

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Museu Nacional

Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

José Renato de Carvalho Baptista

***Sè Tou Melanje*: Uma etnografia sobre o universo social do
Vodu Haitiano**

**Rio de Janeiro
2012**

José Renato de Carvalho Baptista

***Sè Tou Melanje: Uma etnografia sobre o universo social do
Vodu Haitiano***

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Federico Neiburg

**Rio de Janeiro
Fevereiro de 2012**

Baptista, José Renato de Carvalho

Sè tou melanje: uma etnografia sobre o mundo social do Vodou Haitiano / José Renato de Carvalho Baptista.

Rio de Janeiro, 2012

Tese (Doutorado em Antropologia Social) –
Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-graduação
em Antropologia Social – Museu Nacional, 2012

Orientador: Federico Neiburg

1. Haiti. 2. Vodou Haitiano. 3. Antropologia da Religião – Teses
I. Neiburg, Federico (Orient.). II. Universidade Federal do Rio de
Janeiro. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. III. Título

SÊ TOU MELANJE: UMA ETNOGRAFIA SOBRE O UNIVERSO SOCIAL DO
VODU HAITIANO

José Renato de Carvalho Baptista

Orientador: Federico Guillermo Neiburg

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro – UFRJ, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada por:

Presidente: Prof. Dr. Federico Guillermo Neiburg – PPGAS/MN – UFRJ

Prof. Dr. Peter Henry Fry – IFCS – UFRJ

Prof. Dr. Omar Ribeiro Thomaz – DA/IFCH – UNICAMP

Prof^a. Dr^a. Olívia Maria Gomes da Cunha – PPGAS/MN – UFRJ

Prof^a. Dr^a. Renata de Castro Menezes – PPGAS/MN – UFRJ

Prof. Dr. Fernando Rabossi – IFCS – UFRJ

Prof. Dr. John Cunha Comeford – PPGAS/MN – UFRJ

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2012.

Resumo

Sè Tou Melanje: Uma etnografia sobre o universo social do Vodou Haitiano

Esta tese pretende fazer uma descrição do vodou haitiano, privilegiando como ponto de vista as chamadas *jénn ginen*, que são reuniões de prece nas *légliz* – certo tipo de igreja, nas quais ocorrem a possessão pelos loas (divindades vodou) por alguns dos presentes. No Haiti as *jénn* são grupos de oração característicos de católicos e protestantes, através dos quais as pessoas apresentam suas demandas ao deus cristão, onde pode ou não haver a manifestação do espírito santo. As *jénn ginen* se diferenciam destas na medida em que nestas não se trata da “presença do espírito santo de Deus, mas dos loas”.

Através desta descrição, somos convidados a discutir um amplo conjunto de categorias relacionadas ao universo social do vodou, tais como o estatuto da *mistura* (melanje) e a maneira dos agentes sociais articularem isto no culto aos loas.

Palavras-chave: Vodou – Haiti – Antropologia da Religião – Crioulização – Sincretismo

Abstract

Sè tou melanje: An Ethnography of the Social Universe of Haitian Vodou

This thesis describes the Haitian Vodou from the point of view of the *jénn ginen*. These *jénn ginen* are meetings at *légliz* (a kind of church) where people pray the Catholic saints and the *lwas* (vodou spirits). In these meetings the *lwas* possess some members of the group. Normally in Haiti the *jénn* are meetings of Catholics and Protestants to pray the God and to beg his intervention in all subjects of their lives. Sometimes the Holy Ghost become manifest or not. The *jénn ginen* differs from them because are the *lwas* who are manifested.

The Ethnography invite us to discuss a wide subjects from the social world of vodou as sincretism, creolization, mixing cultures and how people uses these categories on your daily practices.

Keywords: Haiti – Vodou – Anthropology of Religion – Creolization – Sincretism

Para Geni, minha Mãe
Para Francisco, meu Pai (*in*
***memoriam*)**
Para Airá Intilé, que governa
os meus passos e os meus
caminhos

AGRADECIMENTOS

Embora o produto final de uma pesquisa de doutoramento seja quase sempre uma tese individual, o processo através do qual se realiza esta pesquisa decorre de um conjunto de esforços conjuntos sem os quais seria impossível chegar ao resultado final. Em verdade, quando parti pela primeira vez para o Haiti no final do ano de 2006, jamais poderia imaginar que estivesse puxando o fio de um novelo. Gosto da imagem do herói mítico Teseu, que graças à bela Ariadne, conseguiu, desvelando um longo, fio entrar e sair com vida do labirinto do Rei Minos, matando o Minotauro e livrando definitivamente os jovens atenienses do pesado tributo cobrado pelo Rei de Creta.

De Creta, uma ilha como o Haiti, aliás, vem a raiz da palavra sincretismo, que é mistura, *melanje*.

Antes de tudo tenho que agradecer a Deus e aos orixás, que são donos dos meus caminhos. Airá Intilé, dono de minha cabeça, Exu, dono dos caminhos, *Legba*, que abre as barreiras e que me permitiu entrar e sair do Haiti em segurança, sem percalços, e finalmente Ogum, que no Haiti é *Ogou*, que parece ter sido meu companheiro constante nas muitas histórias vividas no Haiti. A todos os deuses, santos, loas e orixás que permitiram que eu chegasse ao fim desta jornada.

Ninguém mais do que minha mãe Geni Maria de Carvalho apostou e investiu tanto em mim. Nada do que sou e do que venha a ser um dia poderia ter acontecido sem seu carinho, seu suporte, sua vigilância. O meu saudoso pai Francisco das Neves Baptista desempenhou um curioso papel nesta trama. A ele devo tanto que, ainda depois de deixar esta vida, foi dele que veio o impulso de me jogar na aventura de fazer esta pesquisa no Haiti.

Do meu orientador Federico Neiburg veio o apoio incondicional, as broncas no final do caminho, a orientação segura e a amizade leal construída ao longo de uma relação que se iniciou no mestrado e que espero que se estenda como parceria intelectual por muitos e muitos anos. Devo a ele, sobretudo, a melhor parte de minha formação: foi graças à sua disciplina e seu rigor que me fiz um pesquisador. Se há méritos, estes pertencem a ele. Se há defeitos, todos devem ser creditados a mim.

A formação que recebi no Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro foi fundamental no meu caminho como pesquisador. A consolidação deste caminho, porém, é fruto indiscutível da excelência do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, através de seu corpo docente e dos colegas que tantas vezes compartilharam suas questões e seu conhecimento. Agradeço especialmente à saudosa Professora Lygia Sigaud, e aos professores membros internos da banca Professora Olivia Maria Gomes da Cunha, Professora Renata de Castro Menezes e professor John Cunha Comford, bem como aos demais membros do corpo docente deste programa, Antonio Carlos de Souza Lima, Adriana Vianna, Giralda Seyferth, Luiz Fernando Dias Duarte, Moacir Palmeira, Bruna Franchetto e Marcio Goldman, com os quais mantive interlocução direta através de cursos e profícuo diálogo intelectual.

Ao professor Omar Ribeiro Thomaz pelo diálogo constante e pelas portas abertas no campo, as preciosas observações e sugestões ao longo da pesquisa e por aceitar integrar a banca desta tese.

Ao professor Peter Henry Fry por integrar esta banca e acompanhar o meu trabalho desde o tempo de aluno de graduação no IFCS/UFRJ.

Ao professor Fernando Rabossi, pela leitura diligente e atenta e pelo apoio de sempre.

Ao professor Laennec Hurbon pela imensa amizade, pelo carinho, pela supervisão do meu Estágio PDEE no Haiti, ao longo de doze meses, recebendo-me em sua casa, onde fui tratado como um filho, mas especialmente pela inestimável contribuição intelectual para a realização desta tese.

Ao professor Louis HERNS Marcelin e ao INURED – Institut de Recherche et Développement d’Haïti, do qual tenho a honra de ser membro fundador, pelos seus denodados esforços e seu apoio à minha pesquisa.

À minha irmã Ana, pela amizade e pelo carinho constantes e a todos os membros de minha família, em especial à minha Tia Neuzi, pelos almoços, lanches, o refresco geladinho, as zangas, por todo carinho e pelas suas preces, Tios Guilherme, Tito, Maria Helena e Gracinha e todos os primos. Minha Tia Anna e meu Tio José Claudio e os primos Fernanda, Nilton, Marcia, Claudio e Flavia e toda a família Baptista.

Aos meus queridos e mais constantes amigos meu compadre Guilherme Sá, João Marcelo, Naninha Costa, Pat Reinheimer, Flavinha Braga, especial pela força e pelo show do Chico, uma ilha de delicadeza em meio à tensão final, À Laura Maul pelo carinho na reta final e a preciosa revisão final do texto. Ao meu livreiro e grande amigo Rodrigo Ferrari e toda família da Folha Seca e do Folha Seca Gelobol Clube, Gisa Fortes, Xande Dantes, Claudinha Ventura, Beto, Bia Lima, Antonádia Borges, pelas sempre agudas observações, Marcelo Rosa, Eugênia e Marcius. Ao meus irmãos Regina, Ronaldo, Isabel Penoni e toda a comunidade do Ilê Axé Omin. A D. Delma e André Paes Leme, pela amizade de sempre e a gentileza da casa em Secretário. e todos mais, porque é sempre muito difícil lembrar de todo mundo, neste momento de total exaustão.

Aos meus colegas de pesquisa, companheiros de curso, especialmente Flávia Dalmaso, pelas generosas contribuições, Pedro Silveira, Natasha Nicaise, Fernando Rabossi, Felipe Evangelista.

Aos amigos do Viva Rio, em especial, Rubem Cesar Fernandes, pelo incentivo e apoio desde a minha primeira viagem ao Haiti.

Aos colegas do PPGAS, especialmente Virna, Camila, Julieta, Andrea, Aninha e Thiago, pelo caminho trilhado em conjunto desde o mestrado, e aqueles que vieram se juntar no meio do caminho como Simone Silva, Isabel Ostrower, Isabel Penoni, e todos mais colegas com os quais compartilhei anseios e angústias, aulas e mesas de bar.

À Normelia Parise, grande amiga com quem compartilho a paixão pela Pérola das Antilhas, nosso *Ayiti Cheri*.

A Carlos Libório, amigo constante, pelo carinho e amizade.

A Christian Cravo pelas viagens e a amizade.

Ao Sr. Embaixador Igor Kippman pelo carinho e a confiança depositados no meu trabalho.

Aos grandes amigos que o Haiti me deu: Sergo, William Jean, Oresca, Naïka, Marie Guerline, Willian Obel, Manno Prédestin, Ludger, Jean Bart, Bernardin, Veline, Rodrigue, Valsain, Snaider, Bériole, Bethy, Nerlande, Diella, Mireille, Imaculat e tantos outros que cruzaram o meu caminho e que carrego no coração, especialmente Mme. Evans, Herold, Francia e Vanessa Jeudi, com os quais tive momentos de convivência mais intensa e de verdadeira amizade. A saudosa Micha, que o terremoto levou e à pequena Ti Mademwazel, minha “filha” haitiana, de quem lembrarei com imenso carinho.

Aos amigos da Embaixada do Brasil no Haiti: Rafael, Silvio e Família, Maria e Amanda, Tatiana e Jean, Guilherme, Ivanir, Conselheiros Ronald e Claudio, Comandante Luiz Octávio Pena, Comandante Paulo André, Kaiser, Bastos, Rinaldo, Egídio, Rômulo e todo o pessoal da segurança.

Aos funcionários da Secretaria do PPGAS, Tânia Ferreira, Adriana Alcântara, Carla Cardoso, Rita Saraiva, Marcelo Maciel pelo inestimável suporte e pela ajuda em todas as situações que necessitei.

Aos funcionários da Biblioteca do PPGAS, Carla Freitas, Alessandra Câmara, Izabel Moreira e Fernanda Alves.

Aos colegas professores e funcionários do Departamento de Antropologia da Universidade Federal Fluminense, com os quais tive a honra de trabalhar nos últimos dois anos.

À CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela concessão da Bolsa de Doutorado e pela Bolsa de Estágio PDEE, sem a qual seria impossível esta pesquisa.

Um dia, daria o sinal para a grande revolta, e os Senhores do Além, tendo à frente Damballah, o Amo das Estradas e o Ogum das Armas, trariam o raio e o trovão para desencadear o ciclone que completaria a obra dos homens. Nesse grande momento – dizia Ti Noel – o sangue dos brancos correria pelos arroios, onde os Loas, ébrios de júbilo, iriam bebê-lo de bruços, até encher os pulmões” – Alejo Carpentier



Haiti

- International boundary
- - - Department boundary
- ★ National capital
- ⊙ Department capital
- Road

0 10 20 30 40 Kilometers
 0 10 20 30 40 Miles

Source: Population



CUBA
 Cayo Babo

Windward Passage
 Île de la Tortue
 NORTH ATLANTIC OCEAN

Caribbean Sea

Caribbean Sea

DOMINICAN REPUBLIC

Hispaniola

NORD-EST

NORD-OUEST

ARBORENTÉ

CENTRE

OUEST

GRAND-ANSE

SUD

NORD-EST

Sumário

Introdução	16
Sob o céu do Caribe que nos protege	25
Condições da Pesquisa	38
O vodu e o Haiti: a Ilha da Magia de Seabrook	45
Plano da Tese – os capítulos e suas questões	52
Capítulo I – Os estereótipos, os estigmas e os <i>zanj</i> e <i>djab</i> no Haiti	55
O bem e o mal que vem dos céus	57
Dos estereótipos aos estigmas	65
Voduissant x <i>sevitè</i> : quais as distâncias e aproximações possíveis?	75
Protestantes, católicos e <i>sevitè</i> : o vodu no Haiti	81
<i>Sevitè nan kè</i> m: servir aos loas, não a um <i>ougán</i>	91
Um mosaico: as religiões em confrontação	97
Alinhando os ponteiros	104
Capítulo II – “<i>Sè Jénn Ginen, sè tout melanje</i>: as <i>Jénn Ginen</i> e o Vodu, o mundo em mistura”	109
Conversando em <i>Nan Soukri</i>	110
Des Ermites: um santuário numa favela em Pétion Ville	117
De volta a Des Ermites	135
A primeira vez em Vierge de Grace	157
Visitando a <i>abitasyon</i> de Vierge de Grace	174
O que Des Ermites ajuda a pensar?	185
Des Ermites e Vierge de Grace: distâncias e aproximações	194
As <i>légliz</i> e as <i>jénn ginen</i> como um modelo “bom para pensar”	202

Capítulo III – <i>Zon la genyen bagay sakre</i>: sobre “pessoas móveis” e suas peregrinações	208
Sodo e a festa de N. S. do Monte Carmel	209
Na estrada com Herold	211
Rumo à <i>Kaskad</i> e o encontro com Bethy	216
As dimensões da festa e a “pureza perdida”	234
<i>Ak pitit Dezemit</i> : o santuário de Ste. Anne em Anse a Fouler	244
O espaço	248
Uma <i>légliz</i> ou um <i>oufô</i> ?	267
Os peregrinos: Des Ermites como <i>communitas</i>	271
Sobre pessoas e seus movimentos	274
Considerações finais	275
Sobre o estatuto da mistura: sincretismo ou creolização?	278
<i>Melanje</i> ? Sobre híbridos, sincretismos, misturas e créole	287
O vodu como linguagem	291
À guisa de conclusão	298
Bibliografia	302
Anexos	
Anexo I – Glossário	
Anexo II – Quadro dos Loas Haitianos	
Anexo III – Iconografia	

Introdução

“Nenhuma boa etnografia é autocontida. Implícita ou explicitamente, a etnografia é um ato de comparação.” (Marshall Sahlins)

Naquela terça-feira cheguei um pouco mais tarde à Des Ermites,¹ não pretendia ficar dentro da nave da *legliz*,² mas queria sentar-me na arquibancada externa, em algum lugar onde pudesse observar o movimento de ir e vir das pessoas entrando no templo. No lugar onde sentava, normalmente encontrava Luna, Vanessa e suas amigas e alguns dos meus mais constantes interlocutores do local. Era um dia mais movimentado que os outros e, embora não fosse um dia de festa, havia muito mais gente circulando pouco antes de começar a prece.

Do lado de fora, alguns tentavam se concentrar mantendo a atenção na oração do terço ofertado à Notre Dame Des Ermites, mas a maioria se dispersava em conversas jocosas, sendo que alguns contavam bravatas sobre seus *esprit*. Muitos seguravam passaportes e pediam em voz alta *yon visa* (visto) para os Estados Unidos, outros seguravam fotos de seus parentes, alguns destes de crianças ou bebês, ou ainda, de famílias inteiras, sendo que muitas destas fotos são de parentes que vivem fora do país. Pedia-se também sorte no jogo de *borlette*, uma loteria popular, semelhante ao nosso jogo do bicho.

A manhã se arrastava lentamente junto com a primeira dezena do terço, e salvo alguma saudação mais exaltada à santa cultuada no local e o calor que aumentava

¹ As diferentes grafias para o nome do bairro e da santa cultuada ali correspondem exatamente aos diversos contextos onde este foi recolhido para a pesquisa. Adoto o nome “Des Ermites” por ser a primeira grafia que encontrei, através do texto de Hurbon (2001), no entanto são encontradas diversas variantes tais como *Desermithe*, *Dezemitt*, *Desemitt*, *Desermite*, *Desermithes*, entre outras. No santuário encontrei indistintamente as grafias “Des Ermites” e “Desermithe”. Em alguns contextos, em favor da fluidez do texto, usarei a forma em créole *Dezemit*.

² Uso o termo em créole, *legliz*, para referir-me diretamente a este gênero particular de igreja, que se distingue tanto das igrejas católicas como das diversas denominações protestante. Hurbon (1987c) refere-se à Comunidades Eclesiais de Base e às reuniões de católicos organizados em grupos de oração (*jénn*) das classes populares como *Ti Legliz*.

naquele dia de agosto, em pleno verão caribenho, nada de muito especial ocorrera. Foi quando começaram os cantos dizendo:

Jezi wo men chay la
Jezi wo men chay la
Chay la dan sak'a mede'm pote
Pa gen mamà sak'a mede'm pote
*Pa gen papa sak'a mede'm pote*³

Quase que instantaneamente todos na arquibancada, mesmo aqueles que nem chegavam a prestar muita atenção à prece começaram cantar, interrompendo o que faziam. O canto parecia falar da desolação e da busca que levava todos àquele lugar. Revestia-os de uma nova esperança: que seus pedidos à santa fossem atendidos e que todas as tribulações que eles próprios e o Haiti superassem todas as dificuldades. Aliás, ao fim do canto, o *animatè*, o responsável pela condução do serviço que dirigia a prece, fazia as exortações e puxava os cantos, dedicando uma prece especial à Notre Dame du Perpetuel Secours, padroeira do Haiti, que livrasse o país de tantas tribulações. Estávamos em agosto de 2008, pouco antes da temporada de furacões que sazonalmente atinge o Caribe e a América Central. É claro que àquela altura ninguém imaginaria que no início de 2010 o país passaria por um violento terremoto, que destruiria quase a metade da capital do país e sua zona metropolitana, matando cerca de 200 mil pessoas e ferindo gravemente outras tantas.

Enquanto isso, vendedores diversos circulavam pelo público presente, oferecendo vários produtos que iam de preces de St. Jacques, “fotos” de Notre Dame Des Ermites, terços, medalhas, até um vendedor de *tablet kokoye* (uma espécie de cocada, feita com açúcar mascavo e gengibre). Havia outros vendedores, parados com cestas largas de palha expondo seus produtos: velas, terços, preces, imagens de santos,

³ Jesus meu fardo é pesado/ Jesus meu fardo pesado/ Meu fardo está lá dentro, preciso de alguém para me ajudar a levá-lo/ Não tenho mãe para me ajudar a levá-lo/ Não tenho pai para me ajudar a levá-lo

kléren (rum branco), infusões de ervas variadas, perfume *Floridá*.⁴ Havia ainda um vendedor de bebidas, o único autorizado a vender bebidas geladas (água, refrigerantes e cerveja) dentro do pátio da igreja.

Do lado de fora, na rua de terra batida que dava acesso à igreja, toda terça-feira formava-se um grande mercado onde, além de bebidas e refeições prontas, vendia-se frutas, legumes, produtos diversos de alimentação e para o lar, roupas e sapatos usados. Também no local espalhavam-se as pequenas bancas e apontadores de *borlette*. Entre as refeições, servidas normalmente em pratos de alumínio, estavam as *fritaj*,⁵ que são a fruta pão em pedaços, batata doce e uma massa levedada, às vezes recheada com pedaços de frango, e o *griot* de porco,⁶ além do *tonton*⁷ e do *buion*,⁸ e do *diri kole ak pwa*,⁹ parecido com o brasileiro “baião de dois”.

Interrompido o canto, retornava a prece, agora com um pouco mais de atenção, para se dispersar pouco depois em conversas variadas. Era neste momento que eu podia tomar contato com as melhores informações sobre o lugar e sobre o que cada um vinha

⁴ No que diz respeito ao estudo dos objetos rituais e da vida social destes, o perfume “Água de Flórida” deveria ocupar um lugar especial no caso de uma etnografia sobre o universo social do vodu haitiano. Ao lado das garrafas de rum e *kléren*, o “Floridá” é um dos artefatos mágicos mais recorrentes nos mercados de produtos para o vodu, bem como nos oufós. Seu uso é variado, vai desde a utilização para limpeza ritual e para consagrar objetos ou pessoas até induzir a possessão ou aproximar/conjurar espíritos. Outra questão diz respeito aos processos de transformação ritual dos objetos, por exemplo, como no caso das velas que depende de um conjunto de atos específicos que possibilitam essa transformação ritual, entre eles o uso de perfume, porém, no caso do “Floridá”, este viria diretamente do mercado investido de antemão com suas propriedades mágicas. Tive oportunidade de observar no Brasil em terreiros de umbanda o uso ritual de perfumes, principalmente da “Seiva de Alfazema”. No entanto, nestes casos as propriedades mágicas não são um atributo do objeto, mas de sua manipulação pelo agente mágico. Como sugeri anteriormente, o caso do “Floridá” é realmente distinto.

⁵ *Fritaj* são alimentos fritos, normalmente a *banane pise* (a banana “pisada” frita), *patate* (batata doce), *marinad* (massa de farinha de trigo, que pode vir recheada de frango ou não), *paté chodiè* (espécie de pastel frito), fruta-pão e salsichas, vendidos em saquinhos de papel ou plástico acompanhados do *pikliz*, repolho em tiras condimentado com vinagre e pimenta. O preço varia em função da quantidade comprada, porém, com um dólar haitiano (cinco gourdes) é possível comprar algo em torno de 5 ou 6 unidades de um dos gêneros listados acompanhados ou não do *pikliz*.

⁶ Prato típico haitiano, feito com pedaços de carne de porco cozidos longamente e depois fritos em óleo quente.

⁷ Espécie de sopa feita à base de fruta-pão.

⁸ Ensopado de legumes cozidos com diversas partes de animais (cabeça, rabo, pés e vísceras), normalmente cabrito.

⁹ O arroz (*diri créole*) preparado junto com o feijão vermelho (*pwa rouj*), base da dieta haitiana em praticamente todo o território nacional, com algumas variações.

fazer ali. Luna, por exemplo, buscava ali uma melhor condição financeira, queria conseguir “ajudar seus amigos”, não falava especificamente em conseguir um trabalho ou emprego, apenas vinha pedir dinheiro. Vanessa, de quem me aproximaria muito ao longo da pesquisa, queria encontrar “um homem que pudesse ajudá-la a se sustentar”.¹⁰ Selison, um rapaz que dizia ser estudante de jornalismo, queria conseguir um emprego junto à cooperação internacional ou em um veículo de comunicação. Michelange, uma amiga de Vanessa, queria um visto para se juntar a alguns membros de sua família que já viviam nos EUA. E assim se formulavam as diversas demandas e pedidos à santa.

Era também neste momento que as pessoas contavam as histórias da santa que aparecera naquele bairro pobre de Pétion Ville, comuna que faz parte da zona metropolitana de Port au Prince, que inclui ainda Delmas, Carrefour e Cité Soleil. Pétion Ville é uma espécie de “área nobre”, onde se localizam as embaixadas, representações consulares e as residências de diplomatas e membros da cooperação internacional. Também ali estavam os restaurantes mais refinados da região (talvez até do país) e as inúmeras casas de diversão noturna, que iam desde boates e bares frequentados pelos funcionários da ONU, embaixadas e cooperação internacional, bem como os clubes noturnos especializados em prostituição, onde se encontravam prostitutas vindas da vizinha República Dominicana.

Luna me contara uma história sobre o local “onde a santa teria descido, através de um raio”, me propondo inclusive me levar lá. A história, no entanto, entrava em conflito com o que me contara Snaider, o *dirijan* do santuário e um dos principais *animatè*. Snaider dissera que o santuário fora construído no local onde vivera seu

¹⁰ Vanessa Jeudi é uma jovem de 22 anos, moradora da Route des Frères, em alguns dos muitos bairros pobres que se multiplicam entre a Place Boyer, antigo recanto de residências elegantes e embaixadas em Pétion Ville, e o restrito bairro de Belvil. Vanessa frequentava estes encontros de prece em busca de “*um rumo para a sua vida*”. Desempregada, com baixo nível de instrução, abandonou a escola “porque não era forte nos estudos”. Dizia que “*fora prometida quando criança à Dantò e Ogou Ferraj*”, loas de sua mãe e de seu pai, respectivamente.

bisavô, que fora quem encontrou a santa e que construiu sua primeira capela. Entretanto, a história de Luna parecia-se muito com o que viria a ouvir em Anse a Fouler, na *legliz* de Ste. Anne. Havia um local “onde St. Anne aparecera pela primeira vez”, um pequeno conjunto de casas geminadas, que formava o “*Demembre St. Anne*” e a *legliz* propriamente dita, onde havia uma sala de ex-votos e um local de adoração da santa.

As histórias das duas santas eram muito parecidas: foram encontradas nos locais onde se ergueram seus santuários, construídos à revelia da diocese católica. Havia em comum também o fato de seu culto ser (segundo alguns relatos), inicialmente, perseguido pela igreja católica e depois ignorado. Outro fato presente nas narrativas sobre os dois santuários (Des Ermites e Ste. Anne) era que por diversas vezes as imagens das santas teriam sido “*tomadas*” ou “*sequestradas pela diocese católica*”, e que teriam retornado “*sozinhas*” aos santuários onde eram cultuadas. As duas santas são objeto de grande devoção popular, pois eram santas “*criadas e cultuadas pelo povo*”. O curioso é que, a despeito das imagens católicas destas santas (Nossa Senhora e Santa Ana, sua mãe) e a importância desta iconografia no contexto do culto aos loas,¹¹ mais conhecido como “*vodu haitiano*”¹², as santas cultuadas naquelas duas igrejas eram bonecas vestidas com trajes tradicionais do vodu.

Este fato chamou minha atenção, pois estas “santas” eram também, do ponto de vista dos informantes, *esprit* ou *lwa* (loa), e em Anse a Fouler, onde ficava a igreja de Ste. Anne, diferente de Des Ermites, a santa se manifestava através da possessão em

¹¹ Loa, em créole *lwa*, é o nome dado às divindades cultuadas no vodu. As definições são variadas na literatura, em comum, no entanto, encontramos que trata-se de espíritos, que podem ser ancestrais ou santos. Há um sem número de sinônimos adotados para o termo *lwa*, tais como *sen* (santo) ou, no plural, *sen yo*, *zanj* (anjo) ou *djab* (diabo), *mistè* (mistério) e *sprit* (espírito). Utilizarei ao longo da tese a grafia em português *loa*, exceto em situações onde considere indispensável o uso do termo em créole.

¹² É importante destacar aqui alguns pontos: a palavra vodu, derivada de *vodun* da língua *fon*, corresponde à uma designação genérica das divindades originárias do antigo reino do Daomé, também adotada pelos candomblés jeje no Brasil. No Haiti, no entanto, não verifiquei o uso do termo como correlato às divindades do panteão cultuado no vodu haitiano, os loas, porém, encontrei os termos *sevis lwa* e *sevitè lwa* como referentes ao culto e ao adepto da religião dos loas.

algumas pessoas e fazia comunicações, dava conselhos ou consultas. Vanessa chegou a me dizer uma vez em Des Ermites que “*atrás da santa havia um loa*”.¹³ O fato é que as imagens através das quais os *sevitè*¹⁴ cultuam os espíritos ou loas são mesmo imagens de santos católicos: St. Jacques (São Thiago) é *Ogou*, St. George (São Jorge) é *Ogou Badagris*, St. Pierre (São Pedro) é *Papa Legba*, Nossa Senhora das Dores é *Ezili Freda*, Nossa Senhora de Czetochowa é *Ezili Dantò*, São Geraldo é *Gede*, apenas para citar alguns. O fiel, ao olhar, identifica automaticamente o santo católico com o loa. O que era ainda mais interessante era o simples fato de que estas santas – e depois ainda conheceria outra *legliz*, Vierge de Grace – não tinham uma imagem de santo católico correspondente tal como os demais loas. A imagem cultuada pelos fiéis era daquelas bonecas vestidas com os trajes típicos de *Dantò* ou *Freda*.

Durante o serviço religioso, Snaider faz pregações de conteúdo moral, e como numa missa, sem padre, ele faz as leituras do antigo testamento e do evangelho, seguindo a liturgia católica. No que equivaleria à homilia de uma missa, Snaider fala à comunidade, interpretando as leituras e falando coisas relativas à situação do país. Depois convida alguns fiéis presentes na platéia para testemunhar o que *Maman Dezemit* fez em suas vidas, de modo muito semelhante aos testemunhos de fé que se vê em igrejas protestantes, mas principalmente nas neopentecostais. Tudo entremeado por cantos e exortações à santa, acompanhados por instrumentos musicais.

Depois Snaider faz ainda pedidos de apoio, em dinheiro, para o santuário, avisos sobre as *pelerinaj* que os *pitit Dezemit* se engajarão visando à preparação da sua grande festa e, particularmente, coloca à venda o *parfum Dezemit*. O *parfum* tem rígidas

¹³ Em créole: “*Dehè sen la genyen yon lwa*”. Aqui importa ressaltar que as duas categorias *sen* e *lwa* aparecem numa relação oposição e/ou complementaridade: o loa se “esconde” atrás da imagem do santo. Não estão necessariamente separados, mas há formas de distinção entre um e outro que decorrem do contexto onde estes aparecem.

¹⁴ A palavra em créole *sevitè* (servidor) é utilizada normalmente por adeptos do vodu para referir-se a si mesmos e está relacionada diretamente com o chamado *sevis lwa* (serviço dos loas), que é o culto vodu propriamente dito. Procurarei discutir esta categoria mais adiante em oposição ao termo *voduisant* (ou voduísta), elaborado a partir da literatura sobre o vodu haitiano. (Ver também nota 11)

prescrições: “deve ser usado antes de dormir, em sua casa, você acende uma vela, espalha o perfume no seu quarto, e *Maman Dezemit* irá visitá-lo em seus sonhos, dando conselhos, sorte na *borlette*, indicando os números a serem jogados, o que deverão fazer para conseguir alcançar as graças da santa, das quais deverão dar testemunho no altar”.

¹⁵O perfume é uma mistura de essências, entre elas, a que identifiquei melhor, de eucalipto (*eucalyptus*), com alguns toques de noz moscada (*myristica fragrans*). De fato, mais parecia um desinfetante ordinário, do que propriamente um perfume, pois também não havia indicações de uso no corpo da pessoa, mas no ambiente – diferente do *Floridá*.¹⁶

A certa altura, depois da oração do terço completa, começavam cantos mais intensos acompanhados de toques de tambor. Se antes, os cânticos que exortavam a Virgem Maria e Jesus, seu filho, eram acompanhados de guitarra e, às vezes por um contrabaixo elétrico, agora os mesmos instrumentos acompanham os tambores, uma barra de metal percutida, com som parecido com um agogô e as *vaksin* (cornetas de bambu e de metal, típicas dos grupos *rara*¹⁷) em cantos exortando St. Jacques, *Ogou*, “marido” de *Dantò*. Neste momento, o ambiente na igreja muda de figura, sai a pregação e a prece católicas conduzidas por Snaider e assume *Frè Bériole*, com uma voz mais potente, exaltando a santa, mas em cantos e incitações aos loas. Começam, repentinamente, a ocorrer mudanças substantivas no ambiente e no comportamento dos presentes.

Os loas começam a se manifestar.

¹⁵ Optei aqui por utilizar alguns termos em créole, como *pelerinaj* (peregrinação), *pitit* (filhos) e *parfum Dezemit* (perfume Des Ermites), bem como o já utilizado *borlette*, para dar maior fluidez à descrição.

¹⁶ Ver nota 4.

¹⁷ Segundo McAllister (2002) os grupos *rara* são grupos musicais que reúnem indistintamente atributos políticos e religiosos, e se organizam em festivais que ocorrem no período da Quaresma até o domingo da Páscoa, onde os músicos ligados às cerimônias vodou passam a integrar estes grupos que saem pelas ruas e fazem visitas aos *lakou* onde são convidados a se apresentar em troca de bebidas e comida. A dinâmica destas performances se assemelha bastante com aquela das folias de Reis e do Divino, onde os foliões saem em visita às residências (cf. Bitter, 2008; Chaves, 2003 e 2009; Pereira, 2009).

Entrei um pouco na igreja para observar o movimento, indo para uma espécie de galeria de onde se pode ver do alto a nave da igreja lotada de pessoas em frente ao altar e espalhadas pelos bancos. Dali podia ver em vários pontos diferentes as pessoas manifestando, das mais diversas formas seus loas. Não havia alguém para controlar ou auxiliar as pessoas que caíam possuídas por um espírito. O papel desempenhado pelos *animatè*, como Snaider ou Bériole, se limitava a observar se ocorria algum ato de violência interpessoal ou que atentasse contra a moral, embora, neste segundo caso, pudesse haver mulheres que tombassem no chão, deixando à mostra suas roupas íntimas ou um seio pudesse ficar eventualmente à mostra, coisa que as pessoas mais próximas tratavam de tomar as providências. A impressão era que, de fato, não havia um sacerdote ou pastor no comando do ritual naquele momento, tudo se passava como se fosse um rito exclusivamente pessoal de cada fiel possuído pelo seu loa.

Saí novamente para o lado de fora da igreja, voltando à arquibancada de concreto, de onde saíra. De lá vi um rapaz que entrava na igreja pela porta lateral, com uma vela nas mãos ser tomado pelo loa *Ogou*, e logo depois ele caminhar para a frente da igreja e formar-se em sua volta uma roda, integrada por alguns conhecidos seus, mas também por estranhos, que vinham tomar consulta com o espírito manifestado, pedindo conselhos e ouvindo prescrições. Aproximei-me da roda para ouvir e ver melhor o que estava ocorrendo ali. *Ogou* virou-se para mim e saudou-me: “*Salut blanc!*”, que significa, aproximadamente, “salve gringo!”.

A propósito disto convém esclarecer que o termo *blanc* é usado na língua créole para se referir ao estrangeiro no Haiti e significa literalmente **branco**, numa oposição clara a *nwa* (negro) que serviria para designar os naturais do país. No entanto, tal oposição se torna mais complexa com a adição de um terceiro termo, os negros, pardos ou mulatos não haitianos, que passam a ser denominados *blanc nwa* (blanc noir),

literalmente, *branco negro*, mas com o sentido de distinguir o estrangeiro branco do estrangeiro *de cor*. Essa classificação pode ser tornar ainda mais complexa quando em algum diálogo entre um estrangeiro e um haitiano este possa classificar o outro como *mullatre, rouj ou jann de coulè*. Inevitável aqui não pensar a minha entrada no campo, como um *estrangeiro*, ou melhor, em créole, **blanc**, e ainda pensar mais longe, como um *estrangeiro negro* vindo do Brasil, poder ser, e aqui é impossível não pensar na contradição semântica do termo, um **blanc nwa**.¹⁸

Continuei observando o movimento, o ir e vir das pessoas, vestidas das mais variadas formas possíveis, inclusive alguns vestidos com as *rad penitans* e as *rad lwa*,¹⁹ as roupas típicas do vodu. Estas roupas são usadas nas cerimônias vodu no âmbito dos *oufôs*²⁰, bem como nas peregrinações, como forma de pagamento de uma dívida ou tributo aos loas que a pessoa cultua. Foi quando notei uma jovem de pouco mais de dezoito anos, acompanhada de seus muitos amigos, todos bastante jovens, começava a se contorcer. Parei para comprar um refrigerante e voltei para a arquibancada, quando a jovem já estava tomada pelo loa.

As pessoas que estavam em sua companhia amarraram em sua cabeça com um lenço azul, o que significa que ali estava manifestada *Ezili Dantò*. Diante de um homem que se juntou à roda que duvidava da presença real de um loa ali, a moça possuída derramou sobre si todo o conteúdo de uma garrafa de vinho que havia sido trazida para o espírito beber, depois atirou os cacos no chão, fazendo menção de que caminharia

¹⁸ O termo em créole *nèg* significa “pessoa”, não tem relação direta com a cor ou origem nacional da pessoa em questão. Nunca encontrei seu uso em oposição a *blanc* e também não verifiquei a associação entre os dois termos “*nèg blanc*” como referente a “estrangeiro”. Seu uso mais comum é nas expressões *nèg la* (“aquela” ou “esta pessoa”) ou *nèg yo* (“as pessoas”).

¹⁹ A palavra *rad* significa roupa. Aqui estamos referidos às “roupas de penitência”, utilizadas como forma de penitência ou pagamento de uma dívida para com um loa, que podem ser feitas de sacos de juta ou de tecido grosseiro qualquer. As “roupas de loa” são consideradas os trajes “tradicionais” do vodu, feitas em tecido nas cores referentes ao loa, usadas como forma de tributo ao loa protetor da pessoa.

²⁰ *Oufôs* são os templos vodu. Além desta grafia em créole, há diversas grafias utilizadas para a palavra na literatura sobre o vodu, especialmente em língua francesa. Dalmaso (2009) utilizou a forma aportuguesada *ufo*, dei preferência à grafia em *créole*.

sobre eles. Foi contida pelo mesmo homem, que cessou suas dúvidas diante da exposição eminente ao risco de um ferimento.

De vez em quando, saía alguém de dentro da *lelgiz* tomado por um espírito, e em torno deste formava-se uma roda de pessoas, algumas apenas curiosas, outras movidas por genuína fé. Vanessa se juntou a uma dessas rodas, em busca de conselhos. Luna, por sua vez, ia mais por curiosidade. Já passavam das três horas da tarde, quando as pessoas começaram a ser retiradas de dentro da igreja e o pátio ficava cada vez mais cheio. E aos poucos as pessoas se dirigiam para um pequeno espaço do lado de fora da igreja, na rua que dá acesso à igreja.

Num pequeno quadrado que reproduzia o espaço de um *peristilo*,²¹ reuniram-se alguns tambores e ali, até o final da tarde, as pessoas começaram a dançar e cantar para os loas ali presentes. A celebração em Des Ermites estava encerrada. Fiquei um pouco assistindo, porém, em vista da falta de luz no difícil caminho para chegar ao local, resolvi retornar para casa antes que escurecesse.

O sob o céu do Caribe que nos protege

“Faux paradis des hommes, cette île des accents de grandeur qui autorisent les plus folles équipées du rêve!” (Jacques Stephen Alexis)

As cenas descritas acima têm como objetivo oferecer uma visão panorâmica sobre o tema e o objeto desta tese: uma descrição do universo social do vodu haitiano. No entanto, falar do vodu haitiano implica falar de uma espécie de categoria totalizante, o que nos permite dizer que tal descrição, embora se atenha a um conjunto de fenômenos relacionados com as crenças e experiências religiosas de indivíduos e de

²¹ É a área nos *oufôs* destinada às danças e aos rituais públicos nas cerimônias. Com algumas variações, quase sempre é composta de um poste central (*potomitán*) e de um local destinado aos tambores e músicos rituais, com bancos e cadeiras para assistência. Alguns possuem lugares especiais, com cadeiras diferentes, às vezes adornadas, para convidados de honra.

coletivos, podemos afirmar que estamos diante de algo que transborda o domínio da religião, se convertendo algo que se propaga e se espraia pelos diversos campos da vida, como uma forma de linguagem através da qual se expressam as formas de compreender e experienciar o mundo.

Desta forma, nos termos que sugere Dalmaso (2009) o *odu* aparece como uma espécie de metáfora do Haiti, porque vocaliza discursos e ações que envolvem a política, passando pela economia, pelos mercados, as relações familiares, uma gama ampla de redes e relações. Ao mesmo tempo, como propõe Hurbon (1987a) e a mesma Dalmaso (op. cit.) há uma relação metonímica entre *vodu* e Haiti, o que implica pensar numa relação de tal maneira íntima entre os dois termos, que nos permite referir-se a um e outro de modo quase indistinto.

Especificamente, esta tese tentará abordar o *vodu* a partir do fenômeno das *jénn ginen*, reuniões de prece que ocorrem no que chamo de *legliz*, tais como aquela descrita na cena precedente onde além da prece aos santos católicos, normalmente dedicadas à Virgem Maria, há a manifestação dos *loas* através da possessão. Em verdade, *yénn* é o termo utilizado para denominar grupos de oração católicos ou protestantes, através dos quais as pessoas rezam e apresentam suas demandas e pedidos a Deus, podendo ou não haver a manifestação do Espírito Santo. As *jénn ginen* se diferenciam particularmente destas, na medida em que admitem a presença dos *loas*, das divindades *vodu*.

Nestas reuniões procura-se mesclar indistintamente técnicas rituais católicas, protestantes e, naturalmente, do *vodu*, compondo um mosaico, uma bricolagem que nos coloca muito próximos de algo mais profundo sobre sociedades *créole*. Em verdade, ao falar de *ginen*, embora suponha uma origem “africana”, bem como o termo *rasin* (raiz), estamos falando de ideias que aproximam do que no Haiti se chama, finalmente, de *créole* ou de *melanje*. Logo, nas classificações nativas *créole* (e *melanje*) aparecem

como algo distinto de *blanc* (estrangeiro), mas sujeito a variações que são efetivamente contextuais. *Ginen* seria então algo, por assim dizer, “profundamente haitiano”, ou como sugeriu a mim, Vanessa, “*tou melange*”.

