Dalmazo  

Secretaria de Educação do Mato Grosso do Sul (SED/MS)

No prefácio do catálogo *Sacred Arts of Haitian Vodou*, no qual o texto de Sidney Mintz (1922-2015) e Michel-Rolph Trouillot (1949-2012) que apresentamos agora traduzido para o português foi originalmente publicado, o organizador do volume e da exposição homônima, Donald J. Cosentino, recupera a história do preparo de uma mostra artística inteiramente dedicada ao vodu haitiano. Realizada em 1995 no *Fowler Museum of Cultural History*, vinculado à Universidade da Califórnia em Los Angeles, a exposição começou a ser gestada sete anos antes, quando os primeiros financiamentos foram requeridos.¹ Cosentino nos conta da dificuldade enfrentada para que a exposição fosse subsidiada em meio a um contexto político delicado que envolveu, em pouquíssimo tempo, a primeira eleição direta no Haiti depois de anos de ditadura, e que levou Jean-Bertrand Aristide (1953) ao poder em 1990, e, em seguida, um golpe militar que o depôs em 1991.² Foi após o ocorrido e na transição do governo do republicano George H. W. Bush (1924-2018) para o do democrata Bill

* Agradecemos desde já a Donald J. Cosentino pela gentileza e presteza com que acolheu e autorizou a nossa solicitação de tradução.

1 Importante salientar que o museu em questão guarda uma ampla coleção etnográfica, com destaque para a coleção africana, uma das maiores dos Estados Unidos. Para mais detalhes consultar: .

2 Jean Bertrand Aristide teve três mandatos presidenciais. O primeiro, iniciado em 1991, foi interrompido apenas sete meses depois de sua posse, e retomado entre os anos de 1994 e 1996 com o apoio dos Estados Unidos. Em 2001, Aristide foi novamente eleito, permanecendo no poder até 2004, quando sofreu um novo golpe de Estado e exilou-se na África do Sul. Para mais informações sobre esse período e sobre as destituições de Aristide, ver: Erica Caple James, *Democratic Insecurities: Violence, Trauma, and Intervention in Haiti*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2010, pp. 1-6

Clinton (1946) que, depois de três tentativas de financiamento, a exposição finalmente arrecadou os meios necessários para a sua realização através de fundos estatais e da Fundação Rockefeller.

A dificuldade relatada por Cosentino em realizar a exposição tinha relação direta com aquilo que justamente a mostra buscava desconstruir, ou seja, o que ele chamou de “fantasias euro-americanas sobre o vodu”. Tais fantasias, disseminadas nos Estados Unidos desde pelo menos a ocupação militar realizada no Haiti entre 1915 e 1934, eram, naquele momento, repercutidas pelo presidente Bush em frases como *voodoo economy* e *voodoo dolls*, proferidas com o intuito de atacar seus inimigos políticos e suas práticas. Segundo Cosentino, não era de se admirar que a exposição tivesse encontrado barreiras para sua execução, já que seu objetivo era justamente o de demonstrar “o esplendor das artes rituais vodu”, afastando o termo dos preconceitos e estigmas associados a ele pela linguagem de senso comum. Tomando os altares vodu como mote e propondo uma curadoria que levasse em conta tanto pesquisas acadêmicas sobre o vodu quanto os conhecimentos de praticantes e sacerdotes (*oungans* e *mambos*), a mostra pretendia dar visibilidade à riqueza cosmológica e estética de uma prática religiosa alvo de intensa estigmatização, especialmente no território estadunidense.³

“A história social do vodu haitiano”, de Mintz e Trouillot, só pode ser compreendida, então, como parte da constelação que compõe a referida exposição e seu catálogo: integrando o volume de 445 páginas produzido em paralelo à mostra, o ensaio é publicado junto a outros trabalhos acadêmicos

3 David J. Cosentino (org.) *Sacred Arts of Haitian Vodou, Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History*, 1995, pp. x-xiii. A ortografia de todas as palavras em crioulo haitiano presentes aqui e ao longo da tradução foi atualizada tendo como base os dicionários: *Diksyonè Kreyòl Vilsen*, Petyonvil, Areytos, 2005 e *Dictionnaire Haïtien-Français/Français-Haïtien*, Petyonvil, Konbit, 1999-2008. No que diz respeito à pluralização das palavras em crioulo haitiano, sempre alvo de dúvidas em relação às melhores formas de adaptação nas traduções, optamos por manter as grafias originalmente utilizadas por Mintz e Trouillot que, na sua versão do texto em inglês, adicionaram a letra ‘s’ no final da palavra *oungan*, o que não ocorreu, por exemplo, para outras palavras, tais como *lwa*. Mesmo sabendo que a formação do plural no crioulo haitiano não se faz dessa maneira, provavelmente os autores o fizeram eventualmente com o intuito de tornar mais compreensíveis os plurais no inglês, o que ocorre também no caso do português.

de estudiosos à época já bastante conhecidos por suas pesquisas sobre o vodou haitiano, tais como Rachel Beauvoir-Dominique, Karen McCarthy Brown e Laënnec Hurbon. É importante dizer que o texto em questão é apresentado em meio a uma ampla documentação de objetos e imagens pertencentes ao universo material, sensorial e simbólico do vodou, alvo das pesquisas dos curadores, e que com eles estabelece diálogo.⁴ Não por acaso, ao final da tradução do artigo, na impossibilidade de reproduzir as imagens presentes no catálogo, apresentamos uma lista das pinturas, que aparecem em meio ao texto de Mintz e Trouillot figurando como uma narrativa imagética simultânea, que aborda os episódios históricos por eles analisados.

Em meio a essa constelação, a preocupação desses dois antropólogos, amigos, parceiros de trabalho e intelectuais comprometidos com as territorialidades caribenhas é, sem dúvida, a de dar um chão histórico ao vodou de modo a desfazer as tais “fantasias euro-americanas” ou, dito de outro modo, as fantasmagorias coloniais e colonialistas que o rondam até os dias de hoje. Seu esforço é o de atentar para aquilo que os *outsiders* – termo usado por eles repetidamente no texto, e que carrega a dupla conotação de “estrangeiro” e “leigo” – não veem quando olham de relance ou de forma superficial para uma prática como o vodou: sua territorialização específica e sua ancoragem no processo histórico haitiano que começa no período colonial da *plantation* escravista, passando pela emblemática Revolução, pela ocupação militar estadunidense no século XX, até chegar, finalmente, ao dualismo e as suas consequências no início dos anos 1990.

O texto retoma, assim, uma operação analítica bastante comum na trajetória reflexiva individual de ambos os autores, e que marca também seu encontro intelectual, que é a de dar à famigerada “cultura”

4 Alguns dos trabalhos mais conhecidos desses autores são: Karen McCarthy Brown, *Mama Lola: a Vodou Priestess in Brooklyn*, Berkeley: University of California Press, 1991; Laënnec Hurbon, *Dieu dans le Vaudou haitien*, Paris: Payot, 1972; e Laënnec Hurbon, *Le barbare imaginaire*, Port-au-Prince: Editions Henri Deschamps, 1987. Destaca-se que nenhum desses livros foi traduzido para o português, com exceção do primeiro trabalho de Hurbon, traduzido por Waldecy Tenório: Hurbon, Laënnec, *O Deus da resistência negra: o vodou haitiano*, São Paulo: Paulinas, 1988.

uma materialidade histórica, unindo o símbolo à *práxis*, o imaginário ao tátil. O artigo de Mintz e Trouillot, é, assim, um texto sobre o vodu, sua filosofia e sua prática e, ao mesmo tempo, um ensaio sobre a história do Haiti entendida, nos termos de Trouillot como *história* e *estória*, isto é, como processo sócio-histórico (historicidade 1) e como narrativa histórica (historicidade 2), aspectos para ele indissociáveis. Nesse sentido, os autores não só destrincham os fatos históricos que marcam o Haiti, como mostram também a formação de um pensamento social haitiano que narra esses fatos, chamando a atenção para como estes interagem com as agendas de estudos antropológicos no exterior, especialmente com aquela que, na primeira metade do século XX, buscava estabelecer conexões entre as distintas experiências culturais negras nas Américas.⁵

Embora a relação do Brasil com o Haiti e o vodu não seja marcada pela colonialidade de forma tão direta como no caso dos Estados Unidos – um dos grandes vetores de expansão de ideias estigmatizantes sobre o vodu –, fato é que por aqui também o vodu, quando não absolutamente desconhecido, também é alvo de rótulos, sendo associado imediatamente à diáspora haitiana e aos estereótipos racializados e coloniais associados a ela.⁶ Se Haiti e vodu são termos muitas vezes intercambiáveis, o segundo entendido como metonímia e metáfora do primeiro, não é de se estranhar

5 Haja visto o fato do texto de Mintz e Trouillot ser acompanhado de uma tabela – que optamos por traduzir ao final do texto com o título de “Acadêmicos refletem sobre o vodu” –, em que os autores retomam as compreensões de Melville J. Herskovits (1895-1963), Roger Bastide (1898-1974), Leslie Desmangles (1941-), Serge Larose (1946-) e Luc de Heusch (1927-2012). De acordo com Mintz e Trouillot, todos os trabalhos desses autores são marcados por uma abordagem dicotômica, que enfatiza o vodu como uma religião composta por distintas “influências”, originárias da Europa e, principalmente da África. Essa abordagem seria marcada também pela oposição entre seus elementos africanos que, advindos fundamentalmente de um tronco daomeano e congolês, teria acabado por gerar práticas devocionais opostas.

6 O texto de Hurbon para o catálogo em questão mostra justamente a força dos estereótipos negativos sobre o vodu produzidos em solo estadunidense durante a ocupação militar no Haiti ocorrida entre 1915-1934. Foi justamente nessa época que os primeiros filmes de zumbis foram lançados, tendo por inspiração o vodu, imaginado, nesse contexto, como feitiçaria. Para mais informações ver: Laënnec Hurbon, “American fantasy and Haitian Vodou” in Donald J. Cosentino (org.), *Sacred Arts of Haitian Vodou* (Los Angeles: Ucla Fowler Museum of Cultural History 1995), pp.1 81-197.

que ao usar o termo vodu de forma pejorativa, tal como apontava Cosentino para o caso de Bush, se esteja também, em muitos casos, estigmatizando os próprios haitianos e haitianas.⁷

Exemplo disso é uma reportagem publicada na Folha de São Paulo em fevereiro de 2019, que tinha por título “Protestos são mais recente exemplo de como corrupção é vodu que desgraça o Haiti”. O artigo, de autoria de Clóvis Rossi, abordava a conturbada conjuntura política do Haiti àquela altura e trazia em seu título a ideia amplamente difundida que quase automaticamente associa o vodu a um tipo de magia sombria e à corrupção. Em uma réplica à reportagem, escrita por nós junto com o colega Rodrigo Bulamah, chamávamos a atenção para como, em meio aos dilemas políticos enfrentados pelo Haiti, essa imagem estigmatizada do vodu voltava a aparecer de forma persistente. Assim, ainda que não intencionalmente, algumas das formulações do texto de Rossi lançavam mão de um discurso inapropriado, em que práticas religiosas afro-americanas apareciam como metáfora de atraso, pobreza e acontecimentos políticos

7 Em outros trabalhos realizados por nós, exploramos os processos que transformaram o vodu em um elemento importante para a invenção da nação haitiana, num processo realizado tanto internamente, pois fruto do desenvolvimento de movimentos políticos e culturais no Haiti, quanto externamente, isto é, resultado de leituras sobre o Haiti realizadas por intelectuais estrangeiros (Flávia Freire Dalmaso, “A magia em Jacmel: uma leitura crítica do Vodou haitiano à luz de uma experiência etnográfica” Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro, 2009,  ; Rodrigo C. Bulamah e Flávia F. Dalmaso, “Revisitando o vodu: interações e movimentos entre humanos e espíritos em dois contextos haitianos”, Campos – Revista de Antropologia, v. 20, n. 1 (2019), pp. 41-54,  ; Júlia V. Goyatá, “Materialidades vodu entre ciência, religião e arte: a experiência do Bureau d’Ethnologie no Haiti” in Renata de Castro Menezes e Rodrigo Toniol (Orgs.), Religião e materialidades: novos horizontes empíricos e desafios teóricos, (Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2021), pp. 437-464; Júlia V. Goyatá, “A fogueira, a vitrine e o pintor: a emergência das materialidades vodu no Haiti dos anos 1940”, Revista BBM, n. 4 (2022), pp. 130-151,  . Resumidamente, nos termos de Dalmaso: “Vodu e nação parecem estar em uma relação metonímica, onde não apenas falar sobre o Vodou é falar sobre a sociedade haitiana, mas também onde o próprio Vodou se construiu como um objeto para aqueles que têm o Haiti como centro de suas reflexões”. Além desta relação metonímica, “o argumento de alguns autores aponta na direção de que poderíamos encontrar no Vodou uma linguagem metafórica onde estariam expressos os dilemas haitianos e as dificuldades sociais e econômicas enfrentadas pela população do país”. Dalmaso, “A magia em Jacmel”, p. 26.

desastrosos, mostrando a permanência de uma imagem pejorativa do vodun impregnada no inconsciente coletivo.⁸

Acreditamos que a tradução desse trabalho de Mintz e Trouillot para o português, escrito em linguagem acessível e com grande riqueza de detalhes, é muito oportuna e bem-vinda, tanto para o universo acadêmico – e para o campo da antropologia, em particular – quanto para o público mais amplo. No primeiro caso, entendemos que este texto é um documento do sofisticado pensamento de dois grandes antropólogos caribeanistas e de uma inédita parceria entre eles, o que de saída já justificaria sua tradução. Mas, além disso, trata-se de um trabalho em torno de um tema já tornado clássico pela disciplina – a antropologia das religiões afro-americanas – com a qual os estudos antropológicos sobre as religiões afro-brasileiras ainda dialogam muito pouco, principalmente devido à escassez de traduções disponíveis na língua portuguesa. “História social do vodun haitiano” contribui, ainda que de forma modesta, para o preenchimento dessa lacuna, já que permite uma ampliação do repertório historiográfico e etnográfico em torno das práticas afro-americanas, aumentando o escopo comparativo para pesquisadores que lidam com temas correlatos no Brasil.

No segundo caso, visando o alcance de um público mais abrangente, esperamos que “História social do vodun haitiano” possa ultrapassar os muros da universidade e ser um instrumento pedagógico importante no sentido de dar a conhecer a complexa filosofia do vodun: uma prática religiosa, um sistema de conhecimento, uma riquíssima trama simbólica e estética. Esperamos, também, que ele contribua para uma compreensão mais sofisticada da história haitiana, fundamental e inescapável para o entendimento e superação do mundo moderno – em seus contornos ontológicos e epistêmicos –, oferecendo ferramentas para que possamos lidar com as lutas contracoloniais e antirracistas em nosso país e alhures.⁹

8 O texto da reportagem, bem como da réplica podem ser encontrados no seguinte endereço: [\[link\]](#)

9 Nesse sentido destacamos o esforço recente de outros colegas e parceiros de trabalho no sentido de oferecer traduções qualificadas de obras de autores caribenhos, com destaque para o próprio Trouillot, que até pouco tempo não tinha nenhum de seus

Breve nota sobre Trouillot, Mintz e o Haiti

O encontro entre Mintz e Trouillot remonta ao ano de 1978, quando, segundo nos conta Colin Dayan, “Sidney W. Mintz e Richard Price recrutaram Rolph para a quarta turma de alunos de pós-graduação em antropologia do Programa de História e Cultura Atlântica da Johns Hopkins University”, fundado por eles quatro anos antes.¹⁰ De acordo com Yarimar Bonilla, a realização de um doutorado em antropologia não era uma escolha óbvia para Trouillot, já que, segundo suas próprias observações, ele possuía uma inclinação para uma “reflexão teórica fundamentada na concretude histórica, independentemente da disciplina ou corrente de pensamento”.¹¹ No entanto, quando Price e Mintz o recrutaram para o recém-criado programa, foi justamente essa sua particularidade, isto é, a atenção cuidadosa ao processo histórico e o foco no mundo atlântico como um espaço de conexão global “que fez pender a balança em favor da antropologia”.¹² Embora já escrevesse sobre o Haiti nessa época, quando publica um livro de história haitiana em crioulo, em 1977, gesto que ainda hoje é um marco epistemológico e político, sua pesquisa de doutorado foi realizada na ilha de Dominica dando origem a obra *Peasants and Capital*:

trabalhos em língua portuguesa. Destacamos especialmente a tradução do livro *Silenciando o passado: poder e a produção da história*, São Paulo: Cobogó, 2024, por Sebastião Nascimento, além dos artigos “A região do Caribe: uma fronteira aberta na teoria antropológica”, *Afro-Ásia*, n. 58 (2018), pp. 197-232, , o qual foi traduzido por Marcelo Moura Mello e Rogério Brittes W. Pires; e “O estranho e o ordinário: o Haiti, o Caribe e o mundo”, *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 17 (2020), pp. 1-8. , traduzido por Bethânia Pereira. De Sidney Mintz temos traduzidos alguns artigos, com destaque para a coletânea *O poder amargo do açúcar: produtores escravizados, consumidores proletarizados*, Recife: Editora Universitária da UFPE, 2010, organizada e traduzida por Christine Rufino Dabat. Na introdução ao volume, Dabat comenta que uma tradução do clássico *Sweetness and Power: The Place of Sugar in Modern* (New York: Viking Penguin, 1985) de Mintz estaria para sair no Brasil, lacuna que até o presente momento não foi preenchida.