Quando ouvi pela primeira vez de Vanessa a frase que dá o título desta tese, fiquei impressionado com a ideia que parecia subjacente ao que ela dizia: ao referir-se àquilo que conhecera em Des Ermites e me convidar para conhecer a *legliz* de Vierge de Grace, ela me explicou a diferença entre estes lugares e as igrejas católicas que havíamos visitado juntos, as *jénn* da Renovação Carismática Católica (doravante RCC), nas igrejas de St. Jacques, em Fermathe, e Altagracia, em Delmas, muito distintas daquelas que se apresentam como “*melanje*” e “*ginen*”.

De outro lado, *Ginen* também é referente a certo tipo de loa, que não opera no campo da feitiçaria, pelo menos no sentido de “*fazer mal a alguém*”, como sugere Vanessa, mas para curar e atuar no campo da contra-feitiçaria, *desfazendo a feitiçaria feita por alguém*”. No entanto, para um cristão protestante²², *ginen* ou não, todo loa aparece como uma manifestação diabólica e, ainda que possa “fazer o bem”, diz Mme. Evans, cuja conversão provocou o rompimento com sua família que possuía fortes ligações com o vodu, citando a Bíblia, “*há falsos profetas e só o espírito de Deus pode, realmente curar alguém*”.

Assim, o mundo das *jénn ginen* apresenta uma zona de contato onde as classificações mais rígidas e as definições sobre as diferentes agências de salvação no campo religioso serão sempre decorrentes dos contextos de interação. Sobretudo quando as pessoas afirmam para mim que, tal como eu realizo uma pesquisa, elas “*também fazem pesquisas, frequentando as igrejas católicas ou protestantes, os oufôs e as jénn ginen e suas legliz*”. Aliás, a este respeito, é importante recordar o trabalho de

²² Ressalto que aqui o uso do termo “protestante” (pwotestan) é uma categoria classificatória nativa.

Flaksmann (2007), onde entre os mórmons a “pesquisa” era uma categoria fundamental da conversão religiosa. Só através da pesquisa sistemática no livro sagrado é que a verdade se revelaria, permitindo então uma conversão sincera. Conforme a autora:

Demorei a entender que havia aí um mal-entendido: pesquisador é o termo usado pelos mórmons para se referir àqueles que estão conhecendo a Igreja, geralmente levados pelos missionários ou algum antigo membro. Só percebi meu erro quando fui questionada sobre meu batismo com uma missionária ao meu lado, meses depois de ter começado a pesquisa. **Ela não é uma pesquisadora** — disse ela tomando para si a resposta —; **ela é uma pesquisadora oficial**. Depois disso, passei a usar com frequência essa distinção, e denominar-me como pesquisadora oficial. Porém, aos poucos pude perceber a falta de sentido que havia nessa prática: eu era, ao mesmo tempo, uma pesquisadora e uma pesquisadora oficial — não devido a qualquer tipo de (sub)intenção com relação à Igreja, mas porque penso que, durante o trabalho, era vista pelos mórmons da Igreja do Jardim Botânico nesses dois sentidos. (Flaksmann, 2007: 14). (grifos meus).

“Pesquisar”, no caso que aqui apresento, significa a possibilidade de investir em diferentes frentes, permitindo uma negociação variada com as diversas agências religiosas, ao mesmo tempo garantindo um trânsito permanente entre estas, segundo a sua eficácia mágica. Assim, os atores sociais ganham um alto grau de autonomia e uma margem de escolha ampla e variada, que aparece em diferentes dimensões da vida social, como se estivessem constantemente em uma “situação de mercado”.

Logo, da mesma forma que a autora era vista de modo diferente, para os meus informantes eu seria colocado na posição de “pesquisador oficial”. No entanto, quando Vanessa me interpelou falando que ela também fazia “pesquisas”, isto tem, naturalmente outro significado: o mais evidente neste caso é que meus informantes buscassem uma posição de simetria em relação a mim, ou em outras palavras, desta forma, a despeito de ser um *blanc*, eu não era totalmente estranho a eles e minha atividade ali, de certo modo, era a mesma deles.²³

²³ O ponto que ressalto desta situação de “simetria” não é o fato do antropólogo produzir essa condição em relação a seus informantes, mas pelo contrário, esta ser mesmo uma espécie de reivindicação destes em relação ao pesquisador.

Um dos aspectos centrais que a “pesquisa” por parte das pessoas nas diferentes agências religiosas sugere é a ideia de um mosaico. O mosaico é uma imagem formada por diversos fragmentos, que olhados isoladamente podem parecer, de certo modo, algo incoerente, no entanto, ao variar o olhar em diferentes escalas temos condições de perceber uma figura maior, mas densa e complexa. E a técnica artística do mosaico pressupõe algo que ligue os objetos uns aos outros, um agente aglutinador que forneça o substrato através do qual se juntam as peças que compõem a imagem formada.

Sugiro, portanto, que este “agente aglutinador” que subjaz às relações entre as diversas agências religiosas no caso do Haiti seja o vodu. Na verdade, este substrato perpassa todas as relações, pois dele se extraem que se encontram diversas chaves explicativas que vão desde as inúmeras tragédias naturais que se abatem sobre o país, passando pela auto-imagem que as pessoas constroem sobre “ser haitiano”, para chegar enfim às diversas interpretações sobre o quadro social e político.

A propósito disto, falar em “ser haitiano”, nos remete a uma discussão sobre as abordagens sobre “caráter nacional” e, em consequência, de que maneira os estereótipos podem ser pensados de forma produtiva (Herzfeld, 2005). Neiburg (2001) sugere que estudos sobre caráter nacional tendem a reificar construções ideológicas, mas isso não significa necessariamente que de alguma maneira estas construções sejam absolutamente destacadas da realidade, aliás, pelo contrário, elas correspondem muitas vezes à auto-imagem que membros de uma comunidade nacional faz de si. Não ousaria falar em um “haitiano médio”, mas há de fato uma percepção de que o vodu faz parte da vida cotidiana das pessoas.

Isso decorre, de fato, de processos sócio-históricos subjacentes a estas ideias ou representações e implica, finalmente, numa discussão também sobre identidade: de alguma maneira “haitianos”, sobretudo nas suas relações com os *blanc*, fazem algum

uso dessa “haitianidade”. Logo, o vodu aparece em contextos de interação onde seus estereótipos podem ser manipulados.

Aliás, falar em “ser haitiano” também nos coloca diante ainda de outra questão: ser *créole*, ser *melanje*. Ser haitiano, de certa maneira, é ser *créole*, é ser *melanje*. É neste ponto que estamos diante de alguns eixos principais sob os quais se desenvolve esta tese: o primeiro deles, a *melanje* ou as formas *créole* como um paradigma explicativo daquilo que constitui de maneira intrínseca a constelação das relações sociais no Haiti e que permitem pensar de modo extensivo toda a região do Caribe e, talvez todo o mundo pós-colonial, com as suas particularidades locais, naturalmente. Ao se constituir em áreas onde ocorrem diversos fluxos sociais e relações, a própria noção de pessoa estaria atravessada pela possibilidade desta multiplicidade de fluxos: ser *créole* é estar em permanente invenção ou transformação.

Isso nos propõe a questão daquilo que tentaremos chamar de mobilidade pessoal, ou ainda, de “**peçoas móveis**”. Inseridas em fluxos de relação que se projetam em escalas locais e transnacionais, as pessoas se movem por diferentes espaços e relações, permitindo inserções distintas fundadas essencialmente no contexto particular de cada interação e, ao mesmo tempo, que sugere uma fragmentação destes sujeitos. Neiburg, Nicaise e Silveira (2011a e 2011b) apontam para este aspecto em Belair, no centro de Port au Prince, mas a ideia pode se estender para outros contextos e regiões como veremos em Dalmaso (2012): o local de residência é uma espécie de ponto de concentração desses fluxos de pessoas, que envolvem a família extensa e demais agregados.

Viver no centro de Port au Prince não significa necessariamente ser “feito” naquele local, vale dizer, quando se fala em *moun fèt zon la* (pessoa “feita” ou “nascida” neste local), está se falando de redes de relação que se estendem desde o interior do

país, passam pela capital e por *lòt bò* (outro país).²⁴ Isso sugere que uma pessoa pode se deslocar por estas três posições indistintamente e, “morar” em todos estes locais ao mesmo tempo. Há aí um dado que se ressalta que são os constantes deslocamentos de uma região do país a outra, que refletem além de um “gosto dos haitianos pelas viagens”, uma movimentação que une diferentes pontos de uma cadeia. Essa rede de relações extensiva e flexível, conforme já sugerido, aponta para seu caráter fragmentário e, em consequência, para uma grande autonomia dos indivíduos.

A formação do vodu nunca obedeceu a algum tipo de comando central, investindo tanto na autonomia dos sacerdotes como dos fiéis. Embora os laços de iniciação sugerissem uma relação de poder entre o sacerdote iniciador e seus seguidores, havia uma espécie de princípio segmentar que possibilitava não apenas as rupturas, mas a autonomia individual do novo iniciado posto que este se coloque em relação direta com as divindades.²⁵ O que ocorre nas *jénn ginen* e nas *legliz* parece intensificar ainda mais esta relação de autonomia: não há um sacerdote iniciador a possessão pelos loas é livre do controle dos dirigentes do santuário, devendo apenas manter certa contenção moral e a obediência às regras propostas para conservação da integridade física do espaço de culto.

Por outro lado, conforme sugerem Vogel, Mello e Barros (1998), as três principais instituições da recém surgida nação haitiana eram justamente seu exército revolucionário, o mercado e a religião vodu, demonstrando que desde a formação do país estas dimensões encontram-se imbricadas de tal maneira que era difícil distinguir

²⁴ Esta categoria *lòt bò* pode se aplicar de modo geral a qualquer local fora das fronteiras nacionais haitianas, quando na expressão *fèt lòt bò* como sinônimo de *blanc* (estrangeiro), mas de modo mais específico aos destinos mais constantes da chamada diáspora haitiana: os EUA, o Canadá, a República Dominicana e os territórios franceses ultramar.

²⁵ Esta segmentaridade foi explorada por Maggie (1975) ao analisar um conflito em um terreiro de umbanda. A partir das cisões internas os adeptos do grupo religioso teriam a possibilidade de formar novos grupos indistintamente. O conflito pode ser encarado de forma positiva, posto que através deste temos uma forma de multiplicação das agências religiosas. Esse princípio segmentar também está presente no candomblé, na medida em que os sucessivos barcos de iniciados e obrigações abrem a possibilidade do surgimento de novos terreiros (cf. Vogel, Melo e Barros, 1993).

uma coisa da outra. Os autores ainda propõem que a religião vodu forneceu o idioma comum entre as diferentes etnias africanas, na medida em que todos partilhavam, além da condição escrava, o culto de possessão aos ancestrais, em diferentes modulações, segundo a origem na África.

Esta perspectiva, que encara o vodu como uma espécie de idioma também será adotada nesta tese, procurando entender os diferentes registros em que aparece o vodu e os discursos que podem ser formulados a partir deste idioma. Em verdade, o que Vogel, Barros e Mello sugerem é que o vodu desde a fundação da nação haitiana exerce um papel central na constituição do povo haitiano e de sua identidade.

Há ainda outra questão essencial que pretendo sugerir com esta tese, que de certa forma não escapa daqueles objetos privilegiados pela imaginação antropológica quando tratamos de falar do Haiti, que é a escolha do vodu como essa “janela” para olhar o Haiti. Em verdade, toda a “exotização” e a “singularidade” ou “excepcionalismo” do caso Haiti como campo de pesquisa antropológica (Magloire & Yelvington, 2005) decorre justamente desta relação metafórico/metonímica entre vodu e Haiti, que aparece numa chave um tanto redutora, posto que falar de Haiti e antropologia se resumiria a pesquisar o vodu²⁶.

Des Ermites ou Sainte Anne são “lugares”, porém, são também pontos para onde convergem relações e locais onde é possível partilhar de uma visão particular dos indivíduos sobre suas próprias vidas. Mais do que estar em suas “casas” ou em suas “famílias”, as interações dadas nestes espaços permitem mapear redes amplas, que se conectam com muitas dimensões das vidas das pessoas. Assim, há uma impressão falsa de um “antropólogo de passagem” pelos locais, quando os próprios locais oferecem o

²⁶ Ver Dalmaso (2009).

conteúdo para a reflexão intelectual, ou ainda, o “cenário” não é um acessório, mas ele próprio dita o caráter da cena em questão.

Isso equivale dizer que o vodu quando apresentado em um sítio público, uma *abitasyon*, um recanto da natureza, como as cascatas de *Sodo*, ou numa comunidade “tradicional” como *Nan Soukri*, ou num *oufò*, ou ainda em Des Ermites sugere diferentes entradas e definições sobre as relações entre os *sevitè* e seus loas. Assim, o cenário ou o lugar pode se constituir no que Borges (2003) chama de “lugares-eventos”, ou ainda mais, estes espaços são fundamentais na modulação dos discursos e ações ali desenvolvidos. Se numa *jénn ginen* o grau de autonomia é elevado, no extremo oposto, estaria o *oufò*, onde de alguma forma as *mambos* e *ougàns* podem exercer um controle maior e comandam as ações.

Se há, no entanto, algo de singular nesta pesquisa, esta singularidade não decorre do fato de explorarmos um objeto multifacetado como o vodu haitiano, como será demonstrado a partir desta tese, e também não vem do exotismo do Haiti como objeto da imaginação antropológica. Ainda que reconheça o fantástico como uma dimensão possível da existência, numa chave muito próxima daquela sugerida por Michael Taussig (2005), ao tratar de discutir uma teoria “contemporânea” da magia, cujo papel seria atualizar o debate empreendido por precursores como Mauss e Hubert, Evans-Pritchard, Malinowski, entre outros.

O “maravilhoso” ou “fantástico” já recebeu, em especial na literatura latino americana, um tratamento distinto daquele que temos em outras partes do mundo, em especial na tradição literária ocidental.²⁷ De certo modo, as ciências sociais são

²⁷ A obra de Alejo Carpentier guarda uma relação íntima com o universo fantástico do Haiti. Em verdade, o gênero consagrado por este autor pode ser definido a partir do esforço deste autor em incorporar ao cotidiano de seus personagens o “irreal” ou “estranho”, dando verossimilhança e coerência interna a estes aspectos tidos como “fantásticos” ou “irreais”. Carpentier reconhecia na história haitiana traços fundamentais que inspiravam uma reflexão sobre o Caribe e suas ligações íntimas com a África, ao mesmo tempo em que compreendia que aquela região estava inscrita desde sempre no quadro das

tributárias desta posição, na medida em que aquilo que se chama “realidade” estaria fundado numa espécie de desmágicação ou desencantamento do mundo (Weber, 2000), onde a razão instrumental forneceria a chave da compreensão dos fenômenos e, portanto, ainda que não expliquem certos eventos, há uma explicação “racional” para estes. E ainda que a Antropologia, em especial, tenha desenvolvido uma atitude relativista em relação às cosmologias que incluem o “maravilhoso” como parte da existência material, há entre antropólogos uma posição conflitante, como se pode ver no debate em torno das posições defendidas por Evans-Pritchard em “Os antropólogos e a religião”, que se exprime numa espécie de condescendência generosa com as crenças/experimentos nativos neste campo.

Logo, estamos longe de aceitar como “realidade” esse “maravilhoso” vivido pelos nossos “nativos”, e ao reconhecê-lo como tal quase sempre caímos no risco da exotização. Ora, o cotidiano das pessoas pode ter e, ao mesmo tempo, não ter nada de especial, singular ou exótico, pois são apenas vidas vividas por pessoas reais. Portanto, o mundo povoado por *esprit*, *lwa* ou *djab*, os *lougawou* ou *baka*, o mundo onde os *bokò* tem poder de salvar ou restituir a vida ou condenar à morte, não existe como algo separado do mundo onde as tropas das Nações Unidas e atores os políticos diversos atuam. Na verdade, são mundos *melanje*.

Talvez seja exatamente esse o ponto, as imagens quase que surreais invocadas sobre o vodu parecem ser o complemento “maravilhoso” de um mundo real povoado de dificuldades e carências, superadas no dia a dia, forjando uma espécie de desafio à compreensão e imaginação sociológicas, como sugeria Lygia Sigaud.²⁸ Este “maravilhoso”, no entanto, nada tem de irreal. Ele é vivido com a mesma intensidade

modernas relações sociais de produção, percebendo uma apropriação singular da razão iluminista, como retrata em “O Século das Luzes”.

²⁸ Em comunicação pessoal, a saudosa antropóloga Lygia Sigaud cunhou a frase: “O Haiti é um desafio ao pensamento”, quando estivemos juntos naquele país em maio de 2007, para o ato de fundação do Institut Interuniversitaire de Recherche et Développement d’Haïti.

das atividades corriqueiras de um dia comum. Aliás, na maior parte das vezes ele pode nem ser mencionado, mas está ali, como uma sombra que nos acompanha e vigia.

Naturalmente, e retomando uma questão anterior, ao propor o vodu como objeto desta tese não se pode escapar de seu aspecto capilar que se estende aos diversos domínios e que, invariavelmente, funciona ainda como um princípio explicativo para diversos aspectos da vida das pessoas no Haiti. Neste sentido, vamos ver a literatura ou o cinema se apropriando deste tema, oferecendo-o como explicação e resposta aos “problemas nacionais”, o desenvolvimento, as crises políticas, a miséria e, no limite o caos social. Silva (2010) procurou analisar estes aspectos, identificando na literatura sociológica produzida por intelectuais haitianos essas chaves para o que chamou de “fracasso haitiano”.²⁹

A literatura haitiana, desde Jacques Roumain, passando por Jacques Stephen Alexis, até os contemporâneos Danny Laferrière e Gary Victor, tem no vodu um pano de fundo ou um meio de pensar ou representar seus personagens. O cinema de Arnold Antonin, um dos principais diretores do país ao lado de Raoul Peck, ao abordar em seus filmes de ficção temas como a AIDS e a política, recorre ao vodu para falar de seu país. Não será por acaso que o cônsul honorário do Haiti em São Paulo vai dizer que o vodu e as raízes africanas são as razões da miséria e do atraso do país e, no limite, para muitos essa será a causa final e decisiva da tragédia que abateu o país em janeiro de 2010.

A transformação do vodu em um objeto “nobre”, especialmente, no campo da antropologia/sociologia da religião é decorrente de um longo esforço de reconhecimento do próprio vodu como uma religião e não como um conjunto de superstições populares. Também é preciso lembrar que o vodu foi objeto de inúmeras campanhas oficiais, patrocinadas pelo Estado e pela igreja, que perseguiu e destruiu templos, prendeu

²⁹ O trabalho de Felipe Silva (2010) procurou compreender justamente as formas assumidas pelo discurso sobre o “fracasso” do Haiti como nação.

adeptos e seguidores (Roumain, 1942; Hoffmann, 1990; Ramsey, 2005). Também foi objeto de uma ambígua apropriação política pela ditadura Duvalier (Hoffman, 1990; Hurbon, 1987; Béchacq, 2006). E há que se reconhecer que os papéis desempenhados por Jacques Roumain (1942, 1943) e por Jean Price Mars (1928, 1954) na valorização do vodou e da herança africana no Haiti foram fundamentais na luta pela legitimidade deste no campo da religião.

Entretanto, ao sugerir que o vodou seja um objeto que se situa para além do domínio da religião não significa ignorar a luta por legitimidade que se estendeu até o fim da ditadura Duvalier, que inclui o reconhecimento da língua créole como língua oficial do país junto ao francês. Talvez o esforço aqui é perceber que ao restringir o vodou aos seus aspectos unicamente religiosos, estaríamos limitando um domínio da vida real das pessoas que se espraia por diversas dimensões que vão muito além do domínio da religião. Desta maneira, a questão dos diversos domínios da vida aparecerem como coisas separadas não se sustenta, na medida em que no cotidiano das pessoas, finalmente, as separações ou misturas podem ser articuladas em diferentes contextos, segundo a dinâmica ou os interesses em jogo em cada momento.

As fronteiras aparecem neste caso como móveis, segundo aquilo que esteja em jogo em cada relação ou momento dado. Se necessário, um político jamais negará que tem relações com o culto aos loas, mas tampouco afirmará isso, propiciando certa ambivalência que poderá ser útil em algum momento. Mas esta escolha não é necessariamente utilitária ou calculista, mas pode ser fruto de uma espécie de “razão prática”, acionada contextualmente diante das relações e das pressões do momento.

O que percebia a cada momento é que o mundo *melanje* era, ao mesmo tempo, classificado e ordenado de maneiras distintas a partir das experiências cotidianas das pessoas. Ser *nwa*, *rouj* ou *mullatre*, ou ainda *bon crétien* e *sevité* decorria em vários

momentos das relações e dos sujeitos envolvidos nestas relações. Se de um lado, Herold se dizia *bon crétien*, porque era um bom *sevitè* para *Ogou* e *Sen Jak* ao mesmo tempo, para Francia e Mme. Evans, em diferentes níveis e compreensões distintas, Herold servia aos *djab*. Se Mme. Evans temia comer carne bovina, porque esta poderia ser resultado de operações malignas de *ougáns* que transformam homens em animais de criação, Herold evitava diariamente a carne de porco, em virtude de sua devoção a *Ogou*, e às sextas-feiras abstinha-se de todo tipo carne, comendo exclusivamente peixe, mantendo um hábito tradicionalmente católico.³⁰

Por outro lado, proposições com aquela de Hurbon (2001) de que igrejas como Des Ermites estariam no quadro de um processo de transformação do vodu, e em certo sentido da própria sociedade haitiana, rumo à sua institucionalização, sempre me pareceram distantes da dinâmica daqueles lugares. Pelo contrário, o modo de organização destes locais permite pensar uma autonomia cada vez maior dos *sevitè* em relação aos *ougáns* e seus *oufòs*. Em verdade, poderemos afirmar que estas igrejas podem servir para pensar na maneira que as pessoas organizam a sua inscrição no mundo e o modo como processam as suas relações.

Deste modo, procuraremos explorar como as categorias *sevitè* e *voduissant* exprimem dois tipos de percepção distintas sobre o vodu, uma que parte dos próprios adeptos, que se auto-denominam *sevitè*, outra que nasce na literatura sobre o vodu e é apropriada como forma de classificação ou mesmo como categoria de acusação. Assim como a autonomia que vamos perceber nas *légliz* é decorrência de um acentuado processo de individuação que seria uma característica própria do Haiti: a fragmentação das pessoas e sua conseqüente mobilidade por espaços variados.

³⁰ Antes do Concílio Vaticano II era comum entre os católicos o hábito de abster-se de carne às sextas-feiras preferindo os peixes e frutos do mar. Atualmente o jejum e a abstinência de carne são recomendados, além da sexta-feira da Paixão de Cristo, que antecede a Páscoa cristã, na quarta-feira de cinzas, no fim do carnaval e no dia de Finados, dia 02 de novembro.

As condições da pesquisa

Se no primeiro momento a escolha pelo Haiti como lugar para realização da pesquisa desta tese pareceu um movimento individual, uma escolha que fornecia uma solução de continuidade entre a pesquisa realizada no mestrado, no âmbito do candomblé, abrindo uma perspectiva comparativa no campo das religiões afro-americanas, não tardou para que se tornasse um ousado projeto de etnografia coletiva voltado a produzir uma compreensão de como se constroem espaços nacionais no mundo contemporâneo. Não se tratava, portanto, de parafraseando Geertz (1978: 32), pesquisar o Haiti, mas de pesquisar **no** Haiti.

Neste sentido, uma das ambições que acompanham não apenas esta pesquisa, mas de todos os trabalhos que estão associados a este projeto coletivo, tem como perspectiva perceber como aparecem de modo imbricado as dimensões nacional e internacional da vida social e os processos de localização, nacionalização e transnacionalização. O contexto que encontramos no Haiti possibilitava de modo particular estas percepções, sobretudo em função da busca de uma perspectiva comparativa. Ainda que em um primeiro momento estas questões não se apresentassem de modo muito claro, desde a minha primeira viagem ao Haiti, no final do ano de 2006.

Este momento foi fundamental, pois na época havia uma grande preocupação entre as pessoas que haviam me recebido no país, considerando que se falava constantemente em uma situação de grande violência, que do ponto de vista dos meus interlocutores era materializada pelo alto número de *kidnappin*, os sequestros promovidos pelos *chimè*.³¹ A propósito deste período entre 2004, com a queda do então

³¹ Segundo Neiburg, Nicaise e Silveira (2011a): “O termo *chimè* (...) carrega o duplo significado do francês *chimère*, idealista e monstruoso, sendo usado, geralmente, em sentido pejorativo para designar um híbrido de milícia e delinquência. Os opositores de Aristide e boa parte da literatura sociológica ou jornalística que trata do movimento Fanmi Lavalas usam o termo *chimè* exatamente nesse sentido. Para

presidente Jean Bertrand Aristide, até 2006, segundo Neiburg, Nicaise e Silveira (2011a), ele é conhecido pelos habitantes de Belair, bairro localizado no centro de Port au Prince, como o “período da *vyolans*”, marcado pelos conflitos armados entre as *baz*, grupos de militantes ligados ao presidente deposto e as tropas militares da ONU.³²

Como chegara ao país pela primeira vez em um período no qual ainda haviam dos conflitos armados em algumas regiões de Port au Prince, em razão da preocupação dos meus principais mediadores no país, o antropólogo Louis Marcelin e o sociólogo Laennec Hurbon, a avaliação destes era que seria mais seguro fazer a minha pesquisa na cidade de Jacmel, no sudeste do país, longe da capital, Port au Prince. Este fato marcou significativamente não apenas a minha entrada no campo, como de toda a nossa equipe de pesquisa.

Ao retornar ao país em maio de 2007, por um período curto, no qual procuraria acertar detalhes que organizassem um período mais longo de pesquisa no país, a tensão havia diminuído significativamente. No entanto, os planos permaneciam voltados para a realização da pesquisa em Jacmel. Nesta ocasião, participei, junto com os professores Lygia Sigaud, Federico Neiburg, Omar Thomaz e a antropóloga Natasha Nicaise, do ato de fundação do Institut de Recherche et Développement d’Haïti, instituição na qual estaria vinculado durante meu estágio de pesquisa no país. Nesta ocasião tivemos oportunidade de conhecer a região de Belair, onde atualmente se realiza boa parte das pesquisas da equipe do Projeto Haiti.

Enfim, em fevereiro de 2008, desembarquei no Haiti para um período de um ano de pesquisa no país, que acabou se estendendo por mais seis meses, até o mês de julho de 2009, quando finalmente retornei ao Brasil. Ao chegar à Port au Prince, a situação

elles, chimè seria a base de Aristide, englobando genericamente nessa ideia lugares como Bel Air, Cite Soleil ou Martisant.” (Neiburg, Nicaise e Silveira, 2011a: 25).

³² Os trabalhos de Thomaz e Nascimento (2006) e Neiburg e Nicaise (2009, 2010) e Neiburg, Nicaise e Silveira (2011a e 2011b) explicam detalhadamente os diversos aspectos ligados à região de Belair, os dados históricos, a configuração política e social destes espaços.

parecia bem mais tranquila, do ponto de vista da sensação de violência,³³ quando de minha primeira viagem. Ainda assim, em virtude de alguns contatos travados nas viagens anteriores, permanecia a proposta de realizar a pesquisa na cidade de Jacmel, para onde parti no fim do mês de fevereiro de 2008, para morar em uma casa na localidade de Meyer, a cerca de 4 km do centro da cidade de Jacmel.

Nos primeiros dois meses em Jacmel morei sozinho, restabelecendo contatos e levantando dados e organizando a logística para um período de três meses no qual iríamos formar uma equipe de pesquisa, cujo principal interesse gravitava em torno do Mercado Central da cidade. A equipe era formada por uma recém-doutora, Natacha Nicaise, pelos alunos de mestrado Flavia Dalmaso, Pedro Silveira e Felipe Silva, além do coordenador do projeto de pesquisa e meu orientador de tese, Federico Neiburg. Também fazia parte do grupo, Willian Jean, um aluno do curso de ciências sociais da Faculdade de Ciências Humanas da Université d'État d'Haïti.

No meu projeto inicial havia a ideia de discutir basicamente os mesmos aspectos que tentara abordar no mestrado, relacionando em perspectiva comparativa os sentidos sociais do dinheiro, do mercado e da propriedade com o vodu haitiano, o que convergia para os interesses iniciais que formaram a equipe de pesquisa. No entanto, após algumas viagens à Port au Prince, em visitas na região de Belair a *oufòs* e conversas com *ougàn*³⁴, abriu-se a possibilidade de realizar uma parte da pesquisa naquela região. Entretanto, isto implicaria numa mudança para Port au Prince, que acabaria ocorrendo no mês de maio, quando pude, pela primeira vez, conhecer o santuário de Des Ermites.

³³ Essa percepção sobre a violência parte exatamente das sugestões do trabalho de Neiburg, Nicaise e Silveira (2011a), onde os próprios habitantes do país tratam o período posterior à queda do presidente Aristide como a “época da *vyolans*” (Neiburg, Nicaise e Silveira, 2001: 25 – 26). É bem verdade, que os mesmos autores asseveram que nenhum membro dos grupos que constituía a base política apoio a Aristide, as chamadas *baz*, se identifica com as acusações de violência ligadas a este período, porém, utilizam o termo *vyolans* como marcador temporal.

³⁴ *Ougàn* e *Mambo* são os termos usados para definir os sacerdotes vodu.

Uma tese de doutorado é um trabalho individual, muitas vezes imaginado como uma travessia solitária onde, na maior parte do tempo, apenas o pesquisador e seu orientador de tese são os únicos interlocutores com o material de campo. No entanto, esta tese nasce de um esforço coletivo de pesquisa, tal como muitas vezes Marcel Mauss expôs em muitos de seus trabalhos³⁵, de diálogos múltiplos e trocas intensas entre colegas que compartilharam comigo o campo. Em verdade, ao chegar ao Haiti em novembro de 2006, não imaginava estar puxando uma espécie de “fio de Ariadne” que conduziria diversos colegas ao interior deste “labirinto” chamado Haiti, que por sua vez produziriam outros caminhos e saídas do labirinto, de modo muito distinto da lenda grega, de onde o sai vitorioso o herói Teseu.

Diante de um número expressivo de trabalhos que vem sendo realizados, em equipes de campo que integram pesquisadores brasileiros e haitianos, afigura-se de modo muito interessante essa experiência de pesquisa que já produziu duas dissertações de mestrado (Dalmaso, 2009 e Evangelista, 2010), duas publicações (Neiburg e Nicaise, 2009 e 2010), um trabalho no prelo (Neiburg, Nicaise e Braun) e um sem número de trabalhos apresentados em congressos (Baptista, 2009; Dalmaso, 2009, Braun, 2009). Portanto, esta tese se inscreve em um contexto que de certo modo reflete um esforço particular em torno da internacionalização das ciências sociais brasileiras, ampliando os horizontes de nossa antropologia ao propor um projeto de etnografia coletiva do universo social haitiano.

Logo, a minha permanência no Haiti pelo período em torno de 18 meses, se deu graças a um conjunto amplo de esforços, incluindo uma bolsa de doutorado-sanduíche da Capes, das relações interinstitucionais PPGAS/UFRJ com o Institut Interuniversitaire de Recherche et Développement (INURED/Haiti), das relações pessoais com

³⁵ Não são poucas as referências que Marcel Mauss faz aos colegas e parceiros, todos ligados ao *Année Sociologique*, tal como nas notas iniciais de “Ensaio sobre a dádiva”.

interlocutores e com pesquisadores e amigos como Louis HERNS Marcelin, diretor do INURED, e Laennec HURBON, pesquisador do CNRS/Paris, supervisor do meu estágio de pesquisa no Haiti, um dos principais estudiosos do vodu e da sociedade haitiana.

Uma das questões de quando cheguei ao campo foi a descoberta por parte de meus diversos interlocutores de que eu era, do ponto de vista deles, “também um *sevitè*”. Por ser um iniciado no candomblé, ao contrário do que ocorrera no mestrado, quando esta condição praticamente franqueou meu acesso a um conjunto de informações que enriqueceram a pesquisa, no Haiti quase sempre isto provocou reações diversas que iam desde a descrença até uma imensa curiosidade. Na maioria das vezes precisava explicar que era um “*sevitè* de outro tipo, que servia aos espíritos *da maneira brasileira*”.³⁶

Essa explicação, embora não encerrasse o assunto, permitiu algumas aproximações e, principalmente, uma interlocução mais clara entre eu e meus informantes, tornando-nos de alguma forma mais próximos, como se partilhássemos uma mesma condição “religiosa”.³⁷ É claro que isto também provocava alguns ruídos, especialmente quando havia expectativa que eu “manifestasse” de alguma forma “os meus loas”, em outras palavras, que eu fosse possuído por um espírito, o que nunca chegou a ocorrer. Desta maneira, a compreensão de que eu partilhava de alguma maneira o mesmo universo dos meus interlocutores permitia um diálogo muito mais profundo, como muitas vezes ocorreu com Herold ou Vanessa.

Outro aspecto sem dúvida alguma essencial nesta tese implica em pensar em duas condições que se apresentavam desde o começo de minha pesquisa: a primeira, o fato de ser um estrangeiro fazendo trabalho de campo, a segunda, o fato de ser um

³⁶ Sobre esta questão já havia abordado anteriormente em minha dissertação de mestrado (Baptista, 2006).

³⁷ Em diversos momentos a minha condição de iniciado no candomblé, que foi fundamental no caso de minha pesquisa de mestrado (Baptista, 2006), apresentou-se como um elemento que estabelecia com os *sevitè* situações de cumplicidade ou antagonismo, variando conforme cada situação em particular.

estrangeiro “negro”. O lugar ocupado pelos estrangeiros no Haiti é um dado crucial para uma compreensão mais profunda sobre o país, e poderia, sem dúvida, ser objeto de diversas teses. Boa parte dos estrangeiros naquele país, no período em que estive por lá, estava ligada à cooperação internacional através de diversos organismos e agências. O terremoto de janeiro de 2010, seis meses depois de minha partida, aumentou ainda mais significativamente o fluxo de voluntários e agentes cooperantes no país.

Ao mesmo tempo, ser negro implicou também numa percepção muito distinta sobre classificações étnico-raciais. Não é preciso reiterar que este tipo de classificação está invariavelmente fundado em aspectos relacionais e não em termos absolutos. Ser negro (*nwa*) ou mulato (*mullatre*), mesmo entre haitianos, quase sempre responde a uma dinâmica que é marcada pelo contexto das relações. Entretanto, quando se trata de ser um “estrangeiro negro”, há uma curiosa classificação, afinal a palavra *blanc* em créole significa “estrangeiro”, e muitas vezes ouvi de haitianos que “somente os africanos e os haitianos são negro”. Diante da minha pergunta como eles me viam, afinal eu sou negro,³⁸ ouvi várias vezes respostas inusitadas como “não, José, você é *rouj* (vermelho) ou, no máximo, *mullatre*”.

A compreensão de que estas classificações têm um caráter eminentemente relacional não excluía a existência das diversas formas de preconceito e discriminação de cor. O seio que gestou a “República Negra” reconhecia e atualizava permanentemente as distinções de cor e raça, na medida em que isto se constituiu em um estigma fundante da nacionalidade haitiana. Conforme aponta James (2000) a entrada do Haiti no século XIX marcada pelo massacre dos brancos e pelas cisões entre *mullatres* e *bossales*, vai se refletir ao longo do século XX e, no debate que funda o movimento da Negritude estará o germe do *Noirisme*.

³⁸ Sem entrar em considerações sobre as diferenças entre o contexto brasileiro e o haitiano, levo aqui em conta o critério da auto-declaração ao afirmar que “sou negro”.

Quase como um efeito indesejado, posto que a *Negritude* buscasse valorizar a herança africana, o *Noirisme* ia além, reforçando a clivagem histórica entre negros e mulatos no Haiti e transformando-a em bandeira política. Foi com base nestas tensões que Duvalier chega ao poder e se instala, como um discurso persecutório contra a elite mulata. De fato, veremos ainda hoje na obra de Jean Casimir (1991; 2001; 2009) certos traços de *noirisme*, subjacentes a um discurso de crítica pós-colonial.

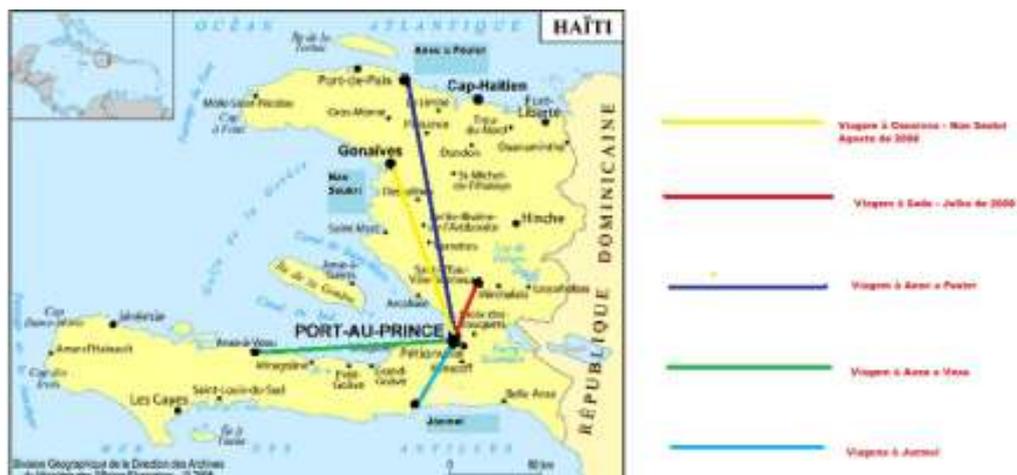
Esta tensão histórica entre negros e mulatos acabou sendo o *leitmotiv* da ascensão de François Duvalier, o “Papa Doc”, e de toda uma vertente política fundada no *Noirisme*. Embora nutrido pelas mesmas fontes do movimento da *Negritude*, o *noirisme* assumiu uma postura mais radical, apontando para um irreconciliável conflito de interesses entre a elite haitiana, composta majoritariamente por “mulatos” e a grande maioria da população do Haiti composta por “negros”, que vivia em condições de extrema pobreza.³⁹

Duvalier respondia ao apelo destas massas como seu legítimo representante, seu “pai”, assumindo um discurso francamente populista, o que garantiu sua rápida ascensão e popularidade. Os efeitos perversos da exploração desta clivagem não tardaram a aparecer, permitindo-lhe não apenas concentrar poder, mas também distribuir benefícios por uma ampla rede de chefias locais tradicionais, os *tonton macoute*⁴⁰, garantindo um controle efetivo da população em todo o território nacional.⁴¹

³⁹ É mais do que evidente que tais classificações “mulatos” e “negros” são contextuais e relacionais. No entanto, sua apropriação por parte do *noirisme* explorava justamente uma tensão generalizada e construída de modo genérico entre pessoas de pele mais clara e de pele mais escura.

⁴⁰ Designação dada à rede de chefias locais que servia base da sustentação do regime ditatorial de François Duvalier. A palavra *tonton* significa “tio” e *macoute* é uma espécie de bolsa feita em palha, literalmente podemos dizer que a expressão designa o “homem do saco”, figura do imaginário infantil que pegava as crianças mau comportadas. Os *tonton macoutes* formavam um dispositivo baseado em chefias locais tradicionais, que foram convenientemente utilizadas pelo regime ditatorial para estabelecer um controle social e político da população, através de relações de patronagem e clientela entre as diversas instâncias de poder.

⁴¹ Sobre o processo de concentração de poder e o avanço de Duvalier, ver Trouillot (1986, 1990).



Mapa dos deslocamentos realizados no Haiti

O vodu e o Haiti: A Ilha da Magia de Seabrook⁴²

Uma das principais questões que foram impostas como pauta de pesquisa para esta tese foi buscar uma definição para o que seja o vodu. Entretanto, qualquer definição que se proponha pode ser absolutamente limitadora, pela natureza deste termo, uma vez que “definir” significa, grosso modo, delimitar, circunscrever. Porém, trata-se de situar algumas questões problemáticas que acompanharam o rumo desta pesquisa.

Nas primeiras páginas de sua clássica monografia, *Le Vaudou Haïtien*, do ano de 1958, Alfred Métraux aponta para o conjunto de idéias que são associadas ao vodu. Sua resposta a uma definição, no entanto, é inquietante, porém, profundamente esclarecedora ao referir-se ao conjunto de crenças e rituais de origem africana que se misturaram às práticas católicas e que se constitui na fé da maior parte do povo haitiano, que vive nas periferias urbanas e nas regiões rurais do país.

Assevera ainda este autor que, olhado a curta distância, o vodu não parece ter aquele caráter alucinante e mórbido evocado pela nossa imaginação. O vodu descrito

⁴² O título é uma referência a um livro, um relato de viagem, de um oficial da marinha estadunidense, William B. Seabrook, que viveu na Ilha da Gonave durante o período da ocupação dos EUA no Haiti, entre 1914 e 1934. O livro é um dos típicos relatos fantásticos sobre o Haiti, tais como os trabalhos do cônsul inglês no Haiti, Spencer St. John (“Haiti or the Black Republic”, de 1884) ou o romance de aventuras do francês Gustave Aimard, “Les Vaudoux”.

por Métraux é para seus adeptos, segundo ele mesmo diz, “o remédio de seus males, a satisfação de suas necessidades e a esperança de suas vidas” (Métraux, 1958: 11).