10 Joan Colin Dayan, “Remembering Trouillot”, *Boston Review*, v. 50, 2012.

11 Yarimar Bonilla, “Prelude. Remembering the Songwriter: The Life and Legacies of Michel- Rolph Trouillot” in Yarimar Bonilla; Gred Beckett Gred & Fernando Mayanthi L. (Eds.), *Trouillot Remixed: The Michel-Rolph Trouillot Reader*. (Durham & London: Duke University Press 2021), p. 7.

12 Bonilla, “Prelude”, p.7.

Dominica in the world economy (1988) e seus trabalhos mais conhecidos sobre o Haiti seriam realizados a partir dos anos 1990.¹³

A essa altura, no final dos anos 1970, Mintz já era um intelectual reconhecido nos Estados Unidos, com trabalho de campo realizado em Porto Rico, entre os anos de 1948 e 1950, quando fez parte, como aluno de doutorado da Universidade de Columbia, de um projeto coletivo que inaugurou uma nova agenda de pesquisa ao tornar o Caribe uma região de interesse antropológico. Elaborado e coordenado por Julian Steward, o “Projeto Porto Rico” tinha como foco o estudo de uma sociedade complexa, algo incomum para uma antropologia que na época ainda se voltava para a análise de povos “primitivos”.¹⁴ Poucos anos depois, já como pesquisador e professor na Universidade de Yale, Mintz vai para a Jamaica (entre 1952 e 1954) e, finalmente, entre 1957 e 1960, para o Haiti, logo após a eleição de François Duvalier e a instauração de uma ditadura que duraria três décadas e que forçaria Michel Rolph Trouillot, ainda bem jovem, a deixar seu país.¹⁵

Com 27 anos de diferença de idade, Trouillot, em relação a Mintz, era então um aprendiz, mas isso não impediu que ambos estabelecessem uma relação de troca e aprendizado mútuo. “A história social do vodú haitiano” é o único texto publicado por eles conjuntamente e simplesmente por isso já seria um testemunho importante dessa parceria ao longo de pelo menos trinta anos, considerando que a morte de Trouillot ocorre precocemente e antes da de Mintz.¹⁶ Curiosamente, o tema dessa reflexão a quatro

13 Michel-Rolph Trouillot, *Peasants and Capital: Dominica in the world economy*, Chicago: Hau Books/The University of Chicago Press, 2025 [1988],  A obra em crioulo haitiano é *Ti difé boulé sou istoua Ayiti*, Brooklyn: Kolèksion Lakansiyèl, 1977, um livro de história crítica publicado em pleno regime duvalierista e o primeiro desse gênero a ser escrito em crioulo.

14 Christine R. Dabat, “Introdução” in Christine R. Dabat (Org.), *O poder amargo do açúcar: produtores escravizados, consumidores proletarizados: coletânea de artigos de Sidney W. Mintz* (Recife: Editora Universitária UFPE, 2003), pp. 13-36.

15 Drexel Woodson & Brackette F. Williams, “Michel-Rolph Trouillot: A Selective Bibliography”, *Caribbean Studies*, v. 40, n. 1 (2012) pp. 157-162.

16 Evidências bem claras dessa parceria entre Mintz e Trouillot também podem ser vistas no conhecido balanço histórico sobre a antropologia do Caribe feito por Trouillot, “A região do Caribe”.

mãos se volta para o vodu, assunto que, em princípio, não está no centro das reflexões de Trouillot sobre o Haiti.

No caso de Mintz, depois de uma breve incursão em 1957, seu retorno ao Haiti, no ano seguinte, é marcado por um momento politicamente turbulento, já que se deu pouco tempo após o recém-eleito François Duvalier instaurar uma ditadura no país. Mintz passou um ano e meio no Haiti e descreveu essa sua terceira experiência de campo no Caribe como difícil, mas também emocionante.¹⁷ Os mercados de rua, que já tinham chamado sua atenção na Jamaica, tornam-se seu principal foco de estudos. Segundo Mintz, ao contrário de Porto Rico e da Jamaica, no Haiti, existiam poucas instituições locais de alcance nacional – algo que mantivesse a população unida enquanto uma nação, em um país que havia nascido não como uma sociedade, mas como um “conjunto de comunidades” – e o sistema de mercados lhe pareceu cumprir esse papel.¹⁸ Assim, visando estabelecer algumas generalizações sobre a economia haitiana e sobre o próprio Haiti, seu propósito era, então, compreender as interconexões existentes entre os grandes comerciantes, com notável acúmulo de capital, e os camponeses que não possuíam quase nenhum recurso e outros vendedores, especialmente as mulheres, que tradicionalmente ocupavam essa função, situadas em diferentes escalas dessa extensa rede de comércio. Em uma longa entrevista concedida a Charlie Carnegie, Mintz lamenta não ter chegado a dominar completamente o sistema de mercado haitiano e o fato de nunca ter escrito um único livro sobre isso. Por meio de sua etnografia sobre os mercados, Mintz nos mostrou como pessoas praticamente sem nenhum grau de instrução operavam um complicado universo de contas, medidas

17 Dale Tomich & Sidney Mintz, *Caribbean Journey: conversations with Sidney Mintz*. ☒.

18 Em *Three Ancient Colonies*, livro em que avalia comparativamente suas experiências etnográficas em Porto Rico, na Jamaica e no Haiti, Mintz diferencia o que ele chama de “instituições” e “instituições nacionais”. Seguindo esse critério, a família é uma instituição e o vodu também. No entanto, ele não considera este último como uma instituição nacional porque faltariam conexões estruturais efetivas entre suas partes. Já o exército, na sua visão, poderia ser considerado uma instituição nacional. Sidney W. Mintz, *Three Ancient Colonies Caribbean Themes and Variations*, Cambridge: Harvard University Press, 2010, p. 120.

e conversões econômicas e como se formavam e eram geridas as relações de fidelidade/clientela entre vendedoras e compradoras.¹⁹ Isso o levou a se aproximar de outros temas caros à antropologia, como as relações de parentesco e de gênero e as profundas e inevitáveis imbricações entre esses domínios na vida cotidiana.

Trouillot, por sua vez, só se voltaria à uma reflexão mais sistemática sobre seu país de origem a partir do final dos anos 1980, quando lança, em francês, *Les Racines Historiques de l'État Duvalérien*, uma primeira versão do que depois seria o livro em inglês *Haiti, state against the nation: The Origins and Legacy of Duvalierism*, uma de suas obras mais célebres, na qual ele procura mostrar como o Estado duvalierista resultou de um longo processo de desarticulação entre a sociedade política (o Estado) e a sociedade civil haitiana (a nação).²⁰ É depois disso, ao longo da década de 1990, em que está concentrada a sua produção mais propriamente antropológica sobre o Haiti, a exemplo do artigo “O estranho e o ordinário: o Haiti, o Caribe e o mundo”, e talvez o mais conhecido de seus livros, “Silenciando o Passado: o poder e a produção da história”.²¹ Nesses trabalhos, Trouillot lidará com uma análise crítica e antropológicamente orientada para a produção da história, seus usos e abusos no presente, suas consequências futuras e as ambiguidades inerentes às relações entre o processo histórico e as narrativas sobre esses processos, que necessariamente são atravessadas por relações de poder e são constituídas por apagamentos sistemáticos. Trouillot tomará o Haiti, então, como centro de suas investigações,

19 Charlie V. Carnegie, Carnegie. “The Anthropology of Ourselves: an interview with Sidney W. Mintz”, *Small Axe*, v. 10, n. 1 (2006), pp 106-179, ; Tomich & Mintz, *Caribbean Journey*.

20 No prefácio de *Haiti, State against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism*, Trouillot ressalta que sua intenção inicial era a de que o livro fosse uma tradução da obra *Les Racines Historiques de l'État duvalérien*, mas que isso não foi possível por conta dos diferentes tipos de públicos para as quais os livros foram direcionados. Dessa forma, apesar de interrelacionadas, a versão em inglês foi revista e repensada para uma audiência menos familiarizada com o Haiti. Michel-Rolph Trouillot, *Les Racines Historiques de l'État duvalérien*, Port-au-Prince: Editions Deschamps, 1986; Trouillot, *Haiti, State against Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism*, New York: Monthly Review Press, 1990.

21 Trouillot, “O estranho e o ordinário”.

pensando nos efeitos perigosos advindos de uma leitura que salienta sua “excepcionalidade” histórica. Sabemos, pelos agradecimentos presentes nas obras de Trouillot desse momento, que Mintz, além de uma referência bibliográfica, foi também um leitor de seus trabalhos, como indicam as referências feitas a ele na introdução de *Haiti, State Against the Nation: The Origins and Legacy of Duvalierism* e a menção carinhosa em *Silenciando o Passado*: “o vasto conhecimento de Sid melhorou em muito o Capítulo 4”.²²

Ao falar da obra de Sidney Mintz, Charles Carnegie chama a atenção para o fato de que “a obra de Mintz se distingue por seu caráter enraizado localmente e pela fidelidade com que ele interpreta as histórias e experiências das pessoas comuns”, algo que facilmente podemos estender ao trabalho de Trouillot e que talvez seja aquilo que esteja no cerne de *História social do vodu haitiano*.²³ Como também chama a atenção Olívia Cunha, ao refletir sobre o dispositivo comparativo em Sidney Mintz em torno das experiências caribenhas da escravidão, da modernização e do capitalismo, a preocupação do autor está em olhar para os efeitos locais de um fenômeno amplo, não supondo uma semelhança ou unidade, mas percebendo “os movimentos de transformação que se territorializam de forma desigual”.²⁴ É sobretudo o tema das relações entre história, território e política, nesse caso lidas pelas lentes do vodu, que atravessam as preocupações conjuntas desses autores e se veem condensadas no texto, que traz também, especialmente ao final, críticas ácidas aos usos ideológicos do vodu pela política, principalmente na época do duvalierismo. Tais críticas se ligam, por sua vez, à denúncia da exotização do Haiti. Como comentam no parágrafo final do texto: “sua sociologia [a do vodu] hoje é função não somente de seu significado na vida do campesinato e das camadas pobres urbanas, mas também do presente e futuro do Haiti como destino turístico, de sua capacidade de atrair entediados em busca de exotismo”.

22 Trouillot, *Silenciando o passado*, p. 24.

23 Carnegie, “The Anthropology of ourselves”, p. 107.

24 Olívia Gomes da Cunha, “Multiple Effects: On Themes, Relations, and Caribbean Compositions”, *Review Fernand Braudel Center*, v. 34, n. 4 (2011), p. 402 .

O vodu aparece ainda na pena de Mintz e Trouillot como testemunho daquilo que o primeiro caracterizou como típico das socialidades caribenhas, “uma modernidade que antecedeu o moderno”, na medida em que foi resultado da diversidade de encontros que tipicamente se deram em solo caribenho com a instauração do sistema de *plantation* no século XVI.²⁵ Sociedades absolutamente modernas e cosmopolitas que precisaram inventar formas de viver e estabelecer alianças as mais diversas diante do desterro e da violência colonial: entre plantas, animais, pessoas advindas de muitos lugares, espíritos, máquinas, artefatos os mais variados. O vodu, eles nos mostram, é parte desse processo: “O Vodu foi criado por indivíduos oriundos de muitas culturas diferentes e ganhou sua forma característica ao longo de vários séculos”. E, para além de sua inventividade histórica, o vodu continua sendo, como eles salientaram nos anos 1990, uma prática altamente plástica, sendo cotidianamente transformado localmente e a partir de circunstâncias específicas.²⁶ Como chama a atenção Mintz, muito antes das análises que acompanharam as teorias da globalização, e que lidavam com “movimentos internacionais de capital, bens, informação e pessoas, que ultrapassaram crescentemente o controle do Estado ou o evitaram”, as experiências caribenhas deram origem a sistemas como o vodu, que já impunham ao pensamento, numa espécie de profecia antropológica, o enfrentamento de processos de mudança, adaptação, invenção e remodelação

25 Dabat, “Introdução”, p. 21.

26 Em *O nascimento da cultura afro-americana*, Sidney Mintz e Richard Price, enfatizam esse argumento ao trazerem o vodu como um exemplo de prática criada no Caribe, contestando a ideia de que ele seria uma “sobrevivência daomeana”, nos termos do modelo de “áreas culturais” proposto anteriormente por Melville Herskovits. Em suas palavras: “por exemplo, atribuir a forma dos ritos de iniciação do vodu ao Daomé talvez seja justificável, num nível provisório. Entretanto, num outro nível, mais interessante, continuamos a enfrentar a questão de quais elementos do ritual foram fielmente transmitidos, quais se perderam, quais foram modificados e por quais processos, de tal sorte que o rito haitiano atual pode ser entendido pelo que é: uma inovação verdadeiramente haitiana, construída de maneiras particulares e em circunstâncias particulares por determinados africanos escravizados, e perpetuada por gerações sucessivas - sem dúvida, com uma forma sempre mutável - durante mais de dois séculos”. Sidney Mintz & Richard Price, *O nascimento da cultura afro-americana*, Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Cândido Mendes, 2003, p. 36.

que ganhariam saliência nas análises dos anos 1990. O vodú é então, nesse trabalho, um exemplo claro dessas “maneiras de viver” que o povo caribenho inventou para si e que a todo momento desafiavam as ideias de continuidade e permanência das quais tanto se ocupou, e se ocupa, a antropologia.²⁷

Algumas notas gerais sobre a tradução

Traduzir um texto escrito a quatro mãos apresenta alguns desafios de linguagem específicos, e este trabalho de Mintz e Trouillot não foge à regra. Além das frases em inglês já serem muito mais diretas do que em português, também encontramos no caso da versão original deste texto uma sobreposição de frases curtas e justapostas, que, em alguns casos, nos pareceram sem conexão direta umas com as outras. Imaginamos que essa característica particular pode ser fruto do modo colaborativo que deu origem ao texto, uma espécie de colagem, que, somada, ainda, à grande quantidade de referências históricas mobilizadas ao longo do trabalho, tornava a tradução desafiadora para o público brasileiro. Tendo, portanto, esses dois aspectos em vista, achamos importante esclarecer algumas escolhas gerais que fizemos na tradução.

Com o intuito de tornar o texto mais fluido no português, optamos por reformular algumas frases, de modo a criarmos estruturas subordinadas que dessem mais cadência à leitura, eliminando a grande quantidade de frases independentes presentes na versão em inglês. Do mesmo modo, procuramos incluir notas de tradução (-NT) que esclareçam para o público brasileiro algumas referências historiográficas pouco conhecidas aqui, e que em alguns momentos são tomadas

27 Sidney W. Mintz, “Aturando substâncias duradouras, testando teorias desafiadoras: a região do Caribe como Oikumenê” in Christine R. Dabat (org.), *O poder amargo do açúcar: produtores escravizados, consumidores proletarizados: coletânea de artigos de Sidney W. Mintz*, Trad. Christine R. Dabat, (Recife: Editora Universitária UFPE, 2003), pp. 49-88.

como autoevidentes no texto de Mintz e Trouillot, talvez por serem mais difundidas em solo estadunidense. As escolhas de tradução de algumas palavras específicas, que têm conotação ambígua, tal como a mencionada *outsider*, também foram justificadas por meio dessas notas.

Com relação ao formato do texto, tal qual foi publicado originalmente, também é importante fazer alguns apontamentos. Como mencionamos, trata-se de uma publicação em um catálogo de arte, que contava com elementos de design gráfico específicos: uma tipografia associada ao imaginário vodu e a presença de quadros sinóticos e imagens (reproduções de pinturas, fotografias de cenas e objetos) intercaladas em meio aos artigos presentes no volume. Esses quadros funcionavam para destacar certos elementos, relatos de experiências relativas ao vodu ou outras informações mais técnicas, funcionando como complementos aos textos mais propriamente acadêmicos. Na impossibilidade de reproduzir essa organização visual original, o que muito enriquece o texto de Mintz e Trouillot, optamos por ao menos deixar disponíveis, ao final da tradução, a lista de imagens presentes ao longo do texto, de modo a que o(a) leitor(a) possa buscá-las, e o quadro sinótico com a qual ele dialoga, intitulado “Anexo: Acadêmicos refletem sobre o vodu”.