Na mesma direção de Métraux, Maya Deren (1953) não chega a oferecer uma definição em sentido estrito, preferindo concentrar-se no conjunto de premissas que delimitam o vodu como uma religião de origem africana, cujos adeptos professam indistintamente a fé católica, bem como cultuam as divindades originárias, basicamente, da África ocidental, fundada na possessão por estas divindades (Deren, 1953: 15 – 17). Assim como Métraux, Deren aponta o papel do vodu como algo que dá sentido à pesada existência cotidiana, produzindo o alívio para os sofrimentos, a segurança e a proteção dos deuses, bem como a defesa contra a feitiçaria e as armas necessárias para empreender ataques contra os inimigos.

Cabe destacar, em princípio, que boa parte dos autores define o vodu haitiano muito mais pelas suas práticas, evitando assim uma definição constrictiva. Laennec Hurbon, um dos principais estudiosos do fenômeno religioso no Caribe e, em especial, no Haiti, procurou estabelecer alguns marcos para uma definição, através de algumas obras significativas (Hurbon, [1972]1987 e 1993). Ao se referir ao significado do termo *vodun* na língua fon, falada no Benin, este autor se detém no fato de que o termo serve para definir as divindades desta região de África, mas ao mesmo tempo também se refere aos poderes invisíveis e à capacidade de intervenção mágica nos diversos domínios do cotidiano.

A propósito do exotismo e dos estigmas que associam vodu e Haiti, o trabalho de Laennec Hurbon é também uma das mais importantes referências. Seu livro *Dieu dans le vaudou haitien* (1972), traduzido para o português como “O Deus da Resistência Negra: o vodu haitiano” (1987), em princípio tem como objeto uma questão teológica:

formular uma teologia de Deus dentro do vodu, valendo-se de três tipos de abordagem, a fenomenologia, o estruturalismo e a hermenêutica.

No entanto, para além da questão propriamente teológica, Hurbon sugere uma sociologia do vodu haitiano, que se propõe a produzir uma oposição aos discursos que demonizariam as práticas do vodu. Percebendo não apenas o seu caráter de “resistência cultural” das tradições de origem africana no Haiti, mas como forma de enfrentamento à opressão da escravidão, modulando uma espécie de “linguagem” comum, tal como o créole, que estabelece fortes vínculos ligados à terra, através do *lakou*, a propriedade comum, e em consequência disto à família, e aos ancestrais.

Hurbon aponta ainda para o caráter de resistência à escravidão que se encontra intimamente associado ao vodu no Haiti, o que nos reporta às profundas relações entre o processo de independência do país e o vodu, conforme apontamos anteriormente. A Cerimônia de Bois Caiman é objeto de uma plêiade de referências, tanto ao seu aspecto mítico, como mito fundador da nação haitiana, quanto pelo seu aspecto histórico, o fato de ter sido um elemento que deflagrou a luta pela liberdade no Haiti. Neste caso específico, optamos por uma compreensão que aponte para o papel que o mito pode exercer naquilo que se compreende como história, como fora sugerido acima.⁴³

Recebendo diferentes tratamentos na literatura sobre a independência do Haiti e sobre o vodu, a Cerimônia de Bois Caiman é uma das questões significativas sobre o papel do vodu no mundo social haitiano. Por diversas vezes ouvi referências a esta cerimônia, como quando da primeira vez em que visitava o santuário de Des Ermites,⁴⁴

⁴³ Mais uma vez estamos diante de uma “estrutura de eficácia permanente” através da qual são articulados discursos ou narrativas que os agentes sociais produzem sobre o Haiti, e como estes servem como dispositivos que orientam para a ação (eu elaboraria mais esse ponto, em diálogo com a minha leitura do Levi Strauss e com o uso que dela fez Felipe).

⁴⁴ Des Ermites é um bairro/favela de Pétion Ville onde fica localizada a igreja de Notre Dame Des Ermites. O local é conhecido por uma aparição de uma imagem de uma santa, uma Nossa Senhora Negra, onde foi erguido um santuário à revelia da arquidiocese católica. A santa teria ainda sido objeto de disputas entre a arquidiocese e a população local, e conta-se que a cada vez que a santa era retirada do santuário, esta reaparecia milagrosamente no mesmo sítio. Este local foi ainda um dos principais espaços

uma espécie de “chefe local” daquele bairro se dirigiu a mim dizendo-se grande conhecedor do vodu, narrando sua versão dos eventos de Bois Caiman, onde afirmava que “Boukman não matara apenas um porco, como sugerem as diversas narrativas deste episódio, mas que cortara a própria garganta em sacrifício pela liberdade do Haiti”.

Será em “Le Barbare Imaginaire” (1987), entretanto, que Hurbon vai perseguir uma das questões fundamentais relacionadas ao vodu, que é o conjunto de estigmas associados ao vodu e a história do Haiti, a partir da dicotomia bárbaro/civilizado. Já no prefácio de seu livro, Hurbon critica pesadamente obras como o já citado “The Serpent and The Rainbow” (1985), do etnobotânico americano Wade Davis, pela exploração de certo exotismo fantástico que está costumeiramente associado ao vodu, bem como o conjunto de oposições e equações que tendem a repetir e, através deste exercício de repetição, reforçar os estigmas associados ao imaginário da barbárie no Haiti.

Há que se destacar os esforços de Hurbon em sugerir uma compreensão sociológica do vodu, em perspectiva histórica, buscando as fontes das percepções contemporâneas do vodu, e numa abordagem fenomenológica, ao analisar estas percepções dentro do jogo de imagens produzidas sobre o “nacional” no Haiti de hoje. Logo, “atraso”, “subdesenvolvimento”, “barbárie” e todos os estigmas ou análises sobre o país serão atravessados pelas formas de compreensão estabelecidas sobre o vodu.

Sobre o trabalho de Davis (1986), é importante ressaltar seu tremendo sucesso não no campo da etnografia religiosa e da etnobotânica, mas justamente por explorar o fenômeno dos zumbis, seu livro acabou sendo adaptado para o cinema. O estilo da etnografia de Davis, em verdade, parece muito próximo de um romance de aventuras, tal como o já citado *Magic Island*, de William B. Seabrook, e na capa de sua edição

onde se realizou a pesquisa, onde pude conhecer as chamadas *jénn ginen*, às quais irei descrever posteriormente.

brasileira lê-se “viagens de um antropólogo às sociedades secretas do Haiti e suas aventuras dignas de um novo Indiana Jones”(sic).

Hurbon enxerga, no entanto, que a associação do Haiti com o vodu, e com efeito, com histórias sobre canibalismo e rituais satânicos, produziu uma relação metonímica do país com as práticas de feitiçaria, criando um espaço para a redução do “haitiano”, a partir de interpolações entre “caráter nacional”, “nação, “povo” e “cultura”, à condição de “bárbaro”. Logo, o Haiti seria um país de “bárbaros canibais”, “déspotas” posto que esta barbárie se estende para o domínio da política, e também da economia, como chave explicativa do “atraso econômico e social” do país, o “subdesenvolvimento”, da vida social como um todo.

A propósito da produção etnográfica sobre o vodu no Haiti, desde a criação do Bureau D’Ethnologie D’Haïti em 1941, sob a direção de Jacques Roumain e pelo menos ao longo de duas décadas, pouco depois da instalação da ditadura de François Duvalier, ele próprio um dos pesquisadores do Bureau, há extensa produção de relatos sobre rituais e práticas do vodu. Antes disto é necessário citar os trabalhos de Melville Herskovits (1937), Zora Neale Hurston (1938), Louis Maximilien (1945), entre outros, originados a partir de pesquisas realizadas durante as primeiras décadas do século XX, publicados ao longo das décadas de 1930 e 1940.

A descrição produzida por Herskovits é ainda hoje uma das mais significativas etnografias da vida camponesa no Haiti. *Life in Haïtian Valley* (1937) descreve em detalhes as diversas fases da iniciação de uma *hounsi canzo*⁴⁵, apresentando diversas práticas mágicas, bem como o culto ao gêmeos, os *marassa*, e o culto aos mortos, que são analisados de maneira separada. Herskovits ainda se ocupa em demonstrar traços

⁴⁵ *Hounsi canzo* é o nome dado aos iniciados no vodu haitiano. A expressão *prann canzo* significa literalmente “pegar o *canzo*”, em outras palavras, ser iniciado no vodu, já o termo *hounsi* vem da língua fon e significa “filho”. No Brasil, entre os candomblés jeje é comum denominar o iniciado como *vodunsi*, palavra formada pela junção dos termos fon *vondun*, deus ou divindade, e *hounsi*, filho, logo, o significado da palavra é “filho do vodun” ou “filho do deus”.

característicos de alguns loas, preocupado, sobretudo, em estabelecer linhas de continuidade entre a origem africana das divindades do vodu, bem como as “sobrevivências africanas” no interior do ritual haitiano.

Há que se destacar ainda, o intenso diálogo travado pelo antropólogo americano e Jean Price-Mars, fundamental para o estabelecimento do Bureau d’Ethnologie e os diálogos travados entre eles em torno de obras como “The Magic Island”, duramente criticadas por ambos, por tratar de modo leviano e de modo totalmente desprovido de método a vida das populações rurais haitianas. Aliás, um dos mais importantes aspectos do trabalho de Herskovits foi tratar a possessão no âmbito do vodu haitiano com um traço normal, ao contrário do que propunha Dorsainvil em “*Vodou et névrose*” (1931).

Aliás, a propósito desta busca por “sobrevivências africanas”, embora Roger Bastide nunca tenha pesquisado de maneira direta o vodu, e sequer tenha presenciado alguma cerimônia, com base em materiais produzidos por diversos etnógrafos, tal como Herskovits, Bastide procurou perseguir no Caribe e no Haiti, em particular, alguns traços africanos nas religiões da região. Em *Les Amériques Noires: Les Civilizations Africaines dans le nouveau monde* (1967), Bastide faz referências diretas ao vodu, opondo-o às religiões afro-brasileiras, ressaltando diversos aspectos em mutação naquele, em virtude de sua situação de contato, em oposição à capacidade de conservação dos traços africanos, segundo o autor, inerente ao candomblé.⁴⁶

Em *Voodoo Gods. An Inquire into Native Miths in Jamaica and Haiti* (1939), Zora Neale Hurston descreve as práticas do vodu da Ilha de Gonave e da região de Archaie, dedicando também preciosas páginas à descrição das sociedades secretas no

⁴⁶ Para Bastide o candomblé baiano representava um modelo típico de transposição cultural africana para um outro contexto cultural, a ponto de invocar certa pureza ritual que foi objeto de crítica (cf. Dantas, data). Embora identificasse no vodu haitiano alguns traços de conservação das tradições africanas nas Américas, via esta religião, no entanto, em processo de transformação a partir da intensa presença do catolicismo e de outras tradições culturais como a franco-maçonaria, a magia de origem européia e rituais de “sobrevivências” indígenas do Caribe.

Haiti, um tema quase sempre cercado de dificuldades e de pouco acesso para pesquisadores estrangeiros. De maneira geral, boa parte dos trabalhos sobre o vodu faz referência a estas sociedades secretas, que exerceriam um papel muito importante e cuja existência remonta ainda o período da independência, funcionando inclusive como espaço de organização da luta pela libertação nacional e contra a escravidão. A respeito destas sociedades secretas há um fato outro fato a ser destacado, o qual explorarei mais adiante, que é a sua associação à prática da feitiçaria.

Importa também apontar para o trabalho de Flávia Dalmaso (2009), uma das primeiras etnografias brasileiras a abordar o vodu haitiano, analisando o tema como um campo discursivo que envolve as percepções presentes na literatura acadêmica e as práticas cotidianas das pessoas. Ao perceber que existem certos contrastes e deslocamentos entre as produções acadêmicas e as experiências confrontadas pela autora, ela construiu uma distinção heurística entre estas duas dimensões do problema:

“Tais contrastes mereceram, nesta dissertação, a adoção de uma convenção por meio da qual distinguimos o Vodou com V, da literatura acadêmica, do vodou com v, que corresponde a certas experiências sociais vividas cotidianamente pelos meus interlocutores. Este vodou, com v, se apresentava como um universo de objetos, falas e ações que faziam parte daquilo que as pessoas geralmente se reportavam utilizando os termos *maji* ou *mistike*, distanciando-se, por vezes, das questões trazidas pelo conjunto das obras discutidas aqui,(...)”. (Dalmaso, 2009: 13)

Dalmaso também explorará as relações metafórico/metonímicas entre vodou e Haiti, sugerindo que:

“Além desta relação propriamente metonímica, onde escrever sobre Vodou é escrever sobre a nação haitiana, como se fosse possível explicar e entender a totalidade (a nação) pela parte (o Vodou), 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. Estas dificuldades, como a miséria, a fome, uma sociedade dividida entre uma elite minoritária e o resto do povo explorado dentre outras, apareceriam, assim por meio de metáforas nos cantos, nas possessões, nos rituais, etc.” (Idem: 15)

A partir da perspectiva proposta por Dalmaso, que distingue duas formas de compreensão igualmente importantes, uma fundada na literatura antropológica e sociológica sobre o tema, um vodu com V maiúsculo, e o vodu v minúsculo um vodu mais ligado ao cotidiano e à sua instrumentalização pelos agentes sociais, podemos investir numa questão que é finalmente a distinção entre “voduissant” e *sevitè*. A primeira categoria nasce justamente da literatura, da forma de abordagem sobre o fenômeno, que obriga o pesquisador a estabelecer terminologias que lhe permitam classificar os agentes. Em contrapartida, ninguém jamais se apresentou a mim como “voduissant” ou “praticante do vodu”, mas ouvi o termo diversas vezes quando referido a uma terceira pessoa, alguém de quem se fala.

Plano da tese – os capítulos e as suas questões

Esta tese se divide em, além dessa introdução, três capítulos e uma conclusão. O primeiro capítulo, intitulado “Os estereótipos, os estigmas, os *zanj* e *djab* no Haiti”, inicia apresentando questões fundamentais, concernentes aos estereótipos comumente associados ao vodu reforçando a ideia apresentada nesta introdução de uma relação metafórica/metonímica do vodu com o Haiti. Ao discutir como são articuladas as visões diversas, mas em especial aquelas produzidas através da literatura sociológica e antropológica, somos convidado a refletir sobre as categorias *sevitè* e voduissant, retomando diversos aspectos já levantados pelo trabalho de Dalmaso (2009). Por fim, a partir da percepção do vodu como metáfora privilegiada do universo social haitiano, analisamos as relações entre católicos, protestantes e *sevitè*, sugerindo uma fluidez ou mesmo a ausência fronteiras rígidas entre estas formações sociais distintas, mas sim de fronteiras relacionais.

No segundo capítulo, “*Sè Jénn Ginen, sè tou melanje*: as Jénn Ginen e o Vodou, o mundo em mistura”, tem como objetivo descrever detalhadamente o que chamei de *légliz* e as *jénn ginen*. Estas reuniões de prece sugerem uma série de questões que envolvem não apenas o vodou, mas universo social haitiano de modo mais amplo. As *légliz* oferecem um rico panorama onde todas as dimensões da religiosidade no Haiti se apresentam de modo singular, muito distinto daquele que encontramos no culto praticado nos *oufós* e dirigidos por *ougáns*. Através das *légliz* vamos vislumbrar os processos de individuação que são um traço marcante da vida social haitiana.

De tal maneira que podemos analisar a maneira que os agentes articulam suas misturas ou fazem as suas “pesquisas” e de que maneira que isto permite pensar o universo social haitiano de um modo mais amplo, posto que as *légliz* promovem uma significativa autonomia dos agentes face às formas mais “tradicionais” do vodou haitiano. Por fim, vamos discutir a forma que os agentes vivenciam processos como “*mejanje*” e “sincretismo”.

O terceiro capítulo, “*Zon la genyen bagay sakre*: sobre ‘pessoas móveis’ e suas peregrinações”, tenta compreender estas dinâmicas no âmbito das peregrinações a alguns dos sítios e santuários, onde se cultua indistintamente as divindades do vodou e/ou santos católicos. O primeiro dado que se ressalta entre os fatos observados é, de um lado, a indistinção entre santo católico e loa, e paradoxalmente, de outro lado, e as formas de separação entre uma coisa e outra. Nestes locais se verifica ainda relações íntimas entre mercados, dinheiro e as práticas religiosas, oferecendo um rico painel das relações interpessoais de troca e das trocas estabelecidas com os loas/santos católicos. Observa-se ainda que o intenso fluxo de pessoas a determinados sítios ou cidades sugere ainda uma integração deste a um fluxo internacional do qual faz parte a chamada “diáspora haitiana”, que envolve indistintamente fiéis, curiosos, pesquisadores, pessoas

dos mais distintos interesses que interagem nestes espaços. Este quadro aponta de maneira particular para o que chamamos de “mobilidade das pessoas” ou “pessoas móveis” constituídas a partir de sua autonomia face às estruturas e ordenamentos diversos. Concluimos que há um alto grau de individuação que se exprime nesse tráfego intenso de pessoas pelas diversas regiões do país e pelos espaços que transbordam os limites nacionais: a diáspora haitiana e sua relação com os loas.

Por fim, nas “Considerações Finais” tento sumarizar as questões gerais da tese, apontando para os principais eixos discutidos ao longo dos capítulos: a autonomia dos agentes, os processos de individuação e as articulações entre a noção de *melanje* como são articuladas pelas pessoas. É neste contexto que pretendo discutir etnograficamente as noções tais como *sincretismo*, *transformação*, *mistura e creolização* e como estas são articuladas e vivenciadas pelos agentes sociais.

Capítulo I: Os estereótipos, os estigmas e os *zanj* e *djab* no Haiti

“Eu gosto é do inacabado
O imperfeito, o estragado que dançou
O que dançou...
Eu quero mais erosão
Menos granito”
Lenine

Neste capítulo tentarei explorar algumas questões que me parecem fundamentais para compreender o universo social que esta tese pretende abordar. O primeiro deles é a questão dos estereótipos comumente associados ao vodu e ao Haiti, avançando em alguns aspectos que Dalmaso (2009) já propusera em seu trabalho. Portanto, pretendo explorar de que maneira que se articulam as duas formas clássicas de representação sobre o vodu, como sugere ainda autora, uma delas ligada à literatura clássica sobre o tema e a outra que se conecta de modo íntimo às práticas individuais dos agentes e à sua presença cotidiana na vida das pessoas. Estas diferenciações entre o vodu da literatura e as práticas individuais aponta para uma questão que reputo como fundamental: estabelecer uma distinção entre as categorias *sevitè* e *voduissant*.

Se a categoria *sevitè* esta diuturnamente ligada ao modo como as pessoas encaram e reconhecem as suas relações com os loas, a categoria *voduissant* (voduísta) corresponde a uma produção da literatura especializada no vodu, para definir os praticantes, tal como podemos comparar com as categorias *crente* ou *protestante* no universo social brasileiro. Se *crente* muitas vezes surge como um termo pejorativo ou categoria de acusação, *protestante* é uma espécie de termo técnico utilizado para definir os membros de determinado ramo do cristianismo. Os praticantes destas religiões, embora possam reconhecer e utilizar tais categorias, dificilmente fazem uso destas, preferindo apresentar a si mesmos como “*cristãos*”.

Desta maneira, no caso haitiano, *sevitè* é a categoria pela qual se definem aqueles que “*cultuam os loas*”, e aqui há ainda outro suave deslocamento nas categorias usadas pelas pessoas em seu cotidiano: é raro ouvir alguém dizer que “*pratica o vodu*”, onde as pessoas preferem dizer “*servir aos loas*”. Não quer dizer exatamente que as pessoas não dizem “praticar vodu”, mas de certa maneira, estes ligeiros deslocamentos entre a produção intelectual sobre o vodu e as práticas das pessoas sugerem que termos como *voduissant* tenham o mesmo efeito das palavras *crente* ou *protestante* no caso brasileiro: muitas vezes os “nativos” não se reconhecem nestas categorias ou não as utilizam para definir a si mesmos e às suas práticas.

Esta situação pode decorrer precisamente dos estereótipos comumente associados ao culto aos *loas* e, por consequência dos estigmas historicamente associados às práticas dos *sevitè*. A relação entre religião e feitiçaria ganha aqui especial destaque. Ao assumir a possibilidade da feitiçaria como algo constituinte de sua forma de relação com os *loas*, ou a possibilidade de usar os *esprit* para produzir o malefício, assumindo a ambiguidade destas divindades, muitas vezes expressa na dualidade *zanj/djab*, o *sevitè* reconhece que se aproxima do perigo e, com efeito, sabe que está constantemente sujeito às acusações. No entanto, estes agentes procuram manipular em favor de si estas ambiguidades, transformando-as em sua principal força.

A manifestação disto no terreno da auto-imagem que os haitianos constroem de si mesmos e de sua relação com os *blanc*, indica exatamente como são manipulados os estereótipos contra ou a favor do Haiti. Esta questão aponta ainda para o papel da história na construção desta imagem que é constantemente manipulada: “os haitianos são pobres”, “são infelizes”, “são atrasados e bárbaros”, todas estas possibilidades são articuladas contextualmente nas interações entre haitianos e entre estes e os *blanc*.

Procurarei tratar ainda da questão das relações entre protestantes, católicos e *sevitè*, como estas articulações permitem pensar um universo social fluido, atravessado justamente pelo vodu, que subjaz a todas as relações formando uma espécie de cama ou trilha sob a qual deslindam-se as relações. Esta perspectiva nos permitirá introduzir algumas questões que vamos discutir ao longo desta tese.

O bem e o mal que vêm dos céus

Quatro corpos encontrados estendidos no chão, mortos, com uma marca na sola dos pés: um coração atravessado por uma flecha. Tony François era chefe de família e agricultor da cidade de Paillant, no departamento de Nippes, uma cidade próxima à capital deste, a cidade de Miragoane. Ele e três de seus filhos foram brutalmente assassinados, sobreviveram sua esposa e mais dez pessoas que moravam na vizinhança, que teriam presenciado a terrível chacina. A nota de mistério é dada pelo fato de que todas as pessoas que testemunharam este evento foram hospitalizadas, e todas apresentam um sintoma comum: tornaram-se mudas. A explicação de tudo isto: um *djab*⁴⁷ teria descido do céu durante uma *jénn* e, sob forma de uma cobra, assassinara as quatro pessoas e tornou mudas as outras tantas. O sinal evidente disto eram as marcas nos pés: um signo relacionado aos loas *Ezili Dantò* ou *Ezili Freda*,⁴⁸ um coração.

O fato ocorrido próximo à morte do cantor pop Michael Jackson, chegou, em alguns momentos, a dividir a atenção do público com o comovente falecimento do grande ídolo. Na verdade, as rádios, sobretudo aquelas responsáveis pela difusão de confissões religiosas protestantes, chegaram a explorar exaustivamente o fato, como um sinal místico. Aliás, recorrente, e que retorna de tempos em tempos, tal como na

⁴⁷ *Djab*: a tradução literal da palavra em créole seria “diabo”, refere-se de um modo geral aos espíritos, neste caso específico, aos espíritos considerados malfazejos.

⁴⁸ *Ezili* ou *Erzulie* é um dos loas mais cultuados no Haiti, divindade feminina normalmente sincretizada com Nossa Senhora do Perpétuo Socorro (Freda) ou Nossa Senhora de Czestochowa (Dantò), e que por razões óbvias está associada aos atributos femininos: a maternidade e a sensualidade.

ditadura Duvalier, onde os *bokò*⁴⁹ e os *zumbis*⁵⁰ serviam aos famigerados *tonton macoutes*, e no conhecido episódio da *déchouquage*, ocorrido em fevereiro de 1986, quando foram queimados vivos nas ruas algumas pessoas acusadas de ser *lougawou*⁵¹ ou *bokò*, por ocasião da queda da ditadura de *Baby Doc*, uma rede sacerdotes vodus ou feiticeiros que estariam ligados ao regime derrubado (Hurbon, 1987: 143-158; Mintz e Trouillot, 1995: 146 - 147).⁵²

O aspecto fantástico do estranho episódio foi desqualificado pelos veículos de imprensa em língua francesa do país, fazendo uma associação lógica entre estes eventos e a região onde ocorreram e o crescente avanço do tráfico de drogas nesta parte específica da ilha, o litoral sul do país. A presença cada vez maior de traficantes estaria associada à leniência da ação repressiva, tanto da parte Polícia Nacional Haitiana (PNH), como da missão da ONU, a MINUSTAH⁵³, uma vez que, supostamente, isto

⁴⁹ Designação comum dada aos feiticeiros. Dentro do vodu há uma tipologia que distingue as práticas dos sacerdotes em três vertentes diferentes, os que “trabalham” com “a mão direita” (*main dwat*), que atuam normalmente no terreno da cura dos males físicos e espirituais e na contra-feitiçaria, os que trabalham com a “mão esquerda” (*main gauche*), cuja atuação se restringe aos trabalhos de feitiçaria e ainda uma terceira categoria, que seriam aqueles que operariam “com as duas mãos”, (*ak de main* ou *ak main dwat e main gauche*). Os *bokò* (ou *bokor*) estão situados nestas duas últimas categorias posto que se proponham a atuar também no campo da feitiçaria.

⁵⁰ *Zumbi*: uma das imagens mais difundidas e conhecidas internacionalmente sobre o Haiti, em virtude de sua difusão através do cinema norte americano, o zumbi é uma pessoa que teria retornado dos mortos, através de feitiçaria para servir como escravo de alguém que o adquira através de pagamento a um feiticeiro ou a este mesmo. Uma das principais etnografias realizadas no Haiti, o trabalho em etnobotânica de Wade Davis (1984), procurou explorar este fenômeno através da busca dos compostos químicos que produziriam um estado de catalepsia e posterior letargia, no qual, em função da ação das drogas, o

⁵¹ A palavra *lougawow* (em francês, *loup garrou*) costuma ser traduzida normalmente como “lobisomem”. Entretanto, no Haiti o termo não se relaciona diretamente com o fenômeno conhecido como licantrópia, que corresponde à transformação de homem em lobo – não há lobos ou grandes mamíferos no Haiti. Na verdade, segundo a literatura, trata-se de uma associação da licantrópia ou da possibilidade de transformação em animal dos integrantes de sociedades secretas, os *Zobop* ou *Champwel*, que seriam congregações de feiticeiros.

⁵² A propósito desta questão, destacam Mintz e Trouillot (1995) que, a despeito de muitos sacerdotes vodu tomarem parte na polícia secreta ou em milícias duvalieristas, o envolvimento do vodu com a ditadura não seria tão profundo como se supõe e nem maior que outros setores da sociedade haitiana: comerciantes, médicos, advogados e membros do alto escalão da Igreja católica no Haiti (Mintz e Trouillot, 1995: 146).

⁵³ A Missão das Nações Unidas para Estabilização do Haiti (MINUSTAH) foi criada a partir da Resolução 1542 do Conselho de Segurança (CS) da Organização das Nações Unidas, no dia 1º de junho de 2004, recebendo desta um mandato forte em três áreas principais: provimento de segurança e de um ambiente estável, particularmente através do desarmamento dos grupos políticos armados estabelecidos nos bairros populares da capital do país e adjacências; apoio ao processo político e boa governança em

excederia as funções do mandato desta. Segundo o jornal *Haiti en Marche*, como os *macoutes* e *leopards* de outrora, os traficantes de drogas impunham sua lei do silêncio baseada no medo da violência, mas também na associação com as crenças e tradições populares, conferindo tanto àqueles, quanto a estes um poder ligado às forças sobrenaturais.⁵⁴

De fato, como sugerem Mintz e Trouillot (1995), esta relação entre sobrenatural e política nem sempre correspondia a um laço efetivo entre os poderes políticos e o vodu. Em verdade, havia uma manipulação destes símbolos como forma de estabelecer um regime de terror, cujas fontes estavam no *noirisme* de Duvalier. Ao reforçar a distinção entre negros e mulatos no Haiti, a ditadura duvalierista procurou se apropriar dos principais símbolos da *negritude* no país. Desta maneira, Duvalier procurou conciliar uma relação cada vez mais estreita com a Igreja católica, ao mesmo tempo que dizia valorizar os símbolos nacionais como o vodu (Trouillot, 1986).

Foi através do rádio, no entanto, que o episódio ganhou tintas mais fortes e maior repercussão nos dias que foram sucedendo à tragédia de Paillant, sobretudo naquelas onde as igrejas evangélicas neopentecostais, que cada vez mais proliferam pelo país, fazem sua pregação diária, mas também em estações de notícias e debates. O rádio é um veículo fundamental de divulgação de notícias no Haiti, onde praticamente não há jornais diários e boa parte da população é analfabeta ou possui níveis mínimos de educação formal, mas particularmente, ao contrário de jornais impressos, escritos em francês, no rádio fala-se em *créole*, o que facilita o acesso a informação.

Em virtude dos problemas de abastecimento de energia elétrica, a televisão tem importância secundária e a maior parte da programação é ocupada como programas gravados ou musicais. Tudo isto coloca o rádio como meio de comunicação de massa

preparação para futuras eleições; e, por fim, para exercer monitoramento e apresentação de relatórios sobre violações dos direitos humanos no país.

⁵⁴*Haiti en Marche*, vol. XXIII – No. 23, Mercredi 1er Juillet, 2009

mais importante na divulgação de notícias diárias. Nos debates diários, padres, pastores, políticos, magistrados, pesquisadores e gente comum das ruas são convidados a debater o tema principal da semana.

Se quando eu chegara ao país, em fevereiro de 2008, aquele mês e o mês seguinte foram ocupados com a situação de um senador da república que teria dupla nacionalidade, um haitiano nascido nos EUA, portador de dois passaportes, o que constitucionalmente o impediria de concorrer a cargos eletivos, nas primeiras semanas de julho de 2009, momento que viria a deixar o país, o debate que ocupava as rádios era relacionado aos eventos ocorridos em Paillant. Ao lado da morte do cantor pop Michael Jackson, que de certa maneira comoveu o país, o macabro episódio relatado ganhava contornos de tragédia nacional.

O debate girava em torno de diversas questões. A principal delas, é claro, era discutir se havia ou não relação entre aqueles fatos e as práticas do vodu. Tal como Evans Pritchard em sua clássica monografia sobre os Azande, onde a bruxaria era uma chave compreensiva fundamental, neste caso é necessário compreender que a presença dos *zanj* e *djab* é parte do cotidiano de um número expressivo de haitianos e que, de certa forma, parafraseando este autor, *todo haitiano é uma autoridade em vodu*.

De modo algum quero dizer que qualquer haitiano seja adepto ou tenha alguma relação direta com o vodu, mas de certa maneira, é impossível não encontrar quatro entre cinco pessoas que façam alguma referência a este, ainda que seja para negá-lo. O vodu acaba sendo como o ar que se respira: é invisível, porém onipresente.

A segunda questão em debate nas rádios era identificar o que *de fato* ocorrera naquele local. As diversas versões sobre os episódios de Paillant, seja aquela dos jornais que se dirigem a um público letrado e educado ou aos muitos estrangeiros que viviam no país naquele momento, para o qual o episódio se resumia à ação de traficantes e de

sua lei do silêncio, seja aquela das rádios, que bebia de uma espécie “realidade fantástica”,⁵⁵ que considerava a versão onde um espírito maligno teria assassinado as vítimas e tornado mudas outras tantas, ou ainda uma terceira versão, que fazia uma espécie de síntese entre as duas histórias: traficantes possuídos por espíritos malignos mataram aquelas pessoas e tornaram mudas tantas outras, todas as três versões eram igualmente plausíveis.

Em verdade, vale a pena recordar o artigo de Michael Taussig (1987) sobre o ritual do batismo do dinheiro e as narrativas sobre episódios envolvendo “notas batizadas” que o autor expõe, em especial um dos casos onde um policial afirma ter prendido uma mulher que tentara passar uma nota batizada e foi detida quando sua nota “brigava” com outra nota, tentando levar consigo o conteúdo do caixa de um mercado. No texto de Taussig importa perceber como antropólogos podemos naturalizar as concepções nativas, sem torná-las “exóticas” ou particularmente bizarras. Não são anedotas de terreno, mas pelo contrário, histórias reais narradas e/ou vividas por pessoas reais, ainda que nos surpreenda o fato desses eventos serem tratados como fatos naturais do cotidiano e da vida.

Retornei então às muitas conversas que tive com Mme. Evans ao longo de todo o período que vivi no Haiti. Aliás, fora ela que me chamara atenção para o intenso debate

⁵⁵ Em “El Reino deste Mundo” é uma das mais brilhantes obras do realismo fantástico de Alejo Carpentier. Sua narrativa transcorre na época do processo de independência do Haiti e procura tratar os elementos fantásticos com aspectos da realidade. Desta forma, o autor procura explorar as relações entre as tradições africanas e o que o autor sugere ser o próprio espírito do Caribe. No prefácio da edição brasileira, Carpentier conta que visitou o Haiti em 1943 e nesta visita pode conviver com aquilo que chamou de “Realidade Maravilhosa”, que não era apenas um traço específico da ilha caribenha, mas de toda a América Latina. Ao referir-se a uma “Realidade Maravilhosa”, Carpentier nos conduz um pouco a um mundo onde imagens fantásticas de homens que se transformam em animais, pessoas que podem voar durante a noite e mortos que retornam de suas tumbas e vivem como escravos em plantações de cana são fatos tão naturais quanto o preço diário da sobrevivência ou fazer compras do dia no mercado. Não se trata de falar de “superstições populares”, mas exatamente de negar essa idéia de “superstição” e mergulhar neste mundo onde o “real” e o “maravilhoso” convivem, senão de maneira harmônica, se apresentam como coisas indistintas.

nas rádios e, antes ainda, para os fatos ocorridos em Paillant. Evans era uma jovem senhora, viúva, tinha 45 anos, empregada doméstica na residência de Laennec Hurbon. Como já expliquei anteriormente, foi Laennec quem me recebeu no país desde a minha primeira viagem ao Haiti, em novembro de 2006, e foi em sua casa, no elegante bairro de Belvil, em Pétion Ville, que travei incríveis diálogos com Evans, que era protestante, sobre o vodu.

Nascida na cidade de Baradères, na Grande Anse, Evans, cujo nome verdadeiro era Melia Valère,⁵⁶ herdara o sobrenome de seu falecido marido. Seu pai fora um adepto do vodu, do qual Evans dizia, ter participado de várias cerimônias de *manje lwa*.⁵⁷ Aliás, boa parte de sua família em Baradères era composta de *sevitè*, sendo seu cunhado um *ougán* e a irmã uma *hounsi kanzó*. Ela nunca comentara nada a respeito de ser adepta do vodu e tinha muito orgulho de ser protestante, sendo uma das pregadoras de sua igreja. Evans tinha um filho, Reginald, sobre o qual contava uma estranha história de uma vizinha, um *loup garrou*, que “havia tentado comer o seu filho quando era bebê”.

Na época, Evans morava num dos bairros populares de Porto Príncipe, em Nazon. Nestes bairros, as casas humildes formam conjuntos de habitações geminadas que utilizam muitas vezes a mesma latrina, o mesmo tanque de água e uma área comum para os banhos. As portas passam a maior parte do tempo abertas, permitindo aos vizinhos tomar parte constante na vida uns dos outros. Evans conta que deixava o filho a maior parte do tempo no chão, em uma esteira forrada com lençóis, enquanto se

⁵⁶ Não foram poucas às vezes em que encontrei haitianos que possuíam um registro civil, um nome de batismo e ainda um terceiro nome, através do qual eram conhecidos. Não investiguei a fundo esta questão, mas percebi que em alguns casos havia relação direta com o fato de sair do país, pessoas da “diáspora haitiana” que viviam no Canadá, no EUA ou República Dominicana, mudança de região no país ou ainda, discrepâncias entre diferentes peças de documento (carteira de identidade, licença de motorista e passaporte, por exemplo).

⁵⁷ *Manje lwa* é uma oferenda típica de alimentos variados às divindades vodu, servida nas cerimônias. É feita de animais sacrificados – porco ou cabrito, e galinhas – acompanhados de arroz, feijão, inhame, banana, entre outros alimentos. Trata-se de uma refeição comum que é consagrada ritualmente aos loas.

ocupava das tarefas diárias de dona de casa. Desconfiava da vizinha que, segundo ela, vivia a observar o filho. Evans há muito deixara sua família de lado, portanto, não contava com ninguém, senão com o marido e consigo mesma. Embora mantivesse contato esporádico com a família nesta época, sua conversão ao protestantismo afastara-a demais dos familiares.

Um dia, logo depois de amamentar Reginald, ainda pela manhã muito cedo, se dirigira ao tanque para lavar roupas, após o marido sair para o trabalho. O bebê ficara no pequeno leito, dormindo. Evans nota que sua vizinha passou em direção à latrina, mas não notou se ela havia retornado. Pouco depois, ela vê um gato preto andando próximo à casa, o que despertou sua atenção. Retomando suas atividades, não vê o gato desaparecer. Logo depois, conta que o gato reaparece entrando em sua casa, se dirigindo ao quarto da criança. Ela corre para o quarto e vê o gato próximo ao seu filho, assusta o animal para espantá-lo, e este foge pela janela. Em seguida, olha para a porta de casa e vê novamente a vizinha, como que retornasse do banheiro, tão logo o gato desaparecera.

Para Evans tudo parecia muito claro. Enquanto contava, reforçava os aspectos que julgava mais importantes: “por que o gato estava no quarto da criança? E por que enquanto o gato apareceu, desaparecera a vizinha e tão logo este desaparecia, voltava do banheiro a vizinha?”. Dizia ela: “José, ela (a vizinha) havia se transformado em gato para comer Reginald!”. Relatava estes fatos com um tom indignado com o que considerava descrença de minha parte, que tentava extrair mais dados da história. “Mas Mme. Evans, a senhora tem certeza que a vizinha se transformou em animal?”. Ela respondia convicta: “ela já o fizera antes. Havia *comido* o filho de outra vizinha”. Passava então a contar vários casos de *lougawou* presos e condenados pela justiça por supostos homicídios ou desaparecimento de crianças.

Não eram poucas as histórias de *lougawou* que iria ouvir ao longo de minha estada no Haiti. No entanto, um episódio impressionante ocorreu em uma viagem que fiz com um grupo de peregrinos da igreja de Notre Dame Des Ermites ao norte do país, ao santuário de St. Anne em Anse a Fouler. Na viagem de volta, em um apertado ônibus, seguindo por uma péssima estrada, uma senhora começou a passar mal, reclamando de fortes dores na região abdominal, mais ou menos na altura do útero e ovários.

O diagnóstico de todos era claro, havia entre nós um *lougawou*, alguém havia enfeitiçado a moça e “tentado entrar no seu ventre”. Embora eu insistisse que devêssemos parar em algum hospital ou médico na cidade mais próxima, todos eram unânimes em dizer que devíamos, naquele momento, orar para St. Anne e banhar com a água do santuário a região afetada pela dor. Não queria parecer cético demais para meus interlocutores, e embora não tenha nenhum conhecimento maior de medicina, sobretudo do funcionamento do organismo de uma mulher, imaginava que as dores haviam sido decorrentes do balanço do ônibus e talvez fossem causadas por alguma disfunção uterina ou por um cisto no ovário. Por isso insistia, em voz baixa, com os interlocutores mais próximos que devíamos, “talvez”, falar com um médico.

O fato é que a viagem prosseguiu principalmente porque a moça melhorou do problema. As preces, a água e a diminuição do volume dos buracos na estrada, não há como precisar, senão que teria testemunhado algum tipo de milagre, as dores desapareceram e seguimos por uma estrada acidentada por mais de cinco horas, sem uma reclamação sequer da moça. Confesso não saber como explicar o que aconteceu nem nesta pequena anedota, nem nas demais que mencionei anteriormente, como o episódio de Paillant ou a narrativa de Evans. Posso apenas pensar naquilo que já mencionei antes e que Alejo Carpentier chamou de “realidade maravilhosa”, onde é

possível falar de pessoas que se transformam em animal, que voam durante noite e que se alimentam das almas de outras.⁵⁸

Aliás, nossa questão aqui é perceber como estes sinais, que podem ser por vezes estigmas, rebatem na vida cotidiana e nas muitas interpretações de estrangeiros e dos próprios haitianos sobre si mesmos e sobre o seu país. Quando nos deparamos com o fato de que o vodu constitui-se em objeto de profundas discussões que envolvem juristas e sociólogos, homens comuns e literatos e está presente nos filmes e nas canções, ao mesmo tempo em que, como sugere Malinowski (1976), não seja possível dizer exista uma crença ou idéia “nativa” sobre os fatos da vida, mas que existam crenças e idéias pessoais, é possível ver que há um fundo comum, um conjunto de representações que são partilhadas por todos.⁵⁹

Dos estereótipos aos estigmas

Por outro lado, os episódios descritos evocam séries de imagens recorrentes entre estrangeiros sobre o Haiti e sobre o vodu haitiano. Imagens que são repercutidas desde a publicação do famoso livro do cônsul inglês na ilha caribenha, Spencer St. Jonh, em 1884, *Haiti or The Black Republic*. O livro que escandalizou o público de Europa e Estados Unidos com suas descrições dos ritos pagãos dos camponeses do Haiti. Tal foi a sua repercussão, que teria inspirado o escritor francês Gustave Aymard em seu romance de aventuras *Les Vaudoux*, ambientado na ilha do Caribe, com diversas referências aos relatos de St. Jonh.

⁵⁸ Aqui poderia ser dito que o antropólogo foi “afetado” pelas crenças e experiências nativas, como sugere Favre-Saada (1977). No entanto, desde o princípio desta pesquisa havia uma disposição de levar a sério todas as crenças nativas e compreendê-las como uma entre muitas possibilidades de explicação de um fenômeno qualquer.

⁵⁹ Conforme sugere Malinowski, os “nativos” não seriam capazes de ter uma visão total das instituições sociais, não por uma incapacidade intelectual, mas porque sua visão é parcial e individualizada, a visão do todo seria resultante de uma visão externa, produzida a partir do ponto de vista do etnógrafo (Malinowski, 1976: 76).

Mais tarde, já no século XX, durante o período de ocupação do país pelos Estados Unidos, entre os anos de 1915 a 1934, o escritor estadunidense, William B. Seabrook escreveu *The Magic Island* (1929),⁶⁰ relatando a sua convivência com o povo do Haiti e um mundo fantástico, povoado por zumbis e canibalismo, rituais macabros e magia negra. Assim, navegando entre visões estereotipadas que sugerem um mundo de violência e fantasia, marcado pela *barbárie* e pela ausência dos *bons valores do mundo civilizado*, ocorreu a minha aproximação com o universo do vodu haitiano.

Em verdade, é possível imaginar que este tipo de percepção pudesse estar circunscrita ao passado, às primeiras décadas do século XX, no máximo, porém, não se dissipa tão fácil, nem a aura de exotismo que envolve o Haiti, nem os inúmeros preconceitos ou idéias sobre uma espécie de mundo fantástico. Quando Wade Davis, etnobotânico estadunidense da Universidade de Harvard, vai ao Haiti pesquisar a existência de uma suposta droga “que fabrica zumbis”, e publica, já nos anos 80 do século XX, seus trabalhos com um tom muito mais próximo de um romance de aventuras do que propriamente um trabalho científico, nota-se a persistência de um conjunto de imagens sobre o Haiti que permanece invariável por mais dois séculos.

A construção de estereótipos sobre o Haiti nasce de um debate longo, que remonta o processo de independência nacional. A invasão estadunidense no início do século XX, a partir de 1914, cento e dez anos depois do fim da luta pela libertação do jugo francês, acaba tendo um papel importante na produção das imagens que, veiculadas pelo cinema, acabam sendo até hoje um dos principais referentes sobre o Haiti. A estas imagens serão somadas, ao longo dos anos, as ideias sobre atraso social e pobreza endêmica, além é claro da violência.

⁶⁰ Publicado em português com o título “A Ilha da Magia”, (1928).

As constantes intervenções das Nações Unidas nos últimos trinta e cinco anos criaram também uma imagem de um país supostamente marcado por guerra. O curioso é que, a despeito dos golpes militares e situações de violência armada, não se pode afirmar de modo algum que nos últimos cinquenta anos o Haiti tenha se envolvido em alguma guerra ou que houvesse uma guerra civil sendo travada sob seu solo.

É claro que não se quer negar que tenham existido quadros de convulsão social e que a situação econômica do Haiti não seja realmente objeto de preocupação. Os dados referentes à pobreza e os baixos indicadores sociais não deixam dúvida sobre os problemas enfrentados pelo país, sobretudo em tempos recentes. A situação de precariedade de meios, exposta através das violentas catástrofes naturais que assolaram o país – foram quatro furacões em 2008 e o violento terremoto em 2010, deixam bastante claras grandes dificuldades da vida naquele país.

O interessante, no entanto, é que a estes fatos quase sempre são associados estigmas e acusações diversas que marcam a história do país. Não é novidade que o Haiti seja “notícia”, sobretudo pelos aspectos negativos. Não há dúvida que esta imagem não surgiu ao acaso, mas é fruto de um longo processo histórico que remonta o processo de independência do Haiti.

A independência da ilha de Saint Domingue criou nas nações emergentes da ruptura com o sistema colonial um verdadeiro pânico com a possibilidade do fim do sistema escravista. Naquele momento, o Haiti apontava como um sinal de uma transformação mais profunda no quadro das relações sociais e econômicas. As reações nas diversas ex-colônias da América, que apontavam para o fim da escravidão, são normalmente vistas como um processo meramente marcado pelas novas necessidades da economia mundial do período.

Sidney W. Mintz (2010) aponta que das grandes revoluções do fim do século XVIII, a Americana, a Francesa e a Haitiana, esta foi a que representou a realidade mais assustadora de seu tempo (Mintz, 2010; 94), na medida em que punha em questão não apenas o sistema de exploração colonial ou a autonomia e a liberdade políticas, mas por levantar finalmente a igualdade entre os homens. Alguns diriam que a revolução francesa, já havia levantado esta questão e é verdade, porém, a revolução haitiana passa a incluir na categoria “homem”, os homens “de cor”, os negros escravizados que sustentavam o sistema econômico da época. A propósito disto, o próprio Mintz ressalta que destas três revoluções, a haitiana foi a única a extinguir com a escravidão.

Ao incluir nos “direitos humanos” os negros, a revolução haitiana impunha uma nova percepção sobre a questão racial. O fim do século XIX, com a emergência do paradigma científico, a busca de uma justificativa para relações de dominação racial sugere a substituição de uma narrativa de ordem religiosa por uma narrativa de cunho histórico e científico. Esta narrativa apontava para uma inferioridade “natural” dos negros.

O Haiti, a república negra, uma nação soberana que emerge de uma revolução comandada por escravos, torna-se vítima de ostracismo forçado tanto como forma de punição, como um solução para o embaraço político causado pela existência de um país comandado por “homens de cor” (Mintz, 2010: 96). Contribuiu, no entanto, para esta situação o “massacre dos brancos”, ocorrido em 1805, sobre o qual C.L.R. James (2000) escreveu:

“O massacre dos brancos foi uma tragédia, mas não para os brancos. (...) A tragédia foi dos negros e dos mulatos. Aquela não era uma política e sim uma vingança, e a vingança não tem lugar na política. Os brancos não precisavam mais ser temidos, e esses massacres degradam e brutalizam uma população, principalmente uma que estava começando a constituir uma nação e que tinha um passado tão amargo atrás de si. O povo não queria o massacre: tudo o que desejava era liberdade, e a independência parecia prometer essa liberdade. (...)”

Da forma que se passou, o Haiti sofreu terrivelmente com o isolamento resultante.” (James, 2000: 338)

O impacto da revolução haitiana sobre um mundo que se apoiava na mão de obra escrava foi, no entanto, muito mais profundo do que se supõe (cf. Lima, 1990). Particularmente no Brasil, houve intensas reações.⁶¹ A preocupação de que o germe da revolta escrava se propagasse pelas Américas, foi tema de permanente debate entre as elites das nações recém libertas. A própria participação de haitianos nos exércitos de libertação comandados por Bolívar, pressupunha, ao contrário do senso comum que os eventos da Ilha de Saint Domingue não passaram ao largo do conhecimento dos demais países da região do Caribe e da América Latina, aliás, pelo contrário.

As repercussões da revolução haitiana em solo brasileiro não foram de pouca importância e chamavam a atenção das autoridades do governo português e depois das administrações imperial e republicana. Muito antes da rebelião dos malês na Bahia em 1835, o medo de uma ação de escravos revoltos povoava o imaginário da população brasileira. Os supostos efeitos de uma difusão da revolução haitiana entre escravos urbanos parecia ainda mais devastador, do que no meio rural. Lima (1990) sugere a existências de outros canais de comunicação, através dos quais difundiu-se por toda América Latina os feitos de Louverture, Dessalines e demais heróis revolucionários.

Sidney Chalhoub (1998) aponta para o fato de que, por volta de 1805, foram encontrados no Rio de Janeiro alguns mulatos e negros forros carregando consigo o retrato de Dessalines, o “ex- escravo e imperador dos negros de São Domingos”. O mesmo autor conta ainda que, em 1831, causou alvoroço entre as autoridades o desembarque de dois haitianos na cidade, e que estes foram vistos “conversando com

⁶¹ Os eventos ocorridos no Haiti ocuparam parte dos debates da Assembleia Geral Constituinte e Legislativa de 1823, sobretudo em função do calor dos debates em torno da abolição do tráfico de escravos. Segundo Lima (1990), não apenas José Bonifácio de Andrada e Silva se pronunciou sobre a revolução haitiana, mas sem dúvida instalou-se uma nova dinâmica no curso subsequente da escravidão a partir da libertação dos escravos no Haiti.

muitos pretos na Rua dos Latoeiros (atual Gonçalves Dias)”. Por fim, em 1836, o Juiz de Paz da Candelária empreendeu investigação policial sobre as atividades de certo Emiliano, morador da rua da Quitanda, sob a suspeita de “Haitianismo” (Chalhoub, 1988: 88). A própria existência de um tipo criminal baseado no nome do novo país sugere a importância da revolução e das imagens que ela evocava junto às elites nacionais das Américas e Europa.

No entanto, se as imagens do século XIX já vão distantes no tempo, um fato em particular foi fundamental na construção dos estereótipos e que, sem dúvida alguma, consolidou os principais estigmas associados ao Haiti: a invasão estadunidense no período de 1915 até 1934. Independente das razões econômicas ou geopolíticas do avanço norte-americano no Caribe e América Central, iniciado no fim do século XIX, com a anexação de Porto Rico e a ocupação de Cuba, ambas no ano de 1898, particularmente na invasão do Haiti em 1915, é possível adicionar um componente racial que acaba sendo determinante na consolidação de certo tipo de percepção sobre aquele país (Hurbon, 1995: 181 – 183).

A construção de uma série de imagens que se tornaram recorrente e referenciais sobre o vodu e o Haiti, retomando a ideia de uma relação metonímica entre estes dois termos, decorreu de certa percepção amplamente divulgada através dos livros do sargento Faustin Wirkus, um mariner que serviu na Ilha de Gonave, e de William B. Seabrook. Aliás, sobre o livro de Seabrook, “The Magic Island” de 1928, há um dado significativo que tornou sua obra ainda mais conhecida: transposta para o cinema em 1932 através do filme “White Zombie”, para o qual serviu de base para o roteiro, por meio deste filme difundiu-se duas fortes imagens sobre o Haiti: um país mergulhado no misticismo e na feitiçaria e as histórias de zumbis.

Outro fato importante que marcou a invasão estadunidense foi a estratégia de criminalização da resistência e a associação entre o movimento dos Cacos – nome dado aos combatentes que resistiam à invasão – e o vodu, corporificada na ideia de canibalismo por parte destes. A associação entre vodu, barbárie e canibalismo era mais uma das estratégias que sugeriam permanentemente a incapacidade dos negros de governarem um país, posto que estes vivessem mergulhados em promiscuidade e barbarismo, totalmente incapazes de constituir algo que pudesse ser considerado uma “civilização”.

O estereótipo dos negros sexualmente promíscuos reforçou sem dúvida um dos estigmas contemporâneos, como analisa Paul Farmer (1992) sobre a relação entre a AIDS e o Haiti. A internação e a morte de uma imigrante ilegal haitiana em 1982, causada por toxoplasmose criou um laço, insustentável do ponto de vista médico segundo Farmer (1992: 1 – 2), entre a entrada do vírus HIV nos EUA, convertendo automaticamente os haitianos em “grupo de risco”, segundo a terminologia adotada na época.⁶²

As acusações associando a AIDS ao Haiti, naturalmente, viriam a recair também sobre o vodu, através de publicações médicas que estabeleciam uma associação direta entre as práticas do vodu e a contaminação pelo vírus da HIV (Farmer, 1992: 2). O curioso, aponta Farmer, é que não havia nenhum indício que relacionasse uma coisa à outra, apenas o fato de que “certas palavras exóticas”, afirma o autor citando o clássico trabalho de Alfred Métraux, “têm um alto poder evocativo”. Desta maneira se torna

⁶² Até o início dos anos 90 era utilizada esta terminologia para designar os “grupos” aos quais se imputava uma maior propensão à contaminação pelo vírus HIV. Segundo o site do Ministério da Saúde voltado à prevenção da AIDS: “Essa distinção (grupos de risco) não existe mais. No começo da epidemia, pelo fato da AIDS atingir, principalmente, os homens homossexuais, os usuários de drogas injetáveis e os hemofílicos, eles eram, à época, considerados grupos de risco. Atualmente, fala-se em comportamento de risco e não mais em grupo de risco, pois o vírus passou a se espalhar de forma geral, não mais se concentrando apenas nesses grupos específicos. Por exemplo, o número de heterossexuais infectados por HIV tem aumentado proporcionalmente com a epidemia nos últimos anos, principalmente entre mulheres.” (Fonte: <http://www.aids.gov.br/pagina/duvidas-frequentes>)

quase natural associar práticas que envolvem sangue animal, “canibalismo” e misteriosos ritos secretos com as formas de transmissão do vírus da AIDS. O curioso é pensar que estas teorias chegam a receber reconhecimento de uma comunidade científica e sejam consideradas razoavelmente plausíveis.

O fato é que no dia 12 de janeiro de 2010, exatos seis meses após meu retorno do Haiti para o Brasil, depois de viver um ano e meio naquele país, sua capital, Porto Príncipe é sacudida por um violento terremoto que causa milhares de vítimas. O Haiti salta das pequenas notas na imprensa nacional para as primeiras páginas dos jornais, como personagem de uma tragédia sem precedentes na conturbada história daquele país. As redações das redes de televisão e jornais diversos saem em busca de “especialistas” variados e autoridades capazes de proferir discursos sobre o quadro que se apresentava.⁶³

O terrível cenário construído (ou destruído) pela monumental tragédia colocava em cena dois grandes símbolos do poder no Haiti: o Palácio Nacional, a sede do governo haitiano, é parcialmente destruído, e a Catedral de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, padroeira do país, esta totalmente em escombros, ambos derrubados pelo terremoto. É fácil compreender o lugar que o primeiro ocupa na vida do país, em que pese à presença estrangeira na gestão do país, materializada na Missão de Estabilização das Nações Unidas (MINUSTAH) e diversas organizações não governamentais que atuam na implementação de políticas públicas no Haiti, uma das marcas do país é sua tradição presidencialista com regimes fortes e, por vezes, ditatoriais.

Se a embaixada do Haiti, localizada em Brasília, não tinha condições de fornecer qualquer resposta quanto à situação do país naquele momento, apressou-se o cônsul honorário do Haiti em São Paulo a estar nas redes de TV brasileiras requisitando ajuda

⁶³ Entre os “especialistas em Haiti” estive convidado a falar sobre o país num canal notícias à cabo, vinculado à maior rede de televisão do Brasil.

para o combalido país caribenho. Porém, este mesmo cônsul foi um dos primeiros a se manifestar dando o tom preciso das imagens do vodu haitiano pelo mundo, em imagens vazadas por uma rede de TV brasileira: “*A desgraça de lá está sendo uma boa pra gente aqui, fica conhecido. Acho que de, tanto mexer com macumba, não sei o que é aquilo... O africano em si tem maldição. Todo lugar que tem africano lá tá f...*”.

Sem entrar em considerações morais sobre o aproveitamento de uma tragédia daquelas proporções, fosse a proveito pessoal ou para chamar atenção para os problemas do país, ou ainda pior, o teor racista da posição em relação aos africanos, a colocação do cônsul haitiano sobre o vodu (aqui associado ao termo “macumba”) nos forneceria o tom das idéias e imagens recorrentes associadas a este. Desde os jornais locais, passando por um representante das elites nacionais, a literatura estrangeira sobre o país, a aura de mistério e exotismo atravessa as muitas visões do que seja o vodu.

O problema se torna ainda mais complexo, como podemos ver na fala do cônsul haitiano em São Paulo, uma vez que esta não é apenas uma imagem externa do país, mas uma percepção que os próprios haitianos acabam tendo de si mesmos e, especialmente, da herança da escravidão e da presença africana na história do Haiti. Esta auto-imagem negativa, fundada numa série de estereótipos raciais torna-se uma questão essencial quando se tenta estudar o vodu haitiano. O vodu é uma espécie de canal ou símbolo focal⁶⁴ que concentra estas percepções, e ao negá-lo, muitas vezes está se negando a si mesmo como sujeito dotado de uma ação no mundo. Paradoxalmente, no entanto, este mesmo vodu pode ser um mecanismo de agência, sendo capaz de dotar de poder sujeitos destituídos de possibilidades de ação.

Logo, se de um lado os preconceitos associados ao vodu são a base de um conjunto de estigmas no plano nacional, ele é fonte de poder no plano dos sujeitos e da

⁶⁴ Cf. Tuner ([1967] 2005).

sua capacidade de agência no mundo. Através da relação com as divindades, os loas ou os santos católicos “que estão por trás de um loa”, os indivíduos adquirem poderes que lhes permitem atuar no mundo, modificando de alguma maneira a sua sorte. A presença constante dos espíritos dos *zanj* e *djab* no caminho das pessoas e sua capacidade de submeter estas potências aos seus desejos e objetivos, sugerem que o mundo dos espíritos não se encontra separado rigidamente deste mundo “real”, mas sim que tudo está “*misturado*” o tempo todo.

Desta maneira, os episódios descritos, o homicídio ocorrido em Paillant, a história da vizinha de Mme. Evans ou a cura repentina da moça no ônibus parecem situar um universo social onde o vodu desempenha um papel central. E não apenas nas histórias pessoais como a narrativa de Evans ou caso da moça, mas nos meios de comunicação, nas diversas instâncias de poder, nas representações consulares. A produção da vida e os discursos no e sobre o Haiti parecem navegar num mar onde o vodu é um referente metonímico e a metáfora preferencial capaz de fornecer sentido e explicar o funcionamento do mundo.

As proposições de Herzfeld (2005) a respeito dos estereótipos aqui nos ajudam a pensar algumas questões. Se de um lado, eles operam de modo redutor e homogeneizador da realidade social, fornecendo muitas vezes uma visão chapada desta, de outro lado, exatamente por esta capacidade de redução da realidade os estereótipos nos permitem estabelecer uma média e algumas generalizações e, muita vezes, com certa margem de segurança. Ou ainda, como no caso presente, permite-nos qualificar o lugar da produção dos discursos e os comportamentos diante dos vários tipos de interação possível.

De certo modo, é através de um sem número de estereótipos que somos instados a compreender como são articuladas as representações sobre o Haiti e como o vodu

acaba sendo um referencial fundamental para esta compreensão. A partir de uma série de procedimentos metonímicos surgem relações como Haiti/barbárie, Haiti/violência, vodu/Haiti, vodu/violência, vodu/barbárie, e assim sucessivamente entre várias interpolações possíveis, até concluirmos que parte do peso que se concentra no tipo de percepção e de discurso sobre o Haiti está fundamentada em bases racistas historicamente dadas.

Isto não seria necessariamente um problema, se tais percepções estivessem inscritas no passado distante do século XIX e que não se traduzissem em práticas do presente. No entanto, as questões apontadas por Farmer (1992) lançam uma luz nova sobre velhas questões: os estereótipos e estigmas associados a uma nação não se destacam facilmente dela. E é claro que esta imagem externa acaba tendo reflexos evidentes na auto-imagem que a população do país tem de si mesma.

É recorrente ouvirmos – e isso ocorre aqui no Brasil também através de piadas autodepreciativas – que os haitianos seriam “maus por natureza”. Se isso partisse de estrangeiros nas relações com os nativos daquele país, ainda que refletisse um ignominioso preconceito, pode até ser naturalizado. O espanto surge exatamente quando esse é um discurso que parte dos próprios haitianos sobre si mesmos, e ele não tem o tom jocoso da piada ou da autocomiseração, mas pelo contrário, carrega o peso da acusação: “os haitianos somos bárbaros”.

Voduissant x *sevitè*: quais as distâncias e aproximações possíveis?

A compreensão mais clara de certas realidades sociais depende essencialmente de como articulamos a auto-imagem de certo grupo e as categorias explicativas deste mesmo grupo às nossas categorias de análise. Frequentemente a produção de ideias sobre um determinado coletivo parte da apropriação que fazemos dos modos de

expressão destes grupos. A distinção entre *voduissant* e *sevitè* tem razoável rendimento heurístico quando nos propomos pensar de que modo se separa a produção intelectual do modo de expressão nativo.

Esta distinção, no entanto, não tem apenas valor meramente heurístico, mas pelo contrário, ela tem o propósito de produzir um entendimento que se situe além das visões consagradas no campo da literatura sobre o vodu. De fato, utilizar o termo *voduissant* não traria nenhum problema mais profundo ao entendimento das práticas do vodu. Porém, ao falarmos em *sevis lwa* e *sevitè* o que ocorre é que se coloca em jogo a própria definição de vodu enquanto religião e impõe uma pergunta: existe de fato um vodu haitiano?

Partimos, inicialmente, da premissa de que há, no senso comum e no campo das práticas e discursos uma ideia razoável de que exista o vodu. O que queremos questionar aqui é que, na medida em que não exista um sistema ordenado ou sob controle de alguns agentes, o vodu torne-se uma figura difusa e volátil: “tudo o que é sólido desmancha no ar”. Ao assumirmos a figura do *sevitè* assumimos a existência de um sistema de crenças que articula certo tipo de relações com o mundo espiritual e com os ancestrais, não mais de uma chave externa – o vodu e os *voduissant* – mas de uma chave interna, produzida a partir de discursos nativos.

Deste modo, o vodu pode ser tratado indistintamente como bênção e como maldição. Posto que ele constitui-se na grande ambiguidade constitutiva do povo haitiano: o vodu é, antes de tudo, *créole*, e ser *créole* é ser essencialmente haitiano. Uma canção de um famoso grupo musical haitiano, *Boukman Eksperyens*, um dos expoentes da chamada *mizik rasin*, um gênero musical apoiado nos ritmos tradicionais e no uso de

referências da música pop, afirma-se: “*somos créole*”.⁶⁵ Ao mesmo tempo, ser créole (assim como ser *sevitè*) significa ser algo em permanente construção, algo que não se situa nem num extremo, nem em outro, ou que é ao mesmo tempo duas coisas “90% católico e 100% vodouissant”.

Esta experiência de ser um e outro ao mesmo tempo pressupõe uma permanente instabilidade, porém, há zonas de conforto ou de estabilização que são dadas pelas relações onde os atores sociais se colocam. Se de certa forma tudo é *créole*, tudo é *mélange*, de outro lado, numa relação, algo pode ser mais ou menos misturado, a zona de estabilidade então não é uma identidade ou ponto fixo, mas a condição ambígua é uma condição necessária da existência. Ou ainda, as pessoas podem em muitos momentos ser duas coisas: ser católico e servir aos loas.

A bênção é então poder servir indistintamente na igreja católica cultuando a Virgem Maria no altar e *Ezili* no *oufò*. A maldição advém da condição ambígua de não ser nem um “bom cristão”, na medida em que ele faz uso da “*magia*” para enfrentar as vicissitudes do cotidiano, e nem servir aos loas de modo ideal. Os pólos excludentes, porém, podem se encontrar nas ações dos indivíduos, evitando uma percepção da realidade que seja normativa, o que vamos perceber aqui situações onde, finalmente, a mistura tornará possível conciliar o ideal de ser católico ou “bom cristão” com o serviço aos loas. Logo, ao contrário do que diria o cônsul haitiano em São Paulo, não é a maldição da presença africana no Haiti, mas a conciliação do ideal de servir a um Deus cristão que povoa o mundo com anjos e demônios.

O Evans vai se distinguir e se afastar de sua família de “*servidores do diabo*” ou acusar a vizinha “*de ser lougawou*”, demonstrando “*ser uma boa cristã*”, na medida em que se recusa a aceitar o vodu como uma religião “*de Deus*”. Mas em seu cotidiano

⁶⁵ No disco intitulado *Vodou Adjae*, a primeira faixa, intitulada “*Se kreyo l nou ye*”, exorta os haitianos a falar o créole e não o francês, nem o inglês. No refrão final a música inclui todos os povos do Caribe e o Brasil, chamando atenção para as raízes africanas destes povos.

vai utilizar diversas técnicas da medicina tradicional haitiana, presentes nas práticas e usos do *ougáns* e *mambos*, utilizando chás, folhas e cataplasmas atribuindo-lhes um sentido muito distinto daqueles. Afirma que este conhecimento é algo ligado à sua família e às tradições, porém, diferente de seus familiares ligados ao vodu, ela utiliza o conhecimento a serviço do seu próximo, cumprindo o preceito bíblico de sua igreja: “ama teu próximo como a ti mesmo”.

Ao mesmo tempo, desconfia de pessoas ligadas ao vodu, afirmando que “*eles têm olhos malignos, podem voar à noite e sair para capturar escravos zumbis ou transformar as pessoas em animais de criação*”. Evita se relacionar com estas pessoas, mas não se recusa a “*evangelizá-las, a pregar para que eles abandonem o pecado*”, embora não acredite muito nessa possibilidade, posto que “*sua natureza seja (intrinsecamente) maléfica*”.

Será Evans, tal como o cônsul, que dirá para mim que “*O diabo é muito forte no Haiti*”, e por esta razão “*o país vive em desgraça aos olhos de Deus*”. Quando perguntei se o diabo também era forte na África, ela respondeu que “*sim, o diabo é forte na África*” e emendou, “*também é forte no Brasil*”. Para ela, toda a desgraça era decorrente de uma relação intensa destes países com os espíritos africanos, por si mesmo maléficos. Também seria com ela a primeira vez que ouviria a versão de que o “sacrifício de Bois Caiman” seria a marca de um pacto demoníaco da nação, raiz de todos os males que assolam o país.

Em Evans vê-se um comportamento típico que aponta para uma oposição e distinção absoluta e mesmo a negação do vodu. Porém, o que evidencia esta posição é que ela se constitui como uma relação. O vodu é neste caso um referente, mas ao mesmo tempo, Evans se vale dos conhecimentos e práticas tradicionais adquiridos no seio de uma família intimamente relacionada com o culto aos loas. Deste modo, os

conhecimentos são reordenados à luz de suas crenças. Evans “*renuncia ao demônio*”, mas utiliza práticas tradicionais e, por vezes, mágicas.

Foi por ocasião de uma violenta gripe, no mês de junho de 2008, que vi Evans utilizar seus conhecimentos. Estava hospedado na casa de seu patrão e depois de uma chuva, na chegada de uma visita ao Santuário de Des Ermites, caí de cama, febril e com dores no corpo. Como tomasse comprimidos para fazer ceder a febre e as dores no corpo, Evans ofereceu-se para me ajudar. Primeiro, ofereceu-me um chá de hibisco (*Hibiscus rosa-sinensis*), que fez a febre ceder bastante. Depois Evans disse que ia “*koule fey*”, cuja tradução aproximada seria “verter” ou “despejar folhas” sobre meu corpo, para “*curar a gripe*”. Durante dois dias seguidos Evans preparou uma infusão com folhas de laranjeira (*Citrus arantium*), de abacate (*Persea americana*), limão (*Citrus limon*), manga (*Mangifera indica*) e fruta pão (*Artocarpus incisa*) e fez uma ablução, recomendando que eu retornasse à cama para repousar.

No terceiro dia, já me sentindo melhor e me alimentando normalmente (a gripe tirara completamente o meu apetite), perguntei a Evans onde ela aprendera aquilo. Disse-me que era um hábito vindo de sua região de origem (Grande Anse), e que fizera o mesmo pelo meu anfitrião, seu patrão, uma semana antes. Dizia apenas que “*as folhas me curaram*”. Procurei investigar depois sobre este tipo de prática e percebi que fazia parte do repertório de técnicas usadas pelos “*doktè fey*”⁶⁶ que muitas vezes se confundem com ou *ougáns* ou *mambos* que “*trabalham com a mão direita*” ou “*que trabalha com os loas ginen*”.

Há que se considerar o caráter “neutro” de ervas, incensos, unguentos ou cataplasmas, posto que diversas tradições culturais e religiosas façam uso indistintamente destes como técnica de cura. No entanto, é muito significativo que

⁶⁶ *Doktè fey* significa “medico das folhas” ou herbalista, é por este nome que são conhecidos aqueles que atuam no campo da medicina popular no Haiti.

Brodwin (1996) tenha destacado a importância da categoria *anj gadien* como fundamental nos processos de cura, além da distinção entre *maladie satan* e *maladie Bondye*, com eixos que orientam a disputa pelo poder de cura no universo rural haitiano. Meudec (2007), numa análise sobre as representações sobre a saúde e a doença, sugere a importância do caráter místico relacionado aos processos de doença e cura. Ambos os autores olham para as disputas pelo poder de cura, enfatizando o papel dos sacerdotes vodu e da forma assumida pela medicina popular no Haiti, fortemente atravessada por aspectos religiosos, mais notadamente aqueles relacionados ao culto dos loas.

Evans, no entanto, não considerava que as técnicas que utilizava estivessem relacionadas diretamente com o vodu, embora afirmasse que estes conhecimentos foram transmitidos através de sua família, a mesma da qual se afastara e renegara como “*servidores do demônio*”. Assim, ao dar um novo sentido aos conhecimentos tradicionais recebidos por herança familiar, Evans conciliava a sua nova fé, protestante, com os saberes e técnicas de cura que aprendera em família. Assim, a “mistura” de seu protestantismo com os saberes tradicionais produzia um novo tipo de síntese, que para ela se afastava do vodu, criando aquilo que chamei de “zona estável” diante de situações de ambiguidade.

Mme. Evans também falava constantemente nos riscos que eu corria com a minha pesquisa, em “ser transformado em um animal ou em zumbi”. Embora possa parecer bizarro, Evans evitava comer carne bovina, posto que ouvisse falar de um “*band champwel*”⁶⁷ que transformara um rapaz de sua vizinhança em um boi, e que o animal, insistia em procurar aquela que fora sua família, mas sendo um animal, não poderia se comunicar com eles”. Contara outro relato que “na região de Les Cayes havia um rapaz que fora transformado em um jumento”. Por fim, através de notícia que circulou pela

⁶⁷ Ouvi poucas vezes esse termo, que traduzido significaria “bando de sem pêlos”, oriundo de *cochon sans poil* (porcos sem pêlo). Este termo designa grupos de feiticeiros ou *lougawous* que se reúnem à noite para capturar suas vítimas de rituais sinistros.

imprensa, tomou-se conhecimento de um ougán que manteve em suas plantações na região do Cabo Haitiano dezenas de escravos zumbis, que com sua morte foram libertados.

Este conjunto de relatos fala exatamente de uma série de situações que envolviam determinada percepção sobre as sociedades secretas e sobre o papel da feitiçaria. Aliás, neste ponto é importante perceber que, conforme também sugere Métraux, alguns ougáns exijam constantemente fazer uma separação entre a prática religiosa e a prática da magia, atribuindo aos *boko* (ou *bokor*) a idéia “de trabalho com as duas mãos”, em outras palavras, ougáns que operariam no terreno da magia e da religião. De certa maneira, a magia é parte do vodu e o comércio com os deuses é uma das partes desta idéias de intervenção mágica na realidade. Se no candomblé, *os deuses vendem quando dão* (Baptista, 2006), não é muito diferente o trato dos homens com os deuses no Haiti.

A feitiçaria ou contra-feitiçaria estão presente o tempo todo, mesmo na relação entre os católicos ou protestantes que buscam nestas religiões a efetiva proteção contra a ação da feitiçaria. Em certo sentido, tal como entre os azande o infortúnio seja explicado pela feitiçaria, no Haiti o vodu pode ajudar a explicar a situação de infortúnio, seja ele de ordem pessoal ou cotidiana, seja ele estrutural ou histórico, como aqueles que interpretam que o Sacrifício de Bois Caiman como uma marca da adoção do país, o Haiti por forças malévolas ou da herança africana como um signo de atraso e maldição divina.

Protestantes, católicos e *sevitè*: o vodu no Haiti

A dura subida pelos nove quilômetros de estrada montado no burro deixara minhas pernas relativamente dormentes, uma vez que a sela precária feita de sacos de aniagem e madeira, não tinha estribo, no qual pusesse repousar os pés. Desci do animal

sentindo dificuldade de andar. Dali de onde chegáramos, subia-se ainda algo em torno de 50 m, para cegar na praça da modestíssima vila onde ficava a Igreja de St. Yves.

Sáímos bem cedo para ir de carro desde Petit Rivière de Nippes, passamos no núcleo urbano de Anse à Veau, em meio ao mercado de rua, que aquela hora ainda não se encontrava cheio, porém, a passagem já era difícil pela estreita rua que conduzia à estrada para a Igreja de St. Yves. A chuva castigara bastante a rota, por isso não faríamos como no dia anterior, quando decidimos ir de carro até o alto da montanha, pela bela estrada que margeia o rio e, por duas vezes, corta o mesmo, com a água batendo na altura da metade da porta do carro, em função da cheia do rio.

A encantadora paisagem do local lembrava alguns lugares da região serrana do Estado do Rio de Janeiro, e apesar das mudanças repentinas de tempo, ora com chuva rápida e intensa, ora com o sol da manhã, o calor era fortíssimo. Por essa razão decidimos que enfrentar os nove quilômetros de estrada sob o sol intenso, seria cansativo demais. Estava acompanhando o fotógrafo Christian Cravo, com quem fora a Nan Soukri em agosto de 2008. Apesar de nossas muitas divergências sobre *o povo e a cultura haitianos*,⁶⁸ nasceu entre nós uma grande amizade, baseada no respeito mútuo, que acabou gerando esta parceria.

Christian é um excepcional fotógrafo e estava preparando um longo trabalho sobre as festas e santuários do Haiti, focando essencialmente nas práticas do vodu, do qual resultaram um livro e uma exposição realizados em 2010 na cidade de Salvador⁶⁹. Nossa divergência principal era em relação à certa visão que permeia os estrangeiros que visitam o país: para ele, os haitianos são um “povo primitivo e selvagem,

⁶⁸ Uso aqui as categorias “povo” e “cultura haitiana” de maneira deliberadamente descuidada. Trata-se da forma em que se estabelecem os diálogos correntes entre não antropólogos ou cientistas sociais, para quem tais categorias não se apresentam como passíveis de problematização, e tendem a uma generalização. Não se trata aqui de operar, portanto, com conceitos sociológicos, mas categorias do senso comum.

⁶⁹ O livro intitulado “Nos Jardins do Éden” foi publicado como catálogo da exposição do mesmo nome, realizada no Museu de Arte Moderna da Bahia, em Salvador-BA, no mês de abril de 2010.

mergulhado no obscurantismo e na barbárie, e por isso se encontram muito mais próximos da natureza, até mais do que nós, brasileiros”.

Christian fora para Anse a Veau para fotografar aquilo que entendia como “rituais primitivos que mostram a simplicidade da relação do homem com a natureza” e, a despeito de criticar de modo veemente os sacrifícios animais, ao quais percebia como um ato de crueldade e violência, compreendia que estes faziam parte daquilo que perseguia como estética: “a busca de uma pureza presente na relação do homem com seus deuses”, dizia.

Queria fotografar um ato específico dos peregrinos que iam àquele santuário, quando após a ida à igreja católica da cidade, estes iam a uma cachoeira para banhar-se e fazer oferendas de *baleine* (velas) e *klèren* (rum branco) aos espíritos que habitavam aquele local. Ao chegarmos à vila falamos com o sacristão da paróquia católica, que nos permitiu entrar na Igreja de St. Yves e St. Joachim. A igreja não era muito grande, pelo contrário, mas era espaçosa e a nave principal se dividia em duas seções formadas por cadeiras de armar em metal.

No altar central, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, padroeira do Haiti, e em dois altares nas laterais deste, à direita St. Yves e à esquerda St. Joachim. A igreja permanecia fechada durante a maior parte do tempo, exceto na hora da missa e da procissão do santo, no dia da festa patronal. Do lado de fora, no entanto, as pessoas organizam-se em barracas para a venda de produtos relacionados ao culto dos santos católicos, tais como rosários, bentinhos, imagens dos santos, velas e, principalmente, do culto aos loas, as divindades do vodu, *klèren*, perfumes, ervas, rum, infusões variadas.

Em verdade, estes produtos estão tão separados entre si como a porta da igreja separa St. Yves do culto aos loas, em outras palavras, uma separação apenas aparente, marcada às vezes por fronteiras físicas, porém, na prática, de modo algum separados.

Espalhados pelo caminho entre a entrada da vila e o adro da igreja, vários *sevitè* possuídos pelos seus loas atendem as pessoas em consultas rápidas, *batendo cartas*, forma de adivinhação baseada na leitura de cartas do baralho comum ou do tarô, *marcando velas*, realizando pequenos atendimentos em troca de velas, *kléren* e, às vezes algum dinheiro ou comida.

Chamava ainda mais atenção que a cachoeira aonde fomos para assistir os rituais fosse administrada pela diocese católica, que se fazia presente através de uma grande caixa de metal com um cadeado e uma fenda, através da qual aqueles que desejassem ir àquele local deviam deixar sua contribuição em dinheiro para a preservação do santuário. Havia ainda duas barracas grandes onde se vendia velas e bebidas, especialmente o *kléren*, cigarros, fósforos. Conversando com o senhor responsável pela barraca, este me dissera que eles pagavam à igreja para ficar naquele local. Enquanto chegávamos, um homem começava a montar outra barraca do outro lado do rio.

Fiquei ali olhando, as pessoas que chegavam, pouco antes do sol partir e cair uma pesada chuva. Não havia um ritual específico. Na verdade, o que me chamou a atenção desde a minha primeira viagem a um santuário no Haiti é a grande autonomia das pessoas em relação a um culto organizado ou sacerdote. Em verdade, embora os ritos não se diferenciem, há uma constante nos gestos e práticas, porém, não há uma direção específica ou um celebrante.

As pessoas compram suas velas e uma pequena garrafa contendo *kléren*, as velas são marcadas e cortadas em pequenos pedaços. Nas raízes de uma grande árvore, que não consegui identificar a espécie, são colocados os pequenos tocos de vela acesos e a pessoa toma um gole da garrafa, que é devolvida após o uso, fazendo deitar o líquido no solo em movimentos repetidos.

Este rito, que vira muitas vezes em Des Ermites e também em Saint Anne, em Anse a Fouler, repetia-se com certa constância. Já vira algo semelhante também no *oufô* de Valsaint em Jacmel, quando o *Baron Kriminel* atendia uma pessoa. Foi Bobu Dumont, um negociante de Jacmel, através do qual consegui o pequeno apartamento, num andar de uma casa, onde me hospedara nesta primeira viagem, quem me apresentou Rourource, filho de um ougán falecido, que conhecia bem a zona rural de Jacmel.

Rourource trabalhava como auxiliar pedreiro, mas também fazia qualquer tipo de serviço de limpeza e capina de terrenos. Estes terrenos eram propriedade de haitianos ricos de Porto Príncipe e, em sua maioria, de haitianos da diáspora nos EUA, normalmente nascidos na região, que procuravam construir suas casas de veraneio naquela localidade.

Rourource ficara de me ajudar a conhecer pessoas ligadas ao vodu. Desta maneira nos encontramos uma tarde de sábado, quando ele me levaria para conhecer alguns templos e ougáns e mambos. Foi nesta ocasião que fui conhecer Valsaint e seu *Gedè*, o Baron Kriminel.⁷⁰ Enquanto conversava com Rourource explicava-lhe que era um pesquisador, mas que também era iniciado. Assim, quando ele me apresentou ao Baron, Kriminel, ele mesmo fez questão de dizer que eu era um iniciado.

Seguimos caminhando pelas estradas de chão batido, passamos por um pequeno cemitério, algumas plantações pequenas de milho, mandioca, pequenas criações de cabras até chegarmos ao cruzamento entre duas vias, e uma casa bastante humilde, cercada com esteiras de palha. Na porta uma pequena casa, semelhante às casas de exu,

⁷⁰ *Gedè* é o loa vodu ligado à morte e aos cemitérios, cuja representação mais comum é o santo católico São Geraldo, devido o fato de, na maioria das suas imagens, este santo se apresentar segurando um crânio humano. A outra imagem mais recorrente de *Gedè* é a do *Baron Cemetière* que é, segundo Valsaint, “*dono do cemitério, por ser o primeiro morto ali enterrado*”. Trata-se é uma caveira humana que utiliza capa preta, cartola alta, bengala e óculos escuros. Quando possuídos por um *gedè* os adeptos têm seu rosto coberto com pó branco, deixando a boca e os olhos (em contraste com a pele negra) sem pintura, causando a impressão de se tratar de uma caveira. São conhecidos por seu comportamento lascivo e debochado e sua forte ligação com a feitiçaria.

muito comuns em terreiros de candomblé e umbanda, um carro abandonado e quatro mulheres sentadas no chão, comendo pratos de arroz com feijão, com crianças pequenas de colo.

Rourource perguntou em creóle onde estava o ougán, ao que as mulheres responderam que este estava trabalhando. Perguntei a Rourouce o que estava acontecendo, ele me disse que o dono da casa estava lá, mas estava trabalhando. Perguntei se isso era um problema, este me disse que não, entramos e as mulheres arrumaram cadeiras para sentarmos.

Estávamos dentro do peristilo, e ao nosso lado dois homens também esperavam. Aos poucos as pessoas que estavam dispersas pela pequena propriedade se juntaram defronte ao pequeno cômodo onde o ougán trabalhava, pegaram os tambores e começaram a cantar para o *loa* que estava presente, fazendo o trabalho. Começava ali meu encontro com o Baron Kriminel.

Havia um homem que aguardava ser atendido, que puxou assunto com Rourource. O homem então se dirigiu a mim em bom francês, fazendo perguntas variadas sobre o meu interesse de pesquisa. O que eu queria saber do vodu, o que era candomblé, o que eu fazia ali. Enfim, tivemos uma pequena conversa, onde ele me revelou ser *ougán* da “tradição makaya”.⁷¹

Perguntou-me se eu conhecia esta tradição, ao que respondi que pouco conhecia do vodu, mas estava ali justamente para aprender tudo possível. Perguntou-me se eu ia fazer um livro, eu disse que não, em princípio, era apenas uma tese acadêmica, que pode ou não virar livro. Ele estava acompanhado de outro homem, que nada dizia, e quando o

⁷¹ Há vinte e uma *nachon* (“nações”, como no candomblé brasileiro) diferentes no vodu haitiano, que possuem pequenas distinções entre as divindades cultuadas e, em especial, no domínio da feitiçaria. De modo geral, pertencer a uma *nachon* ou tradição qualquer não exclui participar ou mesmo cultuar outras *nachon* e muitos adeptos costumam dizer que “*cultuam as 21 nachon*”.

fazia, era em voz baixa, quase um cochicho e apenas com o amigo, como que traduzisse o que dizia.

Uma mulher trouxe para meu interlocutor uma garrafa de rum haitiano Barbancourt, este a pegou, derramou um pouco no chão e bebeu no gargalo o primeiro gole, depois pediu um copo. Encerramos o assunto. Eu olhava tudo com muito espanto, pois parecia que ali havia encontrado algo definitivamente interessante.