Finalmente, deixamos um agradecimento especial ao colega Rogério Brittes Wanderley Pires, que nos auxiliou com uma revisão extremamente cuidadosa da tradução, nos sugerindo caminhos e sendo um interlocutor fundamental dessa que é uma empreitada urgente e tão prazerosa quanto árdua. Agradecemos também, pela parceria, a Marcelo Moura Mello, que nos encorajou para que a tradução desse trabalho, realizado artesanalmente durante o último ano, entre muitas versões e encontros *online* entre o Maranhão e o Mato Grosso do Sul, viesse a público. Lembramos, contudo, que qualquer imprecisão que possa ser encontrada na versão em português é de nossa inteira responsabilidade. Parafraseando as palavras de Mintz, quando da publicação de seus artigos para o português em 2003, podemos dizer que nossa esperança é que os leitores brasileiros vejam esse texto “entre outras coisas, como uma tentativa para escapar da camisa de força, cada vez mais vasta, do idioma inglês”.²⁸

A HISTÓRIA SOCIAL DO VODU HAITIANO²⁹

Sidney Mintz & Michel-Rolph Trouillot

Introdução

Vodu subst. masc. (1): religião originária da África como forma de culto aos ancestrais, praticada principalmente pelos negros do Haiti e, até certo ponto, de outras ilhas das Índias Ocidentais e dos EUA; caracterizada por ritos propiciatórios e pelo uso do transe como meio de comunicação com divindades animistas – chamadas também vodun; comparar com OBEAH (2): prática de magia negra; encantamento, bruxaria.³⁰

Webster's Third New International Dictionary

O termo Vodun, tal como usado no trecho acima, faz parte de um grupo de termos relacionados (*vodun*, *vodoun*, *voudoux*, “voodoo”, “hoodoo”, etc.) que nomeiam um sistema religioso, conforme sugere a

28 Sidney W. Mintz, “Prólogo” in Christine R. Dabat (org.), *O poder amargo do açúcar: produtores escravizados, consumidores proletarizados: coletânea de artigos de Sidney W. Mintz* (Recife: Editora Universitária UFPE, 2003), p. 11.

29 Somos gratos a Donald Consentino, Henrietta Consentino e particularmente ao Dr. Kenneth Bilby por importantes críticas e sugestões editoriais. Somos os únicos responsáveis por erros de fato e interpretação.

30 Esta é uma tradução direta da definição do termo vodun dada pelo dicionário *Webster's Third New International Dictionary* da língua inglesa. Nela é mencionado o termo OBEAH, que se refere, de acordo com este mesmo dicionário a “um sistema de crenças entre as populações negras, principalmente das Índias Ocidentais Britânicas e das Guianas, que se caracteriza pelo uso de rituais mágicos para afastar o infortúnio ou para causar danos”. Com relação à definição do termo vodun na língua portuguesa, oferecemos, a título de complementação e comparação, a seguinte definição do dicionário Michaelis da Língua Portuguesa: “s.m. 1. Denominação genérica das divindades jejes, que correspondem aos orixás do nagô. 2. Crença sincrética que combina elementos de catolicismo e de religiões africanas, com raiz semelhante à do candomblé, praticada principalmente pela comunidade negra do Haiti; vodunismo, vuduismo” (disponível em: [🔗](#), acesso em 19 fev. 2025 – NT).

definição do dicionário *Webster*.³¹ Cada uma dessas palavras incorpora um conjunto de significados e associações usados por não praticantes da religião. Os termos também carregam associações geográficas e raciais, compreensões sobre eventos pouco conhecidos que ocorreram na ilha caribenha de Hispaniola (da qual o Haiti faz parte) nos séculos XVII e XVIII e que são mentalmente condensados nas imagens associadas ao Vodou. Nas palavras de um dos mais dedicados estudantes dessa religião, “Quando se fala em Haiti, pensa-se em ‘Vodu’, e esse é um fato contra o qual qualquer protesto é inútil”.³²

A maioria dos estadunidenses e europeus pensam que sabem o que *voodoo* significa. A expressão “economia voodoo”, por exemplo, associada ao ex-presidente George W. Bush, parece ser compreendida e é claramente reconhecida como pejorativa, mesmo que nunca tenha sido definida.³³ A aparente certeza coletiva de que o significado de tais palavras e frases já é conhecido torna excepcionalmente difícil escrever de maneira informativa sobre a história do Vodou e sobre os problemas relacionados a esse rótulo. Há muitos especialistas em Vodou e nem todos concordam entre si. Na verdade, é mais fácil fazer um modesto relato etnográfico de uma cerimônia contemporânea do que compreender bem a história da religião.

O Vodou foi criado por indivíduos oriundos de muitas culturas diferentes e ganhou sua forma característica ao longo de vários séculos.

31 Ao longo do artigo Mintz & Trouillot optam por grafar a palavra vodou com letra maiúscula. Optamos por manter a grafia respeitando o gesto que fazem, que nos parece remeter a uma atitude respeitosa em relação ao vodou, entendido enquanto uma religião. Nos processos de desvalorização ao vodou a grafia da palavra desempenhou papel importante, especialmente o uso do termo *voodoo* em inglês ganhou conotação pejorativa ao ser associado à bruxaria e feitiçaria, conforme os autores explicarão adiante – NT.

32 Suzanne Comhaire-Sylvain and Jean Comhaire-Sylvain, “Survivances africaines dans le vocabulaire religieux d’haïti,” *Études Dahoméennes*, n. 10 (1955), pp. 8–20.

33 “Economia vodou” é uma expressão que foi utilizada por George H.W. Bush para descrever as políticas econômicas do presidente dos EUA Ronald Reagan (1981-1989) antes de se tornar seu vice-presidente. Bush teria inventado o termo, que foi visto como depreciativo, em 1980, baseado na opinião de que as políticas de oferta de Reagan não conseguiriam estimular a economia e, além disso, aumentariam a dívida nacional do país. Para mais informações: [📄](#) (acesso em 12 mar. 2025) – NT.

Ele nunca foi codificado em uma escrita e nunca possuiu uma estrutura institucional nacional – um sacerdócio, uma igreja nacional, uma ortodoxia, um seminário, um hinário, uma hierarquia ou um estatuto. Tampouco é uma religião que promove acampamentos diurnos, competições atléticas ou refeitórios comunitários e até o momento da criação da organização ZANTRAY, explicitamente voltada para a defesa da tradição cultural haitiana, o Vodou também nunca havia tido “relações públicas”.³⁴ O Vodou está muito disperso pelo país na forma do que parecem ser grupos de culto locais, não tendo um centro geográfico ou uma igreja-matriz. Sua prática parece ser, assim, altamente variável a nível regional. Apesar disso, e da falta de qualquer tipo de apoio estatal, o Vodou é tão amplamente praticado e as premissas subjacentes à sua cosmologia são tão poderosas que os próprios haitianos costumam considerá-lo como uma religião nacional.

Elementos políticos sutis também estão envolvidos na imagem que o Vodou projeta. Uma forte corrente ideológica entre os haitianos credita a ele uma importância central para a criação revolucionária da República do Haiti há quase dois séculos.³⁵ Assim, a religião continua a ser louvada (e às vezes condenada) em relatos contemporâneos de todos os tipos.

Desde o seu nascimento no Novo Mundo, o Vodou sempre esteve em uma relação de contraposição dialética com outras religiões (europeias), especialmente com o catolicismo. Essas religiões nunca foram excluídas dos modos Vodou de organização de suas crenças e de adequação da vida às exigências do mundo cotidiano. Contudo, há divergências de opinião em relação à contribuição do catolicismo para a sua constituição e, ao menos algumas autoridades no assunto descartam essa contribuição.

34 Na página 30 deste mesmo texto, Mintz e Trouillot abordam a ZANTRAY, a primeira organização de âmbito nacional para a defesa do Vodou, e explicam o contexto de seu surgimento nos anos 1980, pouco antes do reconhecimento oficial do vodou pela constituição de 1987 – NT.

35 Naquele que é provavelmente o relato mais reflexivo e sensível que temos sobre os escravizados fugitivos (*marrons*) do Haiti, é surpreendente que Manigat faça apenas uma referência mínima ao papel da religião na Revolução. Leslie F. Manigat, *The Relationship Between Marronage and Slave Revolts and Revolution in St. Domingue-Haiti*, New York: New York Academy of Sciences, 1977, pp. 420-438.

Documentar a história do Vodú é tanto defini-lo, quanto explicá-lo. Devido a obscuridade dessa história – cercada não apenas por mitos, mas também expressa em um milhão de páginas escritas por não praticantes, tanto os apaixonados quanto os violentamente hostis – a paisagem compreensiva do Vodú é evasiva. Antes de o Haiti se tornar independente, alguns observadores descreveram aspectos do comportamento religioso dos escravizados, mas, quando a liberdade chegou, o contexto social da expressão religiosa mudou radicalmente e quase nenhum estrangeiro observou ou relatou o que estava acontecendo.³⁶ Além disso, durante meio século após a Revolução, não houve assinatura formal de uma Concordata com o Vaticano e, embora alguns padres católicos vivessem no Haiti durante esse período,³⁷ sua influência sobre as crenças haitianas foi provavelmente insignificante.

Ainda assim, no resto do mundo, havia algum interesse na “República Negra”, em seu povo e em sua religião. Esse interesse foi uma consequência da tempestuosa história revolucionária do Haiti, da origem (parcialmente) africana de seus líderes e cidadãos e de sua bem-sucedida guerra pela liberdade. Por isso, diversos relatos sobre a vida religiosa do Haiti surgiram antes mesmo da Concordata ser assinada e finalmente colocada em prática, em 1860. Embora a maioria desses relatos estejam abertos a dúvidas, é fácil explicar por que eles existem. Certamente, nenhuma outra “religião de negros” recebeu tanta atenção e nunca foi tão importante

36 Temos duas principais fontes de acesso para conhecer a história colonial do Haiti. Uma delas diz respeito ao livro: *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'isle Saint-Domingue*, Paris: Société de l'histoire des colonies françaises, 1958, por Moreau de St.-Mery (1750-1819), advogado martinicano que foi membro do Parlamento Francês e escreveu sobre diversos aspectos da colônia de Saint Domingue. Laurent Dubois o descreve como “um cidadão do Atlântico” que tinha por projeto uma ampla documentação do direito, história, ambiente e economia de Saint-Domingue. A outra fonte, corresponde aos três primeiros volumes de uma extensa obra, intitulada *Histoire d'Haiti*, Port-au-Prince: Henri Deschamps, 1989, escrita pelo historiador haitiano Thomas Madiou (1815-1884). Laurent Dubois, *Os vingadores do Novo Mundo: a história da Revolução Haitiana*, Niterói: Eduff, 2022, p. 22. – NT.

37 Leslie G. Desmangles, *The Faces of the Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992, pp. 42-47.

depreciar seu conteúdo. O fato de os escravizados terem lutado contra seus senhores, de massas de negros sem instrução guerrearem contra o domínio napoleônico e francês, foi considerado moralmente execrável. A ideia desses “africanos dourados”³⁸ vencerem era absolutamente intolerável.³⁹ Quando isso aconteceu, sua religião (bem como sua suposta incapacidade de sobreviver sem orientação europeia) teve que ser denunciada. A forma como o Haiti independente apareceu no cenário mundial marcou inevitavelmente tudo o que foi escrito posteriormente sobre o país e, até certo ponto, isso ainda é verdade nos dias de hoje. Sua religião popular recebeu tratamento semelhante. Logo, é importante salientar que o que se segue nessas páginas foi escrito na ausência de qualquer história objetiva adequada a esse sistema de crenças do Novo Mundo.⁴⁰

Não podemos iniciar uma discussão sobre um conjunto de crenças e comportamentos historicamente particulares (conforme denotado pelo termo Vodun) como se soubéssemos desde o início o que ele representa. Portanto, faremos um breve comentário sobre a natureza da religião em si e sobre o que os estudiosos escreveram a respeito dela. Antes, porém, é preciso relatar de forma mais ampla as condições muito específicas sob as quais as crenças religiosas dos africanos escravizados e de seus descendentes possivelmente evoluíram no Novo Mundo. Os estudiosos não costumam estar preparados

38 Palavras de Napoleão, em uma carta para seu cunhado, o General LeClerc, referindo-se ao uniforme de general usado por Toussaint Louverture e outros oficiais negros, que haviam se aliado à França contra seus inimigos estrangeiros, mas que, agora, lutavam pela independência e pela liberdade.

39 Sidney W. Mintz, *Caribbean Transformations*, Chicago: Aldine Publishing Company, 1972; Michel-Rolph Trouillot, “Voodoo and Politics in Haiti”, *American Ethnologist* v. 18, n. 2 (1991), pp. 397-398. 

40 É importante salientar que uma robusta produção bibliográfica foi produzida sobre a Revolução Haitiana e seus impactos no resto do mundo, especialmente nas outras colônias americanas e caribenhas. Um bom resumo deste cenário está descrito no trabalho recente de Marcos Queiroz, mas também em uma bibliografia internacional que lidou com historiografia da Revolução. Dois trabalhos clássicos e que foram traduzidos para o português são os de C.L.R. James e Laurent Dubois – NT. Marcos Queiroz, *Assombros da casa-grande: a constituição de 1824 e as vidas póstumas da escravidão*. São Paulo: Editora Fósforo, 2024; C.L.R. James, *Os Jacobinos negros: Toussaint L'Ouverture e a revolução de São Domingos*, São Paulo: Boitempo, 2000 [1938]; Laurent Dubois, *Os vitoriosos do Novo Mundo*.

para analisar sistemas religiosos que necessitam ser reconstituídos sobre uma base totalmente nova após uma dissolução quase total. No entanto, nos últimos cinco séculos, esse tipo de dissolução ocorreu em regiões não ocidentais, especialmente naquelas sujeitas a pressões extremas que resultaram em despovoamento, reassentamento geográfico ou expulsão de um grande número de pessoas, mudanças radicais na ordem política e perda generalizada de direitos civis. Ao provocar essas mudanças, o Ocidente teve um papel importante.

A expansão rápida e altamente destrutiva da sociedade europeia nas Grandes Planícies da América do Norte, por exemplo, levou à extinção de algumas populações originárias da América, à guerra contra a maioria, e ao proselitismo e evangelização ativos de outras. Muitas vezes, as doenças e as guerras mataram tantos líderes cerimoniais que o conhecimento sobre boa parte da prática religiosa foi perdido – se não para sempre, pelo menos em sua forma “autêntica” mais antiga.⁴¹ A natureza extrema de tais casos faz parecer que a destruição completa foi seguida por começos totalmente novos. Mas, na verdade, as análises do que realmente aconteceu não deixam dúvidas de que elementos mais antigos podem ter sido levados adiante nas novas religiões. Seria anti-histórico, e mesmo imprudente, afirmar que em casos como esses, os sistemas religiosos sempre “desapareceram” ou foram totalmente destruídos.

O caso dos escravizados africanos é ainda mais radical. A grande maioria dos africanos que chegaram ao Novo Mundo, ainda que estivessem entre outros africanos, estava fadada a passar o resto de suas vidas fora das comunidades que falavam seu próprio idioma e praticavam sua própria religião. Os escravizados das plantações tiveram que criar práticas culturais comuns dentro das restrições impostas por suas novas condições de vida e tendo como pontos de partida passados altamente diversos. A escravidão, o deslocamento e a vida sob servidão no Novo Mundo foram uma

41 Alexander Lesser, *The Pawnee Ghost Dance Hand Game: A Study of Cultural Change*, Columbia University Contributions to Anthropology, Volume XVI. New York: Columbia University Press, 1933.

experiência fundamentalmente *individualizante*.⁴² O *status* anterior dos escravizados e os ritmos de suas vidas cotidianas nas sociedades de origem foram traumaticamente rompidos pela escravidão, pela Passagem do Meio, pelo processo de aculturação chamado *seasoning* e pelas terríveis exigências de novas existências como escravos.⁴³ As antigas vidas e culturas estavam agora distantes, ainda que não esquecidas.

Ao mesmo tempo, esse trauma foi, também, um drástico processo de *ressocialização*: drástico porque ocorreu sob a constante ameaça de violência e até mesmo de morte; ressocializador porque exigiu o aprendizado de padrões de comportamento totalmente diferentes por parte de seus sujeitos e vítimas. O período de *seasoning* de que falavam os senhores das plantações e escravizadores era específico para a preparação dos escravizados para o trabalho, mas, na verdade, abrangia muito mais. Diante da ausência de princípios de governança de uma sociedade-única e com princípios e cultura homogêneos, atos simples como os de comer, de evacuar, de se vestir e de realizar a higiene, sem mencionar as práticas de cortejo, o estabelecimento de laços de parentesco ou a administração das crises de vida, como o nascimento e a morte, tiveram que ser reaprendidos para se adequar às novas (e, na maioria das vezes, muito opressivas) circunstâncias.⁴⁴ Nessa situação, a “maneira correta” de se apaixonar, dar à luz, abençoar e enterrar teve que ser moldada por meio de atos sociais.

Os escravizados não podiam trazer consigo o aparato material que, em solo africano, sustentava suas instituições, como objetos rituais, alimentos ou bebidas específicas, itens de vestuário distintivos, armas,

42 Sidney W. Mintz, & Richard Price, *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective*, Boston: Beacon Press, 1992.