Os cantos foram ficando mais fortes e animados, o homem então se dirigiu à porta do cômodo onde o ougán trabalhava. Seu amigo se deteve um tempo, depois o seguiu. Não queria parecer curioso demais, e me detive também por um curto tempo, olhando para Rourource, esperando que este, através de um gesto, desse um sinal para que eu pudesse ir ver de mais perto o que ali ocorria.

Aproveitei então para fixar melhor alguns detalhes do espaço. Um quadro de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro ornava uma das paredes. No teto havia bandeirinhas de plástico colorido e uma grande faixa de pano em vermelho em preto contornava todo o muro do *peristilo*, que não era muito alto.

O espaço não devia ter mais de 42 m². Era bem humilde a construção, uma parte do teto, coberto por folhas de zinco estava descoberta. Toda estrutura era construída em madeira, coberta com uma massa que parecia feita de saibro e pedras. Estávamos numa espécie de salão, e havia lá uma esteira no chão com uma bolsa roupas e objetos de uma mulher, que se deitou ali, depois que chegamos. Quando os cantos e toques de atabaque começaram, ela se levantou e foi para perto das demais pessoas e pôs-se a dançar.

Foi neste momento que perguntei a Rourource se podíamos nos aproximar do cômodo, ele sorriu e perguntou se eu queria, eu respondi que sim. Ouvia do lado de fora a voz gutural do Baron Kriminèl, enquanto o homem continuava a beber o rum, agora no copo, segurando a garrafa, que depois devolveu à mulher que lhe dera. A mulher que

lhe dera a bebida parecia bastante envolvida com tudo que se fazia ali. Depois ela se juntou aos três homens que tocavam tambores para tocar também. Era ela quem puxava alguns cantos.

Perguntei a Rourource se os cantos eram em creóle, este me respondeu que sim. Outras vozes femininas faziam uma harmonia interessante com os cantos. Muito depois esta mulher e mais duas outras que circulavam pelo local seriam apresentadas a mim como “*as esposas de Valsaint*”. Em dado momento, o Baron saiu do cômodo junto com seu cliente, foram até o salão, cavaram o chão e colocaram uma garrafa. Foi então que vi o *ougán* possuído pelo *loa*.

Ele utilizava uma bengala e um guarda chuva. Tinha na cabeça um barrete preto e vestia uma roupa que lembrava as roupas de cavaleiros medievais, cingida por uma faixa, parecida com uma bata longa, com uma cruz na parte posterior. Seus olhos estavam bastante arregalados e a face tensa. Andava muito rápido, dando ordens numa voz alta e gutural. O cliente cobriu o buraco cavado e o *Baron* pisou em cima, mandou que ele batesse com o pé no lugar.

Voltaram ao cômodo. Rourource me disse que tinha que partir, pois tinha um compromisso. A mulher que tocava o atabaque pediu que nos detivéssemos um pouco mais, pois o *Baron* queria falar comigo. Uns poucos minutos depois o *Baron* me fez entrar no pequeno cômodo e sentar, ao meu lado Rourource serviria de intérprete.

Aliás, conversara antes com Rourource sobre o vodu, disse-lhe que ele parecia conhecer bem as coisas e as pessoas. Contou-me que seu pai foram *ougán*, por isso possuía grande intimidade e conhecimento do assunto, bem como das pessoas da região de Jacmel, onde nascera e fora criado. Expliquei-lhe algumas coisas do candomblé, especialmente a questão do poste central ali presente, que me chamara bastante atenção. Em boa parte dos peristilos que conheci identifiquei a presença deste sinal, o que

naquele momento supunha algumas possibilidades de comparação entre o vodu e o candomblé.

Voltando à conversa com o Baron, este queria saber o que eu pretendia. Se eu queria *“filmar, fotografar as cerimônias, fazer um livro”*. A estes questionamentos, respondi que dependiam do rumo da minha pesquisa, pois naquele momento queria apenas conhecer um pouco o vodu, e que qualquer coisa, além disto, dependeria da obtenção de recursos para outra viagem ao Haiti. Disse também que pretendia ficar um longo tempo no país, mas não sabia ainda exatamente como e nem quando. Acabaria voltando em maio de 2007, para reencontrar Valsaint, levando algo como presente, que ele viria a me pedir depois.

O Baron me disse que *“conhecia todos os segredos do vodu, para o bem e para o mal. Que podia curar as pessoas e matá-las com sua magia”*. Mostrou-me seu altar, onde havia muitos objetos, garrafas, velas, imagens de santos católicos, pequenos fetiches. Deu-me um livro para olhar, *“A chave dos 150 salmos de Salomão”*. Disse que *“ali havia invocações e conjuros para todo tipo de espírito”*.

Perguntou-me como eram as cerimônias do candomblé e o que os “loas” do candomblé comiam. Disse-lhe que no candomblé os loas chamam-se “orixás” e que como no vodu há um *Ogou*, no Brasil temos Ogum. Ele me perguntou o que Ogum comia. Eu lhe disse que seu animal preferido é o galo. Ele me perguntou: *“Vermelho?”*. Eu disse que sim. Contei-lhe que os orixás se manifestavam para dançar revivendo suas histórias míticas.

Conversamos ainda um pouco mais, ele me falava dos diversos “loas” e seus poderes, os domínios sobre os quais estes atuam. Começava a escurecer e queria ir, assim como Rourource, que tinha algum compromisso. Pedi licença ao Baron para me

retirar. Ele então pediu que eu voltasse lá, para conversar com o seu “cavalo”.⁷² A tal mulher que tocara os atabaques, ficou sentada ao seu lado, enquanto conversávamos. Ela me deu os números de telefone dele com seu nome: Aveman Valsaint. Falei que voltaria no fim de semana seguinte à Jacmel, e o procuraria para conversarmos.

Voltei uma semana depois. E conversei então com Valsaint. Rourource me acompanhava novamente. Nesta conversa, talvez menos impressionante que a primeira, Valsaint apareceu bem vestido, de calça jeans e uma camiseta bem larga, ele parecia agora um homem pequeno e calmo, e no lugar dos olhos esbugalhados do Baron, havia um olhar perscrutador, que parecia perguntar: “afinal, o que quer esse *blanc*?”. Normalmente, e isso sempre interessa aos adeptos do vodu no Haiti, estrangeiros tem imensa curiosidade com o vodu, querem ver, filmar e fotografar cerimônias.

Valsaint, no entanto, ao saber que eu era também um iniciado, passou a ter outra atitude: passou a fazer muitas perguntas a mim sobre o candomblé. Perguntou sobre o tempo de iniciação, os rituais, repetiu-se a conversa sobre Ogou/Ogum e a relação entre estes e São Jorge. Durante a conversa Valsaint acabou me perguntando “*se havia livros para ele conhecer o candomblé*”. Eu disse que sim, que havia alguns livros e me comprometi em levar do Brasil algo para ele, quando voltasse ao Haiti para dar sequência à minha pesquisa.

De fato, este primeiro encontro foi bastante excitante e revelador, por um lado, mas também serviu bastante para desmistificar certas coisas em relação ao vodu. O meu primeiro contato com o vodu haitiano, no já longínquo ano de 2006, lembrou muito as várias idas a pequenos terreiros de umbanda da Baixada Fluminense em fins dos anos 70 e início da década de 80.

⁷² O Baron, de fato, usara o termo *cheval* para referir ao homem que estava possuindo.

Voltei a me reencontrar com Valsaint por três vezes depois desta. A primeira delas, em 2007, num encontro marcado justamente pelo fato de, cumprindo um desejo seu, na verdade, um pedido seu de conhecer melhor o “candomblé” do qual lhe falara, levei para ele um livro de Roger Bastide, o clássico “O Candomblé da Bahia”, editado em língua francesa. O presente não apenas o deixara feliz, mas estabeleceu um vínculo entre nós de verdadeira troca. Se ele me indicara diversos livros que, segundo ele, me permitiriam conhecer o vodu, eu levava para ele uma obra que podia dar-lhe algum conhecimento sobre o candomblé.

Sevitè nan kè̀m: servir aos loas, não a um ougán

Em uma de minhas primeiras conversas com Herold, este me dissera “*que era um sevitè*”, que era um iniciado (*inisyè*), mas que recebia diretamente dos loas através de sonhos e mensagens as orientações. Realmente, Herold não era um *hounsi* e jamais houvera passado por algum rito de iniciação ligado a algum *oufò*, mas se considerava um *sevitè* da mesma forma que alguns iniciados que conheci. Sabia os gestos e as técnicas rituais e nas vezes em que estivemos juntos em cerimônias vodu em *oufòs* ou quando falamos com *manbos* e *ougáns* ele saudava-lhes cumprindo as rotinas rituais.

Também nas conversas com Mme. Evans ela demonstrava conhecer bastante das técnicas rituais, Era curioso, no entanto, a forma que ela reinterpretava alguns ritos de sua perspectiva de protestante. Apropriando-se das categorias do universo do vodu de modo peculiar, ela costumava dizer que alguns ritos eram diabólicos e destinavam-se invariavelmente à produção do malefício de outrem, senão do próprio praticante.

Quando conheci Vanessa em Des Ermites, ela também se dizia *sevitè*, mas deixava claro que ainda tinha que passar pelos ritos iniciáticos (*prann kanzo*). Quando me apresentou Foufoune, uma jovem frequentadora da *légliz* de Vierge de Grace, Vanessa disse que pretendia iniciar-se com ela. Alguns dias depois fui visitar Foufoune,

junto com Vanessa, em um *oufò* em Pétiion Ville, na Route de Frères. O *oufò* pertencia a um *ougàn* que vivia em Miami, mas Foufoune tomava conta do lugar e podia ali atender eventualmente algum cliente, porém, não podia fazer grandes cerimônias, nem iniciar seus *hounsi kanzo* naquele local, posto que o dono do local estivesse ausente e ela era apenas uma espécie de zeladora.

Vanessa também fazia uma série de pequenos ritos muito semelhantes aos quais presenciara em diversas outras ocasiões: as velas marcadas e cortadas em pedaços, a bebida derramada no chão, na maioria das vezes *kléren*, mas também *kola* (refrigerantes sabor variado, especialmente de frutas). Muito embora pessoas mais jovens como Vanessa quase sempre tivessem algum tipo de preceptor, quando possuídos pelos seus loas ganhavam grande autonomia e realizavam atendimentos de maneira independente.

Diferente do que via-se muitas vezes nos *oufòs* onde o papel de comando de uma cerimônia estava sempre em poder de um superior hierárquico na ordem de iniciação, muitas vezes o *ougàn* ou *mambo*, ou ainda um iniciado mais antigo, nestes locais, os santuários públicos e nas *légliz* de Des Ermites, Sainte Anne e Vierge de Grace, havia essa grande margem de autonomia.

Percebia-se claramente que esta forma de relação com os loas estabelecia um padrão muito distinto do vodu realizado nos *oufòs*, ainda assim com certo número de recorrências no gestual e nas técnicas rituais que faziam perceber essa espécie de “língua franca” no domínio da religião, que toda pessoa comum parecia conhecer de alguma forma. De modo algum significa dizer que todo haitiano é, potencialmente, um *sevitè* ou praticante do vodu. Pelo contrário, a maioria, como Herold, se dizia *bon crétien* – bom cristão – ou *katolic* – católico.

Eu viajara com Christian até Anse a Veau para assistir a festa patronal de St. Yves, como eu mesmo já fizera em outros momentos, primeiro em Jacmel na festa de

St. Jacques e St. Philippe, em Sodo, na festa de Notre Dame du Mont Carmel, esta em companhia de Herold, enfim, um roteiro de festas dos santos católicos que impõe a qualquer um que busque “tradições puramente africanas” uma reflexão sobre a forma que divindades africanas são conhecidas no Haiti.

Aliás, a própria noção de “divindades africanas” entra em xeque, a despeito de haver locais como Nan Soukri, que invoca uma origem “congo” e La Souvenance, que invoca uma “raiz daomeana” no seu culto. Os loas do vodu, longe de serem ancestrais africanos ou divindades africanas, a despeito de se falar *heritaj* ou *lwa herite*, se assemelham mais a pessoas que convivem cotidianamente conosco, e sua manifestação é uma forma de se fazerem (ainda mais) visíveis.

A manifestação de um loa através da possessão apenas evidencia sua presença naquele momento e permite que ele se comunique diretamente com as pessoas. No entanto, essa onipresença não significa, mais uma vez afirmo, falar em “vodu”. Soa curioso escrever uma tese sobre o “vodu haitiano” constatando que talvez este possa não existir como um “sistema de crenças ordenado” ou mesmo como uma “religião ou seita organizadas”.

Neste sentido, permito-me compartilhar o ponto de vista do trabalho de Martin (2006), que sugere, em primeiro lugar, que a religião é antes de tudo o “produto histórico de um processo discursivo” e, com efeito, é preciso dessubstancializar e historicizar os conceitos, como sugerem Velho (1985) e Giumbelli (2002), investindo sobretudo numa crítica a tal concepção que divide o mundo social em esferas separadas e autônomas. Desta maneira, as noções de religião e campo religioso respondem antes àquilo que a etnografia permite perceber e, em especial, a uma construção *ex post facto* do etnógrafo diante de suas pesquisas e no confronto com a literatura.

Ao percebermos as relações entre as diversas agências do campo religioso, elas nos permitem identificar o vodu como uma espécie de elemento norteador das relações, ainda que não possamos identificá-lo sob a forma de um culto organizado em igrejas ou a partir de uma direção ou diretrizes que centralizem a sua prática. Em que pesem alguns esforços no sentido de construir uma federação, e sua capilaridade em organizações locais⁷³, e mesmo obras escritas no sentido de organizar a prática do vodu⁷⁴

A literatura sobre o vodu traz esta ambiguidade intrínseca: há autores como Hurbon (1987a), Métraux ([1958] 2003), Leyburn (1966), Maya Deren ([1953] 1991), entre muitos outros, que tratam o vodu como uma espécie de sistema, e assumem que sua organização através dos *oufôs* daria certa consistência a essa tese de que o vodu, independente de suas manifestações regionais particulares, tem algo que garante a sua unidade.

No entanto, contra estas perspectivas, há uma corrente que, a partir de certo ponto de vista nativo, considerando o fato das pessoas nunca se dizerem “*praticantes do vodu*” ou “*membros da religião vodu*”, mas afirmarem-se *sevitè*, ou melhor, “servirem aos loas”, este fato levaria inclusive a questionar a existência de uma “religião vodu”.⁷⁵

A controvérsia em si mesmo é uma boa questão, porque implica, finalmente, pensar nas etnografias da religião no Haiti. Entretanto, a partir dos relatos das pessoas,

⁷³ A propósito disto, conheci em Jacmel um ougán, Rodrigue, que era o representante regional de uma federação nacional presidida pelo conhecido Max Beauvoir, que em 2008 foi entronizado como uma espécie de “chefe supremo” do vodu haitiano. O ato, coberto pelo principal jornal do país, Le Nouvelliste, era uma tentativa de criar uma liderança nacional que pudesse representar o vodu no espaço público e na política. (fonte: <http://www.lenouvelliste.com/article.php?PubID=1&ArticleID=55286>)

⁷⁴ Esforço muito semelhante àquele realizado por alguns prosélitos da umbanda no Brasil, de organização através de federação e da publicação de obras que procurassem disciplinar e organizar as práticas, visando a sua unificação.

⁷⁵ Este tipo de percepção se apresenta de modo muito evidente quando vemos nos trabalhos de autores como Karen McCarthy Brown que afirma: “Haitians do not often call their religion “Vodou,” a term that in the rural areas at least is still reserved for a particular subtype of dance and ritualizing. (*Vodou* comes from the Fon language and means “spirit.”) When Haitians refer to the religious dimension of their lives they refer to a form of activity rather than an institutional entity. They say they “serve the spirits.” (Brown, 2005: 4).

mas especialmente da convivência constante com algumas situações reveladoras, sobretudo construídas a partir do diálogo do campo de práticas relacionadas com o que poderíamos chamar de “vodu” ou do ponto de vista nativo, dos *sevitè* ou do *sevis lwa*, em perspectiva com “católicos” e “protestantes”.⁷⁶ Aliás, pelo contrário, mesmo os chamados *sevitè*, como Herold ou Vanessa, se dizem *catolic*.

Uma vez comentei com uma jovem chamada Francia sobre a igreja Des Ermites. Católica. Participante da Renovação Carismática Católica (RCC) no Haiti, Francia disse que “*Des Ermites não era uma igreja católica. Aquilo é vodu*”. Nascida em Port-de-Paix, no departamento noroeste do país, Francia conhecia bem o norte e as cidades de Cap-Haitien, Plaine du Nord, Grand Rivière du Nord, e as grandes festas patronais da região, sobretudo a festa de Saint Jacques. Sabia das relações intensas entre os rituais dos praticantes do vodu e as festas católicas.

Na verdade, me dizia ter medo, já que uma de suas irmãs mais velhas havia manifestado loas e, segundo ela, “*servia com Dantò e Baron*”. Dizia temer também Saint Anne, segundo ela, muito poderosa, mas que “*matava as pessoas*”. Temia principalmente o fato de que aquela “santa”, segundo ela “*uma boneca que voltava sozinha para a igreja quando era retirada de lá*”.⁷⁷

De certa maneira, Francia, a despeito de se considerar “*boa católica*”, “*praticante e cônica de seus deveres com sua religião*” - fazia longos retiros em fins de semana, se abstendo de sexo e de comer carne - guardava uma distância respeitosa

⁷⁶ Aliás, grosso modo, usar categorias como “neopentecostal” ou “protestante”, ou ainda, o senso comum “crente”, poderia ter o mesmo efeito, do ponto de vista dos praticantes destas religiões, que se definem apenas como “cristãos”. Não se pode, portanto, afirmar que não existam “protestantes”, ainda que este não seja o termo referente “nativo”.

⁷⁷ Já destaquei anteriormente sobre as santas cultuadas nos santuários de Des Ermites e de Sainte Anne, que se trata de bonecas vestidas com trajes tradicionais do vodu. São “santas” de devoção popular, tais como podemos identificar no trabalho de Martin (2006), sobre a cantora argentina Gilda e seu culto, onde a autora articula a noção de fe(i)tiche, a partir das proposições de Bruno Latour (2004), onde os objetos construídos pelos homens gozam de uma condição particular de “coisa construída” ao mesmo tempo em que gozam de uma “autonomia” perante estes homens. Martin fala de “sacralização” como um processo semelhante ao que Latour chama de “fe(i)tichização” ou “fe(i)tiche”.

do que chamava de “*vodu*”. Acreditava que pessoas ligadas ao vodu tinham grandes poderes e podiam fazer mal a outrem, através destes poderes. Mais do que isso, considerava que os loas poderiam mesmo influenciar a vida das pessoas, embora não concedesse a isto um sinal negativo ou positivo. Tinha medo e isso se lhe era bastante. Falava especialmente quanto ao fato da irmã “*não conseguir se lembrar das coisas que fazia quando possuída pelos loas*”. Achava aquilo “*perigoso demais, a perda do controle de si mesmo*”.

Quando lhe perguntei se nas celebrações carismáticas as manifestações do Espírito Santo de Deus não lhe causavam medo, ela disse que “*era algo diferente*”. “*O Espírito Santo não bebia ou fumava*”. Quando se manifestava era “*dentro da igreja e não podia se manifestar em qualquer lugar, a qualquer hora*”. A possessão pelo loa parecia-lhe uma força poderosamente incontrolável. Não falava, entretanto, em *djab*, mas ressaltava que esse “descontrole” possuía algo em si mesmo de maléfico.

O mesmo tipo de atitude em relação aos loas eu vi em Mme. Evans. Ela não duvidava de modo algum de sua existência. Pelo contrário, chegava a afirmá-lo e dizer que eles estavam mesmo em todo lugar. Ao afirmar que “*o diabo é forte no Haiti e na África*”, Evans falava dessa onipresença dos espíritos na vida das pessoas nestes lugares. E um dos sinais disto era a pobreza destes lugares. O que ela afirmava permanentemente é que havia poderes neste mundo que não proviriam de Deus e que, portanto, vinham de seu oposto, o Diabo. Suas narrativas sobre feitos de *ougáns* e dos perigos relacionados com estas pessoas ligadas ao vodu – Evans falava em *vodu* – iam desde acusações de feitiçaria e pessoas que eram “canibais” ou *loup garrou*⁷⁸, até a evitação da carne bovina, sob o signo das pessoas transformadas em animais – especialmente em bois – por *ougáns*.

⁷⁸ O episódio anterior sobre a vizinha que tentou “comer o seu filho” quando este era ainda um bebê.

Um mosaico: as religiões em confrontação

O relato apresentado procura mostrar diferentes inserções individuais no campo da religião, permitindo que façamos um tipo de “mosaico”, constituindo um quadro maior formado a partir de diversos fragmentos, não necessariamente da mesma espécie, mas que em conjunto formam uma imagem que queremos transmitir. Em artes plásticas a técnica de fazer mosaicos consiste em reunir fragmentos distintos e partir destes construir uma imagem com elementos justapostos ou conglomerados, ou ainda, em genética, podemos encontrar um organismo, em geral um vegetal, formado por tecidos de dois ou mais tipos genéticos distintos. Nesta segunda acepção, do campo da genética, há outro sinônimo, *quimera*, que é um monstro mitológico formado por partes de distintos animais, ou então, pode se dizer de algo formado a partir de uma combinação heterogênea ou incongruente de elementos diversos. A quimera, que é sinônimo de mosaico, pode ser ainda um produto da imaginação, sonho ou fantasia.

O trabalho do etnólogo no campo muitas vezes consiste em organizar na forma de um texto estes elementos aparentemente incongruentes, mas que se conectam de forma muito clara para aquelas pessoas. Embora estas pessoas possam muitas vezes trocar e compartilhar suas idéias sobre religião, Francia, Evans, Vanessa, Foufoune e Herold compõem juntos um mosaico através do qual podemos divisar o que chamarei de “campo religioso haitiano”.

A noção de “mosaico” aqui neste caso é bastante rica, porque apela para uma presumida incongruência entre os objetos que formam a figura, mas não são objetos isoladamente que devemos olhar, mas exatamente para as relações que estes objetos estabelecem entre si para formar a figura de fundo. O apelo à ideia de quimera também nos evoca, por um lado, a figura de um monstro, mas de outro lado se relaciona com o sonho ou a imaginação e, neste sentido, a imaginação social é justamente o elemento

que permite ao etnógrafo compreender a figura, com todas as suas incongruências, como algo passível de uma interpretação.

Por outro lado, a noção de “campo religioso” se apresenta como um mosaico, cunhado a partir da obra de Bourdieu (1980), através da combinação de perspectivas teóricas sobre a religião formuladas a partir de autores clássicos como Max Weber, Karl Marx e Émile Durkheim. De Marx, em especial, Bourdieu utiliza a noção de capital e da tendência à concentração na distribuição dos capitais no interior de um “campo”, ideia que toma emprestada da física. Num campo de forças os capitais se encontram distribuídos de maneira desigual, o que pressupõe disputas entre os diferentes agentes (ou agências) pelo controle sobre os capitais e sua distribuição. Desta maneira, o que Bourdieu percebe é que há um conjunto de bens de salvação que são controlados pelas diferentes agências e ofertados aos clientes (atores individuais).

De outro lado, Bourdieu discute exatamente o monopólio destas agências de controle dos bens da salvação (igrejas), organizadas em torno de uma estrutura que pressupõe um clero regular e de agentes responsáveis pelo cumprimento da doutrina e detentores do conhecimento sobre o sagrado. A partir de ideias oriundas de Weber, quanto à especialização do saber e da questão da distribuição do *carisma* no interior do campo, Bourdieu reduz, de certa forma, o poder de agência individual no campo, senão na condição de “cliente”, “feiticeiro”, “herege” ou “profeta”.

Estas três últimas posições colocam-se como desviantes ou desafiantes da ordem de distribuição dos capitais no campo religioso. No entanto, as posições do “herege” e do “profeta” dão-se em relação às agências estabelecidas, enquanto a posição do “feiticeiro” ela se coloca como um agente autônomo na relação com o sagrado. Ele não está vinculado à uma “igreja” por laços de filiação, ao contrário do “herege” e do “profeta”, que ainda que operam como dissidentes de alguma agência estabelecida.

Interessa-nos fundamentalmente, no caso do vodu haitiano e das observações feitas as relações entre “clientes” e “feiticeiros”.

Isso não significa, de maneira alguma, que estejamos identificando o vodu com a feitiçaria, mas da mesma forma que Dalmaso (2009) explora as categorias “*maji*” e “*mistike*”, para diferenciar o campo das práticas cotidianas dos adeptos das produções dos intelectuais sobre o culto aos loas, investigamos aqui as possibilidades de agência individual no campo religioso haitiano, a partir desta noção presente na teoria de Bourdieu. De alguma maneira, explorando os casos de Herold e de Vanessa e Foufoune, temos aí casos de agentes “livres” no campo religioso, que não se constituem como dissidentes de uma agência qualquer, mas que se valem do controle de certas técnicas de manipulação do sagrado para atuar sem a mediação de um “sacerdote” ou especialista qualquer.

A propósito da constituição do campo religioso no Haiti é recorrente a ideia de uma oposição entre a ortodoxia católica e o vodu, numa chave analítica, a meu ver, um tanto rígida e pouco nuançada (Rey, 1999: 21). As proposições de Rey vão, inclusive, em uma distinção de classe entre setores conservadores da igreja e as elites econômicas haitianas, que atuam no sentido da estigmatização e da perseguição ao vodu. De fato, é forçoso reconhecer que há linhas de força que dão sentido a tal argumento, na medida em que o vodu foi alvo de perseguição oficial, organizada pelo Estado haitiano através de campanhas públicas.

Este antagonismo declarado publicamente, ganha ares de política pública modernizante, e decorre da constituição de um forte laço entre Estado e igreja católica. Seu principal objetivo era conduzir o país numa rota de moralidade e modernização, identificando o vodu essencialmente com o atraso social e econômico do país, mas

também com a imagem da nação no plano das relações internacionais, através das já citadas obras de Spencer St. John, Gustave Aimard, Willian Seabrook, entre outros.

É importante destacar o *affair de Bizoton*, sob a presidência de Geffrard (1859 – 1867), quando a *mambo* Jeanne Pellé sacrifica, a pedido de seu irmão, a própria sobrinha, causando imensa comoção e fortes reações contra o vodu, fornecendo uma justificativa para a ação do Estado em perseguição aos adeptos do culto aos loas. Segundo Hoffmann (1990), não serão poucas as reações públicas, através de publicações associando o vodu à barbárie e, de modo inexplicável, à escravidão.

Logo, a sugestão de Rey de que o campo religioso teria se constituído a partir desta oposição é prenhe de sentido, na medida em que uma de suas marcas principais seria a tensão/oposição catolicismo/vodu. No entanto, parece ignorar a presença de outras agências no campo, como nos dados sugeridos por Saint Louis (2000), que demonstram um aumento do número de protestantes superior a 200% num espaço de 25 anos, saltando de 127 mil no ano de 1949 para 400 mil em 1964. E ainda, nos dados censitários é preciso ter em conta que o número de declarantes “católicos” corresponde também a muitos adeptos do vodu.

O reconhecimento dado ao vodu em 1987, que passa a receber do Estado haitiano o mesmo tratamento dado a outras confissões, não implica necessariamente que nos próximos censos o vodu aparecerá nos dados de modo significativo, do ponto de vista das estatísticas. Na verdade, o fenômeno que ocorre com o vodu no Haiti, pelo menos no que concerne as estatísticas oficiais, é muito semelhante àquele que temos no Brasil, onde muitos adeptos das religiões de matriz africana se apresentam como “espíritas” ou mesmo “católicos”.

O aumento significativo do número de protestantes não é também uma exclusividade do campo religioso haitiano, pelo menos se avaliamos em termos de

América Latina e Caribe, onde as estatísticas apontam exatamente para este avanço substantivo. Oro e Ureta (2007) se valem de fartos dados estatísticos para analisar as relações entre legislação e religião nos países latino-americanos, apontando exatamente para esta presença cada vez mais significativa dos protestantes no campo religioso dos países da região. Através dos dados coligidos pelos autores, em confronto com dados fornecidos por Saint-Louis (Op. cit) e as considerações de Hurbon (2004), é possível identificar claramente tal avanço sobre a totalidade da população haitiana.

Por outro lado, ao insistir na dicotomia vodu/catolicismo, somos levados a imaginar um campo onde as relações entre estas duas agências se colocam em concorrência, o que nem de longe parece ser a verdade, sobretudo porque isto suporia uma fronteira rígida entre estes. Vodu e catolicismo, pelo menos do ponto de vista dos agentes individuais, não se apresentam numa relação concorrencial, o que se verifica amplamente na literatura (Métraux, *op. cit.*; Desmangles, 1992; Consentino, 1995 e 2006; entre muitos outros) e em posições como aquela que nos sugerem, por exemplo, Herold e Vanessa, ao afirmarem-se *catolic*.

Por outro lado, Francia é uma católica fervorosa, a despeito de traçar linhas distintivas, inclusive entre sua prática dentro da RCC e o vodu, uma vez que dentro das práticas deste movimento estejam presentes certo fervor religioso e a possessão pelo Espírito Santo, além do culto à Nossa Senhora, traços que aproximam muito do fervor presente nas *jénn ginen*. No entanto, este fervor não lhe impede de reconhecer o vodu e tratá-lo em termos de uma oposição, principalmente ressaltando, tal como a protestante Evans, seus aspectos maléficis ou suas relações com forças do mal.

Esta ideia de uma “guerra espiritual” sendo travada entre as forças do bem e do mal parece estar presente o tempo todo, organizando as posições dos agentes no campo. E neste sentido, interessa-nos finalmente mais os agentes propriamente do que as

agências religiosas. Em outras palavras, sem investir totalmente em certo individualismo metodológico, mas assumindo os riscos de uma compreensão fundada exatamente nas possibilidades dos agentes navegarem em diferentes águas, articulando sua posição segundo uma dinâmica contextual. Numa abordagem muito próxima daquela que Leach (1996) utiliza para compreender as identidades “gumsa” e “gumlao”, entendemos finalmente que ser “católico” e/ou “*sevitè*” para a maioria dos agentes se define em relação a algo ou a alguém.

Isso nos impõe refletir, afinal, sobre a composição deste campo a partir de fronteiras mais fluidas ou porosas, de tal maneira que a circulação dos agentes no campo vai muito além de trânsitos ou fluxo pelas diferentes grupos, mas exatamente do modo como estes agenciam suas identidades religiosas. Uma conversa com um informante em Anse a Fouler, revelou uma questão que as *jénn* já vinham impondo, na medida que o alto grau de autonomia nas celebrações estimulava uma pergunta: que lugar ocuparia um sacerdote, *ougán* ou *mambo*, num quadro como este.

As conversas com Herold já seriam suficientes para dar uma noção clara de que é possível estabelecer relações diretas entre o fiel e seus loas, sem a mediação de um sacerdote, porém, ao ouvir Ferdinand, um frequentador de Des Ermites, as coisas tornaram-se ainda mais claras. Ferdinand é um homem de 35 anos, desempregado, que vive de pequenos serviços, além de receber ajuda de parentes que vivem no exterior. Morador de Boudon ia toda terça-feira à Des Ermites para participar das celebrações semanais no santuário. Resolveu participar da peregrinação ao Santuário de St. Anne, porque dizia que “*aquela santa era milagrosa*”.

Um dia, estávamos formando uma longa fila de peregrinos para visitar uma *abitasyon*, uma caverna, onde se dizia “*que havia uma serpente gigante ali, que ficava escondida*”. O local era bastante sujo, pelos restos de outras oferendas deixados ali,

normalmente garrafas de refrigerante (*kola*) ou rum, cigarros, velas e presentes femininos para *Dantò*. Havia também muitas roupas rasgadas, que eram deixadas ali, como parte da oferenda realizada. Para chegar àquele local, atravessávamos um charco que, apesar do sol, estava bastante enlameado. Ferdinand disse para mim que “*não dou meu dinheiro para um bokò⁷⁹, pois enquanto este pega meu dinheiro para comer peixe fresco, eu fico comendo harang sel (peixe salgado). Enquanto eu não bebo nada, o outro estaria bebendo rum. Ali, ao menos, ele mesmo fazia as oferendas e falava diretamente com os “esprit”*”.

Todo esse arsenal de técnicas são apropriadas de modo particular pelas pessoas no sentido de estabelecer seus contatos com os *esprit* (loas). Na verdade, a idéia dos sonhos como um caminho para revelações espirituais não pertence exclusivamente ao léxico do vodu, mas também aos sonhos com os santos católicos – que para os “católicos” são como visitas de seus santos para comunicar mensagens ou exercer aquilo que os membros da RCC chamam de “dom da profecia”, posto que os sonhos anunciem assuntos que podem ser particulares ou do interesse da comunidade de culto.⁸⁰ Mme. Evans também relatou do papel de alguns sonhos, pois eles são úteis no sentido de identificar agentes maléficos (*loup garrou* ou *djab*) que eventualmente pretendam se aproximar do fiel.

Também as “velas marcadas” e os perfumes (ou defumadores, no Haiti de uso mais corrente nas igrejas católicas) estão presentes neste conjunto de técnicas que as pessoas utilizam no dia a dia. Desta maneira, dependendo menos de um sacerdote, muito mais de controlar individualmente estas técnicas e seus usos, vemos aumentar

⁷⁹ O termo é usado normalmente para designar “feiticeiro”, mas nestes contextos em particular, e viria a observar em várias outras situações, é também sinônimo de *ougán*. O *bokò*, no entanto, é alguém que pode “trabalhar com as duas mãos”, em outras palavras, fazer indistintamente o bem e o mal, daí sua ligação intensa com a magia.

⁸⁰ A estrutura típica dos grupos de RCC se baseia fundamentalmente nos “grupos de oração” (no Haiti, as *jénn*). Os carismáticos ainda participam das missas nas paróquias, mas os grupos de oração podem ou não ocorrer no interior de igrejas

significativamente o papel da própria pessoa no caminho da salvação ou da resolução de seus problemas cotidianos. Todos estes elementos fazem-se presentes na forma em que as pessoas se relacionam com as divindades, formando o arsenal de que faz de cada indivíduo um potencial sacerdote de sua fé.

Alinhando os ponteiros

Ao longo deste capítulo procurei explorar algumas dimensões do universo social desta pesquisa, dialogando com alguns aspectos que preparam o terreno para discutirmos as formas de autonomização e individuação dos agentes sociais através de novas formas assumidas pelo culto aos loas: de um lado as *légliz* fornecem um modelo novo, fundado exatamente nesta maior autonomia, e de outro lado as peregrinações apresentam uma dimensão mais pública e individualizada do vodu.

A fala de Ferdinand implica pensar sobre religião e religiosidade no Haiti nos termos estritos naquele vodu descrito pela literatura etnológica, conforme já sugerira Dalmaso (2009), dialogando com as proposições de Hurbon (2001), sobre as transformações institucionais do vodu, e de Andre Corten (2000) sobre o processo de “pentecostalização”⁸¹ do campo religioso haitiano. Os casos abordados por estes autores, inclusive o da própria “igreja” de Des Ermites, para qual Hurbon sugere uma análise onde o vodu estaria passando por um processo de institucionalização gradativa para uma futura organização sob a forma de igrejas organizadas e dirigidas por *ougáns* ou *mambos*.

Quanto ao papel do pentecostalismo, conforme apontamos em nota, o ethos pentecostal seria a principal linguagem através da qual a religiosidade seria expressa,

⁸¹ Corten dedica um capítulo inteiro de sua obra ao processo que chama de “pentecôtisation de la société haitienne”, que seria um processo onde a presença cada vez mais significativa dos protestantes e suas “igrejas sem teto e sem muros”, onde o espaço público se torna o espaço privilegiado para a manifestação dos “louvores” (Corten, 2000: 91 – 105). Porém, muito mais do que isso, Corten afirma que a performance característica dos movimentos renovados ou pentecostais teria se tornado o modo privilegiado de expressão da religiosidade no Haiti.

mas para além disto, seria o modo privilegiado de expressão das diversas dimensões da vida social no Haiti. As ideias de Corten são, antes de tudo, ousadas, pois sugerem algo que se opõe diretamente ao tratamento que esta tese dá ao vodu. Corten privilegia os aspectos que o léxico do protestantismo teria trazido não apenas para o campo religioso no Haiti, mas para a vida social haitiana, enquanto sugerimos que o vodu é uma linguagem, um idioma, através do qual são moduladas diversas formas de expressão da vida social no Haiti, inclusive a própria forma assumida pelo pentecostalismo no Haiti.

No entanto, o ponto que desejo explorar em diálogo com a obra deste autor é exatamente o fato de que o vodu teria as características que ele aponta no pentecostalismo na sua relação com o espaço e a vida pública, de um modo geral. Em outras palavras, a despeito de sua repressão ser oficializada pelos organismos do Estado (Hoffmann, 1990; Hurbon, 2004), através das “campanhas anti-supersticiosas” e de leis que proibiam sua prática, o vodu sempre teve uma dimensão pública e mais do que isso, um aspecto performático que investia exatamente no caráter destas exhibições. Basta dizer apenas que a Cerimônia de Bois Caiman é até hoje uma das representações mais significativas sobre os episódios que culminaram com a independência do Haiti (cf. Law, 2000; Geggus, 2000).

Aqui, falamos também em como os estereótipos nos permitem compreender as relações neste universo, mas também como através deles são construídas as imagens do Haiti e do vodu, explorando a relação metafórico/metonímica entre estes dois termos. As ideias sobre o Haiti e o vodu têm um fundo histórico significativo, mas também estão relacionadas com movimentos recentes de apropriação de velhos estereótipo (Farmer, 1992).

De certa maneira, Hurbon (1987a) já se ocupara justamente de uma compreensão do vodu como uma espécie de léxico fundador do universo religioso no

Haiti. O autor percebe que das relações entre o catolicismo e o vodu nasce um vocabulário particular, fundamental para a compreensão do universo religioso do Haiti. Portanto, aquilo que Corten aponta como “pentecostalização” teria suas raízes no interior do próprio vodu, nos termos em que Birman (1996 e 1997) concebe as relações de trânsito religioso entre pentecostalismo e religiões afro-brasileiras.

Em verdade, as sugestões de Birman partem antes de trabalhos como os de Birgit Meyer (1995 e 1999) e de Veronique Boyer-Araújo (1995), sobre apropriações criativas operadas indistintamente por pentecostais e as chamadas religiões tradicionais nos contextos africano e brasileiro. De fato, compreender a forma assumida pelo pentecostalismo na África e no Brasil implica perceber que as fronteiras entre este e as religiões tradicionais e o chamado catolicismo popular não se apresentam tão rígidas como se poderia imaginar, a partir da idéia de demonização das religiões tradicionais e da negação do catolicismo. Há um fluxo permanente e, sobretudo, um léxico compartilhado entre estas duas supostas polaridades.

Pode-se dizer que estaríamos diante de uma fronteira entre dois países que falam o mesmo idioma e partilham de uma cultura comum, o que não significa que em situações de enfrentamento ou de conflito não ocorra um acirramento das identidades nacionais, embora estas sejam atravessadas por muitos significados compartilhados. A teologia da “Guerra Espiritual” (Mariz, 1997) que encontramos no neopentecostalismo brasileiro, conforme sugerido anteriormente, também está presente nos pentecostais de África e do Haiti. A escolha do “Diabo” como inimigo preferencial e sua identificação com as religiões tradicionais é uma característica comum típico destas situações presentes no Brasil, no Haiti ou na África.

O que é importante ressaltar, porém, é o fato de que ao contrário da sugestão de Corten, onde o vocabulário e a performance pentecostal teriam assumido a forma

privilegiada de expressão da religiosidade no Haiti, sugerimos que este diálogo é mais complexo e que as formas presentes no pentecostalismo estão igualmente presentes no vodu, e que se trata justamente do inverso: é o pentecostalismo, por suas características intrínsecas, mas principalmente pelo diálogo com o vodu é que teria assumido um aspecto particular.

Em um interessante artigo, onde comparam vodu e candomblé no campo da performance e da relação com o espaço público, Vogel, Mello e Barros (1998) descrevem um encontro ocorrido entre praticantes das duas religiões em um festival na Martinica, por ocasião dos 500 anos da chegada dos espanhóis ao Caribe. Ambos os grupos (vodu e candomblé) deveriam preparar uma cerimônia pública. No entanto, tal como procedem nos terreiros no Brasil, os candomblecistas organizaram a cerimônia dentro dos preceitos mais estritos, garantindo a privacidade dos seus ritos mais segregados. Logo, tal como vemos em muitos terreiros, o que a assistência presenciou, foi uma típica festa dedicada aos orixás, porém, sem que os segredos rituais ou os atos secretos que precedem a cerimônia fossem presenciados pelo público.

No entanto, ao contrário disto, toda a cerimônia vodu foi feita à vista do público, inclusive os sacrifícios rituais – que são restritos no candomblé, exatamente como estas ocorrem nos oufós e espaços destinados à peregrinação no Haiti. De certa maneira, algumas vezes pude presenciar justamente o caráter espetacular dos ritos e celebrações, que investem justamente numa publicidade dos atos e numa performance por vezes estereotipada. Como julgasse que aquilo tivesse um direcionamento específico à presença de um *blanc* e, ainda mais, um “pesquisador”, esta idéia se dissipou rapidamente quando percebi que este seria um traço comum de todas as cerimônias.

O grande paradoxo é que, a despeito de todas as estratégias e políticas de repressão ao vodu, quase sempre os seus praticantes investiram e ainda investem em

certa publicidade dos atos e na estereotipia como forma de inscrição no espaço público. Logo, o que Corten chama de “igrejas sem muros” do pentecostalismo (Corten, *op. cit.*: 91), já se encontrava presente nas práticas correntes do vodu. Aquilo que Corten chama de “exaltação característica do pentecostalismo” é, de certo modo, um traço característico de uma religiosidade que desde sempre se acostumou às manifestações públicas e grandes atos de fé – tanto vindos do vodu, quanto do catolicismo.