43 Optamos por manter a palavra em inglês *seasoning*, na medida em que o termo tem uma acepção bastante específica, referindo-se à forma como os traficantes de escravizados e senhores das plantações se referiam ao processo de aclimação e adaptação dos escravizados no Novo Mundo e que são aqui referidos por Mintz e Trouillot para o caso haitiano – NT.

44 Em uma formulação esquemática, uma frase como “nenhum princípio de governança de uma sociedade única” soa pretensiosa. Mas é difícil evitar esse jargão, pois ainda não temos um vocabulário adequado para descrever as condições sociais produzidas pela escravidão e pelo tráfico escravista.

equipamentos e ferramentas. Mesmo que muitos desses itens pudessem ser reproduzidos fielmente (e sem dúvida o foram), para fazê-lo foi preciso inovação, motivação e, provavelmente, dissimulação. Tampouco podiam trazer as pessoas ligadas a qualquer instituição, como, por exemplo, sacerdotes, e artesãos ou membros das realezas locais. Vindos de muitas sociedades diferentes, os escravizados não compartilhavam um idioma, uma religião comum ou um sistema político único. As práticas culturalmente específicas que normalmente nos permitem distinguir indivíduos de uma sociedade e de outra – franceses de russos, por exemplo – também estavam presentes entre os escravizados, mas, nesse caso, tendiam a variar de um indivíduo para outro. Foi por conta dessa variabilidade inevitável, criada pela história da escravidão, que acreditamos terem estado ausentes, na colônia, os “princípios de governança de uma sociedade única”.

Por outro lado, a heterogeneidade também não foi tão radical como geralmente se supõe. Pessoas de um mesmo grupo ocasionalmente se encontravam numa mesma localidade, e muitos princípios mais amplos de orientação cultural tradicional, que fundamentam diferenças culturais específicas, foram de fato conservados.⁴⁵ Com efeito, trabalhos recentes documentam a relevância dessas conexões culturais preexistentes.⁴⁶ A despeito da ausência de uma cultura comum, os escravizados frequentemente compartilharam determinadas orientações fundamentais – um “substrato”, tanto em relação ao universo, quanto em relação uns aos outros – que os ajudou a restabelecer uma base cultural comum. Contudo, isso não diminuiu a pressão que sofriam.

Considerando as elucidações feitas até aqui, pode-se tomar como premissa inicial que o desenvolvimento da vida religiosa dos escravizados no Novo Mundo dependia de seu sucesso em (re)construir sistemas religiosos que conseguissem “remendar” o que havia *sido acreditado* com o que se passaria a *acreditar*. Para isso, eles foram obrigados a empregar

45 Mintz & Price, *The Birth*.

46 Ver, por exemplo, John Thornton, *Africa and Africans in the Making of the Atlantic World, 1400–1800*, Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

memórias, percepções, práticas e crenças disponíveis provenientes daquele grupo heterogêneo de indivíduos que estariam vivendo em um mesmo lugar ou em uma mesma plantação. E o período inicial de contato entre os escravizados, ocorrido nas propriedades para as quais foram deslocados, foi de suma importância.⁴⁷ Muitas das práticas dos recém-chegados continuaram a ser realizadas e mesmo aquelas que não o foram permaneceram vivas em suas memórias. Palavras, objetos, músicas, gestos, associações e crenças específicas sobre a natureza ou a agência puderam ser expressas e, assim, contribuíram para uma espécie de base comum de “conhecimento” cultural. Até certo ponto, todos puderam extrair dessa base comportamentos específicos até que eles se tornassem normativos; até que esse material, por assim dizer, assumisse algumas características que passariam a ser reconhecidas por todos os membros do grupo. Em outras palavras, tais características comportamentais particulares – gestos, palavras, modos de se vestir e se despir, de se comunicar e remediar – se corporificariam na conduta do grupo como normas.

A perpetuação dessas características, entretanto, não repousa apenas sobre amplo reconhecimento individual. Ela também se embasou no surgimento de alguns tipos de especialistas: sacerdotes, sacerdotisas, curandeiros e herbalistas, parteiras, adivinhos, assistentes rituais e artesãos – como fabricantes de tambores – músicos, e assim por diante. Com efeito, a distribuição de tarefas e responsabilidades entre pessoas que passam a ser distinguidas como personagens rituais funciona como um acompanhamento institucional contínuo para a emergência de um corpo de práticas coerentes e aceitáveis.

Até que uma forma institucional se torne visível, mesmo um corpo de crenças que tenha sido passado adiante de forma coerente não teria onde se fixar. Se pensarmos em uma instituição como um instrumento social para lidar com um problema – incluindo como “problemas” fatos como nascimento, maturidade, união sexual, parentalidade e morte – o seu surgimento

47 Um de nós vem argumentando, há muito tempo, sobre a importância do período de contato inicial, quando os escravizados e os proprietários de plantações se encontraram, para a compreensão da construção da cultura afro-americana. A esse respeito ver: Mintz & Price, *The Birth*.

é determinado em boa medida pela disposição dos membros do grupo em concordar sobre a melhor maneira de ocupar-se desse problema. É por essa razão que podemos falar do comportamento do grupo como estendendo-se em uma rede de instituições que, juntas, criam as “soluções” próprias de uma sociedade (um evento como o nascimento é sempre um “problema”; no mesmo sentido em que um ato como o batismo ou a circuncisão, escolha dos padrinhos ou daqueles incumbidos dos rituais, é sempre uma “solução”).

Conquanto o setor escravizado das sociedades do Novo Mundo não tenha se tornado uma sociedade separada (e separável) – elementos de todos os tipos eram claramente transmitidos através do *status* e de outras fronteiras que dividiam os senhores dos escravos – tratavam-se de grupos sociais profundamente separados uns dos outros, ideologicamente e, em boa medida, culturalmente, mesmo que mantivessem um contato íntimo e cotidiano. As antigas culturas de onde vieram seus membros eram certamente diferentes em quase todos os aspectos.⁴⁸

De fato, a dicotomia entre esses dois grupos – senhores e escravizados – e entre seus legados religiosos tem sido um tema persistente até hoje nos estudos sobre Vodú. Trabalhos analíticos tais como os de Herskovits, Bastide, Desmangles, Larose e de Heusch sugerem os seguintes pontos: há um reconhecimento geral de que o Vodú assumiu sua forma característica por meio de uma série de eventos que ocorreram durante a escravidão e após a liberdade, quando meio milhão de africanos (e seus descendentes) criaram uma nova religião na colônia francesa.⁴⁹ Os autores identificam

48 Sobre a diversidade cultural presente na colônia de São Domingos, Laurent Dubois salienta que em seu período áureo, no século XVIII, “ela deixou de ser uma fronteira marginal do Caribe e tornou-se a colônia mais valiosa do mundo. Nesse processo acolheu uma mistura desconcertante de pessoas – gascões, bretões e provençais da França; ibos, wolofs, bambaras e congoleses da África. À beira de uma revolução, era uma terra de contrastes impressionantes”. Dubois, *Os vinga-dores*, p. 26. – NT.

49 Melville J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley*, New York: Alfred A. Knopf, 1937; Roger Bastide, *African Civilisations in the New World*, New York: Harper and Row, 1971; Leslie G. Desmangles, *The faces of the Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti*, North Carolina: University of North Carolina Press, [1992] (2000); Serge Larose, “The haitian lakou: land, family, and ritual” in Arnaud Marks and Hubert Smith (eds.), *Family and Kinship in Middle America and the Caribbean*, (Leiden:

distinções significativas de vários tipos que refletem a evolução do próprio sistema religioso ao longo do tempo e a presença de várias influências (por exemplo, a dualidade Rada-Petwo); além de novas ideias religiosas (como na análise de Petwo de Heusch, ver referência ao autor no anexo); disputas por autenticidade (como na discussão sobre Guiné de Larose no anexo) e outros processos de mudança.⁵⁰ Em quase todos os estudos mencionados, a palavra-chave é “justaposição”,⁵¹ pois ela permite abordar dois sistemas ou subsistemas de crença que, apesar de operarem um ao alcance um do outro, não se assimilam um ao outro. Em resumo, essa é a forma como a maioria dos observadores vê o Vodou, uma vez que ele contrasta, tanto em organização quanto em conteúdo, com quase tudo o que é católico. De Heusch argumenta que a presença de elementos católicos no Vodou é, em grande parte, insignificante, enquanto muitos outros estudiosos vêem as duas religiões como interativas na vida haitiana, mesmo que não se possa dizer que elas formam um único corpo de crenças.

Contudo, a maioria das narrativas ainda não contempla um estudo das relações entre essa dualidade Vodou/Catolicismo e suas conexões com as dualidades de classe no Haiti. De todo modo, está claro que o que o Vodou significa, e como esse significado é empregado, varia enormemente, desde a base até o topo do sistema de classes haitiano. Essas variações lançam uma luz especial sobre a percepção e a difamação do Vodou como bruxaria.

Brill, 1977) pp. 85-99; Luc de Heusch, *Sacrifice in Africa: a Structuralist Approach*, Manchester: Manchester University Press, 1985.

50 No texto original os autores apresentam de forma paralela à narrativa central um conjunto de resumos das compreensões do vodou oferecidas pelos autores mencionados aqui – Herskovits, Bastide, Desmangles, Larose e de Heusch – intitulado *Acadêmicos refletem sobre o vodou*. Em sua forma original esses resumos aparecem em um formato muito usado em livros didáticos, o *box* explicativo. Aqui optamos por posicionar esses resumos como um anexo no final do artigo. De todo modo, é importante notar que o formato *box* testemunha a verve pedagógica do texto de Mintz & Trouillot – NT.

51 Desmangles, *The Faces of Gods*, p. 8; De Heusch, *Sacrifice in Africa*, p. 292; Bastide, *African Civilisations*, p. 155 [“coexistência de objetos discordantes”], Glazer, Stephen D., “Syncretism and Separation: Ritual Change in an Afro-Caribbean Faith, *Journal of American Folklore*, v.98, n. 387 (1985), pp. 49-62.

Sobre Vodou, feitiçaria e política

Ao observar e comentar sobre o Vodou, muitos leigos reduzem o poderíamos chamar de “religião” à “bruxaria”.⁵² “Bruxaria”, que significa comumente “magia negra”, ou o uso de forças maléficas com o objetivo de causar mal a outros seres humanos. Essa concepção do Vodou muitas vezes exacerba o racismo ou o etnocentrismo de observadores distantes, tanto estrangeiros quanto haitianos (ver o exemplo do livro *The Magic Island*, de William Seabrook, publicado em 1929) e seus preconceitos são também nutridos pela importância e pelo significado das práticas de transformação associadas ao Vodou na vida haitiana.

Quase todas as religiões incluem o que alguns antropólogos chamam de “práticas de transformação”, isto é, atos que, se performados de forma adequada por humanos, mobilizam forças “sobrenaturais” no intuito de afetar a vida humana. Essas práticas de transformação aparecem para a maioria dos leigos como “mágicas”, independentemente de seu valor ético ou de suas consequências, sejam elas boas (tal como uma purificação) ou ruins (tal como a morte de um inimigo). Uma dança da chuva realizada por indígenas americanos é evidentemente uma prática de transformação, assim como uma missa católica romana. Quando uma família cristã se reúne em torno do leito de uma criança doente para rezar por sua recuperação, os membros dessa família estão envolvidos em uma prática de transformação. Do mesmo modo, um casamento cristão ou uma circuncisão judaica podem ser consideradas práticas de transformação. É claro que a maioria dessas práticas, assim como todo ritual, requerem, em distintos níveis, as palavras certas, a configuração correta, os movimentos adequados e, especialmente, a postura adequada dos participantes. Como tais, elas são também práticas demonstrativas. Dito de

52 Optamos por traduzir por “leigo” o termo *outsider*, que é frequentemente usado no texto por Trouillot & Mintz e guarda uma ambiguidade: se refere ao mesmo tempo à condição de estrangeiro em um sentido geográfico, mas também a um não conhecimento do vodou tanto por estrangeiros quanto pelos próprios haitianos e intelectuais que se dedicaram a compreender o Haiti – NT.

outro modo, muitos rituais religiosos ao redor do mundo tem um aspecto transformativo e demonstrativo.

Dois fatos apontam para a relevância das práticas de transformação no Vodou. Primeiramente, essas práticas são mais comuns nessa religião do que em outras, como o Islamismo, o Judaísmo, o Budismo ou o Cristianismo e mesmo rituais que são prioritariamente demonstrativos tendem a ter um aspecto fortemente transformacional. Em segundo lugar, na performance das práticas de transformação do Vodou, a divisão moral entre o bem e o mal é baseada tanto nos objetivos quanto no conhecimento dos praticantes. Isso significa que no Vodou um ritual transformacional é entendido como pertencente à feitiçaria ou à religião, *principalmente por conta daquilo que ele faz com outros seres humanos*. Esse segundo ponto é relevante para a compreensão da relação entre o Vodou e a política de Estado no Haiti.

A abundância de práticas de transformação no Vodou não é devida, ao contrário do que muitas vezes se acredita, à uma associação dúbia deste com o animismo. O antropólogo Alfred Métraux estava certo quando argumentou que “vagas crenças animistas podem ser encontradas flutuando, por assim dizer, à margem do Vodou”.⁵³ Contudo, é necessário relembrar que o universo do Vodou é povoado por numerosos espíritos, tais como os *Marasa* (os Gêmeos), *lè mò* (os mortos), *mistè* (os mistérios) e especialmente os deuses menores ou *lwa*. Todos estes estão tanto hierárquica, quanto teologicamente, abaixo da divindade suprema que é o Deus reconhecido pelos cristãos (*Bondye*); mas eles interagem com os humanos, enquanto Ele, não. Na prática, isso significa que os devotos dos deuses têm acesso a uma abundância de forças às quais recorrer.⁵⁴

De fato, quanto mais forças não-humanas (deuses, espíritos, santos, anjos etc.) habitarem o mundo espiritual, maior será a interação entre elas e

53 Alfred Métraux, *Voodoo in Haiti*, translated by Hugo Charteris, New York: Schocken Books, 1972 p. 153.

54 Optamos por traduzir a palavra *servant* em inglês por *devoto* em português, em função do sentido que a palavra *sèvitè* em crioulo haitiano tem no contexto de seu uso em meio às práticas vodou. Entendemos que esta seria a palavra em português mais próxima de seu sentido em crioulo haitiano – NT.

os humanos e maior também será o número de práticas transformacionais, sendo essa uma tendência geral de todas as religiões. Deuses, espíritos, santos e anjos fazem coisas por nós e nós fazemos coisas por eles, e quanto mais numerosos, é mais provável que façamos coisas para eles ou com eles. Os primeiros reformadores cristãos, tais como Lutero, reprovaram publicamente essa tendência, buscando reduzir tanto o número quanto o poder de seres com os quais os humanos poderiam interagir (Virgem Maria, santos, anjos) e, ao mesmo tempo, condenaram o alto número de práticas de transformação associadas a esses espíritos, tal como a compra de indulgências. Atualmente, em muitos países católicos, há um grande número de santos e o fato de alguns deles, e, particularmente a Virgem Maria, se apresentarem sob a forma de mais de uma *persona* contribui para o aumento das práticas transformacionais (a exemplo das novenas). Assim, é possível argumentar que o povo haitiano “herdou” tanto os aspectos de muitos seres espirituais advindos do Catolicismo francês, quanto os daqueles advindos da África. A esses, acrescentaram-se, ainda, os seres espirituais nativos – isto é, crioulos.

A maioria desses espíritos não são inerentemente bons ou maus, embora alguns façam mais o bem e outros sejam predominantemente maléficos. Além disso, ao menos em teoria, qualquer pessoa tem acesso a tais forças primariamente neutras, de modo que a diferença entre o bem e o mal depende das formas pelas quais esse acesso é validado e dos propósitos para os quais são usados. Geralmente, os *Lwa eritye* (espíritos herdados) performam boas ações, enquanto os *lwa achte* (deuses comprados) performam atos maléficos. Nesse mesmo sentido, servir aos deuses “com a mão direita” consiste em recorrer às suas forças para fazer o bem, enquanto servi-los “com a mão esquerda” significa fazer o mal. Em resumo, a diferença entre bem e mal tem sua origem mais na prática do que em um maniqueísmo fundamental como o do Cristianismo. A essência do Mal e suas manifestações (tais como Lúcifer, o anjo caído, ou a figura do “diabo”, *djab*) estão entre as heranças mais cristãs do Vodou – uma herança irônica, dada a reputação diabólica do Vodou entre os cristãos.

Dada a presença limitada da essência do mal no Vodou, não é surpreendente que não haja uma palavra generalizada para “feitiçaria” no crioulo haitiano. Se definirmos “feitiçaria” como uma prática de transformação fundamentalmente orientada para o mal e reconhecida como tal pelos praticantes (“magia má”), o mais próximo disso no crioulo haitiano é a expressão *fè mal*, que significa literalmente fazer o mal, mas não se refere exclusivamente ao uso de forças sobrenaturais. O nome *chòche* (feiticeiro), que talvez seja tão recente quanto a virada do século, é mais utilizado para mulheres do que para homens. As palavras *chòche* e *bòkò* podem ser usadas para praticantes que servem exclusivamente “com a mão esquerda”, mas *bòkò* particularmente se refere a um indivíduo em tudo mais reconhecido como sacerdote legítimo. Além disso, tomados em contexto, nenhuma linha clara separa o *oungan* (sacerdote) do feiticeiro, mesmo que alguns feiticeiros se envolvam com práticas – e talvez pertençam a sociedades secretas – evitadas por *oungan* genuínos. Mais frequentemente, o *bòkò* é apenas um *oungan* “que serve com as duas mãos”, “que parece cumprir suas funções sacerdotais”, mas que recorre aos *lwa achte* quando lhe convém.⁵⁵

Tal valorização da prática no Vodou não significa, entretanto, que sua teologia não faça distinções entre a religião e a feitiçaria, mas sim que efetivamente não as concebe como domínios excludentes. Assim como a maioria das religiões, o Vodou orienta seus praticantes com parâmetros éticos, mas a diferença entre o bem e o mal se percebe, na maioria das vezes, com base nos atos performados e em aspectos da ação. Nesse contexto, uma das características chave da feitiçaria é a conveniência.

A ausência de uma nítida fronteira ontológica entre os bons e os maus espíritos, e de uma divisão reconhecidamente pública do saber de sacerdotes e feiticeiros, contribuiu consideravelmente para a tendência de muitos leigos a reduzir o vodou à bruxaria. Fundamentalmente, como a linha entre religião e a feitiçaria é traçada pela prática, o Vodou sempre esteve

55 Métraux, *Voodoo in Haiti*, p. 267.

sujeito à exploração por leigos de todos os tipos, especialmente membros das elites urbanas haitianas.

A manipulação do Vodou como feitiçaria realizada pelas classes urbanas se sustenta em parte na postura ambivalente historicamente mantida pelas elites haitianas em relação a essa religião. O argumento de Herskovits de que os dois elementos ancestrais da civilização haitiana não teriam se fundido completamente talvez se aplique mais às elites do que à maioria dos camponeses haitianos. Em todo caso, poucos etnógrafos notaram qualquer relutância entre os camponeses haitianos em reconhecer a importância do Vodou em suas vidas cotidianas, apesar das duas amplas campanhas nacionais de repressão.⁵⁶ Já entre as elites, cujos comportamentos e valores influenciaram diretamente as classes urbanas médias e baixas, a história é bem diferente: as práticas relacionadas ao Vodou nunca foram socialmente aprovadas. Isso significa que a maioria das famílias citadinas, independentemente de suas crenças, relutava em se envolver em tais práticas. Rituais Vodou aconteciam entre elas apenas em último caso,

56 A criminalização do vodou, como demonstram os autores, é uma constante na história haitiana e remonta ao século XIX. O historiador Laurent Dubois lembra que o código penal de 1835 declarava que “todos os fabricantes de *ouangas*, *caprelatas*, *vaudouxs*, *donpèdre*, *macandals* e outros feitiços serão punidos com pena de um a seis meses de prisão” e que, além disso, estavam proibidas “todas as danças e práticas que têm como natureza manter o espírito do fetichismo e da superstição nas populações”. O historiador salienta que a partir de 1860, ano do reconhecimento formal do Haiti pela Igreja, após a Revolução e subsequente independência, muitos padres viriam da França para o país com um espírito missionário, dispostos a “moralizar” o país, que oferecia “uma esplêndida oportunidade para a conversão”. No total, três campanhas antissuperstição ocorreram no país. Dubois, Laurent. *Haiti: The Aftershocks of History*, New York: Metropolitan Books, 2012, pp. 109, 112-113. Laënnec Hurbon chama a atenção para a continuidade entre a primeira campanha (1896-1900) e a terceira, ocorrida entre 1939 e 1942. Lewis Clorméus analisa com detalhe a primeira campanha, destacando ainda a existência de uma segunda ocorrida entre 1911 e 1912, que pouco documentada, ficou menos conhecida na historiografia haitiana. Hurbon, Laënnec, *Le barbare imaginaire*, Paris: Éditions du Cerf, 1988; Lewis A. Clorméus, “À propos de la seconde campagne antisuperstitieuse en Haïti (1911-1912). Contribution à une historiographie”, *Histoire & Missions Chrétiennes*, n. 24 (2012), pp. 105-130; Lewis A. Clorméus, “Les stratégies de lutte contre la ‘superstition’ en Haïti au XIXe siècle”, *The Journal of Haitian Studies*, vol. 20, n. 2 (2014), pp. 104-125. ☒; Lewis A. Clorméus, “À propos de la première campagne anti-superstitieuse (1896-1900)”, *Chemins Critiques*, vol. 6, n. 2 (2019) pp. 89-114. – NT.

e secretamente; práticas de transformação eram usadas somente quando todo o resto já havia falhado.

Essa história de ambivalência encorajou as famílias urbanas – especialmente as de elite – a usarem o Vodou unicamente de acordo com as suas necessidades, ou seja, somente quando suas numerosas práticas de transformação parecessem imediatamente convenientes e úteis. Emergências médicas são um exemplo dessas ocasiões, especialmente considerando que a medicina e a religião se sobrepõem no Haiti, como acontece em muitos outros países.⁵⁷ Poucos haitianos rotulariam tais práticas de “feitiçaria”, da mesma maneira que poucos fundamentalistas cristãos chamariam de tal modo uma vigília em prol de um amigo doente. A relação é, assim, intrinsecamente calculista e caracterizada prioritariamente pela conveniência. Muito diferente de um camponês haitiano que serve aos *lwa*, ou de um fundamentalista cristão, as elites haitianas comumente enxergam essas práticas religiosas como profundamente contraditórias com o que elas próprias reivindicam ser. Poucos reconheceriam, diária e publicamente, sua lealdade ao fundamento de crenças religiosas sobre as quais suas práticas de cura estão baseadas. Ao contrário, o aspecto transformacional do Vodou costuma ser apropriado apenas para objetivos pragmáticos.

É importante notar que esse aspecto calculista que permeia a relação das elites haitianas com o Vodou, nos ambientes urbanos, não depende tanto da força das crenças internas. Pelo contrário, ele é inerente ao fato de que o Vodou nunca foi admitidamente aprovado no espaço urbano. Ainda que seus objetivos não sejam sempre maléficos, as elites haitianas se envolvem com o Vodou como se ele fosse feitiçaria. Contudo, quando os objetivos são perversos, tais como no campo da política, torna-se mais visível a manipulação das forças sobrenaturais e das crenças religiosas da maioria.

57 Ver Paul Farmer, “Sending Sickness: Sorcery, Politics, and Changing Concepts of AIDS in Rural Haiti”, *Medical Anthropology Quarterly* v. 4, n. 1 (1990), pp. 6–27 ☐; Paul Farmer “The Uses of Haiti”, *The Nation*, August 13, (1990); Paul Farmer, *AIDS and Accusation: Haiti and the Geography of Blame*, Berkeley: University of California Press, 1992.

O uso do Vodou pelos políticos haitianos é de dois tipos, e pode ser traçado desde o século XIX. Por um lado, alguns políticos ficaram conhecidos por se voltarem para práticas transformacionais com o intuito de ganhar ou garantir o controle do aparato estatal e, por outro, se aproveitaram do conhecimento público de seu envolvimento com essas práticas para assegurar ainda mais esse controle, independentemente de suas próprias crenças na eficácia sobrenatural. Esses dois tipos de manipulação que, na prática, se sobrepõem, constituem formas distintas de exploração religiosa.

Primeiramente, diferente das práticas de cura, que visam o bem-estar de mentes e corpos individuais, aquelas que desejam influenciar as políticas de Estado são vistas como maléficas pela maioria dos haitianos. Tais práticas envolvem alianças secretas e desonrosas, envolvendo humanos com forças compradas – *lwa achte* –, com promessas indevidas e com privilégios não merecidos. Em outras palavras, elas claramente cruzam a linha da feitiçaria, tal como definidas pelos próprios praticantes do Vodou.

Mais importante ainda, é que esse tipo de prática seja exibido por políticos que querem usar as crenças da maioria para instigar o medo ou a admiração, contribuindo para reforçar a percepção do Vodou como feitiçaria. Nesse sentido, o uso do Vodou por políticos nos meios urbanos não é apenas um exemplo benigno de apropriação cultural, que geralmente tipifica a história social. Esse uso político vai além da possibilidade exploratória de leigos e cidadãos para emergências médicas ou outras crises da vida. Trata-se, em larga medida, de um estelionato cultural.

Estelionato sugere intenção e apropriação indevida deliberada. O comportamento contraditório dos políticos em relação ao Vodou é simbólico de seu desejo de exploração do mesmo como um objeto exótico. Os políticos nunca hesitaram em condenar o Vodou publicamente, mesmo quando envolvidos secretamente em sua “magia má”, e mesmo certificando-se de que a maioria das pessoas ficaria sabendo de seu “segredo”. Pressionados em parte pelo clero católico romano, sucessivos governos haitianos repetidamente baniram práticas Vodou sob o pretexto de que eram,

de fato, equivalentes à feitiçaria. Ao mesmo tempo, aqueles que estavam no poder alimentavam rumores de seu envolvimento com as práticas que eles próprios condenavam. O fato de que alguns desses rumores fossem falsos importa menos do que o fato de que eles eram sempre percebidos como benéficos pelos políticos envolvidos. Esse duplo uso teve como efeito borrar, em palavras e na prática, a distância entre o Vodou e a feitiçaria e, também, tornar legítima a condenação do Vodou como mágica e bruxaria. Há uma qualidade de tipo *Janus* em um sistema religioso que significa uma coisa para seus praticantes populares e outra para aqueles que estão no alto do sistema de classes e somente se apropriam de partes de sua prática periférica para fins pessoais e instrumentais.

São Domingos – Saint Domingue: história inicial

Na discussão anterior sobre os conceitos básicos da prática do Vodou e de sua articulação com as diferenças de posição de classe e poder não tentamos vincular o argumento a eventos históricos, pois, até aqui, não se sabia o suficiente para isso. A partir de agora, vamos procurar fornecer um relato mais histórico, mas o leitor deve ter em mente que qualquer associação exata entre evento e processo histórico ainda permanece fora de alcance.

Não é tarefa fácil afirmar quando podemos começar a falar de *uma* religião e não de uma série de cultos locais amplamente dispersos e ainda não coesos o suficiente para serem chamados de uma (única) religião por leigos. Ainda assim, podemos enumerar e comentar marcadores esparsos, com o intuito de analisar cada um deles. Nosso objetivo é relatar o que outros descreveram como Vodou ao longo do tempo e deduzir, como tantos fizeram antes de nós, o que *suas* inferências significam. No entanto, antes de abordarmos essas questões, precisamos de um contexto histórico a partir do qual se acredita que essa nova religião tenha crescido.

Em 16 de janeiro de 1493, quando zarpar de volta para Lisboa depois de sua primeira viagem, Colombo deixou trinta e nove homens em um assentamento nascente na costa norte de Santo Domingo, batizado por ele de Navidad. Colombo navegou mais uma vez para o Novo Mundo nove meses depois, mas, após chegar à Baía de Samana, na costa norte, em 22 de novembro e, se dirigir para Navidad, ouviu dos indígenas com quem havia conversado anteriormente que todas as pessoas daquele assentamento estavam mortas.

Durante as três décadas seguintes, os espanhóis fundaram assentamentos em todas as Grandes Antilhas. Não há certeza de quando os primeiros africanos escravizados chegaram às ilhas, mas alguns autores têm sugerido o ano de 1501, outros, 1502, e outros, ainda, datas posteriores.⁵⁸ De qualquer forma, não há dúvidas de que, em 1510, existiam africanos escravizados em todas as grandes ilhas. Em pouco tempo haveria, também, usinas de açúcar em todas elas; a estranha ligação entre o açúcar e a escravidão africana fora perpetuada por todo o oceano. Contudo, a indústria açucareira introduzida pela Espanha no Caribe não floresceu imediatamente e, de fato, durante séculos, as colônias espanholas também não. Assim, a ligação entre escravidão e o comércio ultramarino foi vital, e a presença de africanos no Novo Mundo esteve intimamente relacionada à ascensão – e queda – do sistema de *plantation*.

Embora Santo Domingo fosse a mais antiga colônia do Velho Mundo no Novo Mundo, e tenha começado bem com a chegada do governador Ovando em 1502, ela perdeu população após a descoberta do México, pois os atrativos da riqueza material e das grandes populações nativas exploráveis tornavam essa porção do continente irresistível. Desde então, os espanhóis tiveram dificuldades para manter quantidades suficientes de habitantes nas ilhas.

58 O ano de 1501 é sugerido por: Randolph S. Bourne, *The History of the United States in Our Own Time*, New York: The Macmillan Company, 1902, cap. XVIII; Georges Scelle, *La traite négrière aux Indes de Castille: contrats et traités d'assiento*, Paris: A. Rousseau, 1906, v. 1, BK, caps. I-III; Arthur P. Newton, *The European Nations in the West Indies, 1493–1688*, London: A. & C. Black, 1933, cap. v. Mas John H. Parry & Philip M. Sherlock, *A Short History of the West Indies*, London: Macmillan, 1965, p. 16, sugerem 1502.

Nas segunda e terceira décadas do século XVII, quando os poderes do norte europeu começaram a ameaçar a Espanha nas Pequenas Antilhas, seus governos testemunharam, com satisfação, um movimento de europeus dissidentes para as margens disputadas do império espanhol no Caribe, de onde desafiaram a Espanha de forma cada vez mais audaciosa. Esses estranhos desbravadores de fronteiras – pois essa região ainda tinha uma fronteira – constituíam um grupo heterogêneo: militares desertores, huguenotes, luteranos, irlandeses e galeses resistentes, católicos expulsos da Grã-Bretanha e, sem dúvidas, muitos criminosos. Escória de muitas terras e de políticas conflitantes, esses homens encontraram um terreno comum em Santo Domingo, onde o controle efetivo do território pelos espanhóis era limitado. Eles se estabeleceram na pouco povoada região noroeste da ilha e, quando perseguidos pelos espanhóis, procuraram refúgio na Ilha de *Tortue* (Tortuga, na direção da costa noroeste). Foram esses invasores, ancestrais dos bucaneiros, que realizaram o primeiro ataque territorial bem-sucedido contra a Espanha nas Grandes Antilhas. Seu sucesso culminou na cessão da terça parte ocidental de Santo Domingo da Espanha para a França por meio do Tratado de Ryswick (1697), a partir do qual a colônia francesa de São Domingos foi criada.⁵⁹

Embora a França já possuísse assentamentos ilegais nessa parte do território – e tivesse até mesmo enviado oficiais administrativos para lá já em 1639 – a colônia oficial data de 1697. Ainda que a indústria açucareira do Novo Mundo tenha começado na Santo Domingo espanhola, ela permaneceu pouco desenvolvida até por volta de 1680 e, embora houvesse muitas pessoas de ascendência parcialmente africana na região, a escravidão antes disso havia apresentado poucos retornos financeiros.⁶⁰ Porém, a partir

59 Laurent Dubois retoma em detalhes e com mais precisão a história da colonização de Saint-Domingue e da Revolução Haitiana entre 1791 e 1804. Sobre os “bucaneiros” e “flibusteiros”, Dubois explica: “À medida que as colônias do Caribe oriental cresciam, um grupo heterogêneo de piratas e colonos de São Cristóvão, composto de franceses e ingleses, instalou-se na Ilha de Tortuga, a noroeste de Saint-Domingue. Os piratas – chamados de flibusteiros (*flibustiers*) pelos franceses – foram acompanhados por outro grupo, chamado de bucaneiros (*boucaniers*), que moravam em Hispaniola”. Dubois, *Os vingadores*, pp. 30-31 – NT.

60 Curtin estima que Santo Domingo recebeu em torno de 30.000 escravos no total; “durante todo o período do comércio de escravos”. Apesar disso, ele admite uma

de 1680, sob o estímulo francês – ilegal, é claro, até 1697 – a economia de *plantation* do oeste começou a crescer. Esse crescimento foi demonstrado pelo rápido aumento na produção de açúcar (e, logo, pela produção de outras *commodities* tropicais), assim como pelo aumento de africanos escravizados em comparação com os números praticamente inexistentes do período imediatamente anterior a 1697. Carolyn E. Fick, citando Robert Stein, sugere que durante o período inicial de crescimento (1690-1720), o número de escravos aumentou de um pouco mais de 3.000 para bem mais que 47.000. Já J. H. Galloway alega que a população escravizada de Santo Domingo em 1680 era de 4.000 e, em 1791, passou para 480.000.⁶¹ Durante esses 111 anos, acredita-se que 864.000 africanos escravizados tenham sido importados. Esses números documentam o vertiginoso crescimento da quantidade de escravizados no período e nos ajudam a imaginar as condições terríveis sob as quais eles viveram. Eles também deixam claro que a taxa de escravizados nascidos na África em relação aos “crioulos” (nascidos na colônia) permaneceu alta durante todo esse tempo. Fick nos conta que, em 1789 dois terços dos aproximadamente meio milhão de escravizados em Santo Domingo eram nascidos na África.⁶² Pode-se apenas supor o impacto dessa proporção na eclosão e na natureza da Revolução Haitiana e no desenvolvimento do próprio Vodun. Aqui é suficiente dizer que nossa ênfase na importância desse período inicial de contato para a construção

margem de erro tão alta quanto 50%, sendo o período ao qual ele se refere em seu exemplo se estende de 1501 ou 1502 até, ao menos, 1810 – isto é, mais do que três séculos. Se o número de 30.000 for considerado, essa quantidade resulta em menos do que 100 escravos por ano. Tenha em mente que Curtin está se referindo à Santo Domingo espanhola. Philip D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade: a Census*, Madison: University of Wisconsin Press, 1969, pp. 46-47.