Logo, a investigação destas passagens, fluxos ou trânsitos permitem imaginar antes fronteiras relacionais que barreiras intransponíveis. Desta maneira, as misturas ou sincretismos não serão tratados a partir daquilo que Hurbon sugere que “esconde uma negação do vodu como cultura original e religião viva” (Hurbon, 1987a: 101), mas de seu potencial criativo e de sua capacidade de absorção de aspectos distintos e de resignificação a partir de sua inscrição em outro universo de relações. O sincretismo aqui perde o caráter normativo a ele atribuído, de “diluir” estados puros em misturas heterodoxas, mas pelo contrário, mostrar como mosaicos e bricolagens são analisados a partir de sua inscrição em cada situação social.

Capítulo II - “*Sè Jénn Ginen, sè tout melanje: as Jénn Ginen e o Vodou, o mundo em mistura*”

“Le paysan qui sacrifie aux loa, qui est possédé par eux, qui répond chaque samedi à l’appel des tambours, ne croit pas (ou du moins ne croit pas Il y a une quinzaine d’années) agir en païen et offenser l’Église. Bon catholique, Il n’hésite pas à payer le casuel de son curé.” (Alfred Métraux)

Neste capítulo procurarei descrever detalhadamente aquilo que convencionei chamar de *légliz*. As principais questões aqui girarão em torno da ideia de *melanje* e como esta noção articula os espaços e práticas nas chamadas *jénn ginen*. Em primeiro lugar falarei da *legliz* de Notre Dame Des Ermites, à qual me referi na introdução da tese para apresentar as questões mais gerais desta tese. Aqui analisaremos como os agentes fazem as suas misturas e suas “pesquisas” e o que isto nos ajuda a pensar sobre o universo social haitiano de um modo mais amplo, a partir da ideia de que estes espaços promovem uma significativa autonomia dos agentes face às formas mais “tradicionais” do vodou haitiano. Também vamos discutir como no campo das práticas os agentes percebem questões como “*mejanje*” e “sincretismo”, ao mesmo tempo que estas coisas podem ser diferenciadas, do ponto de vista destes.

As descrições abordam ainda a *légliz* de Vierge de Grace, cuja *jénn* se divide por dois espaços muito distintos, o da *légliz* propriamente dita, um edifício construído em um bairro afastado do centro de Pétion Ville, e da *abitasyon*, um local ao ar livre, aos pés de uma grande árvore sagrada, o *mapou* (Ceiba pentandra), onde um grupo da igreja se reúne para uma *jénn*. As diferenças e semelhanças entre os três espaços serão discutidas de modo a precisar o universo descrito e as questões propostas.

Começo, no entanto, falando de Nan Soukri, uma localidade próxima à cidade de Gonaives, que se constitui em um dos mais importantes sítios históricos do vodou, onde se cultua a *nanchon kongo* (de Heusch, 1989), que é também um dos espaços onde se

realizaria o que a literatura chama de “vodu tradicional”, que ao lado de La Souvenance e Lavilokan, formariam o “triângulo de força” do vodu haitiano. Nan Soukri serve como ponto de partida para a descrição das *légliz* e como eixo comparativo inicial entre duas formas de culto aos loas, àquela circunscrita ao espaço dos *oufòs* e outra, como veremos, nas *légliz* e nas *jénn ginen*.

Estas reuniões de prece sugerem uma série de questões que envolvem não apenas o vodu, mas o conjunto de relações nas quais o vodu e o universo social haitiano de modo mais amplo aparecem ligados de modo íntimo, refletindo um modo de compreensão do mundo e das relações entre o vodu e as demais dimensões ou formas específicas da religiosidade no Haiti se apresentam de modo singular, muito distinto daquele que encontramos no vodu praticado nos *oufòs* e dirigido por *ougáns*.

Neste capítulo, além de descrever propriamente este fenômeno, poderemos perceber, sobretudo, estes santuários onde ocorrem as *jénn ginen* como espaços onde se pratica um vodu que se distancia daquele praticado nos *oufòs*, estabelecendo uma relação mais direta entre fiéis e os espíritos cultuados, sem a mediação de um sacerdote ao mesmo tempo em que, por outro lado, estes espaços também se configuram como pólo de atração de potenciais clientes ou novos iniciados para os *ougáns* e *mambos*.

Conversando em Nan Soukri

Estávamos sentados sobre as pedras de um lugar denominado *Morne*⁸², no *lakou* de Nan Soukri⁸³, enquanto aguardávamos o início da cerimônia daquela noite, uma espécie de “ouverture” para os ritos sacrificiais da manhã de sexta-feira. O grupo de

⁸² Em crioulo quer dizer *monte*. De fato, era uma pequena colina de onde podia se divisar boa parte do espaço.

⁸³ *Nan Soukri* é um sítio localizado há pouco mais de 10 km da cidade histórica de Gonaives, no Departamento de Artibonite, no Haiti, onde se reúne uma comunidade de culto aos *loas* da nação Congo. Formado por um conjunto de modestas casas e um grande pavilhão onde são realizadas as cerimônias, além de uma grande área plantada onde há sorgo, arroz e milho, o local ainda conta com um rio e árvores sagradas onde são feitos sacrifícios às divindades vodu.

peças ao qual me juntara era formado em sua maioria por jovens haitianos, alguns integrantes do grupo de música *rasin*⁸⁴ Chay Nan e jovens artistas plásticos. Havia ainda mais três estrangeiros, além de mim, e um deles era francês, membro da comunidade de Soukri.

Chegara lá mais cedo, em companhia de um membro da embaixada do Brasil, o diplomata Carlos Libório, e do fotógrafo Christian Cravo. Libório, amigo meu e de Christian, resolvera nos acompanhar na viagem a Nan Soukri. Ambos, no entanto, resolveram retornar ao hotel e voltar pela manhã do dia seguinte, quando ocorreriam os ritos sacrificiais. Para Christian era inútil tentar fotografar à noite, pois não usava flash em suas fotos. Carlos queria retornar para ter um pouco mais de conforto para passar a noite. Disse-lhes que ia ficar e disse que me viraria para encontrar algum lugar para dormir ali mesmo, caso não conseguisse um meio de transporte para voltar à cidade de Gonaives e ao hotel onde estávamos.

A entrada para chegar à Nan Soukri ficava a cerca de 7 km do centro da cidade de Gonaives. Depois desta entrada, seguíamos por uma sinuosa estrada de terra de cerca de 3 km até chegar ao sítio. Na entrada havia um portal e uma grande construção à esquerda, onde ficava o *peristilo*. Antes deste espaço, porém, havia outro, este coberto, com chão de terra batida, uma espécie de vestíbulo da área principal do templo, onde ficava o altar. Mais tarde, seria neste vestíbulo onde as pessoas dançariam possuídas pelos *loas*, ficando a área fechada, diante do altar, reservada para sacrifícios e para as orações. Ao longo da propriedade, especialmente à direita de quem entra, algumas barracas vendendo comidas e bebidas e muitas casas modestas, habitadas sobretudo

⁸⁴ Música *rasin* ou *mizik rasin* é a designação dada ao estilo musical que tenta fundir elementos da música pop com ritmos e cantos do vodu haitiano. Desde os anos 40, através dos trabalhos de músicos como o maestro Isah El Saieh, um haitiano de origem sírio-libanesa, e da cantora Toto Bisainthe, são introduzidos não apenas elementos da música tradicional do Haiti e do vodu na música comercial, mas canções como *Minis Azaka* ou *Ezili* tornaram-se grandes sucessos. Nos anos 80, com a queda da ditadura Duvalier e a valorização da língua créole, ocorre uma retomada destas raízes da música haitiana e sua consequente fusão com estilos mais próximos da música pop comercial. Entre os principais expoentes deste estilo estão os grupos Ram e Boukman Esperiens.

pelos iniciados mais velhos. Ao lado do *peristilo*, uma casa maior e mais bem acabada, onde morava a “Imperatriz” de Nan Soukri.

O comando do sítio de Nan Soukri é objeto de disputas entre o ougán Aboudjá e a pessoa que fora “escolhida pelos loas para se tornar a chefe da comunidade”. Embora estas disputas não ficassem evidentes no primeiro momento, e meu contato com esta situação tenha sido evidentemente superficial, na manhã dos sacrifícios houve uma longa reunião onde Aboudjá expunha a situação dos recursos distribuídos pelo ministério da Cultura para aquele ano, assumindo a posição de líder da comunidade perante o poder público, enquanto o casal formado pela “Imperatriz” e seu marido falavam dos recursos obtidos através fontes.⁸⁵

Algumas das casas do entorno, lotadas de pessoas naquele período, pareciam não ser habitadas fora do período festivo, senão pelas pessoas mais velhas do lugar, que viviam ali ao longo do ano. Acabei constatando isto tempos depois, percebendo que muitos dos iniciados mais jovens vinham de outras partes do país, principalmente de Port au Prince. Estes mais jovens, que constituem uma espécie de população sazonal do sítio, têm ligação com o lugar em função do fato de serem filhos ou netos destes moradores permanentes.

Aqueles dias de agosto que antecederam a sequência de furacões que assolaram o país naquele ano de 2008, serviram para dar uma noção exata de como era a cidade de Gonaives antes dos desastres naturais. Muito seca e com poucas árvores nas encostas dos morros, qualquer chuva transformaria a poeirenta cidade num imenso lamaçal. Sem cobertura vegetal o solo não seria capaz de reter a enxurrada. Desta maneira, naquele

⁸⁵ Este caso, particularmente, reporta a algumas das questões que Neiburg, Nicaise e Silveira (2011a) abordam no que concerne às disputas pelos diferentes recursos materiais disputados pelas lideranças políticas. Em um universo marcado por intensas disputas por recursos, a capacidade de uma liderança de mobilizar estes é uma fonte inestimável de prestígio e base para o estabelecimento de alianças, que podem preceder os aspectos essencialmente religiosos: do ponto de vista “religioso”, a “Imperatriz” é a herdeira do comando do sítio, mas Aboudjá tinha grande circulação entre intelectuais, agências estrangeiras, ONGs e, principalmente, com estado. Esta situação é fonte de tensões e disputas e quem tem maior capacidade de captar recursos para Nan Soukri acaba precedendo a “escolha dos loas”.

ano, poucas semanas depois de visitar a cidade, veria as fotos da lama e da água das chuvas cobrirem o hotel onde nos hospedáramos.

No entanto, aquela era uma agradável noite de verão em Gonaives, especialmente porque, fora da cidade, havia mananciais de água abundantes e alguma cobertura vegetal, o que fazia de Nan Soukri um lugar agradavelmente fresco. Notei que ao lado da área principal onde se distribuía as casas do lakou, havia cercas que separavam outras pequenas propriedades que formavam núcleos de casas, menores que a grande propriedade de Nan Soukri e nos limites desta havia plantações de sorgo e de milho, de um lado, e pés de feijão e uma plantação de arroz de outro, além de pequenas roças de batata doce e inhame. Embora estes roçados não permitissem dizer que a comunidade fosse auto-suficiente, davam ao menos a impressão de que não havia ali a vida difícil, marcada pela pobreza urbana, que muitas vezes encontrávamos em Porto Príncipe.⁸⁶

Falava enfim às pessoas que naquele momento estava observando um fenômeno que julgava interessante, as *légliz* e suas *jénn*, que defini então para os presentes como “reuniões de prece à Virgem Maria, que terminavam com a manifestação dos loas”. Entusiasmado, mostrei a eles, na minha máquina digital, algumas fotos das Igrejas de Vierge de Grace, em Pernier, e Des Ermites, em Pétion Ville, às quais Ti Jean, um dos haitianos que ali estava, um jovem estudante da Faculdade de Etnologia e artista plástico, reagiu com evidente desprezo, dizendo: “*É... Parece que tem muito sincretismo nisso*”.

⁸⁶ Aliás, este é um detalhe recorrente que presenciei nas regiões rurais ao redor das cidades que conheci ao longo do país, e que revela um paradoxo. Há despeito da falta de oportunidades nas regiões rurais, a vida não chega a ser absolutamente miserável, na medida em que estes pequenos roçados propiciam produtos para subsistência e para inserção nas redes de mercados locais e das capitais departamentais. A contrapartida disto é exatamente o fato de não haver outras possibilidades de entrada no mercado de trabalho, criando assim uma massa imensa de pessoas que vivem do comércio.

A afirmação de Ti Jean reportava à ideia de um vodu que fosse “puro”, livre de “influências sincréticas”, como aquele que se supunha praticar num sítio “tradicional” do vodu haitiano, como Nan Soukri, onde se afirmava “cultuar a tradição Congo”, que ao lado de lugares como *La Souvenance*⁸⁷, onde se “cultuava a tradição do Daomé”, são considerados os sítios mais importantes do vodu. A reação de Ti Jean, havia me incomodado num primeiro momento, mas depois, refletindo um pouco melhor, ela me pareceu mais do que natural e pertinente. Se ali naquele lugar “se preservava as raízes da tradição Congo do vodu”, nada mais óbvio que um de seus adeptos estranhasse uma espécie de “igreja vodu”, onde as pessoas rezam para santos católicos e recebem loas.

No entanto, ao olhar para o altar e para o conjunto de signos que apontavam para uma fusão de diversos elementos de fontes religiosas diversas (judaísmo, cristianismo e, por assim dizer, do próprio vodu), provocado por mim e diante de tal profusão de signos oriundos de práticas religiosas variadas, Ti Jean comentou que de fato havia ali uma apropriação particular de uma série de elementos, e “que se tratava de uma forma de sincretismo, mas que dava a estes elementos um significado particular”. Este “significado particular” estimulava-me a pensar sobre as visitas às igrejas de Des Ermites e Vierge de Grace, que apareciam naquelas fotos que mostrara.

Ao entrar em contato com aquelas capelas que se afirmavam católicas, a despeito de não manter nenhuma ligação com a diocese católica, ao mesmo tempo, em que se cultuava ali Nossa Senhora, a Mãe de Jesus dos católicos, sem a presença de um padre ou frei católico, através da oração do terço, a *dizaine chaplet*, com a manifestação dos loas *Dantò, Freda, Ogou, Cousin*, entre outros, invocados através de cantos à Virgem, tocados com tambores e *vaksins*, ficara realmente sem ter como definir o que

⁸⁷ O sítio de *La Souvenance* é um grande *lakou* onde vivem vários adeptos do vodu e, como Soukri, fica próximo à cidade de Gonaïves, na rota em direção à Cap Haïtien. *Souvenance* é considerado como um lugar de preservação da tradição do vodu do Daomé no Haiti. As celebrações neste sítio ocorrem no período da Páscoa, quando os loas “retornam” depois do período de ausência na Quaresma.

via. Nunca havia visto antes algo igual, até perceber que o fenômeno era bem recorrente e que as *jénn* podiam assumir diferentes formatos, segundo os frequentadores e o local onde se realizavam.

Foi em Des Ermites onde conheci Vanessa, conforme expliquei anteriormente, e foi ela quem pronunciou pela primeira vez a expressão *jénn ginen*. Foi também com ela que conheci a igreja de Vierge de Grace, em Pernier. Vanessa ainda me levaria à igreja de St. Jacques Majeur em Fermathe, no caminho para Kenskoff, para mostrar-me outro tipo de *jénn*, que ela definia como “católica”, levando-me ainda à Igreja de Nossa Senhora de Altagracia, em Delmas, onde a oração do terço católico tinha em sua sequência uma missa da Renovação Carismática Católica (RCC). Nestas duas ocasiões ela exemplificou estes casos distinguindo-os de Des Ermites e de Vierge de Grace, onde ocorria o que ela chamara de *jénn ginen*. Com ela também conheci, uma igreja protestante *L’Armée Celeste*.⁸⁸

Através de Vanessa também pude acompanhar uma curiosa situação, onde as pessoas transitam indistintamente entre vários tipos de prática religiosa. Ela perguntou-me o que eu fazia naquele lugar, um *blanc*, se buscava auxílio da santa ou dos loas. Quando disse que era pesquisador, ela também me disse que “fazia pesquisas nas diversas *jénn*, mas que pretendia se iniciar (*prann kanzo*⁸⁹), já que carregava uma herança (*lwa heritaj*), mas que precisava voltar à Les Cayes, cidade natal de sua mãe, para fazer isto”. Perguntada sobre as suas pesquisas, ela respondeu “que era como eu, procurava em cada lugar algo que servisse para sua relação com *Bondye* e com os loas”.

⁸⁸ Sobre esta igreja há vasta referência no trabalho de Andre Corten, que estudou o pentecostalismo na América Latina, em especial no Haiti. Em artigo publicado na revista *Conjonction*, do Institut Français d’Haïti, Corten descreve a igreja no movimento de expansão do pentecostalismo no Haiti, descrevendo-a como uma “rebelião” dentro deste movimento (cf.: Corten, 2000: 102-105).

⁸⁹ O termo *prann kanzo* é utilizado para referir-se à iniciação no vodu, formado pela conjunção do verbo *prann* (pegar, recolher, juntar, obter) com a palavra *kanzo* que pode ser traduzida como “iniciado”. *Hounsi kanzo* é outro termo de referência ao iniciado no vodu, formado pelas palavras fon *hounsi* (filho) e *kanzo*. No Brasil, no Maranhão especialmente, mas também nos candomblés jêje da Bahia e do Rio de Janeiro, encontramos o termo vodunsi, formado pela conjunção dos termos vodun (divindade) e hounsi, que é traduzido como “aquele que é *montado* pelo vodun”.

Logo, “se havia algo de bom numa *jénn* protestante, ela iria lá, se havia algo de bom numa *jénn* católica, ela também iria, e que se fosse para *servir Dantò*, iria onde fosse necessário”.

Esse comportamento de Vanessa exprime exatamente a questão que há em torno da formação do vodu, onde há diversas evidências de práticas da magia tradicional da Europa ou mesmo com a maçonaria fundidas com a medicina tradicional africana, formando o que André Mary (2000), em estudo sobre o bwiti dos Fang do Gabão, chama de *bricolage*, termo emprestado do conceito elaborado por Lévi-Strauss (1962) em *O Pensamento Selvagem*. Importa, no entanto, perceber que, não apenas no Haiti, mas de um modo geral, a despeito das codificações em torno de uma prática supostamente “legítima” das religiões, há a criatividade dos agentes sociais que sempre se coloca para além das “regras canônicas” da religião.

O vodu haitiano, portanto, reforça através das *jénn* a sua intensa troca com o catolicismo, criando algo distinto do vodu dos oufôs e da prática católica canônica. Estes santuários acabam sendo espaços para onde convergem os fiéis em busca de consolo e de uma relação direta com suas divindades. Conforme veremos principalmente nos trabalhos de Leslie Desmangles (1992) e Terry Rey (1999) a relação entre vodu e catolicismo apresenta uma dinâmica que supõe apropriações dos dois lados, que acabam por ser constituir mutuamente, pelo menos no caso haitiano, mas que pode ser extensivo a outras situações onde o catolicismo foi introduzido através da colonização e diante das tradições religiosas nativas.

Nesta perspectiva, não há como falar, enfim vodu e catolicismo como coisas separadas, senão através de um modelo heurístico que pressupõe de um lado um vodu “puro” e sua contrapartida, um catolicismo “puro” ou “autêntico”, que se distinguiria do chamado “catolicismo popular”. O modelo típico de análise das religiões afro-

americanas construído através de “sobrevivências africanas nas Américas” (cf. Bastide, 1971 e 1973; Herskovits, 1971), criticado no Brasil em trabalhos como o de Beatriz Góis Dantas (1988), serve perfeitamente para pensar os problemas presentes no caso haitiano.

Se não podemos falar em um “vodu puro” ou “africano”, posto que este desde sempre se apresente como uma “mistura” ou uma conjunção entre diferentes fontes africanas, americanas e européias, as categorias “créole” ou “melanje” são mais do que pertinentes para a compreensão dos processos e dos usos dos agentes no campo da religião. Por outro lado, não se poderia igualmente falar em um catolicismo “puro”, livre dos agenciamentos dos sujeitos, embora exista idealmente um “catolicismo oficial”.

Des Ermites: um santuário numa favela de Pétion Ville

A descoberta

Acordara cedo naquela manhã de sábado, pois na noite anterior Rony, um dos empregados da casa onde me hospedava, havia dito que “queria me mostrar uma coisa, me levar a um lugar em Pétion Ville onde, segundo ele, “*encontraria muitos voduisant, mambos e ougáns*).⁹⁰ Ao lado dele, Mme. Evans confirmava com a cabeça e com uma careta a veracidade da informação. A careta era porque, fossem os dois protestantes, não viam com bons olhos qualquer coisa que tivesse relação direta com o vodu.

O fato é que Des Ermites, o nome do bairro popular dentro de Pétion Ville onde fica a capela, já estava nos meus planos de pesquisa, justamente pela sugestão de Laennec, como algo que eu deveria observar. Para um brasileiro a visão do bairro

⁹⁰ Neste contexto a categoria *voduisant* possui um sentido, por assim dizer, acusatório. Em outras palavras, diferente de seu emprego na literatura sobre o vodu, onde a categoria surge como forma de qualificar o praticante do vodu como membro de uma religião organizada, quando utilizada por alguém que se define como “protestante” ou “católico” possui um sentido de distinção entre estes e os *sevitè*.

lembra muito as favelas do Rio de Janeiro, com suas vielas e chão de terra batida, sem calçamento ou asfalto. No Haiti, no entanto, é apenas mais um bairro pobre e, de fato, se comparado, por exemplo, à La Saline, que é realmente uma favela, Des Ermites não pode ser considerado um *biddonville* ou favela.



Fig. 1 – Vista do Bairro onde se localiza a Capela de Des Ermites

Ao contrário de Bel Air que tem sinais de ter sido um bairro importante, ou de outras zonas decadentes da cidade, que foram bairros nobres de Port au Prince, como Turgeau, Pacot, Bois Verna, o Des Ermites, com suas casas de alvenaria sem pintura, parece ser de formação recente, dando impressão de sua ocupação mais intensa ser de pelo menos vinte e cinco anos⁹¹. O bairro se encontra encravado em Pétiion Ville numa zona onde há os bons restaurantes, as lojas chiques, embaixadas e os hotéis de luxo, como o Montana, o Kinam ou o El Rancho.

⁹¹ Há poucas informações sobre a formação destes bairros, senão o fato de sua expansão recente, posterior ao fim da ditadura Duvalier, que impunha regras rígidas sobre a circulação no interior do país. Esta expansão teria sido causada pelo êxodo da população das províncias e da zona rural, que encontrava nestes locais a possibilidade de ocupações e também pelo parcelamento das pequenas propriedades rurais (os *lakou*) em torno de núcleos urbanos (especialmente Pétiion Ville e Porto Príncipe) entre diversos herdeiros de uma mesma família.

Embora os limites da comuna de Pétiön Ville se estendam por uma área ampla, o núcleo principal gira em torno das praças Boyer e St. Pierre e as ruas adjacentes. Nos bairros mais elegantes, como Peggyville ou Montaigne Noire, ficam as residências dos membros dos diversos serviços diplomáticos, ONGs e da ONU. Um dos limites da comuna é o bairro de Belvil e a Academia de Polícia da PNH (Police Nationale d’Haïti). O outro é a Route de Kenskoff, outra comuna, no alto das montanhas, acima de Pétiön Ville.

Entramos por um pequeno beco e então, neste momento, se revelava outro mundo absolutamente desconhecido, imprevisível até para os olhos mais atentos, que não são capazes de imaginar que aquele beco pudesse dar acesso a uma espécie de “bairro dentro do bairro”. Seguimos pelas vielas, descendo e subindo pelo caminho, chegamos a uma escada irregular de pedras por onde descemos, até chegar a uma ravina, um rio seco, que atravessamos para subir uma nova escada. A nova escada levava a uma nova seqüência de vielas, que levam a uma outra ravina, desta vez mais larga, uma rua de terra batida, por onde passam alguns raros caminhões levando material de construção e entregando produtos para os pequenos comércios do local, e quase nenhum automóvel. Dobramos à direita em direção a uma nova subida, chegamos a um portão azul de ferro grande.

De frente para o portão, do lado de fora da *légliz*, à esquerda, há uma pequena construção, que se parece com um *peristilo*, com um poste central (*potomitán*) e uma mureta que serve de assento para as pessoas. Entramos pelo portão, e havia um automóvel parado e um homem na porta, para quem Rony perguntou algo que na hora não entendi, mas que pela resposta devia ser algo como “se a igreja já estava aberta”. O homem respondeu que abriria às 9:00 h. Nos dirigimos à pequena arquibancada, onde estavam algumas pessoas sentadas e outras deitadas em lençóis, esperando a abertura da

capela. Pouco depois, chegava uma velha senhora que abriu a *legliz*, as pessoas se precipitaram a entrar.

Tirei várias fotos antes e não tive pressa de entrar. Olhava com bastante atenção cada detalhe, sem ainda entender muito bem do que se tratava. A velha senhora se dirigiu ao altar, fez uma saudação, e sentou-se em uma cadeira. Na frente do altar à esquerda de quem olha havia uma caixa. Era uma capela normal, como muitas igrejas católicas, modesta, com certa austeridade das igrejas mais humildes, condizente com o lugar onde estava localizada. Algumas pessoas sentaram nos bancos de madeira, outras deitavam, esperando algo. A senhora entrou numa porta na parte de trás do altar e voltou com um pacote de velas e uma pequena garrafa cor de rosa e, postando-se diante do altar, fez uma prece silenciosa, dirigida à imagem que fica no alto do altar da *légliz*.



Fig. 2. Notre Dame Des Ermites

A imagem que ficava em um nicho acima do altar não se parecia com nenhuma santa que tenha visto anteriormente, na verdade, semelhante a uma boneca vestida de

branco coberta com flores. Ao lado havia uma tela em óleo, onde era possível ver em mais detalhes a mesma imagem do altar: uma boneca negra, vestida em roupas brancas coberta com flores. A imagem era de *La Reine Des Ermites*, mais conhecida entre seus adeptos como *Mamán Desermite*. Aquela santa incomum e desconhecida para mim era uma Virgem, uma Nossa Senhora, cultuada naquele santuário.

O Espaço

O espaço da igreja, como disse, é austero e humilde, é uma capela católica comum. A imagem acima mostra a pequena arquibancada do lado oposto da igreja, e a planta desenhada tenta dar uma noção da ocupação do espaço. O portão principal (A) dá acesso a um pátio. À esquerda (1) há uma pequena construção, uma espécie de escritório onde fica a administração da capela. Num plano mais alto há uma árvore(2), um flamboyant (*Delonix regia*), com sua parte inferior oca e raízes queimadas, pelas velas que são acesas ali. Um pouco mais adiante, num plano mais baixo que a casa da administração e a outra árvore, se encontra uma segunda árvore (3), cuja espécie ainda não consegui identificar, mas julguei anteriormente ser uma Sumaúma (*Ceiba peintandra*), porém o tronco e as raízes são pequenos demais para ser esta grande árvore. As folhas da tal árvore se assemelham às folhas da Umbaúba (*Cecropia grazioui*), no entanto, esta espécie, por sua vez, não possui troncos expressivos, são mais delgados. A parte inferior desta também está oca e queimada pelas velas ali acesas. Seguindo para dentro do pátio, antes deste, muito próxima a esta árvore não identificada, está uma espécie de altar cercado com uma grade (4), onde está uma imagem de Nossa Senhora das Graças, cercada de plantas naturais e flores artificiais, tendo do lado esquerdo da grade uma pequena caixa/cofre com uma fenda para colocar dinheiro (fig. 4).

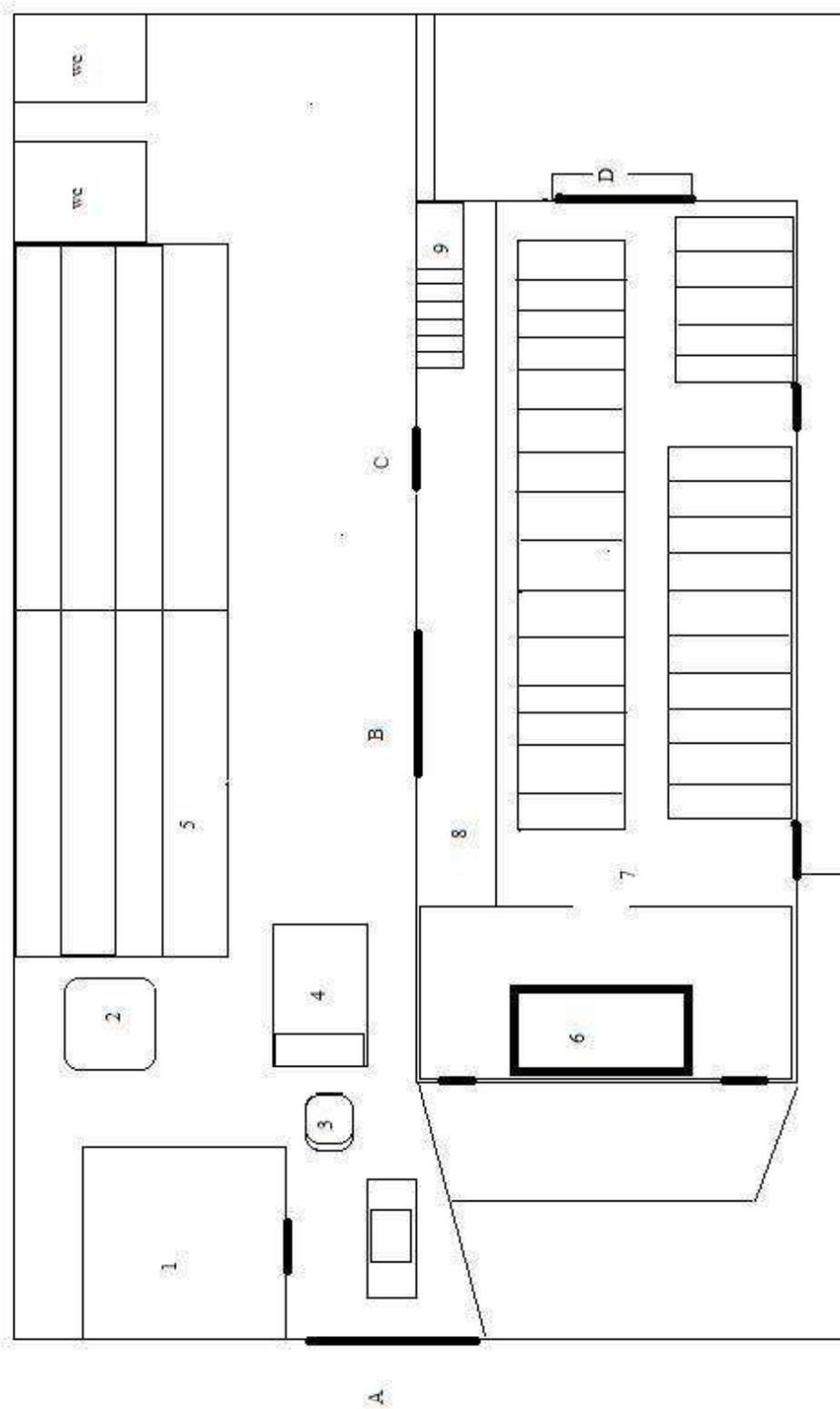


Fig. 3 – Planta do Santuário de Des Ermites

As raízes das árvores estavam queimadas, uma delas, o flamboyant, era, inclusive, oca, apresentando sinais de queimada pelas velas ali acesas. Mais tarde, nas muitas visitas que faria depois ao santuário, veria que estas árvores são locais onde são feitas libações, oferendas e, principalmente, um local onde os loas se reúnem com os adeptos do santuário para dar suas consultas e atendimentos ao público. Vanessa me diria também, mais tarde, que toda árvore é uma *abitasyon* de um *lwa*.



Fig. 4 – Altar de Nossa Senhora das Graças

Seguindo por um corredor de cerca de não mais de 3 m de largura, chega-se ao pátio lateral da igreja, um espaço largo, de circulação, que têm à direita, a própria capela e à esquerda uma arquibancada (5). Este pátio deve ter algo em torno de 20 m de comprimento, até o muro que limita a propriedade da igreja. No muro, uma pichação: *Desermithe AS*. Ao fundo à esquerda, duas construções pequenas, banheiros para os fiéis da igreja. Defronte às arquibancadas, duas portas em ferro, umas delas maior, mais

larga de cerca de 2 m de largura (B) e outra menor (C), que dão acesso à capela. Seguindo em direção ao fundo, virando à direita, temos a entrada principal da capela (D), uma porta semelhante à outra mais larga, com uma inscrição em cima, gravada em ferro, “Merci Maman Desermite”. Esta porta está sobre um degrau, que é usado pelos fiéis para colocar as suas velas, oferendas e fazer libações de rum, *kléren*, vinho tinto, refrigerante ou outra bebida qualquer.



Fig. 5 – A Arquibancada do lado oposto à igreja ao fundo esquerdo, os banheiros.

Retornei às duas portas laterais, pois a porta principal da capela se encontrava fechada naquele dia. Entrei pela porta menor (C), e logo à sua esquerda há uma escada (9) que dá acesso a uma galeria (8). Desta galeria é possível ter uma visão geral da igreja. A construção é toda em alvenaria e algumas partes não têm pintura tal qual esta galeria, dando uma impressão de obra em construção não acabada. A galeria, em função da sua construção em cimento, é bastante empoeirada, porém, apesar disto, como veria depois, com a capela mais cheia, as pessoas trazem lençóis e panos para deitar ou sentar

ao chão enquanto aguardam o serviço religioso. A nave principal da igreja (7) tem bancos de madeira até o seu fim, e ainda há duas outras portas laterais que dão acesso a um estreito corredor ao lado esquerdo da igreja, que nos dias em que esta se encontra lotada, às terças feiras normalmente, este é usado pelos vodouissants para fazer libações, oferendas diversas e consultas com os loas manifestados em seus servidores.

O altar da *legliz* (6) é um altar comum, como qualquer um que pode ser encontrado em diversas igrejas. Não tem grandes requintes ou detalhes. No alto da igreja, uma cruz feita em alvenaria gravada na parede, mais abaixo, a imagem da santa, Nossa Senhora Des Ermites (Maman Desermite), vestida com uma roupa branca e coberta de flores artificiais. Olhando de frente para o altar, à esquerda uma imagem de Nossa Senhora Altagracia, à direita um quadro pintado com a reprodução imagem de Maman Desermite do altar e uma imagem de Saint Jacques Majeur. Ao lado da mesa do altar, duas caixas de som e ao centro um microfone. Nas laterais, várias cadeiras e na lateral direita, pouco abaixo da imagem de St. Jacques, alguns instrumentos de percussão, comuns aos grupos *rara* e aos *oufós* vodu.

Ao longo da nave principal, em suas laterais, como qualquer igreja católica, há imagens das estações da “Via Sacra” de Jesus. Chegando mais próximo ao altar, à sua esquerda, vi uma outra imagem de santa, esta em cerâmica. Uma santa “mulata” de olhos azuis com um menino Jesus no colo, também “mulato”, que identifiquei como as muitas imagens que já vira de *Mapiangue*, *Santa Bárbara Africana*, *a Virgem Negra*, ou ainda, *Ezili Dantò*.⁹²

⁹² A imagem que é tradicionalmente associada a esta Nossa Senhora negra é a de Nossa Senhora de Czestochowa, padroeira da Polônia.



Fig. 6 – Visão do altar a partir da nave principal da *légliz*

As duas portas nas laterais ao fundo do altar dão para um cômodo interno à capela, uma espécie de sacristia, de uso restrito aos membros da direção do santuário. A parte anterior da capela que está separada por uma grade, que pode ser vista logo à direita do portão principal, é uma área de circulação, que é vedada aos peregrinos de modo geral, exceto em ocasiões especiais, sobretudo nos ritos que antecedem as viagens de peregrinação, quando em cortejo os adeptos do santuário costumam dar voltas em torno da capela. Estas áreas no entanto, são rotineiramente acessíveis apenas para os membros da comunidade que dirige os trabalhos na capela.



Fig. 7 – Imagem de Des Ermites que fica na lateral do altar

A propósito dos dirigentes do santuário, a primeira pessoa que conheci foi a velha senhora que abriu a capela naquele dia e se postou no altar para atender as pessoas. Esta senhora, que inicialmente julguei ser Mme. Elouse, a mulher que, segundo Hurbon (2001), estabelecia contato direto com a santa ali cultuada, descobri ser mãe de Snaider Joseph, o principal dirigente do santuário. Além dela havia outras mulheres que prestavam serviços aos fiéis, auxiliando Snaider e *Frè* Beriole, um dos principais “animadores” (*animatè*) das cerimônias.

Estas outras mulheres, fiquei sabendo depois, são uma prima de Snaider e uma senhora chamada Nadine, que auxiliam na oração do terço que precede o culto das

terças-feiras, dia de maior movimento e de atividades mais constantes no santuário. Naquele dia, um sábado, o serviço consistia basicamente num atendimento individual e numa sequência de preces que emula uma missa católica, após a oração do terço à Virgem Maria, cultuada ali como Mamán Desermite.

O atendimento que fazia neste dia consistia basicamente em ouvir as demandas das pessoas, ditas em voz baixa ao seu ouvido, se dirigir à santa que está no alto do altar e realizar um ritual de preparação com velas que eram vendidas por ela mesma ali no altar. O ritual consiste em fazer algumas marcas na vela, ora com um terço, ora com a própria unha, aponta-la para a santa, proferindo uma prece, passar a vela no chão do altar e depois de colocá-la nas mãos do pedinte, banhando-a com perfume, “Água de Florida”⁹³, finalizando o rito. Essa operação pode se repetir uma ou duas vezes, de forma distinta, mas seguindo a mesma seqüência básica.

Este rito, comum ao santuário e que veria em muitas das peregrinações aos diversos sítios do país, era chama do *marke baleine* (marcar velas). Normalmente era dada uma orientação no sentido de utilizar a vela ao longo de vários dias, até cada uma das marcações, fazendo suas preces individuais, ou ainda, partindo a vela em pequenos tocos utilizados que poderia ser usados simultaneamente. O rito também é comum em *oufôs*, onde pessoas possuídas pelos *loas* costumam fazê-lo em seus atendimentos ao público ou em consultas individuais.

O ritual

O ritual aparentemente simples, segundo os fiéis, estabelece um vínculo com a santa e garante a sua intervenção nos pedidos. Pouco depois chegava outra senhora, esta bem mais jovem, que realizava o mesmo tipo de atendimento, com algumas variações no estilo, mas com o mesmo tipo de dinâmica. Estes breves atendimentos prosseguiram

⁹³ Já abordei na introdução da tese alguns aspectos sobre a “Água de Flórida” ou *Floridá*.

até a chegada de um homem jovem, com idade provavelmente em torno dos 30 anos. Antes dele chegara ainda outro rapaz, com uma guitarra, que além de ligar e afinar seu instrumento, ele regulou o som do microfone e deixando-o pronto para a chegada do outro homem. Este ao chegar, fez um rápido teste no som, conferiu algumas coisas e saiu. Retornou depois com um livro, que de longe acabei identificando como um missal católico.

Já era por volta de 11 h da manhã quando este homem se dirigiu à assembléia pelo microfone, pedindo em tom imperativo que aqueles que estivessem deitados, por favor, se levantassem e que se aproximassem do altar, pois ele iria começar. Era véspera do domingo de Pentecostes, a festa católica do Espírito Santo. E ele começou como uma missa católica com um canto de entrada e a saudação inicial. Depois passou ao rito de confissão e ao Credo. Pela seqüência seguida, me parecia claro que era uma missa. Imaginei que ele fosse um padre católico, no entanto, suas roupas comuns e a ausência do uso da estola, uma marca significativa do exercício da função sacerdotal, indicavam que não se tratava de um padre católico. Julguei que pudesse ser um diácono, sacristão ou ministro da eucaristia. Acompanhado da guitarra ele cantava cânticos de missa católica e seguia a seqüência normal de uma missa: liturgia do perdão, liturgia da palavra, liturgia das ofertas.

O rito prosseguiu à semelhança de uma missa católica, exceto pelo fato de não haver o rito da eucaristia, a comunhão, com a consagração do vinho e do pão, substituída por uma pregação a respeito da manutenção do santuário e dos usos do “perfume Des Ermites”. Depois de uma saudação final abençoando os presentes, Snaider, que se definia como *dirijan Dezemit* (dirigente de Des Ermites), se retirou do altar enquanto os músicos ainda executavam algumas músicas e as mulheres marcavam velas.

Em dado momento, Rony em sua ânsia de me “*ajudar a encontrar vodouissants*” me chamou do lado de fora para me apresentar um sujeito. Ele se apresentou como *sevitè*. Por delicadeza com Rony, fui conversar com o sujeito, que me pediu dinheiro. Respondi que era estudante, não tinha dinheiro, mas poderia lhe pagar um *kléren* e cigarros. Saímos para o lado de fora da igreja e, no local que afirmei se assemelhar a um *peristilo*, conversamos rapidamente. Juntou-se a nós outro sujeito, com uma orelha deformada, aparentemente por um golpe de machete ou de cassetete. O primeiro se retirou e me deixou só, falando com este.

Falava algumas coisas para me impressionar, que “*o vodu tem a força dos esprit, e que todos esprit são djab*”. Dizia que “o Haiti é protegido pelos *djab*, porque a independência foi feita com um grande sacrifício. Boukman não matou um porco, mas ele cortou sua própria garganta. É por isso que o *djab* é forte no Haiti”. Bebeu um *kléren* e disse, como que aprovando a minha presença naquele lugar, que eu podia ir.