61 Carolyn E. Fick, *The Making of Haiti: the Saint Domingue Revolution from Below*, Knoxville: University of Tennessee Press, 1990, p. 280 [citando Robert Louis Stein, *The French Sugar Business in the Eighteenth-Century*, Baton Rouge: Louisiana State University, 1979]; Patricia Galloway, *The Fabric of Power: Authority, Identity, and the State in the Southern United States*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1989 [citando Curtin, *The Atlantic Slave Trade*]. A estimativa mais precisa provavelmente é a de Charles Frostin, *Les révoltes blanches à Saint-Domingue aux XVIIIe et XVIIIe siècles*, Paris: L'Harmattan, 1975, pp. 28, 429, 465.

62 Fick, *The Making of Haiti*, p. 25.

da cultura Vodun não nega, de forma alguma, a adição constante de novos elementos pelos escravizados recém-chegados da África.

Há quem argumente que tão importante quanto as origens africanas dos escravizados na construção da Revolução que se seguiria foi a crucial existência da colônia espanhola subdesenvolvida e quase vazia de Santo Domingo, que dividia a ilha com a São Domingos francesa. Com o dobro da área de São Domingos, Santo Domingo era escassamente povoada e de pouco interesse para a Espanha, uma fronteira interna da qual os escravizados insurgentes tiraram grande proveito. Os próprios limites entre as colônias eram imprecisos até serem fixados por meio de um acordo em 1777. Grupos de escravizados fugitivos (*marrons*), que haviam se espalhado pela ilha muito antes da cessão espanhola da porção ocidental, continuavam suas atividades à medida que a *plantation* colonial crescia.⁶³ No início do século XVIII, os franceses haviam formado um corpo permanente de perseguição a fugitivos (os *maréchaussée*) e, no final daquele século, foram obrigados a assinar um tratado de paz com alguns dos grupos *marrons*. Sem olhar para as pequenas ilhas, tais como Barbados, onde a marronagem nunca poderia realmente ter ocorrido, ou para ilhas maiores e indivisíveis, tais como a Jamaica, onde o poder da polícia alcançava todo o território, é difícil medir a proporção da situação em Hispaniola. Sem estender seu poder sobre toda a ilha, a colônia francesa não conseguia controlar os movimentos, o que pesou muito contra as autoridades locais durante o breve século que se seguiu entre a criação da colônia e o início da guerra interna.

Tanto foi escrito sobre a Revolução Haitiana que não é necessário analisar aqui a situação social, política e econômica da colônia em 1791, momento de sua eclosão. Em vez disso, precisamos voltar ao passado, a 1757-1758, quando ocorrem os eventos relacionados ao escravizado

63 *Marron* e *marronage* são termos usados na região do Caribe francófono para definir grupos de escravizados fugitivos e atos de fuga e resistência ao regime de escravidão no período colonial. Embora não designem os mesmos processos exatamente e aquilombamento são palavras próximas, que caracterizam processos sociais similares no Brasil – NT.

chamado Makandal, que tem sido frequentemente referido como arauto da Revolução, embora os eventos que retomaremos tenham acontecido quase meio século antes de sua eclosão. Aqui, a história de Makandal é importante por conta do papel que o Vodou supostamente desempenha nela.

Uma alta dose de reconstrução imaginativa envolve a história pessoal de François Makandal. Acredita-se que sua origem seja “guineense” e, segundo alguns alegam, de fé muçulmana, e dizem ainda que ele foi escravizado aos doze anos de idade, mesmo que não haja, até onde sabemos, nenhuma evidência conclusiva acerca de nada disso. Ao chegar em São Domingos, ele foi vendido a um proprietário de uma *plantation* no norte da ilha, chamado Lenormand de Mézy. Anos depois, Makandal escapou e se tornou um fugitivo e líder de um grupo *marron* (as circunstâncias envolvendo sua fuga não são bem conhecidas e existem muitas histórias fantasiosas). Makandal é descrito como eloquente, extremamente inteligente e engenhoso. Conta-se também que ele tinha muitos seguidores e que era um exímio fabricante de venenos, sendo a ele atribuída uma grande conspiração para envenenar os fazendeiros brancos de São Domingos (em especial e primeiramente, os de Cap François) e libertar a colônia do jugo colonial e escravocrata.⁶⁴ Aparentemente houve muitas vítimas de envenenamento, tanto escravizados quanto senhores, e alguns historiadores interpretaram esses envenenamentos como tendo motivação política e como obra dos seguidores de Makandal. Em 1758, o próprio Makandal acabou sendo capturado e queimado em uma fogueira.

A presença e a importância do Vodou na história de Makandal são sugeridas pelas palavras de um contemporâneo, o tenente-juiz da cidade de Port-de-Paix:

Essa colônia está repleta de escravos, os chamados adivinhos e feiticeiros que envenenam e que, por muito tempo, conceberam o plano de exterminar de forma insensível todos os brancos [...] esses negros pertencem a uma seita ou a um novo tipo de religião formada por dois

64 Cap François e Le Cap são comumente os nomes usados pelos autores e pela historiografia para se referir à maior cidade colonial da ilha de São Domingos. Após a independência a cidade foi rebatizada de Cabo Haitiano (Cap Haïtien) – NT.

líderes, Negros velhos, que há muitos anos estão fugindo e cujos nomes são Macandal e Tassereau. Felizmente, esses dois sectários foram presos [...], mas, infelizmente, eles têm um número considerável de seguidores e discípulos, atualmente mais de duzentos nas prisões de Le Cap. Temos cerca de uma dúzia dessas pessoas em Port-de-Paix desde que as instruções foram entregues há duas semanas, e mais outras vinte e duas foram denunciadas. Tenho razões para crer que aqueles que ainda precisam ser descobertos em vários locais deste departamento estão em número igual aos de Le Cap.⁶⁵

Infelizmente, a história de Makandal está envolta em considerável incerteza, agravada pela imaginação. O que sabemos é que ele foi preso num cavalete e queimado vivo por causa da suposta conspiração generalizada para envenenar tanto pessoas brancas quanto negras.

Escrevendo em 1791, M. Milscent recordou a conspiração de Makandal, mas não viu nenhuma ligação com o argumento de que uma revolução estava se fermentando ali ou que ela tinha raízes nesse passado. É evidente, entretanto, que por volta da metade do século XVIII graves perturbações abalavam a colônia. As taxas de mortalidade entre os escravizados eram terrivelmente altas e eles lutavam contra a sua condição. Atos violentos de resistência contra o sistema se tornaram cada vez mais comuns, tanto por escravizados quanto por *marrons*, mesmo com a prática de terror organizada pela classe senhorial e pelo governo que a servia.

Decerto, o problema em São Domingos não era apenas a escravidão. Estudiosos respeitados da Revolução chamam a atenção para a profunda divisão entre os colonos brancos de todas as classes e aqueles de cor. O grande poder das “pessoas livres de cor” (*affranchis*) ameaçava fortemente os brancos, em particular os pobres ou sem terras, e numerosas leis foram promulgadas para delimitar esse poder. Foi no contexto dessa luta política que a resistência escrava floresceu. Nessa crise, a potencial utilidade política do Vodun pode ter se tornado mais evidente para os escravizados.

Ao mesmo tempo, a Revolução Francesa alterou o equilíbrio de forças em São Domingos. Embora haja opiniões divergentes acerca

65 Fick, *The Making of Haiti*, p. 66.

de sua influência nos eventos posteriores ocorridos na colônia, assim que a Revolução começou na França, São Domingos foi inevitavelmente afetada. No entanto, não nos cabe abordar esses assuntos aqui. Ao invés disso, vamos nos voltar brevemente à famosa “cerimônia de Bois Caïman”, de agosto de 1791, e ao papel do escravizado Boukman Dutty nela.

Como no caso de Makandal, muitos rumores e imaginação cercam a descrição dos eventos em Bois Caïman. Diz-se que ela foi tanto uma cerimônia religiosa quanto um evento político. Supostamente, alguns dos líderes da revolta, que haviam se reunido anteriormente perto da *plantation* de Lenormand de Mézy para agendar sua revolta para 22 de agosto, compareceram. Boukman liderou a cerimônia no papel de *oungan* (sacerdote), supostamente junto com uma sacerdotisa africana. Um porco foi sacrificado, um juramento realizado e Boukman e a sacerdotisa exortaram os ouvintes a lutarem bravamente contra seus opressores. Poucos dias mais tarde, a Revolução Haitiana começou.

São muitas as dificuldades em desenhar mesmo esse esboço simples da cerimônia de Bois Caïman. Apesar dos extensos e minuciosos relatos fornecidos, por exemplo, por Fick (em 1990) e Deren (em 1953), não existe absolutamente nenhuma base histórica confiável para essas narrativas.⁶⁶ David Geggus, por exemplo, sublinha que “os detalhes do que aconteceu

66 Fick escreve: “A história dessa cerimônia há muito tempo se transformou em lenda, tornando ainda mais difícil a separação entre os verdadeiros fatos e a mitologia que, posteriormente, se desenvolveu em torno do evento.” Sua afirmação é um eufemismo. Fick, *The Making of Haiti*, p. 91 ss. Maya Deren, *Divine Horseman: the living gods of Haiti*, New York: Chelsea House, 1970. A primeira “autoridade” em Bois Caïman, Dalmas – escrevendo em 1814! – parece ter dois locais diferentes em mente; vários estudiosos cuidadosos do período duvidam que um lugar com esse nome tenha existido. Em sua própria análise, Hoffmann não colocou em dúvida apenas os muitos detalhes elaborados que outros registraram, mas até mesmo a realidade histórica do próprio evento. Ao fazer isso, ele registrou cuidadosamente a invenção óbvia de muitos “detalhes”. Ele conclui com este simpático e sábio comentário: “Como sabemos, a história é um gênero literário, um molde ideológico, a expressão do desejo do homem muito mais que uma ciência exata. A cerimônia de Bois-Caïman poderia muito bem ter ocorrido, mas, se me parece valer a pena mostrar que, com toda a verossimilhança, isso não aconteceu, é porque importa à liberdade dos povos saber como eles nasceram e como os mitos que fundam sua identidade podem ser manipulados”. Léon-François Hoffmann, *Essais sur la littérature haitienne*. Paris: Karthala, 1990, p. 29.

em Bois Caïman [...], salvo o fato de que um porco foi sacrificado por uma sacerdotisa em algum tipo de cerimônia religiosa de preparação para a guerra, permanecem evasivos”. O autor argumenta, persuasivamente, que não existe nenhuma evidência de que, antes da Revolução, aquilo que nós atualmente chamamos de Vodou “não fosse, de fato, uma coleção de cultos étnicos ou locais separados”, visão com a qual nós estamos fortemente inclinados a concordar.⁶⁷ Palmié aborda a música supostamente cantada em Bois Caïman e demonstra que sua letra (que aparece impressa pela primeira vez no trabalho de Moreau de St.-Mery em 1797-1798) não apenas não quer dizer o que tem sido difundido, mas que também era cantada por descendentes de escravizados falantes de banto no oeste de Cuba antes da Revolução Cubana de 1959.⁶⁸ Nesse caso, a desconstrução nos deixou com pouca coisa em que podemos confiar.⁶⁹

Em nossa visão, no entanto, o mais importante é reconhecer que o papel do Vodou na Revolução e, de maneira geral, na vida haitiana, sempre esteve sujeito a influências ideológicas não religiosas de todos os tipos.⁷⁰

67 David Geggus, por exemplo, chega à conclusão que não é totalmente diferente, mas deixa o evento “intacto”, por assim dizer: “os detalhes do que aconteceu em Bois Caïman permanecem, portanto, evasivos, salvo o fato de que um porco foi sacrificado por uma sacerdotisa em algum tipo de cerimônia religiosa em preparação para a guerra”; David Geggus, “The Bois Caïman Ceremony, *Journal of Caribbean History*, vol. 25 n. 1/ 2 (1991), pp.41-57. Ver também: David Geggus, “Marronage, Voodoo and the Saint-Domingue Slave Revolt of 1791” in Patricia Galloway and Philip Boucher (eds.) *Proceedings of the Fifteenth Meeting of the French Colonial History Society*, 1992, pp. 22-35.

68 Stephan Palmié, “Conventionalization, Distortion, and Plagiarism in the Historiography of Afro-Caribbean Religion in New Orleans” in Wolfgang Binder (ed.), *Creoles and Cajuns: French Louisiana* (Frankfurt am Main: Lang, 1998), pp. 315-344. Ver: Fick, *The Making of Haiti*, pp. 58, 104; Geggus, “The Bois Caïman”, pp. 41-57.

69 Muito antes das controvérsias atuais em torno de Bois Caïman, um de nós apontou que as dificuldades na interpretação do papel da religião na Revolução derivam tanto da falta de evidência empírica quanto das suposições dos analistas de que “religiões” e “políticas” não estão nem lógica, nem pragmaticamente, relacionadas. Trouillot, *Ti difé*, pp. 73-74.

70 Sobre a imprecisão historiográfica em torno do acontecimento da “Cerimônia de Bois Caïman”, Laurent Dubois, em estudo mais recente, retoma algumas narrativas, a maioria delas recuperadas por outros autores através da história oral. Segundo o historiador, “a invocação da misteriosa cerimônia em Bois Caïman serve como uma estenografia da presença complexa e variada da religião no planejamento e na execução da insurreição”. Dubois, *Os vingadores*, p. 128. – NT.

Embora sustentemos firmemente que o Vodou foi relevante para a emergência da luta dos escravizados contra a escravidão e do povo haitiano contra os governantes franceses, parece-nos simplista fazer da crença religiosa o pivô dessa resistência. Desse modo, talvez seja mais importante tentar documentar a complexa organização social da colônia às vésperas da Revolução do que especular sobre a importância da religião na formação da resistência escrava. Acreditamos que a orientação religiosa de muitos ou até mesmo da maioria dos escravizados desempenhou um papel em sua resistência aos horrores da escravidão. Contudo, certamente havia muitos indivíduos e alguns grupos para os quais o Vodou não era importante, e talvez até alguns que o rejeitavam ativamente como sua religião, mas que desempenharam papéis imensamente importantes na Revolução e no desenvolvimento posterior da República.

Depois de 1804

Do fim da Revolução até a assinatura da Concordata em 1860, o clero católico no Haiti, embora minimamente representado, se manteve praticamente inativo.⁷¹ Durante esses quase sessenta anos, a relação ideológica e emocional entre o Catolicismo formal e o Vodou mudou radicalmente. Além do mais, foi nesse período que a religião Vodou se tornou estabilizada de uma forma significativamente diferente. A imigração forçada da África representada pela escravidão tinha terminado e o *status* econômico das massas começava a mudar para melhor, primeiro com dificuldade, e mais depressa a partir da metade do século.

Em sua nova condição de camponeses donos de terras, o povo haitiano agora era capaz de vincular suas próprias genealogias diretamente ao controle da terra. A declaração da independência em 1804 foi seguida pelo começo da distribuição de terras pelo Estado, particularmente durante o governo do presidente Boyer, no período entre 1827 e 1843. Com o tempo,

71 Cf. Desmangles, *The faces of the Gods*, pp.42-47.

as terras de centenas de *plantations* de açúcar e café foram ocupadas pelo povo haitiano. É certo dizer que de 1825 até a metade do século, a segunda república do hemisfério ocidental foi transformada em uma nação de camponeses, ou seja, a maior parte das terras no interior do país estava subdividida em propriedades relativamente modestas que se tornaram propriedades familiares. Elas plantavam boa parte de seu próprio alimento, mas vendiam uma parcela de seus produtos para comprar coisas que precisavam e que não podiam produzir sozinhas.⁷² Esses pequenos agricultores usavam basicamente a força de trabalho familiar ou trocavam trabalho com seus vizinhos. Seus meios técnicos de trabalhar a terra eram bastante limitados e mesmo o uso do arado era incomum. Os camponeses precisavam adquirir tecidos e roupas, ferramentas e outros objetos de metal, outros combustíveis além da madeira, toda a porcelana, diversos remédios e muito mais.