De certa maneira, embora o assunto fosse sério, aquela era, afinal, uma apresentação a uma das figuras importantes daquele local, e acabaria por compreender isso mais tarde, havia no modo de falar e nos gestos caricaturais toda uma tentativa de impressionar um *blanc* que chegara àquele local. Se este efeito não foi alcançado, pelo menos da minha parte, entenderia depois que aquele homem que sequer dissera o seu nome e parecia agir de modo, por assim dizer, ameaçador, tinha um papel importante naquele local.⁹⁴

Uma foto colhida por mim na rota de Carrefour, a caminho de Jacmel, coloca em xeque a questão dos usos da categoria *djab* no vodu. De fato, a idéia mais forte e a tradução mais próxima seria sua associação direta com o diabo cristão, no entanto, esta singela foto diz literalmente “*Pi gwo djab la non'l se Bondye*”, traduzindo também

⁹⁴ Neiburg, Nicaise e Silveira (2011a) exploram a questão da proliferação de lideranças e os diversos contextos de interação em que estas se inscrevem em busca de capitalizar prestígio e poder.

literalmente: “O nome do diabo mais poderoso é Deus”. Portanto, é mais provável que a noção de cristã de “diabo” não seja capaz de garantir uma compreensão clara do uso que os *sevitè* fazem do termo *djab* e da dualidade *djab/zanj*.



Fig. 8 – Inscrição na Rota para Jacmel: “O feiticeiro mais poderoso que existe no mundo é Deus”

Em todas as vezes que voltei à Des Ermites encontrava sempre com eles por lá. O primeiro, conhecido como Ti Pye, é íntimo de todos na capela, circula de um lado para o outro, fala com os *marchandes* da igreja e fica com outros sujeitos ali, em torno da igreja. Mais tarde, conheceria sua mãe em uma peregrinação a Anse a Fouler, que é uma das *marchandees* de Des Ermites. Dizia-se, conforme afirmei anteriormente, um *gwo sevitè*, porém, pelo que notei, ficava a maior parte do tempo no entorno da igreja em conversas jocosas com as moças e rapazes. Aparentava não ter mais de 25 anos, embora pudesse ter mais idade, o que se notava pelas mãos um tanto desgastadas.

O homem que contou a sua versão do sacrifício de Boukman, circulava pelo bairro como um *chefe* local. Curiosamente, nunca quis dizer seu nome, embora me anunciasse como “seu amigo”, sempre pedindo para lhe pagar uma bebida. Chegou a

me abordar uma vez, indicando um sujeito que atendia pessoas na porta da igreja, do lado externo, dando consultas. Nunca cheguei também a entender exatamente o que ele fazia, exceto pelo fato de estar relacionado com os apontadores de *borlette*. Percebi também que era bem conhecido nas redondezas e circulava por ali falando com todos. Era também conhecido de Snaider, a quem sempre cumprimentava. Nunca o vi entrar na igreja, ficando sempre do lado de fora, pelas redondezas.⁹⁵

Depois destes encontros não fiquei por muito mais tempo. Voltei para casa e decidi que iria sozinho na próxima terça feira para acompanhar um pouco melhor a dinâmica dos rituais na igreja. Era meu primeiro e promissor encontro com Des Ermites. Dali em diante muita coisa se revelaria. Des Ermites e sua comunidade seriam o principal objeto de minha etnografia.



Fig. 9 – O Ritual das velas. A garrafa rosa no chão do altar é o perfume “Floridá”. A senhora marca com as unhas a vela. Atrás dela e embaixo do altar caixas onde é colocado o dinheiro da venda das velas.

⁹⁵ Pode parecer estranho, mas de fato, é difícil muitas vezes apurar quem fosse aquele homem e descobrir seu nome. Havia inclusive uma espécie de “proteção” à sua identidade. Algumas vezes vi a polícia haitiana parar uma viatura na rua do lado de fora da igreja, entrar fortemente armada e sair acompanhada, com o assentimento de Snaider, a quem também se dirigiam em sua sala, o escritório onde ficava quando não estava no altar pregando, sempre antes de entrar na igreja ou ter acesso ao pátio e às arquibancadas. Logo, ninguém ousava sequer mencionar seu nome ou dizer quem ele era, porém, era claro que era um líder local e que estava envolvido em alguma atividade ilegal.

A volta à Des Ermites, 13 de maio, dia de Nossa Senhora de Fátima

Resolvi que voltaria à Des Ermites na terça feira, pois este era o dia privilegiado pelos *pitit Dezemit*.⁹⁶ Não consegui apurar uma razão específica para a escolha deste dia por parte dos dirigentes e freqüentadores da *légliz*, apenas que havia diferentes *jenn* a cada dia da semana e os serviços ocorriam às terças, quintas e sábados, sendo a terça-feira o dia de maior afluência de fiéis ao santuário. Circulavam neste dia, segundo me informaria Snaider, cerca de duas mil pessoas no local. Embora achasse exageradas as cifras, o interior da igreja poderia comportar, pelo menos, trezentas pessoas sentadas e mais umas duzentas também sentadas nas arquibancadas.

Sobre a história do santuário há algumas controvérsias, às quais abordarei oportunamente, posto que elas tem a ver com as disputas de poder e a legitimidade dos *dirijan*. Segundo Hurbon (2001: 256 – 257), seu funcionamento teria começado a partir das visões de Elouse e da história da imagem de uma santa que aparece no bairro pobre de Des Ermites. Através de Elouse a santa teria pedido que ali se erguesse um santuário em sua homenagem. Ainda segundo Hurbon, a arquidiocese de Pétion Ville tenta conter o movimento popular em torno da santa, intitulada pelos fiéis “La Reine Des Ermites” (A Rainha de Des Ermites), conduzindo a tal imagem à Paróquia de São Pedro, localizada na Place St. Pierre na mesma Pétion Ville. No entanto, Hurbon relata que contam os fiéis que a santa teria retornado sozinha ao local onde hoje está erigida a capela.

O relato de Hurbon (2001) fala do ano de 1975, como referência ao início do sacerdócio de Elouse. Como Snaider falasse de “seu tataravô”, podemos calcular em torno de três a seis gerações anteriores, o que sugere que a santa teria aparecido no local

⁹⁶ Literalmente, *filhos de Des Ermites*. Esta foi a designação mais recorrente utilizada por Snaider e pelos demais *dirijan* para fazer referência aos frequentadores do santuário.

entre o fim do século XIX e a década de 30 do século XX. É sabido, no entanto, que este período corresponde à ocupação estadunidense no país e, ao mesmo tempo, o auge do movimento de perseguição ao vodu (Hurbon, 2004: 193 – 218), organizadas em torno da chamada “Campanha Anti-Supersticiosa” de 1941. É possível, portanto, que estes objetos de devoção popular fossem vistos com grande desconfiança, o que sustentaria a tese de Hurbon sobre a perseguição ao santuário e à luta em torno da imagem da santa. Não há, no entanto, nenhuma evidência concreta sobre isso e nem o próprio Hurbon apresenta dados sobre isso.

Não há realmente como confirmar se foi através da arquidiocese ou do esforço dos fiéis, ou ainda, destas ações combinadas, como se tornou possível a construção da capela. Também ainda não havia dados precisos sobre a data desta construção, exceto o que Snaider dissera a respeito das modificações no local desde que assumiu o papel dirigente. Hurbon, porém, aponta para uma relação direta entre o início do sacerdócio de Elouse e a construção do santuário.

A versão que recolhi pessoalmente junto a Snaider Joseph, conta que sua família sempre foi responsável pelo santuário. Seu tataravô, o Sr. Pierre Louis Jean Baptiste, foi quem encontrou a santa num jardim da então chamada “Habitation Guillaume”, de propriedade do Sr. Andrenet Guillaume, de quem Pierre Louis, adquirira esta. Pierre Louis, segundo Snaider, era um homem que costumava reunir a família, filhos, netos e bisnetos, para rezar junto.

Conta ainda Snaider, que após Pierre Louis encontrar a pequena imagem de uma santa neste jardim, pegou-a para si e levou para casa, chamando-a de “Petit Vierge”, posto que se tratava de uma imagem de Nossa Senhora. Naquela noite ele tem um sonho em que a santa lhe faz uma revelação: *“diz-lhe que não se chama Petit Vierge, mas que ela é uma ‘Grande Dama’ e que se chama ‘Notre Dame Des Ermites’, pedindo que se*

construa ali um santuário para sua adoração e determina o dia 2 de julho como dia de celebração de sua festa”.

Pelo relato de Snaider, a construção do santuário teria sido iniciada pela sua família “há pelo menos seis gerações, e durante a ditadura Duvalier a propriedade foi tomada da família”, produzindo uma grande disputa jurídica. Snaider passou a “servir no santuário a partir de 1996”, abrindo caminho para o que chama de “reconstrução de Des Ermites”. A partir de 2001 ele assume totalmente a direção do santuário e promove sua reestruturação física, as obras que ampliam a capela e começam a organizar o espaço da forma que viria a conhecê-lo. As obras mais recentes datam do ano de 2007, e ampliaram o espaço físico da capela, a construção da galeria superior, aumento do número de bancos e a arquibancada externa e sua cobertura.

Controvérsias à parte, a versão de Snaider confirma algumas coisas ditas pela versão apresentada por Hurbon em seu artigo. Em verdade, estas narrativas apontam para toda a mística relacionada às aparições da Virgem Maria, os santos que retornam por sua própria conta aos santuários, os sonhos e revelações que constituem a mitologia católica e as tradições do catolicismo popular em torno de Nossa Senhora, Mãe de Jesus e do culto aos santos, tema ao qual pretendo me referir mais adiante.

Voltei, portanto, a Des Ermites naquela terça feira, ainda com um jeitão de turista: mochila, máquina fotográfica, gravador, mas desta vez sem Rony. Fui sozinho, o que, aliás, era uma boa oportunidade para testar meu senso de direção. Pouco tempo depois, descobri o caminho pela via principal – a rota utilizada por automóveis e caminhões – que chega a Des Ermites. Até então, tinha que contar com a minha memória visual para não me perder nas vielas, mas de qualquer forma nunca foi tão difícil assim chegar à *légliz*.

O mercado em torno de Des Ermites, em relação ao que vira no sábado, havia sofrido uma mudança significativa. Se no sábado havia poucas pessoas vendendo coisas do lado de fora, algumas senhoras vendendo comida e *fritaj*, um pequeno mercado na rota principal que dá acesso à rua onde fica a capela, na terça-feira o lado de fora da igreja fervilhava de mercadores, e estes ocupavam inclusive o caminho do portão de entrada da capela, coisa que não ocorria aos sábados.

Além de um pequeno mercado, desses muito comuns em quaisquer ruas de Port au Prince, havia um mercado específico voltado ao santuário: desde mulheres vendendo ervas, entre elas uma das mais fáceis de identificar, o manjeriço (*Ocimum basilicum*), segundo os praticantes do vodu, uma erva muito especial, pois se usada para “lavar a casa”, ela facilita a comunicação com os espíritos, até os *panier*, grandes peneiras ou cestos de vime (fig. 10), com imagens de santos, preces, amuletos, terços, velas, perfumes (entre eles o *Floridá*), cuias e junto com estes garrafas com diversas folhas e cascas de árvore dentro, além de rum, *kléren* e cigarros. Estas pequenas “barracas” se assemelham muito àquelas mais organizadas, que se vêem nos mercados, onde se podem adquirir produtos para *magi*.⁹⁷

Entrando na capela, além das mesmas *marchandes* que estavam lá no sábado, muitos outros vieram. Vendem desde velas e produtos para magia, descritos no parágrafo anterior, até bebidas geladas, biscoitos e doces. Neste dia, a arquibancada já começava a ficar cheia quando cheguei e a *légliz* estava parcialmente tomada. A porta principal do templo estava aberta e muitos fiéis cumprem o rito de, ao chegar ao local, batem nas portas de ferro, com as mãos, proferem algumas palavras em tom de anúncio, avisando à *Maman Desermite* que chegaram e estão ali.

⁹⁷ Dalmaso (2009) explora significativamente esta categoria como traço recorrente nas referências ao vodu.



Fig. 10 – “Panier” com produtos rituais. Destacam-se as gravuras de santos católicos e as orações.

Subi a galeria para ver melhor o cenário. Muitas outras mulheres prestavam o atendimento que vira no sábado, filas se formavam e os fiéis apresentavam suas demandas para a santa. Era ainda cedo, e Snaider ainda não havia chegado, assim como o rapaz da guitarra, mas outros homens estavam em torno do altar, parados ou arrumando alguma coisa relativa ao equipamento de som. Aproveitei o lugar para fazer fotos. Algumas pessoas estavam na galeria, deitadas no chão em lençóis, mas a igreja estava bem mais cheia que no sábado, e logo que alguém chegava, essas pessoas eram obrigadas a se levantar e ceder espaço para outros. Quando isto ocorria, eles permaneciam sentados em seus lençóis esperando.

Ao contrário do sábado, quando as pessoas se dirigiam ao altar apenas com velas, desta vez algumas portavam ervas compradas na entrada da igreja. Conversando numa outra ocasião em Des Ermites sobre as ervas, fui informado que elas são usadas para preparar banhos que servem para lavar a casa ou o corpo do próprio fiel, que seria purificado através deste ritual doméstico. As ervas têm funções variadas, pois servem para espantar

as influências negativas, os maus espíritos, para atrair as forças positivas dos loas, para curar doenças através destes banhos ou de sua administração via oral, na forma de chás ou remédios caseiros, e para purificação do corpo e da alma.

Ao contrário do sábado, quando as pessoas se dirigiam ao altar apenas com velas, desta vez algumas portavam ervas compradas na entrada da igreja. Conversando numa outra ocasião em Des Ermites sobre as ervas, fui informado que elas são usadas para preparar banhos que servem para lavar a casa ou o corpo do próprio fiel, que seria purificado através deste ritual doméstico. As ervas têm funções variadas, pois servem para espantar as influências negativas, os maus espíritos, para atrair as forças positivas dos loas, para curar doenças através destes banhos ou de sua administração via oral, na forma de chás ou remédios caseiros, e para purificação do corpo e da alma.



Fig. 11 – O altar de Des Ermites e o atendimento às pessoas a mulher de costas, voltada para o altar com lenço azul na cabeça é a prima de Snaider, a senhora de branco a mãe.

De fato, ao lado das velas, as ervas acabam sendo alguns dos produtos mais procurados. As bebidas também são bastante consumidas para enfrentar o calor da

espera: saches de água, refrigerantes, os energéticos *Toro* e *Ragaman*, a cerveja *Prestige*. As bebidas alcoólicas são consumidas normalmente por razões de ordem ritual: o rum, o *klerén* e o vinho tinto da marca *Campeón*, de origem dominicana. O *klerén* e o rum normalmente são consumidos em pequenas garrafas, que são fornecidas pelos *marchandes*, devolvidas após seu uso. Este consumo de bebida, no entanto, não se verifica no interior da *légliz*, onde os dirigentes, principalmente Snaider, proibem inclusive o acendimento de velas e as libações para os loas dentro da nave principal.

Há algumas infusões de ervas que são feitas à base de rum e *kléren* que possuem um uso ritual. Em Jacmel, na casa do ougán Rodrigue, tive a oportunidade de experimentar uma dessas infusões, feitas com a casca de uma árvore sagrada de seu *lakou*, um cabaceiro (*Lagenaria vulgaris*), algumas ervas, rum e a bebida energética *Toro*. Dizia Rodrigue que esta bebida é para trazer a proteção dos espíritos familiares que habitavam em uma árvore, cuja casca era utilizada na infusão.

Na entrada principal da capela, muitas pessoas fazendo preces e invocações à santa, colocando suas velas na parte inferior do degrau e fazendo as suas libações com diversos tipos de bebida. Enquanto olhava e tirava fotos, vi chegar um homem tirar de uma sacola uma pedra regular de mais ou menos 15 cm de diâmetro, ao lado de uma mulher que trazia duas velas na mão e uma pequena garrafa de rum, ele parou diante da porta principal da capela, bateu nas duas portas, chamando por *Maman Desermite*, pegou a pedra e colocou sobre a cabeça. Durante um bom tempo ele ia até o portão de saída e voltava até a porta da capela, andando com a pedra equilibrada sobre a cabeça, proferindo uma prece em voz baixa. Depois de ir e voltar algumas vezes, parou na porta, junto à mulher, que a esta altura começava a dar sinais de manifestação de um espírito, acenderam as duas velas, colocando-as sobre a pedra e derramaram o rum em

volta da pedra. A mulher tremia, dava alguns espasmos, mas logo se acalmou e sentou-se ao lado de uma *marchande*, enquanto o homem continuava a rezar, de joelhos.

A esta altura, a *légliz* e as arquibancadas estavam bem cheias, gente chegando a toda hora e muita gente em pé, na parte de dentro. Snaider já chegara e fizera um teste no microfone, a exortação àqueles que estão deitados, para se levantar e os que estão mais atrás, que ocupem os lugares na frente, mais próximos ao altar. Além do guitarrista de sábado, neste dia estavam ali mais outros músicos, percussionistas, tambores e um grande chocalho feito em metal, cilíndrico com duas pontas cônicas.

Por volta de 11:00 h começava o “serviço religioso”. Diferente de sábado, quando tinha uma feição mais próxima a de uma missa, naquela terça e nas outras que veria depois, o culto naquele dia parecia fazer uma mistura de missa católica da RCC com culto protestante. Iniciado com cantos diversos de louvação à Deus e à *Maman Desermite*, Snaider fazia exortações e preces relacionadas com os problemas diversos. No entanto, se destaca entre todos os problemas daqueles que “*marcham com Maman Dezemit*” o problema que atinge boa parte dos haitianos: a falta de dinheiro.

A certa altura Snaider dá um aviso pelo microfone que “*aqueles que quiserem comprar o perfume de Des Ermites, ele estará à venda, no escritório, pelo preço de 50 gourdes*”. Dizia ainda que cada perfume “*é pessoal e, portanto, um vidro é para uma única pessoa*”. Supus e viria a entender depois que isso diz respeito à eficácia do perfume. Fiquei curioso em adquiri-lo, mas não foi desta vez que comprei. Pensei ainda que o tal perfume fosse uma variação sobre a Água de Flórida, muito utilizada nos rituais vodu e no próprio santuário.

Em outra ocasião comprei o tal perfume, que não era para uso pessoal, mas devia ser utilizado espalhado no ambiente, antes de dormir, pois ele invoca a presença de Maman Desermite, que se manifesta através dos sonhos para o fiel, trazendo

comunicações e mensagens que trarão sorte para o adepto. Abri o vidro e espalhei e cheirei. Parecia algo como um detergente com essência de eucalipto. O cheiro era algo adocicado e enjoativo. Diferente do *Floridá*, que tinha um cheiro que rescendia a laranja, o perfume Des Ermites não podia ser usado como essência para perfumar o corpo e nem como meio de invocação direta dos loas, quando aspergido sobre a pessoa, forma mais comum de uso do primeiro.

Aos poucos o lado de fora da igreja vai sendo tomado, ocupado por pequenas rodas. Mulheres vestidas com roupas típicas de camponesa com chapéus ou lenços na cabeça, vestidas com as *rad lwa*, e homens com muitos anéis nos dedos. Principalmente defronte à porta de entrada da igreja, formam-se estes grupos, onde volta e meia alguém começa tremer, revirar os olhos, contorcer os lábios, apresentar alguns sinais que antecedem a possessão pelo loa.



Estas pequenas rodas, aos poucos ia percebendo, são formadas por amigos e também curiosos. No meio delas, uma pessoa manifestada com seu *esprit* dá conselhos, faz atendimentos, oferece números da sorte, cura, alívio para os problemas. O loa manifestado bebe rum, fuma cigarros, canta, dança e fala com os circunstantes. O

serviço dentro da igreja ainda não terminara, mas diante de algumas músicas cantadas, de certas invocações, cada vez mais espíritos se manifestavam, novas rodas iam se formando, o que antes parecia uma capela católica aparecia totalmente transformada num santuário ou numa cerimônia vodu. Uma cerimônia, no entanto, sem sacerdote, sem ougán ou mambo comandando, apenas pessoas comuns, frequentadoras do lugar.



A senhora com o lenço azul na cabeça veste uma *rad lwa*. As duas damas são *sevitè*. Um pouco depois veria as duas manifestadas com loas.

Talvez por achar que a igreja estava cheia demais e um pouco pelo cansaço da espera, por volta de 15 h, resolvi ir embora. O que vira do lado de fora, já me parecia suficiente: vários loas manifestados, o comércio de produtos relacionados ao vodu, as demandas por emprego, dinheiro, sorte no jogo. Tudo parecia constituir um grande mosaico que poderia gerar um conjunto de imagens etnográficas de grande densidade, como ainda não havia presenciado desde que chegara ao Haiti desta vez. Mesmo nos encontros em La Saline e o que havia ocorrido dois dias antes em Bel Air, ainda não havia me sentido tão próximo da religião vodu quanto naquele momento. Talvez esta

emoção que sentia só se comparava à primeira vez em que estive no oufó de Valsaint, diante do Baron Criminel.

Um pouco antes de sair, sentei na arquibancada para organizar minhas idéias, enquanto olhava as fotos tiradas, passou uma senhora com uma grande caixa de madeira, fechada com cadeado, com uma fenda no alto. Ela balançava a caixa e se ouvia o som das moedas tilintando dentro dela. As pessoas abriam bolsas e carteiras, tiravam do bolso dinheiro para colocar na caixa. Ela balançava, exibia a caixa levantando, dizendo para as pessoas contribuírem com *Maman Desemit*.



Somente ao sair me dei conta que aquele era um dia especial, afinal era dia de Nossa Senhora de Fátima, uma das aparições da Virgem Maria aos seus fiéis. Imaginei por isso que, em outra terça feira, sem uma festa católica específica, o santuário tivesse menos afluência. Antes de sair, por um sinal do acaso, tive a chance de cruzar com Snaider e lhe explicar o que estava fazendo, pedir-lhe para marcarmos uma entrevista. Ele concordou e me passou o seu número de telefone. Estava mais do que certo que ia voltar à Des Ermites.

Passei a ir ao santuário com o mínimo de coisas possível: sem mochila, e às vezes sem câmera, gravador ou bloco de notas. A idéia era registrar tudo na memória e anotar tudo tão logo chegasse a casa. Sabia dos riscos desta opção, imaginava, porém, que também me tornaria um pouco menos visível no meio dos fiéis do santuário.⁹⁸ Cheguei cedo e sentei num banco na frente do altar. Observei as pessoas que iam fazer o que chamei de “ritual das velas” e resolvi levantar e pedir uma vela.

Virei-me para a velha senhora e disse que não era haitiano, era do Brasil, estudante e queria que Des Ermites me ajudasse a concluir o meu trabalho. Ela me ouviu, perguntou meu nome, virou-se para a santa, fez uma breve prece, apontando a vela para ela, fez as marcas na vela e colocou-a em minhas mãos, dizendo que levasse ela para casa e acendesse toda noite, rezando para Des Ermites, até cada uma das marcas, derramou *Floridá* e me disse para ir. Paguei e fui me sentar novamente, enquanto esperava o início do serviço. Achei um tanto desagradável o cheiro do perfume *Floridá*, que parecia ter impregnado as minhas mãos. Guardei a vela no bolso e dei uma saída para o pátio da igreja.

Herold já me advertiu algumas vezes sobre pessoas que ficam nas portas dos santuários para aplicar golpes em incautos. Entre estes estava Ti Pye, que tentou algumas vezes me abordar. Como que insistisse, finalmente atendi ao seu apelo e ele me “ofereceu” um presente: me fez comprar uma litogravura de um santo e me fez colocar o dinheiro sobre a imagem. Ele colocou o dinheiro na boca e disse que “*o djab que está aqui dentro comeu a sua nota. Vá ao altar da igreja e faça um pedido*”. Senti-me um trouxa.

⁹⁸ Por me considerar “negro” e estar cada vez mais fluente no *créole* tinha a expectativa de passar despercebido o fato de que era um *blanc*. De fato, em alguns contextos alguns haitianos disseram acreditar que “*fosse um deles*”. Algumas vezes achavam que eu pudesse ser dominicano ou cubano também. Raramente julgavam que eu fosse brasileiro, exceto quando me apresentava como tal.

Herold dizia que há “*malandros*”⁹⁹ que ficam nos santuários, esperando alguém para aplicar este tipo de golpe. Em Jacmel, na frente da igreja, no dia da festa de St. Jacques, no primeiro de maio, ele mostrou algumas pessoas, e me advertiu que tomasse cuidado, pois nestes momentos é que se apresentam os muitos charlatões. Depois daquela situação algo cômica, resolvi ir embora. Na saída Ti Pye ainda me perguntou se eu não ia ficar até o final. Disse que não e saí. Estava mesmo irritado com o fato de ser motivo de piada entre aquelas pessoas. O episódio, perceberia depois, ajudou a me tornar conhecido das pessoas do local e até despertou simpatias entre os “malandros” e as marchandes do local.

Des Ermites como um destino dos *pelerin*

Com a proximidade da festa do santuário, que segundo Snaider, pela primeira vez seria realizada em três dias, para permitir que todos os fiéis compareçam ao santuário sem atropelos e tumultos maiores, os *marchandes* da área viam aquela ocasião como um bom momento para aumentar seus lucros. Este fato era, constantemente destacado pelo próprio Snaider em sua pregação. Toda vez ele se refere aos vendedores das redondezas, fala destes quase como “parceiros” do santuário, posto que eles ofereçam algum conforto para os “*peregrinos*” do santuário. Em outras palavras, ele diz que eles fortalecem de alguma forma os trabalhos ali feitos, atendendo àqueles que acorrem à igreja vendendo água, bebidas geladas, comidas, coisas que ajudam a suportar o longo dia de um “peregrino” em Des Ermites.

Aliás, é bastante interessante a idéia e a referência aos devotos do santuário como “peregrinos”. Segundo Snaider, cerca de 80% das pessoas que vão à Des Ermites vêm de outras regiões de Port au Prince e algumas delas *da província*. A idéia de *peregrinação* é muito recorrente na religiosidade haitiana. As peregrinações aos grandes

⁹⁹ Herold usou o termo *mechan*, termo que permite várias acepções. Neste contexto, a melhor tradução me pareceu “malandro”, mas pode significar “desonesto”, “cruel”, “malvado”, “malfeitor”, “perverso”, etc.

santuários como St. Jacques, na planície norte, próximo à Cap Haitien, La Souvenance no Vale de Artibonite, e Saut D'Eau, são conhecidas e fazem parte do roteiro de viagens religiosas do país. O santuário de Des Ermites me parece ainda longe de ter a importância destes outros citados, porém, já conta com uma grande afluência de fiéis.

Foi Herold quem me chamou atenção para Des Ermites como um sítio de peregrinação, onde as pessoas buscam junto aos santos católicos e seus loas correspondentes o apoio e a força para as suas demandas diárias. Essa faceta muito importante dos santuários é perceptível em qualquer país católico e mesmo em sítios históricos como Jerusalém e cidades da Palestina, por onde teria caminhado Jesus, que se tornaram também locais de peregrinação de protestantes. Os já bem conhecidos Caminho de Santiago, na Espanha, Santuário de Fátima em Portugal, Medjugore na Bósnia, Aparecida do Norte no Brasil, e no Rio de Janeiro, a Igreja da Penha e o Convento de Santo Antônio, descritos por Menezes (1996; 2004), entre muitos outros locais, formam uma extensa lista que estabelece toda uma rede de serviços e produtos em torno destes santuários.

Num certo sentido, Snaider parece ter consciência disto e aponta para essa relação simbiótica entre o santuário e o mercado que se forma em torno dele. Sabe que de alguma forma, a vizinhança do santuário é valorizada quando há atividades na igreja. Daí decorre também a importância seus grandes esforços para a realização de uma grande festa no dia dedicado à santa Des Ermites.

Semanalmente, durante os rituais, ele se esforça em dizer o quanto é importante fazer contribuições em dinheiro ao santuário. E sua atitude em relação a isto é que não demonstra o menor pudor em pedir dinheiro aos fiéis, em exortá-los com afirmações diretas que *“ao dar 1.000 para Des Ermites, você recebe 50.000 mais adiante”*, na

venda de produtos: as velas, ervas e o perfume Des Ermites, além da caixa de coleta e da distribuição de envelopes com *um propósito para Des Ermites*.

Nestes envelopes os fiéis colocam uma soma em dinheiro, às vezes junto com um nome, um pedido ou propósito para Des Ermites. Snaider não hesita em pedir aos fiéis que coloquem de quinhentos a três mil gourdes no envelope.¹⁰⁰ Também pedia ajuda diretamente para a realização da festa, para aqueles que puderem contribuir para ajudar os voluntários que trabalham na festa, doando uma caixa de refrigerantes, saches de água, alimentação, uma série de coisas que podem *ajudar* a preparação da festa. Fez ainda um pedido de contribuições para a decoração da igreja com flores naturais, convidando quem desejasse ajudar com isso a comparecer ao escritório de administração, até o dia 30 de junho para fazer a contribuição.

Uma série de práticas muito comuns em igrejas protestantes, especialmente as neopentecostais, está presente em Des Ermites, inclusive nos discursos voltados à uma teologia da prosperidade. No entanto, ao contrário de algumas visões que supõe certa racionalização neste discurso, no sentido clássico de ajuste entre meios e fins, no caso haitiano este se encontra atravessado por um sem número de práticas “mágicas”. Rituais de purificação, banhos com ervas, velas imantadas, vários tipos de agentes mágicos são utilizados ao lado deste discurso em favor de uma melhora de vida.

O mercado e os produtos em Des Ermites

Certa vez, numa de suas pregações Snaider fez referências ao incêndio que havia ocorrido em 2008, e que destruíra parcialmente o Marche en Fer, no centro da cidade de Port au Prince. Muitos dos fiéis que vão à Des Ermites são comerciantes ou *marchandes* que possuem pequenos comércios ou trabalham nas ruas. Estes procuram Des Ermites para que esta fortaleça seus negócios e aumente seus lucros. Durante a pregação,

¹⁰⁰ É importante destacar que para a maioria das pessoas que frequenta Des Ermites esses valores são altíssimos.

destacou que o incêndio afetava gravemente a vida das pessoas ligadas ao mercado, porque quando uma pessoa é atingida, há toda uma rede de pessoas da família que são afetadas por este problema, criando uma progressão geométrica que se expande multiplicando a miséria do país.

Cheguei lá por volta de 10:30 h, e a igreja já estava bem cheia, por isso resolvi nem tentar entrar preferindo primeiro sentar num ressalto do muro que limita a propriedade, fiquei de frente para o corredor lateral e para a porta da igreja. Ali podia acompanhar os rituais pessoais de cada fiel, os diferentes tipos de oferenda e libação feitas. O que se nota é que há pouca variação, eles obedecem a um padrão: as batidas na porta, acender as velas marcadas, o derramar a bebida em três ou quatro pontos diferentes do solo, um ou dois goles ingeridos e o restante derramado no chão.

Como o tempo estava fechado, não havia sol apesar do forte calor, fiquei ali ainda por quase uma hora, até me sentar na arquibancada. Foi neste momento que comecei a fazer relações com pessoas sentadas à minha volta. Uma moça com um bebê que dormia, começou a puxar assunto. Entre os muitos produtos comprados e vendidos em Des Ermites, pode se encontrar a prece à santa. Um rapaz com um pacote de folhas A4 vende uma prece feita em cópia xérox, que diz ser a “Lapryè Desemit”. Trata-se da prece católica “Salve Rainha” escrita em créole, onde substitui-se o nome da Virgem Maria pelo de *Maman Desermite*.

Este mesmo vendedor tem ainda a prece de Santa Anna, em francês (*Prière Sainte Anne Charitable*) e vende fotos da imagem da santa do altar e pequenos colares e escapulários com duas imagens, uma de cada lado, de um santo católico (St. Jacques, St. Yves, etc.) e de *Maman Desermite*. Foi assim que a moça me abordou. Havia comprado o colar com a foto e ela pediu para olhar. Virou-se para mim e pediu que lhe desse um daqueles de presente. Desconcertado com o pedido tão direto, pensei em dar-

lhe o que comprara, mas ela disse que tinha que ser outro. Chamei o rapaz e comprei para ela o mesmo que havia comprado para mim: de um lado St. Jacques, de outro Des Ermites.

Olhei que ela tinha um maço de folhas de ervas variadas. Ela me perguntou se Des Ermites havia “*feito maravilhas em minha vida*”, eu respondi que ainda não, pois ia ali para observar o movimento, algumas vezes, cheguei a responder que ia apenas para rezar, para não suscitar muitas perguntas, ou quando me interessava, explicava que era um estudante brasileiro fazendo uma pesquisa sobre a “cultura haitiana”. Muitas vezes fui confundido com um repórter, talvez por conta do caderno de notas e da máquina fotográfica. Ela me disse que a santa fazia milagres em minha vida. Perguntei o nome e a idade do bebê, ela me respondeu que ele tinha dois anos e chamava-se *Markenson*. Ela me perguntou ainda se eu jogava na *borlette*, eu disse que não.

Falei então daquelas ervas que ela portava, perguntei-lhe para que serviam. Ela me disse que o “*o manjeriço é para os espíritos falarem com você*”. Eu falei que não compreendia bem o que ela estava dizendo. Ela me explicou detalhadamente que “*quando você lava a sua casa com folhas de manjeriço, os bons espíritos vêm se comunicar, eles vêm dizer as coisas para você. Se você tem um problema, você recebe as respostas*”. Perguntei-lhe se os *esprit* apareciam na casa, ela riu e respondeu que “*não, você faz a limpeza na casa com as folhas e quando você dorme, os zanj vêm falar contigo no seu sonho*”.

Pouco depois, uma jovem apareceu possuída de um espírito de frente para todos que sentávamos na arquibancada. Em volta dela formou um círculo. Começava a chover e de onde estávamos, dava para vê-la perfeitamente, Marie Ange, a moça com quem conversava, virou-se para mim e disse “*meu zanj não aparece assim, em lugar público*”. Perguntei-lhe então se ela recebia espíritos, ela respondeu que “*sim, mas não daquela*

forma, somente em casa, para falar com os familiares, quando havia algum problema”.

Perguntei se ela servia aos loas, ela me disse que não. Insisti para saber se ela era *mambo*, mas ela mesma respondeu que não era, que “*seu esprit era da família, mas ela não havia sido ainda iniciada*”.¹⁰¹

Enquanto conversávamos, no mesmo lugar da arquibancada estava Luna, que se dirigiu algumas vezes à Marie Ange insinuando uma cantada. Luna vai sempre acompanhada de um menino de seis anos de idade, que pensei ser seu filho, mas que revelou depois ser seu irmão caçula. Juntava-se ainda ao grupo uma jovem de olhos arregalados, Ginette, que de tudo ria e olhava com atenção as coisas que iam acontecendo. Disse-me também que sempre ia à Des Ermites as terças para rezar, pedir proteção. Perguntei se ela tinha alguma demanda ou questão específica para a santa, disse que não, que apenas rezava.

Nestes encontros em Des Ermites era que, percebia que na medida em que eles se familiarizavam com a minha presença, passavam a declarar de modo mais claro as suas demandas e o que buscavam lá. Nos contatos iniciais a pessoas diziam muito pouco do que procuravam ou o que lhes levara à Des Ermites, porém, ao mesmo tempo demonstravam imenso interesse e curiosidade sobre o que eu fazia ali um *blanc* e o que realmente eu queria com eles ou com a santa.¹⁰² Com o passar do tempo, foi se consolidando um grupo que encontraria com frequência e, entre eles estaria Vanessa.

Por fim, neste dia em particular, juntou-se ao grupo um jovem, Selison, que portava um crachá de uma escola de jornalismo que tinha escrito *Presse*. Vinha acompanhado de uma senhora, que mais tarde soube ser sua mãe. Em princípio, achei que ele fosse mesmo jornalista e que estivesse ali a trabalho. Nas outras vezes que

¹⁰¹ Ela usou a expressão *prann kanzo* que corresponde à iniciação no vodu.

¹⁰² A maior parte das vezes, em virtude do caderno de notas e da máquina fotográfica, que fui deixando de lado aos poucos, na mesma medida em que me tornava mais conhecido das pessoas, a maioria das pessoas pensava ser eu um jornalista ou algo desta ordem.

estive na terça-feira no santuário, vi passar dois homens com crachás de imprensa, mas não consegui me aproximar para saber o que faziam ali. No entanto, Selison não trabalha em nenhum jornal, rádio ou TV, disse que está desempregado, mas já trabalho como estagiário na *Tele Guinen*, de Port au Prince. Achei engraçado ele estar com o tal crachá, mas depois percebi, quando conversamos, que se tratava de uma estratégia de distinção. Todas as vezes que falávamos, ele fazia questão de dizer que “*não fazia parte daquilo, que viera para acompanhar a mãe*”.

Sua mãe, entretanto, parecia ser uma devota fervorosa da Virgem Negra de Des Ermites. Animada com os cantos e as danças, enturmada com muitas pessoas que freqüentam o santuário, volta e meia ela se metia numa das rodas para ouvir algum espírito manifestado falar. Fazia observações sobre a tal jovem que estava possessa diante das arquibancadas, dizendo algo que parecia revelar que aquele espírito era verdadeiro, mas parecia que ainda precisava ser “domado”, para não que castigasse sua médium, com sacolejos ou atirando-a no chão, com o risco de se ferir.

A propósito desta jovem, àquela altura ela dava um verdadeiro espetáculo. O espírito jogava seu corpo de um lado para outro, por vezes parecendo que ia cair. A impressão era aquela que temos quando vemos um bêbado cambaleando pela rua, mas o santo anjo da guarda dos bêbados faz com que ele caminhe trôpego, mas não caia. A moça chegou a cair, mas o fazia com tal agilidade que parecia, mesmo quando tombava no chão, que os seus gestos eram parte de uma dança de movimentos desconexos e improvisados.

A mãe de Selison identificou, por alguns passos de dança ensaiados pela jovem, que se tratava de um *Ogou*. A tal dança identificada mimetizava passos de uma marcha ou uma caçada, gestos bem masculinos, contrastando com a feminilidade da jovem, que não parecia ter mais de 20 anos. Essa seria apenas uma das primeiras possessões que

veria naquele dia, pois ao entrar na igreja, veria manifestações ainda mais impressionantes.

Foi quando Selison me convidou para entrar com ele na igreja, para olhar o que se passava. Este foi um momento realmente surpreendente, pois embora já tivesse visto mesmo loas *montados* em seus médiuns, nunca vira algo como aquilo. A igreja estava lotada de pessoas que cantavam e dançavam. No altar já não estava mais Snaider, mas o *Frè Beriole*. Beriole é uma espécie de “segundo” na hierarquia de Des Ermites e, como veria depois, muito querido entre os *pitit Dezemit*.

Diferente de Snaider, que faz uma pregação bem próxima de um padre ou pastor, com algumas exortações à prece, Beriole age muito mais como um mestre de cerimônias, convocando a assembléia a responder os cantos com força, pequenas fórmulas de saudação à santa, acompanhadas do toque intenso de tambores e chocalhos. Aquele clima era propício à chegada dos *esprit ou zanj*, que começavam a se manifestar cada vez mais e com mais intensidade.

Subimos a galeria para que eu pudesse ver melhor o que se passava. Foi então lá em cima que eu tive uma visão realmente impressionante do que se passa naquela igreja. Dezenas de pessoas dançando, muitas delas possesadas com loas, diante do altar, agitando os ramos de ervas comprados, as velas, num clima de êxtase religioso que ainda não havia presenciado nem mesmo em terreiros de candomblé e umbanda. Ao meu lado, uma senhora começava a manifestar um espírito, que segundo me explicaram, era um *loa Petro*, tal a violência com que ele se manifestava.

A mulher, totalmente descontrolada era lançada de um lado a outro da pequena galeria. Foi então que um homem grande, de cerca de 1,80 m, forte, segurou-a pelas mãos enquanto ela se debatia. Logo depois, veio outra mulher, rolando pelo chão, que outras duas mulheres tentavam inutilmente conter, e somente o lograram quando

montaram sobre seu corpo no chão. Ainda veria uma cena ainda mais impressionante e assustadora, que me fez realmente ficar preocupado com o que se passava. Uma mulher possuída por um espírito caminhava de um lado a outro da galeria segurando uma criança de não mais de dois anos pelas duas pernas de cabeça para baixo. Fiquei realmente com medo de que pudesse acontecer alguma coisa grave ali, pois nunca vira algo do tipo e não podia imaginar que consequências aquilo poderia ter.

A entrevista com Snaider e a versão de Elouse

Como já disse, há uma fortíssima integração entre praticantes espalhados pelo pátio e na entrada da igreja e os *marchandes* que vendem velas, imagens e outros artefatos necessários aos rituais. Com a proximidade da festa do dia 02 de julho, havia uma forte tendência a um incremento deste mercado. Os três dias de festa foram marcados por intensa atividade na igreja, especialmente pela festa no santuário, os cantos e diversas manifestações, dentro e fora da igreja. Além do sentido de oração que Snaider insiste em destacar, há uma novena pretende reunir os fiéis e amigos para organizar a festa.

Nas duas últimas semanas que antecederam a festa, os dirigentes do santuário organizaram duas grandes peregrinações, a primeira à Saut D'Eau (Sodò), no santuário da Virgem do Monte Carmel (Nossa Senhora do Carmo), cuja festa se realiza também em julho, no dia 16 de julho, e à St. Yves, em Anse a Veau. Segundo Snaider essas peregrinações são atos de fé e de oração que visam fortalecer e preparar a grande festa de Des Ermites. São também “visitas” aos santos cultuados em cada um desses locais, um hábito que faz parte da tradição católica de visitas aos santos, “convidando-os a participar de determinada festividade”. No ano seguinte eu faria uma destas viagens com um grupo de Des Ermites à Anse a Fouler, no noroeste do país, em visita à Igreja da Grande Sainte Anne Charitable.

Sobre a festa, Snaider dizia com orgulho que a cada ano ele sabe que a festa realizada é sempre melhor que a do ano anterior. Aliás, mais do que um dirigente espiritual Snaider se apresenta como o grande benfeitor e realizador das reformas do santuário. Não chega a afirmar que faz tudo sozinho, mas fala com orgulho que “*carrega nas suas próprias costas toda a responsabilidade de fazer o santuário funcionar da melhor forma possível*”. Quando perguntei sobre as pessoas que atuam em conjunto com ele no santuário, ele disse que não são muitos (de fato, não parece mesmo ser muita gente), referindo-se a algo em torno de oito ou dez pessoas que “*marcham no santuário*”.