Fazer isso significava ter que produzir *commodities* vendáveis (e comumente exportáveis), tais como café, vetiver, chifre de bode, cera de abelha, etc. A propagação de um modo de existência camponês assumiu uma forma típica, na qual um homem mais velho e sua esposa, junto com vários filhos adultos, suas esposas e filhos, e talvez um ou dois idosos, indigentes e sem-terra (parentes ou não), ocupavam um único terreno. Essa residência composta era tipicamente patrilocal; os filhos traziam suas esposas para morar na casa de seus pais, e a descendência era traçada dos lados paterno e materno. A herança era supostamente dividida igualmente entre irmãos e irmãs, mas os filhos nascidos de relações extraconjugais que o chefe da família mantinha com outras mulheres (*plase*) eram excluídos da herança. Uma vez que a lei napoleônica era seguida, as terras de família eram comumente divididas após a morte do chefe de família. Ao longo do tempo, propriedades médias diminuíram rapidamente enquanto a população continuava a crescer. Junto à casa do chefe de família havia, também, algumas terras com espaço para devoção e cerimônias, propriedades

72 Paul Moral, *Le paysan haïtien: Étude sur la vie rurale en Haïti*, Paris: Éditions de l'École Pratique des Hautes Études, 1961; James G. Leyburn, *The Haitian People*, New Haven: Yale University Press, 1941; Sidney W. Mintz, "Slavery and the Rise of Peasantry", *Historical Reflections* v.6, n. 1, (1979), pp.215-242.

familiares ancestrais (*lakou*) que eram também cemitérios para descendentes patrilineares. Os *lwa* Vodou cerimonialmente invocados ali faziam parte da mesma família, viviam nas terras da família e tinha um papel ativo em sua vida. Assim, terra, parentesco e culto estavam entrelaçados na crença, na construção ritual e na prática.

A partir da terceira década do século XIX essa imagem (decerto idealizada) passa a representar uma parte substancial do campesinato haitiano que, no entanto, estava cada vez mais pressionado devido ao declínio da base econômica da vida rural, e já não podia mais ser descrito como típica no período em que acadêmicos como Herskovits, Bastien e Métraux estavam escrevendo.⁷³ Acreditamos, com isso, que houve um auge da história do Vodou como um sistema familiar de crença ancestral, ligado à terra e, através da terra e dos *lwa*, ao passado. Porém, esse aspecto enraizado do Vodou, autêntico nos anos 1850 e ainda em funcionamento nos anos 1900, sofreria mudanças consideráveis. No fim do século XIX, a economia camponesa já estava abalada, mesmo com a terra sendo mais bem distribuída no Haiti do que em qualquer outro país das Américas. Entretanto, o pior ainda estava por vir.

Resumo histórico: 1915-1990

A ocupação do Haiti pela marinha dos Estados Unidos da América encerra, de forma abrupta, o longo século XIX no país. Esse fato impactou diretamente as elites haitianas e a avaliação que faziam de si mesmas, de seu país e de seu povo. A ocupação também afetou a forma de vida e a organização social e econômica da maioria dos camponeses, suas percepções de espaço e mobilidade, bem como a relação entre as elites e os camponeses. De todas essas formas, a ocupação impactou de maneira profunda, ainda que indireta, o Vodou.

73 Herskovits, *Life*; Rémy Bastien, *La Familia Rural Haitiana: Valle de Marbial*, Cidade do México: Libra, 1951; Métraux, *Voodoo*.

O que as elites haitianas denominaram “Le Choc” (“O Golpe”) – a ocupação do país pelos EUA – foi, acima de tudo, uma destruição irreparável do mundo constituído em 1804. A intelectualidade haitiana (e, à sua maneira, o povo do Haiti) acreditava há muito tempo que a vitória revolucionária tinha significado uma reparação eterna da raça negra. Porém, mesmo com as sinceras declarações desses intelectuais sobre a igualdade da humanidade, na prática, eles pareciam estar mais interessados em sua igualdade em relação às elites europeias do que em relação às massas haitianas. As elites do país sempre consideraram como mais importantes as etiquetas sociais que supostamente as distinguiam das massas do que aquelas que as uniam enquanto nação. Nesse sentido, a ocupação estadunidense forçou as classes privilegiadas do Haiti a uma dolorosa reavaliação de suas próprias crenças.

Naquele momento, amplos segmentos das classes urbanas médias e altas creditaram os fracassos mais visíveis do país ao abismo cultural que dividia os haitianos uns dos outros, e passaram a defender uma avaliação mais positiva das crenças e práticas dos camponeses. Certamente, o “movimento indigenista”, que floresceu após 1915 no país, foi muito mais do que uma simples reação ao fato de os brancos estarem ocupando o poder em solo haitiano.⁷⁴ Suas raízes e objetivos não eram simplesmente ideológicos: a reavaliação cultural que o movimento demandava refletia lentas, mas significativas, mudanças na paisagem urbana do Haiti, em particular a pequena, mas notável, ascensão das classes médias negras. Mas a reavaliação ocorreu, e beneficiou especialmente o

74 Mintz e Trouillot usam nessa frase o termo *whites*, que optamos por traduzir literalmente por “brancos”, termo que nesse caso se refere à presença dos estadunidenses no Haiti. Contudo, vale ressaltar que em crioulo haitiano o termo *blan* significa não apenas “branco”, mas também “estrangeiro”. A dinâmica das classificações raciais e de cor no Haiti é bastante complexa e, como no caso brasileiro, passa por relações interseccionais, tal como salienta o próprio Trouillot em sua análise política da nação haitiana, Trouillot, *State against Nation*. Sobre o movimento indigenista no Haiti, ver o trabalho de: David Nicholls, «Idéologie et mouvements politiques en Haïti, 1915–1946», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 30e année, n. 4 (1975), pp. 654–679. Para uma história da ocupação estadunidense do Haiti, bem como uma história geral do século XX no país, ver: Dubois, *Haiti*. – NT.

Vodu, com a emergência de uma primeira geração de antropólogos autodidatas.⁷⁵ Com a profissionalização da antropologia haitiana, a religião das massas passa a não ser mais vista como um tabu e, ao contrário, torna-se um objeto de estudo, de exibição e de orgulho para muitos haitianos escolarizados e, até mesmo, para alguns estrangeiros.

Dado que as atitudes oficiais em relação ao Vodu no século XIX oscilavam entre a indiferença e a perseguição, tal conquista foi significativa. A partir daí, a difamação pública do Vodu seria sempre minimamente contestada por alguns membros das classes urbanas. Contudo, também houve represálias, por vezes sob a forma de terrorismo patrocinado pelo Estado contra seus praticantes. Essas represálias ocorreram após os militares estadunidenses deixarem o Haiti, embora sua brutalidade tenha sua origem nos vários legados da ocupação.

Ainda que a ocupação não tenha comprometido seriamente as condições materiais de vida das elites urbanas (exceto por um pequeno grupo de comerciantes de origem alemã e seus parentes e associados imediatos), ela desestruturou profundamente a vida no campo. Em particular, pequenos proprietários de terras foram expropriados e forçados a migrar para a República Dominicana e para Cuba, onde se tornaram trabalhadores em *plantations* de açúcar de donos norte-americanos. Em casa, a forma mais terrível de opressão era o sistema de trabalho forçado organizado pelos militares conhecido como *corvée*. No auge desse famigerado sistema, implementado sob a supervisão dos EUA, milhares de camponeses eram amarrados por cordas enquanto realizavam trabalho “voluntário” nas estradas. Compreensivelmente, diante disso, camponeses em condições de trabalho irregular passaram a constituir o grosso dos grupos de guerrilheiros que lutaram contra os militares sob a liderança de Charlemagne Péralte, um proprietário de terras e ex-oficial do exército haitiano. As tropas de Péralte podem ter chegado a 15.000 camponeses,

75 Michel Rolph-Trouillot, «Jeux de mots, jeux de classe: les mouvances de l'indigénisme», *Conjonction: bulletin de l'Institut Français d'Haïti*, n. 197 (1993), pp. 29-44.

mas eles foram massacrados pelo novo exército haitiano que, treinado pelos militares estadunidenses, fez até 2.000 vítimas fatais.

A ocupação norte-americana ao mesmo tempo reduziu e aumentou a distância entre os camponeses e as elites urbanas. Por um lado, o movimento indigenista, em parte como resposta à presença dos Estados Unidos, exigiu publicamente um reposicionamento frente à cultura camponesa. Por outro, o sistema de *corvée* e as campanhas militares levaram alguns haitianos (especialmente o novo exército haitiano) à prática de atos brutais e repressivos contra o campesinato.

A intempestiva presença dos estadunidenses no país também amplificou a publicidade negativa do Haiti no exterior. O Vaticano e os membros do clero católico romano residentes no país, composto quase exclusivamente por padres franceses, alimentaram os preconceitos e o racismo dos norte-americanos. O bispo do Cabo Haitiano assegurou ao senador Medill McComick que a influência do Vodou sobre as massas haitianas havia aumentado desde o início da Ocupação, acrescentando que os *oungans* “eram a alma da insurreição” contra os militares estrangeiros.⁷⁶ Quando os estadunidenses partiram, a Igreja Católica no Haiti usou o legado recente de repressão e indiferença da maioria dos habitantes das cidades para atacar o Vodou abertamente, lançando duas campanhas nacionais contra ele. Em setembro de 1935, sob a pressão da igreja, o governo haitiano promulgou um decreto condenando as “crenças supersticiosas” e proibindo práticas associadas a elas, contra as quais poucos habitantes das cidades protestaram.⁷⁷ A igreja e o governo renovaram seu ataque em 1941-1942 e as duas campanhas provocaram grandes danos ao Haiti. Camponeses foram coagidos a renunciar (*rejete*) às suas crenças em público e a destruir objetos e animais sagrados. Dezenas de milhares de objetos foram destruídos, causando uma perda irreparável para a cultura haitiana.

76 Patrick, Bellegarde-Smith, *The Breached Citadel: The Politics of Voodoo in Haiti*, Boulder: University Press of Colorado, 1990, p. 20

77 Jacques Roumain, *À propos de la campagne anti-superstitieuse*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'État, 1942.

Por mais brutal que tenham sido as represálias, o ímpeto ideológico e social do nacionalismo cultural associado ao movimento indigenista e às classes médias negras foi forte demais para ser deixado de lado. Em 1946, o exército haitiano depôs Elie Lescot (1940-1946), o presidente mulato que havia instituído a segunda campanha “antisuperstição”. Com o regime do presidente *noiriste* Durmasais Estimé (1946-1950), o Estado haitiano se tornou um promotor da “autenticidade” racial e cultural. Versões purificadas do Vodou – performances, arte, música e canções que estavam no coração deste complexo religioso e social – passaram a ser exibidas aos habitantes urbanos locais e a simpáticos estrangeiros em busca de exotismo. O Vodou se tornou folclore e, com isso, comercializável.

Tratar o fenômeno nesses termos não significa atribuir tal comercialização a todos os funcionários públicos, artistas e empreendedores que, durante as décadas de 1940 e 1950, inauguraram o setor de turismo exótico do Haiti ou, ainda, aos haitianos e estrangeiros agora envolvidos com a indústria transnacional do “Vodou como performance”. Significa enfatizar que a relação entre as elites haitianas e o Vodou sempre foi marcada pela expropriação. Visto sob essa ótica, a nova forma de abordar o Vodou que se inicia com Estimé e que, agora, é reproduzida pelos seus avatares, segue um padrão centenário de uso condescendente. Somando-se a isso, é preciso dizer que nenhuma religião, ou práticas e crenças associadas a ela, permanecem intocadas quando se tornam objeto de exibição para não-praticantes. Inevitavelmente, seus elementos tornam-se um tanto dissociados de suas origens e adquirem vida própria. Isso é verdade tanto para cantos gregorianos e música gospel quanto para os ritmos do Vodou. No último caso, sua exploração como objeto de turismo pode ao mesmo tempo ter ajudado e prejudicado suas práticas. Assim, por exemplo, o regime de Paul Magloire (1950-1956), que não tinha nenhum comprometimento oficial com a cultura popular haitiana, acabou reconhecendo algumas formas de arte associadas ao Vodou, principalmente para beneficiar turistas dos Estados Unidos. Tal aceitação oficial teve um reflexo positivo sobre todo o complexo religioso Vodou, ainda que se possa questionar sobre a descoberta, por parte

de muitos praticantes, que aspectos de seus rituais poderiam ser manipulados e vendidos para outras pessoas, independentemente de suas crenças.

A chegada ao poder de François Duvalier mudou a percepção e a prática do Vodou, tanto no Haiti quanto no exterior. Duvalier foi, ele próprio, um antropólogo autodidata e, desde o final dos anos de 1920, um defensor assumido do nacionalismo cultural. Muito antes de chegar ao poder, ele constantemente enaltecia o Vodou como a autêntica religião das massas, o cimento necessário à identidade racial entre os haitianos. Mais importante, como também acontecia com muitos políticos haitianos, havia rumores de que ele era um iniciado e que servia “com as duas mãos”.⁷⁸

Assim, como fizeram muitos chefes de Estado anteriores, François Duvalier alimentou intencionalmente esses rumores, mas, nesse campo, como em muitos outros, ele sistematizou profundamente as típicas falhas dos políticos haitianos. Por conta de sua manipulação do Vodou como feitiçaria, muitos haitianos e estrangeiros percebiam seu governo como um grande defensor da religião Vodou. No entanto, nada poderia estar mais distante da realidade: não há um único ato oficial promovido pelo governo de François Duvalier para defender o Vodou como a religião do povo haitiano. Em verdade, enquanto manipulava a associação entre Vodou e bruxaria, o regime de Duvalier tentava solidificar os laços entre a Igreja Católica Romana e o Estado haitiano.

Até 1950, o Haiti não possuía nenhum Seminário Católico Romano. O Petit Séminaire Collège Saint-Martial (C.S.S.P.), uma das mais prestigiadas escolas no país, funcionava paralelamente como um centro de assistência para rapazes que pretendiam ingressar no sacerdócio. Os padres haitianos, que eram poucos e majoritariamente de elite, costumavam concluir seu treinamento no exterior. Um ano após seu juramento de posse, Duvalier promulgou um acordo entre o governo haitiano e os jesuítas a fim de aprimorar o projeto deles de estabelecer um seminário nacional. Duvalier ofereceu à ordem católica muitos incentivos financeiros,

78 Jacques Roumain, *Le sacrifice du tambour-assôto*, Port-au-Prince, Imprimerie de l'État, 1943.

incluindo despesas de mudança dos jesuítas do Canadá, onde a maioria deles residia, para o Haiti.⁷⁹ Em 1964, a nova Constituição de Duvalier, a mesma que o transformou em presidente vitalício, também recuperou a abandonada tradição do século XIX, que tornava o Catolicismo a religião do Estado Haitiano. O Catolicismo Romano mereceria tratamento especial “dada a fé e a religião da maioria do povo haitiano”.⁸⁰ François Duvalier voltou seu interesse em especial aos padres Católicos Romanos Haitianos, dois dos quais ele nomeou para o seu Gabinete, algo inédito na história do Estado Haitiano. As primeiras investidas de Duvalier fracassaram principalmente porque a Igreja Católica, assim como a burguesia haitiana, presa à retórica inflamada do regime sobre a autenticidade cultural e racial, não conseguiu perceber esses gestos conciliatórios de Duvalier pelo que eram. A imensa maioria do clero de origem francesa sempre esteve cultural e socialmente distante da maior parte dos haitianos, pois seus poucos amigos e conhecidos pertenciam às elites. Compreensivelmente, o aparato da Igreja havia apoiado o candidato mulato Louis Déjoie, e a maioria dos clérigos brancos via Duvalier e seus comparsas como líderes retrógrados e ilegítimos. Quando, entre o final dos anos de 1950 e início dos anos de 1960, o regime duvalierista intensificou pela primeira vez suas táticas repressivas, Duvalier rapidamente tentou dissipar o poder político, até então inconteste, do alto clero. Em 1960, ele expulsou o arcebispo francês e vários padres de Porto Príncipe, incluindo o diretor do seminário Saint Martial. Quatro anos depois, expulsou o bispo de Gonaïves e baniu os jesuítas.

A década de 1960 assistiu ao que Duvalier frequentemente descreveu como a conquista mais importante de seu regime: o Protocolo de Roma de 1966 e a nacionalização do Clero Católico Haitiano. O artigo 4 da Concordata de 1860, firmada entre o Haiti e a Santa Sé, deu aos presidentes haitianos o direito de nomear os bispos, condicionada à bênção

79 François Duvalier, *Œuvres essentielles. Éléments d'une doctrine*, vol. I, Port-au-Prince, Imprimerie de l'État, 1966, p.49.

80 François Duvalier, *Memoires d'un Leader du Tiers-Monde, ou Mes Négotiations avec le Saint-Siège*, Paris: Hachette, 1969, p. 191.

canônica do Vaticano. Em parte por causa da falta de padres haitianos, em parte pelo desejo de agradar à Igreja, os governos anteriores raramente exerceram esse direito. Contudo, em 1966 Duvalier o reivindicou ativamente e orientou a consagração de cinco novos bispos. Dentre os oficiais dessas cerimônias estava incluído um antigo bispo do Cabo Haitiano que denunciava recorrentemente o Vodou e que havia participado da campanha antisuperstição. Será que Roma estava retribuindo um favor quando, anos mais tarde, o Vaticano declarou nulo o primeiro matrimônio de Michèle Bennett, abrindo o caminho para a bênção canônica de seu casamento com Jean-Claude Duvalier?

Talvez não seja útil se perguntar quão genuinamente pró-Vodou ou pró-Católico foi o Estado duvalierista. Sendo uma forma de Estado com ambições totalitárias, o duvalierismo teve um longo histórico de desmontar e reconstruir sistemas hierárquicos para atender a seus próprios objetivos. Isso foi feito, por exemplo, com o exército haitiano e com a maioria das instituições da sociedade civil urbana, incluindo os sistemas escolares e universitários, de modo que suas relações com o catolicismo romano também podem ser lidas à luz desse histórico. Contudo, o Duvalierismo não pôde subjugar a hierarquia nacional do Vodou, simplesmente porque este nunca teve uma liderança organizada. Assim, para além dos rumores de que o Estado Duvalierista tentou, em vão, criar tal hierarquia, é certo que ele conseguiu introduzir muitos *oungans* em suas redes políticas. Como o objetivo do Estado era a absorção completa da sociedade civil, houve pouco espaço para redes e hierarquias independentes e nenhuma instituição civil permaneceu intocada.⁸¹

Foi, assim, lamentável e extremamente simbólico da guerra cultural haitiana que a queda da ditadura e dos Duvalier tenha provocado o início da última e maior repressão aos sacerdotes do Vodou no Haiti rural. É fato que um número desconhecido de *oungans* foi integrante da polícia secreta ou da milícia civil. Contudo, sua associação com a ditadura não era mais profunda (e lucrativa) do que a dos membros da classe comercial, de advogados,

81 Trouillot, *State Against the Nation*

juízes, médicos, oficiais do exército ou de autoridades importantes das igrejas Cristãs. Ainda assim, muitos cristãos usaram a retórica inicial do nacionalismo cultural de François Duvalier e os rumores generalizados de que os oficiais do regime deposto estariam envolvidos com feitiçaria para promover uma vingança contra os líderes do Vodou.

A queda da ditadura foi seguida pelo que os haitianos chamam de *dechoukaj* (desenraizamento).⁸² Na ocasião, multidões percorreram o país atacando supostos pilares do regime, mas, na prática, elas violentaram principalmente – e mataram apenas – os membros das classes mais baixas, alguns dos quais que eram, de fato, bandidos duvalieristas reconhecidos. A estação de rádio Protestante, Radio Lumière, usou o clima violento para pedir a erradicação de todos os *oungans*, tidos como pilares da ditadura. No campo, missionários cristãos estrangeiros e haitianos, de todas as origens e denominações, tanto católicos romanos quanto protestantes, assistiram passivamente – e, algumas vezes encorajaram – o massacre. Joan Dayan registra: “Templos foram profanados, sacerdotes mortos – esquartejados até a morte ou forçados a engolir gasolina para se atearem fogo depois”.⁸³ Com o avanço do desenraizamento, muitos intelectuais haitianos proeminentes, uma minoria de padres católicos romanos e alguns sacerdotes Vodou lançaram, então, uma campanha nacional para conter a repressão. Até aquele momento, estimava-se que 400 *oungans* teriam sido mortos no período de 1986 a 1987.⁸⁴

A repressão modificou de forma inesperada e irreversível a posição do Vodou na sociedade haitiana. Primeiramente, alguns padres católicos romanos influentes denunciaram abertamente tanto a violência contra os

82 O termo *dechoukaj*, em crioulo haitiano, tem o sentido de desmontagem e derrocada e se refere à queda do regime dos Duvalier. Optamos, contudo, por usar a palavra desenraizamento, pois o termo se refere, de acordo com o dicionário, também à práticas agrícolas e é justamente essa imagem, do desenraizamento, de “cortar o mal pela raiz”, que parece ter guiado o movimento político que se estabeleceu após a queda do regime Duvalier – NT.

83 Joan Dayan, “The Crisis of Gods: Haiti after Duvalier”, *The Yale Review*, n. 77 (1988), pp. 309.

84 Bellegarde-Smith, *The Breached Citadel*.

oungans quanto a difamação do Vodou como feitiçaria. Depois, e ainda mais importante, certos praticantes do Vodou de Porto Príncipe – alguns pertencentes às mais respeitadas classes médias ou às famílias de elite – saíram do armário e declararam abertamente sua lealdade à religião. Mais relevante ainda é o fato de que uma parte desses cidadãos se reuniu com vários *oungans* das principais cidades e dos mais importantes centros de Vodou no interior para criar a ZANTRAY (*Zenfan Tradisyon Aysyen*, Filhos da Tradição Haitiana), primeira organização de âmbito nacional para a defesa do Vodou. *Zantray* é uma palavra haitiana que pode ser traduzida tanto como “entranhas” (literalmente) quanto como “coração” (metaforicamente). O primeiro reconhecimento oficial do Vodou veio com o voto popular para a Constituição de 1987. Em 1991, Jean Bertrand Aristide, um padre católico romano, se tornaria o primeiro presidente eleito pelo voto livre e daria boas-vindas publicamente aos sacerdotes do Vodou no palácio nacional, onde participariam de uma cerimônia ecumênica celebrando sua ascensão ao poder.

Conclusões

A história do Vodou haitiano tem sido um reflexo, em larga medida, da história do destino do povo haitiano. Ao mesmo tempo que o emergente complexo religioso do Vodou foi uma fonte de inspiração e fé para a maioria dos escravizados no Haiti, também foi um sistema de crenças sem muita importância para Dessalines, Louverture ou Christophe. Pétion e Boyer também não se interessaram muito pelo Vodou e seus sucessores se esforçaram para restaurar o catolicismo como religião do Estado.⁸⁵ Contudo, no período entre 1803 e

85 Mintz e Trouillot citam, nesse trecho, os principais líderes militares da Revolução Haitiana. Considerado o maior revolucionário negro das Américas, Toussaint Louverture (1743-1803) aboliu o trabalho escravo na antiga colônia de São Domingos e morreu na França em 1803 capturado pelo exército de Napoleão Bonaparte, que o considerava uma ameaça aos interesses metropolitanos. O general Jean Jacques Dessalines (1758-1806), por sua vez, proclamou a independência do Haiti em janeiro de 1804. Alexandre Pétion (1770-1818) e Henri Christophe (1767-1820) governaram

1860, enquanto o catolicismo definhava e o Estado lutava para aumentar seu poder, o povo haitiano ganhava acesso à terra, se estabelecia em sistemas familiares e desenvolvia sua religião numa escala nacional, ainda que sem uma igreja oficial. Assim, quando o catolicismo oficial voltou ao Haiti, o Vodou já tinha certamente se tornado a religião nacional.

No entanto, a partir da metade do século XIX, o Vodou foi se tornando cada vez menos a religião das pessoas e cada vez mais outra coisa. Sua sociologia hoje é função não somente de seu significado na vida do campesinato e das camadas pobres urbanas, mas também do presente e futuro do Haiti como destino turístico, de sua capacidade de atrair entediados em busca de exotismo. O que um dia foi a religião de um povo é agora duas outras coisas além disso: um divertimento para líderes políticos e uma atração paralela em hotéis turísticos.

Anexo: Acadêmicos refletem sobre o Vodou

Para intelectuais que estudaram o Vodou nos últimos sessenta anos, foi uma grande tentação descrever o sistema de crenças haitianas em termos dicotômicos, embora sem concordar sobre quais seriam os polos que se opõem. As próximas páginas tratam das concepções de cinco destes acadêmicos.

O livro *Life in a Haitian Valley*, de Melville J. Herskovits (1895-1963), um estudo antropológico de uma vila montanhosa, publicado em 1937, foi provavelmente o primeiro trabalho escrito por um estrangeiro que tratou o Vodou de forma simpática. Nele, Herskovits propôs a dicotomia histórica criada pelas distintas contribuições culturais da África e da França na formação do Haiti, particularmente no que tange ao papel que tiveram no comportamento religioso. Nas conclusões, o autor estabelece

respectivamente o sul e o norte do país até sua reunificação em 1818 por Jean-Pierre Boyer (1776-1850), que foi o segundo presidente do país. As trajetórias desses personagens são complexas e fazem parte da fascinante história da Revolução Haitiana, para conhecê-los melhor recomendamos a leitura do já citado livro de Laurent Dubois. Dubois, *Haiti*. – NT.

seu conceito de “ambivalência socializada”, argumentando que o povo haitiano exibe em seu comportamento um conflito psíquico considerável, particularmente em sua vida religiosa, devido ao fato de sua história nacional ser culturalmente dividida: “no que diz respeito ao Haiti, é preciso reconhecer que os dois elementos ancestrais de sua civilização nunca foram completamente fundidos”. Ele segue com a sugestão de que “essa ambivalência socializada sustenta muito da instabilidade do Haiti [...] esse tipo de abordagem nos ajuda a iluminar acontecimentos tais como o do homem cuja possessão involuntária pelas divindades de seus ancestrais foi, tal como ele a descreveu, provocada por sua fascinação por ritos proibidos, apesar se sua educação estritamente católica”.⁸⁶

Roger Bastide (1898-1974), o eminente sociólogo da religião francês, oferece uma outra interpretação dicotômica em seu trabalho, que começou com sua pesquisa sobre uma religião afro-brasileira. Baseado em um estudo comparativo posterior, Bastide distingue entre dois tipos principais de religiões afro-americanas, que ele chama de “em conserva” e “vivas”. Bastide vê os grupos de Candomblé do Brasil, com todas as características cerimoniais e de crença zelosamente guardadas e perpetuadas por seus líderes religiosos, como exemplos da religião “em conserva”, “a expressão da vontade de resistência de uma cultura ameaçada, e de conservação de sua identidade étnica, cristalizando a tradição e livrando-a do fluxo da história”. Para Bastide, “o mesmo não se dá com relação a outras religiões afro-americanas, em particular com o Vodou do Haiti. Primeiro, porque a independência da ilha remonta ao começo do século XIX e levou a ruptura com a África, enquanto para o Brasil a ligação continuava. Em segundo lugar, porque essa independência conduziu à eliminação da população branca. Os negros não tinham mais que lutar contra a vontade assimilatória desta última, nem que erigir institucionalmente seu protesto duplo, como nas outras Antilhas ou no continente, de um lado contra os preconceitos raciais, e de outro contra a imposição de valores ocidentais”. Bastide

86 Herskovits, *Life*, pp. 256-295.

acredita que a ausência de tal ameaça após a Revolução permitiu ao Vodou ser uma religião “viva”. Suas ideias sugerem que religiões afro-americanas devem ser vistas nos contextos sociais de seus anos formativos – contra as demandas da sociedade em que os praticantes vivem.⁸⁷

Leslie Desmangles (1941-), seguindo as interpretações anteriores de Bastide, escreve sobre a simbiose religiosa: “a justaposição espacial de tradições religiosas diversas advindas de dois continentes, que coexistem sem se fundir uma à outra. Assim como as pequenas partes de um vitral estão justapostas para formar um todo, as partes da tradição católica e vodou estão justapostas no tempo e no espaço para constituir o todo do vodou”. Para Desmangles trata-se não apenas de uma simbiose por justaposição, mas de uma “simbiose por ecologia”, ambas as partes refletindo a história dividida do vodou, católica por um lado e africana por outro. Contudo, Desmangles chama a atenção para uma outra dicotomia também existente dentro das *nanchon* (numa tradução livre, “nações”) ou agrupamentos de deuses, cujas designações já se referiram a povos ou grupos tribais africanos geograficamente situados. Muitos acreditam que os deuses nomeados (*Iwa*) dentro das *nanchon* estão divididos em dois grupos principais, *Rada* e *Petwo* (ou *Petro*), os deuses de cada grupo sendo notavelmente diferentes em temperamento e origem.⁸⁸ Desde o trabalho de Maya Deren até o presente, os *Iwa Petwo* têm sido classificados como violentos, revolucionários, destrutivos e até malévolos quando contrastados com os *Iwa Rada*.⁸⁹ Desmangles, mantendo as distinções amplamente aceitas entre *Rada* e *Petwo*, busca corrigir a crença de que os *Iwa Rada* são sempre benevolentes e os *Petwo* são sempre malévolos.

87 Bastide, Roger, *As Américas Negras*, Algés: Editora Difel, 1974, pp. 130-131. Optamos aqui por trazer a citação direta da tradução já existente da obra de Bastide em português – N.T.

88 Desmangles, *The Faces*, pp. 8, 94-97.

89 Deren, *Divine Horseman*, 1970.

Serge Larose (1946-) enfatiza ainda outra dicotomia em seu estudo, distinguindo entre aqueles que praticam o “Vodu” (a religião ancestral derivada da África Ocidental) e aqueles que se entregam à magia e à feitiçaria:

entre os camponeses o Vodou tem um significado muito mais preciso: designa um ritual específico preocupado com os chamados espíritos vodou. Esses espíritos são adorados dentro de grupos de culto que se esforçam muito para apontar as diferenças entre si mesmos e outros grupos, preocupados principalmente com outros conjuntos de poderes, todos mais ou menos ligados com práticas de feitiçaria, os ‘Petro’ e os ‘Zandor’ e os ‘Matok’. Usarei o termo ‘magia’ para me referir aos últimos. Os haitianos também o fazem. A preeminência das sociedades vodou sobre as mágicas é expressa em termos da lealdade à *l’Afrique Guinée*. A Guiné é sinônimo de tradição, de uma inabalável lealdade aos ancestrais e através deles aos antigos modos e rituais que eles trouxeram de além-mar..

“Petro” (*Petwo*) é incluído aqui no lado “mágico” da balança, e o lado Guiné soa estranhamente como o que Bastide chamou de um sistema de crenças “em conserva” em contraposição a um “vivo”.⁹⁰

Para Luc de Heusch (1927-2012) a primeira dicotomia situa-se entre os elementos Rada e *Petwo* em termos de suas derivações. Trazendo seu conhecimento sobre formas religiosas congoleesas para o Haiti, de Heusch ficou “surpreso em descobrir muitos *lwa* do Congo no panteão *petro*, supostamente crioulo”. De Heusch relaciona o termo “Petro” (*Petwo*) aos reis do Congo Pedro I, II, III e IV, e o conteúdo da crença *Petwo* às crenças congoleesas. Ele argumenta que “o Vodou deveria ser tomado como uma religião bicéfala: os arranjos estruturais de seus dois componentes têm a ver com a história” – Daomé (Fon) em oposição a Congo como fontes para correntes bem diferentes de material religioso africano. Ele rejeita firmemente a ideia de sincretismo religioso entre o catolicismo e as crenças religiosas africanas. “Duas religiões diferentes coexistem sem se fundir. A influência católica é superficial no Vodou,

90 Larose, “The Haitian Lakou”, p. 85.

cuja realidade é africana. Para os adoradores vodou o catolicismo é uma religião paralela, complementar”.⁹¹

Lista das imagens presentes em *The Social History of Haitian Vodou*

1. Conversion of the Indians (óleo sobre tela) – Serge Moléon Blaise, 1995
2. Disembarkment of the Slaves (óleo sobre tela) – P. L. Riché, 1995
3. Sufferings Inflicted on the Slaves (óleo sobre tela) – Michel St. Fleur, 1991
4. Djab ou baka (escultura em cimento) – Coleção de Astrid e Halvor Jaeger, ano desconhecido.
5. A Cotton Plantation in the Colonial Era (óleo sobre tela) – Eddy Jacques, 1991
6. Deyo mòn, gen mòn (fotografia) – Donald Cosentino, 1986
7. Makandal, the Rebel Slave with Magic Powers, Jumps Out of the Bonfire (óleo sobre tela) – Wilson Anacréon, 1991
8. Ceremony at the Bois Caïman, 1791 (óleo sobre tela) – Dieudonné Cédor, 1948
9. Petro Ceremony ([óleo sobre masonite) – Castera Bazile, 1950
10. 1The Severed Head of Boukman in Shown to the Slaves (acrílico sobre tela) – Frantz Zéphirin, 1991
11. Selos da série *Uprising*, do bicentenário de 1992, que retratam cultivadores de cana-de-açúcar em revolta.
12. The Crucifixion of Charlemagne Peralte for Freedom (óleo sobre masonite) – Philomé Obin, 1970.
13. A sick François Duvalier Receives the Oungans at the National Palace (óleo sobre tela) – Gérard Valcin, 1978.

91 de Heusch, *Sacrifice in Africa*, pp. 292-293.

14. Madigras at Fort Dimanche (óleo sobre tela) – Edouard Duval-Carrié, 1992-1993.
15. A Gede Ceremony for the Bourgeoisie – Wilfred Daleus.

doi: 10.9771/aa.v0i72.71997