Ouvi algumas vezes as pessoas referirem-se à sua participação em Des Ermites como “*mache ak Mamán Dezemit*”, literalmente, “marchar com a Mamãe Des Ermites”. Essa idéia de “marchar” junto ao santo católico ou *loa* é bastante comum, há neste caso uma referência bíblica: a primeira carta do apóstolo Paulo a Timóteo (1 Timoteo, 1: 18 – 20). Em seu primeiro capítulo, o apóstolo exorta a “combater o bom combate”. Há uma ideia subjacente de uma batalha espiritual constantemente travada entre as forças do bem e do mal. Outra fórmula bastante comum e mais utilizada entre os *sevitè* é “*sevi ak Dezemit*” – literalmente, “servir com Des Ermites”.

Como ele falara de uma história familiar do santuário e se referiu a uma prima sua entre os membros permanentes do *staff* da igreja, perguntei-lhe se havia gente da família que *marchava com Des Ermites*. Ele respondeu que não, apenas esta prima e a sua mãe, que é a velha senhora, responsável por abrir a igreja. Procurei depois confrontar a sua narrativa sobre Des Ermites, com as histórias levantadas por Hurbon, com a mambo Elouse.

Ao entrevistar Elouse, esta se declarou a interlocutora direta da santa. Dizia também ser mambo “por herança familiar”. Dona de um grande *oufô* em Croix de

Bouquets, Elouse é uma mambo prestigiada, que atende pessoas conhecidas como os membros da banda *rasin* RAM, Lunise e Richard Morse. Ela afirma que se afastou de Des Ermites “*porque as coisas haviam mudado demais no santuário, perdendo o seu sentido*”, especialmente em função de que teria sido afastada pelos atuais dirigentes.

Fez observações sobre “*as mudanças que ocorreram em Des Ermites*”, sem desqualificar, no entanto, as atuais atividades do santuário. Achava que a despeito disto, ali é um local de aparição de Nossa Senhora, e por isso “*é também uma abitasyon, onde vivem muitos loas*”. Pelas suas palavras, deu a entender que seu afastamento significa que a “*comunicação direta com a santa está prejudicada*”, insistindo sempre que a santa permanecia ligada ao santuário, fazendo milagres pelos seus seguidores.

Quando perguntei se a santa de Des Ermites ainda se comunica com ela, deixou-me sem resposta, mudando de assunto. Nem ela, nem Snaider expunham claramente qual era o real conflito que teria havido entre a “‘profetisa’ que se comunicava com a santa” e os “herdeiros diretos do fundador do santuário”. Um dado distintivo das falas de ambos é que Elouse afirmava cabalmente que em Des Ermites se praticava o vodu, em suas palavras *ginen*, enquanto Snaider falava em culto católico.

A primeira vez em Vierge de Grace

Caminhava apressado pelas ruas tranquilas de Belvil, um verdadeiro bairro de elite, fechado, com guarita e seguranças armados. O bairro sempre fora assim, porém, depois dos “*kidnaping*”, os sequestros que se difundiram como prática criminosa (embora alguns ainda associassem a fins políticos) após a queda de Aristide em 2004, a segurança era reforçada, e incluía homens armados nas guaritas dos acessos de entrada em Belvil. Ia apressado, pois apesar dos constantes atrasos, Vanessa me dissera que precisávamos sair cedo e, por isso mesmo, liguei ao sair de casa. Ela me disse que já

estava na Route de Frères e nos encontraríamos em frente à Igreja de Sainte Claire, de onde partiríamos em uma camionete para a *légliz* de Vierge de Grace.

Como qualquer bairro de Port au Prince ou Pétion Ville, Belvil sofria com os mesmos problemas gerais que assolam o país: falta de energia elétrica e falta d'água. A diferença, no entanto, residia no fato de que aquelas pessoas podiam dispor de dinheiro para comprar carros-pipa, e a direção da associação do bairro fazia isso cobrando taxas como numa espécie de condomínio, e a maioria das casas possuía inversores e geradores, que garantiam a energia elétrica para as atividades básicas diárias. A luz chegava quase sempre à noite, durando de no mínimo quatro a seis horas, e era suficiente para reabastecer o inversor, garantindo um estoque mínimo de energia para o funcionamento de alguns aparelhos durante o dia.

O sol ainda não estava forte, mas aquele dia parecia ser mais um dia quente de primavera no Haiti. O que tornava a caminhada apressada um suplício para quem estava vestido de calças compridas. Como íamos a uma *légliz*, sempre procurava evitar me vestir demasiado informalmente. Como percebera, de um modo geral as pessoas costumavam se vestir de maneira quase formal. Era difícil, apesar do calor de verão que se aproximava, ver na rua pessoas vestidas com bermudas ou camisas mais folgadas. Pelo contrário, era comum ver pessoas usarem, por baixo de uma camisa social, uma camiseta regata ou de mangas curtas. Assim, apesar do calor, fui me adaptando, à minha maneira, a me vestir de forma mais adequada para os padrões locais: calça jeans e camisetas de malha de algodão.

Mochila nas costas, cadernos e câmera, dinheiro dividido em vários bolsos, na carteira e em parte da bolsa, cheguei à frente da igreja de Sainte Claire e Vanessa disse para embarcarmos imediatamente na camionete parada. O transporte nos levaria diretamente para Pernier, bairro bem afastado, onde ficava a Igreja. No fim da Route de

Frères, onde pegáramos a condução, a via principal vai em direção à Tabarre e à Croix de Bouquets, aquela rota era uma via secundária, que dava continuidade à Route des Frères, passando em frente à Academia de Polícia e ia para uma região, por assim dizer, quase rural.

Ia olhando atentamente o caminho, guardando detalhes. Vanessa me explicara que lá era uma *jénn ginen*, como ela mesma definira Des Ermites. A propósito disto, na própria condução que nos levava, fui reconhecendo algumas pessoas que via em Des Ermites. Chegamos num cruzamento onde o asfalto acabava numa direção e a rota prosseguia, asfaltada para outra região, mais afastada. Conheceria depois esta região, na localidade Tissous, uma *abitasyon*, uma grande sumaúma (*ceiba pentandra*), uma das árvores sagradas do culto aos loas, o *mapou*, onde eram também realizadas *jénn*, sob comando das mulheres de Vierge de Grace.

Vanessa estava acompanhada da mãe, uma jovem senhora, que aparentava ter algo em torno de 50 anos de idade. Viria a saber depois que ela tinha bem menos idade, ainda que escondesse, não passava dos 45 anos, fato que me surpreendeu bastante. Vanessa não vivia com Rose Marie, que era casada com um homem bem mais jovem que ela, com quem tinha uma filha. Depois deste primeiro encontro, seria convidado por Vanessa para visitar Rose Marie e conhecer sua casa e família. Era uma mulher alta, grande, bonita, de feições muito fortes, de olhos rasgados e lábios finos, bem diferente de Vanessa que, a despeito de ser alta, era muito magra. Esta tinha os mesmos olhos rasgados da mãe, porém, estes grandes, parecendo estar o tempo todo arregalados, fechando-se quando sorria.



A entrada da *légliz* de Vierge de Grace

Ao chegarmos a esta encruzilhada, saltamos da caminhonete e seguimos a pé, por uma região onde havia muitas casas de alvenaria, feitas de blocos de concreto, até nos afastarmos para uma região mais arborizada. Seguimos por uma trilha junto a um curso d'água, chegando a uma clareira onde havia uma construção inacabada, bem grande, como uma espécie de galpão térreo, em um único andar. As janelas e portas inacabadas em grades de ferro, dava para um pátio central descoberto. Era ali a Igreja de Vierge de Grace.

Do lado de fora da construção, logo na sua entrada principal, uma marchande vendia produtos como velas, terços, gravuras de santos, entre outros produtos que já encontrara anteriormente em Des Ermites e que veria repetidamente nos diversos mercados que se formam diante de santuários, nas peregrinações e mesmo em um oufó, em Jacmel, quando estive numa cerimônia pública, lembro-me de ter visto à entrada do

peristilo uma pequena banca com produtos variados. Havia também, mais afastadas da construção em direção aos fundos da igreja, mulheres vendendo refeições e *fritaj*. À direita da construção havia outra porta de entrada, e ali ficava Imaculat, uma marchande, que vendia refrigerantes e *fritaj*, além de ser amiga de Rose Marie, que deixava com ela sacolas e seus objetos pessoais.

Vanessa, que vestia calças compridas, foi obrigada a se trocar, a vestir uma saia e usar um lenço azul, para cobrir a cabeça. Aquela era uma das exigências da igreja: as mulheres deviam estar sempre com a cabeça coberta por véu ou lenço, usando vestidos ou saias, pois para estas não eram admitidas calças compridas e saia curtas. Os controles mais rígidos no vestuário e no comportamento faziam supor um ambiente bem mais austero e controlado do que aquele de Des Ermites, especialmente por se tratar de um espaço menor, o que viria a constatar mais tarde.

Já havia me chamado a atenção o fato de muitos homossexuais masculinos e femininos frequentarem Des Ermites. Segundo Vanessa, estes iam àquele lugar para “verem e serem vistos pelas pessoas”. Em Vierge de Grace, no entanto, havia uma clima de austeridade e contenção tais que era difícil ver naquele local a grande quantidade de homossexuais que se via na outra *légliz*. Na verdade, a impressão que ficava era de um ambiente de menos tolerância aos gays e lésbicas que havia em Des Ermites. Ao contrário desta, também não havia bancos no interior de Vierge de Grace, o que fazia as pessoas ficarem de pé ou sentados em lençóis no chão de terra batida na maior parte do tempo.

A propósito, a construção era um enorme retângulo, dividido em vários compartimentos. O maior deles, um pátio interno, era a área principal da igreja, sendo que este se dividia em dois espaços: um mais ao centro (1), isolado por uma corda, não possuía telhado ou cobertura, a outra com teto em alvenaria (2), era a área ocupada

pelos frequentadores. Ao fundo deste pátio, também nesta área coberta, fica uma espécie de palco, que servia como “altar” durante o culto. À sua direita, ficava a “sala da Santa” (3), onde havia várias imagens de Nossa Senhora nas paredes e uma grande pintura ao fundo à direita, da santa, Vierge de Grace, além de uma imagem de Nossa Senhora ao centro, ladeada por outra pintura, menor da mesma santa.

Entre as muitas Virgens cultuadas no Haiti, desde Nossa Senhora de Chestochowa, a virgem negra polonesa, passando pela padroeira do país, Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, a onipresença da mãe de Jesus indistintamente no vodu, como Ezili Dantò e Freda, e no catolicismo haitiano, tema abordado fartamente por Rey (1999). No caso de Vierge de Grace, diferente de Des Ermites, onde se trata de uma santa “própria”, as imagens de Nossa Senhora celebradas ali no altar principal da “sala da Santa” são de Nossa Senhora Auxiliadora.

Ao lado desta, em uma mesa (4), sentava-se um homem, que vestia calça jeans e uma camisa branca, no seu colo, uma caixa de madeira, uma espécie de cofre, e uma túnica de cetim em vários tons de azul. O homem era o *Frère* Fedner Paulismé, segundo um folheto que recolhi no local, dirigente¹⁰³ da *Église Vierge de Grace Tete-Ensemble de Beaudit*. Fedner atendia diretamente pessoas que se sentavam em uma cadeira, como uma espécie de consulta e autorizava o acesso à outra sala contígua, onde ficava o altar de St. Jacques Majeur (5) e eventualmente voltava-se para o altar da santa, para fazer algum tipo de invocação.

¹⁰³ O termo *dirijan* (dirigente) era utilizado também como referente aos responsáveis pela condução dos trabalhos em Des Ermites. Se em Des Ermites, apesar do comando estar centralizado em Snaider, de modo geral ele se referia a todos os auxiliares como “dirigentes”, mesmo os “animadores” (*animatè*) e os músicos eram considerados *dirijan Dezemit*. Em Vierge de Grace, o único que se apresenta como “dirigente” é Fedner, os demais líderes desta *lègliz* se apresentavam como *animatè*.

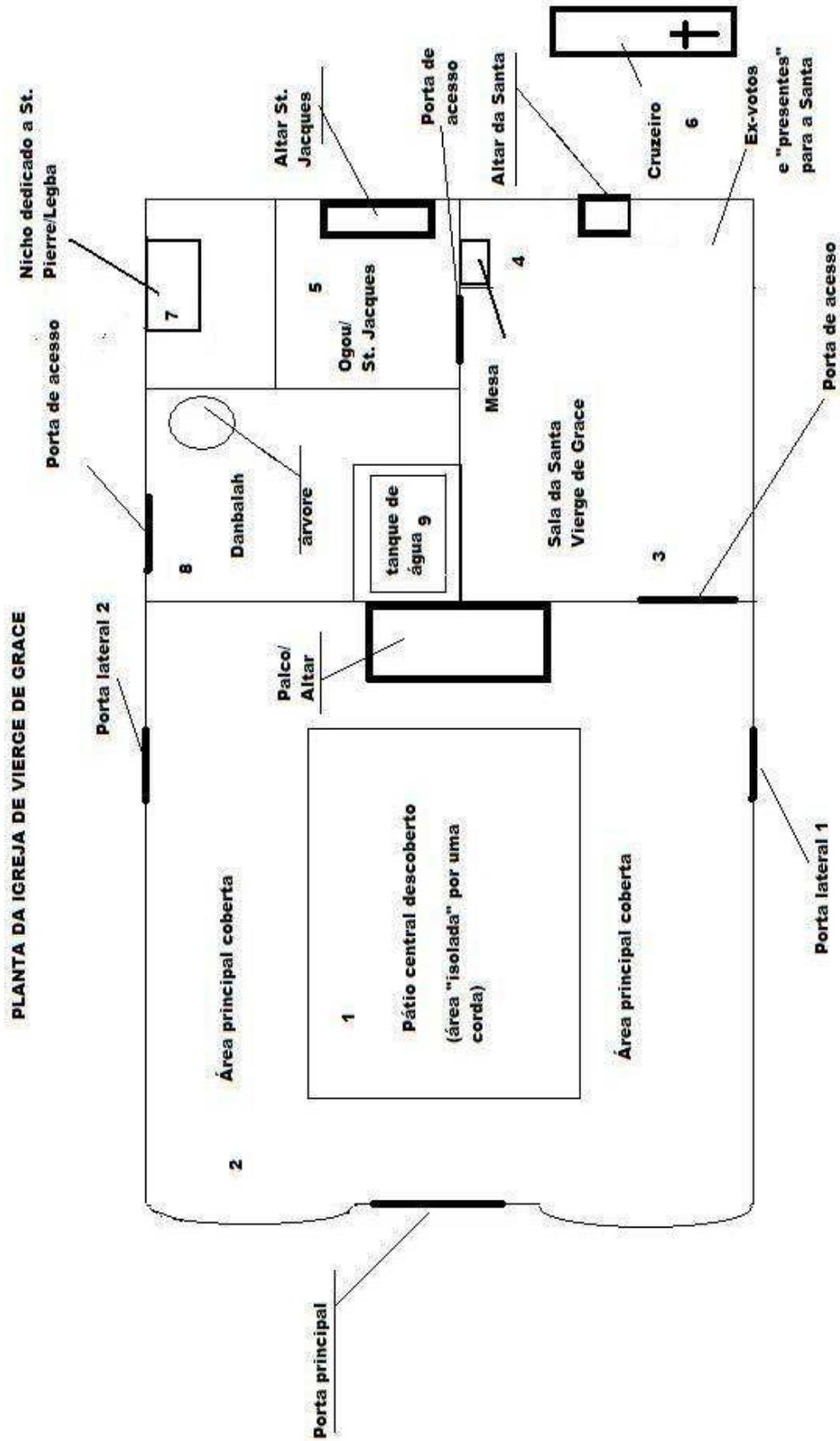


Fig. – Planta da Igreja Vierge de Grace



Fedner Paulismé. Atrás, uma pintura da Vierge de Grace

Em dado momento, uma senhora em uma cadeira de rodas, que havia chegado em um carro, muito bem vestida e acompanhada de homens igualmente bem vestidos, foi saudada e atendida por Fedner que, depois de vestir a túnica, foi para a frente do altar e, segurando uma vela, posou a mão sobre a cabeça da mulher, que fora retirada de sua cadeira de rodas e colocada numa cadeira comum, fazendo uma vigorosa prece, acompanhado pelos demais presentes na sala naquele momento (foto). Mais tarde, iria descobrir que a tal invocação que ele fizera defronte ao altar era a prece que recebera no folheto onde havia as informações sobre a igreja, uma “conjuração contra os feiticeiros, diabos e demônios”.



O *dirijan* Fedner Paulismé em ação

O clima de comoção entre os presentes e o vigor dos gestos de Fedner provocou algumas saudações e reações mais exaltadas. Do lado de fora, no pátio principal, ainda não começara o ritual propriamente dito, que consistia na oração do Terço, seguida de cantos e da possessão pelos loas, na área central, isolada por cordas, em um modelo parecido com aquele de Des Ermites, porém, sem o formato de uma missa, como fazia Snaider. O rito em Vierge de Grace, excetuando-se é claro o culto à Virgem Maria, parecia-se mais com uma celebração neopentecostal do que com uma missa ou celebração católica. Nem de longe parecia lembrar o que presenciara nas igrejas católicas de Altagracia, na Route Delmas, ou de St. Jacques, em Fermathe, que eram típicas reuniões da RCC: uma missa católica, precedida da oração do Rosário de Nossa Senhora, o terço.

Rose Marie me apresentou a Fedner, dizendo que eu era um *blanc* amigo, vindo do Brasil. Fedner disse que gostava do Brasil, principalmente do futebol brasileiro.

Disse que estava ali para ajudar-me no que necessitasse. Percebi então, que ali as velas eram vendidas por um dólar haitiano. Rose Marie instruiu-me para que comprasse três velas: uma para acender para St. Jacques, outra para St. Pierre/Legba e outra para Danbalah. Fedner colocou o dinheiro na caixa e marcou as velas para mim, derramando perfume sobre elas.

Entrei na sala de St. Jacques para acender a vela, acompanhado de Rose Marie, depois ela pediu à Vanessa que me levasse à Lebga e Danbalah para acender as duas outras velas. Cumpri as prescrições atentamente, acendendo as velas e rezando uma ave-maria em silêncio. Vanessa então me levou para o lado de fora, saindo por uma porta lateral próxima à entrada da Sala da Santa. Fomos para a parte posterior da igreja, onde vi um cruzeiro (6). Nesta área, um longo terreno com algumas árvores que forneciam boa sombra, como eu percebi, assim que cheguei, ficavam espalhadas várias marchandeas que serviam refeições.



O cruzeiro na parte posterior da *légliz*. Ao fundo *marchandes* que vendem refeições e bebidas

Seguimos em direção à lateral esquerda da igreja, onde havia um pequeno nicho (foto), com uma imagem de São Pedro, do lado de fora as pessoas acendiam velas e saudavam o santo que tem as chaves do céu e, por esta razão, é quem abre os caminhos e convoca os espíritos para as celebrações. São Pedro é conhecido como Papa Legba, uma espécie de equivalente do Exu Legbara dos cultos afro-brasileiros, que é invocado através da cerimônia do padê nos candomblés,¹⁰⁴ para convocar os deuses para as festas. Aqui, como dizem vários cânticos do vodú, Legba ou São Pedro é quem “abre a barreira” para os espíritos passarem. Acendi a vela e fiz um sinal da cruz, acompanhado pelo olhar atento de Vanessa.



O nicho de St. Pierre/Legba

Seguimos pela mesma lateral em direção a outro espaço, mais largo, com uma porta em folha de zinco, sem telhado a cobrir, pois ali havia uma imensa árvore. Nesta árvore havia várias velas acesas por pessoas que haviam entrado anteriormente. Em

¹⁰⁴ O padê é um rito propiciatório dos candomblés, destinado a Exu, pois, sendo este o primogênito da criação, a ele seriam destinadas as primícias, sendo o portador titular das oferendas (cf. Mello, Vogel e Barros, 1993). Bastide (2000: 34) sugere ainda que a despeito da cerimônia do padê ser destinada preferencialmente a Exu, através dele também são saudados os ancestrais e o mortos do grupo.

frente à porta, um tanque (foto) com uma inscrição do lado externo dizendo “Maitre St. Jacques Majeur” e no seu interior o desenho de uma serpente, aparentemente uma naja indiana (*Naja naja*) ou cobra real (*Ophiophagus hannah*) (foto). Dentro do tanque havia um homem, retirando água e outro do lado de fora, sentado à borda do tanque, que o ajudava.



O tanque com a inscrição dedicada a St. Jacques e atrás do homem, o desenho da serpente, símbolo de Danbalah

Retornamos então ao pátio principal, onde as pessoas começavam a se agrupar. Rose Marie estava ao lado do palco, com duas mulheres, a primeira, Imaculat, a marchande que cedera uma saia para Vanessa, a outra, Mireille, uma simpática senhora, sem nenhum dente na arcada superior. Ambas eram muito ativas e estavam fazendo alguns preparativos para o começo da oração do terço.

Em dado momento, um homem, frère Wilkins, subiu no palco de madeira, com um megafone, segurando na mão direita um terço, começou a *dizaine chapelet*, a oração do terço, acompanhado pelos presentes, sendo substituído por outro homem, ao final da sequência de dez ave-marias. As pessoas foram se sucedendo, depois Mireille e Imaculat, completando as cinquenta ave-marias e cinco pai-nossos, entre cada dez ave-marias, canções saudando a mãe de Jesus, invocações diversas a St. Jacques, St. Yves e St. Joachim, St. Pierre, St. Michel Archange. Completo o terço, prosseguem outras preces, Salve-rainhas, saudações e fórmulas diversas. Neste momento o pátio está lotado. As pessoas se postam em torno da corda, deixando o espaço do meio para vários “dirigentes” circularem.



Frère Wilkins comanda o início da prece.

Fedner manteve-se o tempo todo na Sala da Santa, de onde entravam e saíam pessoas ao longo da prece. Neste momento Wilkins retoma o megafone e começa uma série de saudações e cantos. Wilkins vestia uma roupa semelhante à batina de um padre

e um tecido azul fazia as vezes da estola que estes utilizam em suas roupas cerimoniais. Alguns instrumentos de percussão que estavam no sol, para que fosse esticado seu couro, melhorando a afinação, são trazidos para dentro e os músicos se posicionam. Um trompetista e um trombonista posicionam-se com seus instrumentos na parte posterior do palco. Ao contrário de Des Ermites, onde a corrente elétrica vinda de um gerador permite o uso de guitarras e baixo, além das percussões e *vaksins*, que se viam na outra *légliz*, aqui em Vierge de Grace os instrumentos são apenas sopros e percussões.¹⁰⁵

É trazido de dentro da Sala da Santa um tecido azul, grande, o “Manto de Vierge de Grace”. Os dirigentes perguntam quem está vindo pela primeira vez. Vanessa me estimula a me apresentar, meio sem jeito, aceito a indicação dela e me junto às pessoas. Apesar de não ser sua primeira vez, se junta também a nós a senhora da cadeira de rodas. Sob os cantos mais animados acompanhados da percussão e demais instrumentos, somos colocados para passar em duplas, por baixo do “Manto” que é seguro por quatro dirigentes, um em cada uma de suas extremidades. Nesta passagem, as pessoas começam a cambalear, como se fossem cair em transe. Entre os que estão na assistência, para onde voltamos depois de passar sob o “Manto”, alguns começam também a cair em transe, passando assim para a parte de dentro da corda.

¹⁰⁵ Isso ocorria porque a construção não dispunha de corrente elétrica, ao contrário de Des Ermites, que possuía geradores.



As pessoas que começam a cair em transe passam para dentro da área delimitada pela corda e são auxiliadas pelos diversos *animatè*

O manto depois é estendido no chão e todas as pessoas convidadas a colocar fotos de parentes e dinheiro sobre ele, fazendo seus pedidos à Vierge de Grace. Todos os presentes são chamados a contribuir com dinheiro, Wilkins diz que o que você dá para Vierge de Grace, ela retribui. A imagem recorrente em outros contextos, de pessoas com seu passaporte na mão, pedindo aos loas ou a Deus um visto (normalmente para os EUA ou para os territórios ultramar da França, Guadalupe e Martinica) está presente aqui também. É mais do que comum entre as exortações dos diversos animadores a demanda por um visto.

Boa parte dos pedidos à Santa se refere a problemas financeiros e trabalho. A maioria da assistência, como em todos os lugares é composta de mulheres em idade adulta, na faixa entre dezoito e quarenta anos. São desempregadas ou estão em empregos de baixíssima remuneração, normalmente domésticos, lavagem de roupas ou são ainda marchandes, que tiram um ou dois dias para participar deste tipo de culto. Os

serviços são realmente longos. Levam a manhã inteira e como em Des Ermites, entram pela tarde. As mulheres levam consigo seus filhos.

A despeito de serem poucos em relação à quantidade de mulheres presentes, os homens também estão em Vierge de Grace, porém, curiosamente, a maioria deles ou é dirigente, animador, auxiliar ou se ocupa de tocar instrumentos durante a celebração. Poucos são aqueles que fazem parte da assistência propriamente dita. Esse quadro, onde os homens ocupam um lugar proeminente, aliás, vai sugerir uma divisão da *jénn* em Vierge de Grace, em duas seções distintas. A da igreja, propriamente dita, que é a que ora descrevo, e outra, realizada numa *abitasyon* em Tissous, uma localidade afastada, conforme falei anteriormente.

Esta *jénn* de Vierge de Grace em Tissous é comandada exclusivamente por mulheres. Realizada numa larga clareira onde há uma grande árvore, segundo me informariam que concentra as 21 nações (*21 nachon*), com uma fonte e um pequeno regato, numa região totalmente rural, o ritual não difere muito daquele que ocorre em outras *jénn* exceto pelo fato singular de se realizar em um espaço “natural”, uma larga e sombreada clareira, bem afastada. Descreverei melhor mais adiante o caso de Tissous.

Enquanto observava o movimento de ir e vir, pois a certa altura várias pessoas eram tomadas pelos seus loas e caíam em transe, vi Rose Maria ser tomada por *Ogou*. Depois foi Vanessa quem foi possuída por *Dantò*. As pessoas que eram tomadas por espíritos ficavam dentro do espaço delimitado pela corda e, eventualmente, aqueles que estavam do lado de fora deste espaço, quando possuídos eram trazidos para ali, onde dançavam. Pouco depois, algumas pessoas possuídas saíam do espaço e iam buscar pessoas, crianças ou quem estivesse necessitado para uma consulta individual.



Todas estas consultas se faziam sem nenhum controle dos dirigentes, que apenas se ocupavam de manter o decoro e a disciplina, controlando casos de possessão mais violenta ou que ameaçassem as pessoas da assistência. O mesmo clima de autonomia que presenciara em Des Ermites estava presente ali: os loas prestavam consultas diretas, sem que alguém dirigisse de forma efetiva o ritual, sem exercer nenhum tipo de comando ou direção principal, exceto nos cantos ou nas preces. Em alguns momentos, a música parava, para que um ou outro fizesse uso do megafone para testemunhar sobre o poder de Vierge de Grace.

Muitos dos adeptos possuídos iam para o lado de fora da igreja, para atender as pessoas. Lá também podiam beber *kola* ou *klerén* e fumar, que aparentemente não se podia fazer dentro da igreja. Um homem tomado por *Ogou* me chamou e disse-me que “estava me acompanhando, pois sabia que eu vinha de longe para ajudar Vierge de Grace”. Era fácil, naquele contexto, perceber que eu não era haitiano. Muitos

imaginaram, inicialmente, que eu fosse cubano ou dominicano, descobrindo que era brasileiro, passavam a fazer perguntas sobre futebol, especialmente se eu “era amigo de Ronaldô ou de Kaká”.

Havíamos chegado muito cedo, creio que pouco depois das sete horas da manhã e àquela altura já passávamos das três da tarde. Vanessa, parecia também muito cansada, talvez pelas repetidas vezes em que fora tomada por Dantò, como me diria depois, “*por não estar acostumada àquilo*”. Ela ainda ressaltaria o fato de que “*a jénn* fora muito forte naquele dia”. Seguimos juntos, eu, ela e Rose Marie para uma casa próxima, onde esta disse que morava um primo seu, que ela apresentou como um *ougán*. Ali Rose Marie e Vanessa usaram o banheiro e trocaram as roupas para a viagem de volta.

Visitando a *Abitasyon* de Vierge de Grace

Voltei novamente à Vierge de Grace, quando Vanessa me convidou para participar de uma *jénn* de Vierge de Grace numa *abityasyon* em Tissous. As *abityasyon* são locais ao ar livre, normalmente em ambientes de natureza farta, onde segundo dizem as pessoas mora um ou mais loas que são cultuados ali. Estes locais podem ser em grandes sítios como cavernas (St. Michel d’Atallaye e Anse a Fouler) ou bosques e árvores santas (o *Pal*, em Sodo), e ainda, praias (Anse a Fouler), rios (em Nan Soukri), cachoeiras (Sodo e Anse a Veau) e até mesmo pântanos e charcos – chamados de *basin* (Plaine du Nord e Limonad), normalmente associados a aparições ou atos milagrosos de santos católicos, em especial da Virgem Maria.

Muitas vezes, como no caso de Des Ermites e Ste. Anne Charitable em Anse a Fouler, são construídas igrejas ou pequenos santuários, para culto ao santo católico. Em outros caos, certas construções abandonadas, como em Anse a Fouler, onde há um local no alto da montanha, um velho posto de sinalização para navegadores, que foi

transformado em sítio de oração e culto aos loas, sendo assim considerado também uma *abitasyon*. Todos estes locais ao ar livre costumam reunir grupos de peregrinos ou indivíduos isolados que vão lá para cultuar o loa que “mora” nestes lugares (“*rete la*”).

A *abitasyon* onde é cultuada a Vierge de Grace é um imenso *mapou* (ceiba pentandra) com grossas raízes numa clareira. Ao lado das raízes passa um curso d’água e mais acima desta clareira há uma fonte de água fresca. O lugar belíssimo fica afastado de Pétion Ville, depois de Dumay, numa localidade que, segundo Vanessa, chama-se Tissous.¹⁰⁶ Inicialmente, seguimos pela estrada em direção à Igreja de Vierge de Grace, seguindo até o fim da rota da caminhonete, que acaba em um rio, que atravessamos a pé.

Passamos por um conjunto de casas mais próximas umas às outras, e seguimos por uma vereda que levava a uma planície, sem árvores ou sombra, um grande pasto para animais de criação, vacas e cabritos. Quase não há casas nesta região. Chegando mais próximo ao local, a clareira e o mapou, numa região bem arborizada, um pequeno bosque, a temperatura ficou mais amena e havia uma marchande vendendo refrigerantes, água e *fritaj*. Evitava beber a água em sachês¹⁰⁷, por isso, quando não levava a minha própria água, preferia comprá-la em garrafas.

Ao chegarmos à clareira, havia poucas pessoas. A maioria de mulheres ia chegando aos poucos. Como tivesse chegado junto com Vanessa, veio falar conosco Sè Diella, a principal dirigente da *jénn*, e Mireille, a outra dirigente responsável pelos trabalhos realizados naquele local. Diella instruiu Vanessa que deveria me levar aos locais para acender as velas para *Lebga* numa árvore, próxima à entrada da clareira e para *Danbalah* num outro extremo. Depois, fomos para a parte posterior do grande

¹⁰⁶ Como não pudesse ser localizada através dos diversos mapas que tive acesso, e embora Mme. Evans e Rony tenham dito conhecer a região, reitero que a única forma através da qual recebi esta informação foi diretamente de Vanessa.

¹⁰⁷ Sobre o comércio de água em Port au Prince, ver Neiburg e Nicaise (2009). Os sachês são saquinhos de água mineral comercializados

mapou, próximo de onde passava o regato para acender uma vela para Vierge de Grace. Junto à grande árvore havia ainda uma pequena mesa, com uma caneca de ferro esmaltado sobre ela, ao lado de dois arranjos de flores artificiais. Embaixo da mesa, uma bacia do mesmo material da caneca.

A caneca e a bacia eram para lavar as cabeças das pessoas atendidas pelos dirigentes. Essa lavagem tem como objetivo curar e livrar as pessoas dos males. A água é trazida da fonte, e na caneca prepara-se uma infusão de folhas maceradas, colhidas por Diella ali mesmo no local. As pessoas vão chegando e se espalham em torno das raízes, sentados sob lençóis, algumas se deitam e cochilam até o início da oração. Os poucos homens ali, deixam os instrumentos, os tambores e um grande pandeiro sem platinelas, ao sol, para que o couro estique e o instrumento ganhe afinação.



A *abitasyon* de Vierge de Grace: o grande *mapou* e uma mesa, servindo de altar improvisado.

Com a chegada de mais pessoas, em torno das 9 h da manhã, começam a oração do terço em homenagem a Vierge de Grace. Ao contrário de Des Ermites e da igreja de Vierge de Grace, na *abitasyon* não se reza apenas uma dezena do rosário de Nossa

Senhora, mas três dezenas, antes começarem os cantos e os atendimentos individuais. Estes atendimentos consistem em lavar a cabeça da pessoa, que está sentada numa cadeira, enquanto os demais, em roda oram e cantam, impondo as mãos. O objetivo é induzir o transe na pessoa atendida e nos demais presentes. Com a possessão ou não a pessoa é substituída por outra, que se senta na cadeira e recebe o mesmo procedimento. Durante a prece as pessoas seguram às vezes fotos de parentes e passaportes.

As fotos são, eventualmente, de parentes que vivem no exterior e têm nas famílias que ficam no Haiti um contato com a religião e o culto aos loas. Estes parentes remetem dinheiro para rituais e cerimônias para os loas e ancestrais, visando aplacar sua ira ou solicitar sua ajuda. A conquista do visto permanente é saudada muitas vezes com várias peregrinações a diferentes sítios de culto, como Sodo, Limonad, Anse a Fouler, entre outros locais. Neste dia, uma senhora levava fotos de filhos e sentou-se à cadeira para que, através dela, fossem beneficiados seus filhos.

Já presenciei este procedimento por diversas vezes não apenas no Haiti, mas também no Brasil, onde as pessoas recebem atendimento espiritual no lugar de parentes impossibilitados de estar presente. O uso das fotos é comum também, indistintamente, em terreiros e centros espíritas, igrejas católicas ou protestantes. Mães e parentes levam fotos nas “correntes de saúde e prosperidade”, acreditando que desta forma possam beneficiar seus entes próximos, ainda que estes ignorem ou não acreditem em rigorosamente nada daquilo que ocorra nestes ritos, acabam “participando” de maneira indireta neles.

Diella é quem comanda sozinha os trabalhos. O clima é ameno, distinto da austeridade de Vierge de Grace e da profusão de pessoas e informações de Des Ermites. De certa maneira, ali pude ver o que mais se aproximava do vodu praticados no *oufòs*. O famoso *ougàn* Max Beauvoir, que fora o informante de Wade Davis, e em 2008 foi

entronizado como o “*Ati Nasyonan*” do Vodou,¹⁰⁸ o supremo sacerdote no Haiti, é autor de diversos livros sobre a religião vodou. Sua filha Rachel Beauvoir é professora da Faculdade de Etnologia. Em seus livros, Max tenta codificar, de alguma forma, as práticas do vodou. Em *Lapriyè Ginen* seu trabalho procura reunir as preces dedicadas a *Bondye* e aos loas cultuados pelos adeptos do vodou.¹⁰⁹



A prece se inicia

¹⁰⁸ Uma parte substantiva dos esforços em torno do reconhecimento do vodou como uma “religião”, processo histórico intimamente ligado aos esforços de legitimação presentes nas obras de Jean Price-Mars e Jacques Roumain, ainda na década de 40, no auge da “Campanha Anti-Supersticiosa” (Hurbon, 2004: 193 – 218), se deu através do Bureau d’Ethnologie d’Haïti. Charlier Doucet (2005) através de seu artigo resalta o papel político desempenhado neste processo pelo Bureau. Quando em 2008, Max Beauvoir, uma das figuras públicas mais conhecidas da religião, é apontado através dos meios de comunicação como “sacerdote supremo do vodou” no Haiti, trata-se de uma estratégia de legitimação e da tentativa de eleger um interlocutor dos adeptos no espaço público haitiano.

¹⁰⁹ É evidente que não se trata de olhar de modo redutor ou preconceituoso as obras de prosélitos do vodou, sobretudo em relação a toda literatura sociológica e antropológica sobre o tema, mas obras como as de Max Beauvoir (2008a, 2008 b), de Deita, pseudônimo de Mercédès Foucard Guignard, (1997, 2000) e de Carol de Lynch (2008, 2009) mereceriam um tratamento especial. Embora muitos façam o mesmo tipo de referência aos trabalhos de Maya Deren (1953) e Zora Neale Hurston (1938), em virtude de ambas haverem se iniciado no vodou para realização de seus trabalhos, creio que há diferenças entre as obras citadas anteriormente e os trabalhos destas duas autoras, sobretudo pela sua abordagem etnológica, ao contrário das outras, que oferecem relatos “nativos” sobre o tema, muito semelhantes às obras de prosélitos da umbanda e do candomblé no Brasil como Rivas Neto, W.W. Mata e Silva, Maria Helena Farelli, José Ribeiro, entre outros. Estas obras têm mais o objetivo de esclarecer, codificar e unificar as práticas dos adeptos, do que propriamente fornecer um relato etnológico sobre o tema, sem com isso deixar de ser fonte preciosa de informações sobre estas religiões.

Um dos pontos que levanta em seu livro e que observa-se na maioria das cerimônias públicas do vodu são as longas preces proferidas como parte das celebrações, entre elas a famosa *LaPriyè Sen Franswa-Sen Dominik*, é que tais preces, a despeito de referirem-se aos nomes dos santos católicos Francisco e Domingos, elas também podem estar referidas ao nome de François Dominique Toussaint Louverture, herói da independência. Desta maneira, tal como nas cerimônias do padê, nos candomblés, onde são saudados os ancestrais ilustres, o vodu cultuaria também os heróis da independência, invocando-os a participar da cerimônia.

A interessante hipótese de Beauvoir, porém, esbarra no fato que estas litânias proferidas nas *jénn ginnen* referem-se essencialmente aos santos católicos. E, ainda que estes heróis nacionais transformados em espíritos ancestrais – conforme sugere Joan Dayan (1995: 24 – 54) – possam ser referidos nas preces e cantos, entendo claramente, pelo menos pelo que pude presenciar, que para os adeptos há uma mimese entre loas e santos católicos, logo, ainda que (François-Dominique)Toussaint e Jacques (Dessalines) constituam uma espécie de polifonia do símbolo religioso, superpondo indivíduos especiais, santos católicos e loas, prevalece como fundo comum a relação entre espíritos e santos católico. Como sugere Desmangles:

“From these examples, it is apparent that the worldview of the Haitians and the motivations that underlie Haitian religious life cannot be understood unless the contributions of both Roman Catholicism and Vodou are held in mind”. (Desmangles, 1993: 136).

A prece realizada na *abitasyon* de Tissous procura estabelecer convergências entre o culto aparentemente “rural”, em certo sentido “tradicional” do vodu, criando no meio urbano onde ocorrem as *jénn ginen* uma relação com a natureza, que seria um traço fundamental da religião vodu, e um culto “urbano”, que se manifesta através da

celebração das missas ou das preces em igrejas. Criando as suas próprias *légliz* os agentes reordenam o quadro de relações entre homens e loas à luz de uma realidade urbana em que estão inseridos.

É preciso ter em conta o fato de que boa parte da população da capital do país Port au Prince é formada a partir de pessoas vindas do interior do país. Curiosamente, boa parte das análises produzidas por intelectuais haitianos operam com grandes séries históricas (Hurbon, 1987c; Barthélemy, 1989), conectando os fatos atuais com o processo de independência nacional e a cisão histórica do país entre *mullatres* e *bossales*, como chave explicativa. Tal como alguns religiosos enxergam em Bois Caiman de um lado um pacto sinistro com forças maléficas ou a força da tradição religiosa créole de outro, boa parte da produção intelectual local opera com relações estruturais com passado.¹¹⁰

Em virtude do grave empobrecimento das regiões rurais do país, as capitais departamentais em um primeiro plano, depois a capital nacional e, enfim, a saída do país para destinos como a República Dominicana, os EUA ou territórios franceses ultramar (Martinica e Guadalupe) apresentam-se como possibilidades de uma vida mais estável economicamente. Logo, boa parte dos habitantes da capital do país é oriunda de outras regiões ou têm famílias estabelecidas em outras regiões.

De certa maneira, verifiquei que boa parte dos participantes da *jénn* em Tissous, mas também em Des Ermites e Vierge de Grace, sobretudo aqueles com idade acima dos 30 anos de idade, são de outra região do país. Entre os mais jovens, especialmente aqueles entre 20 e 25 anos de idade, já é mais comum encontrar filhos de pessoas vindas de outras regiões do país, nascidos, porém, em Port au Prince e adjacências (Carrefour, Cité Soleil, Croix de Bouquets, Pétion Ville). Este quadro reforçaria dois aspectos que a

¹¹⁰ O trabalho de Silva (2010) aponta justamente para estas questões, ao analisar a ideia de “fracasso haitiano” à luz da produção dos intelectuais do país e da compreensão que estes estabeleceram sobre a realidade social do país e suas raízes históricas.

não apenas *jénn* em Tissous, mas também as peregrinações, como veremos mais adiante podem sugerir: o que consideramos chamar de “pessoas móveis” no universo social do Haiti.

O primeiro destes aspectos diz respeito finalmente a uma relação com estas áreas “rurais”, onde são cultuados os ancestrais e os loas familiares. A forma residencial rural “tradicional”, o *lakou* é recriado de certa forma nas favelas e bairros pobres, mas a fragmentação das famílias provocada pelos inúmeros diaspóricos – das zonas rurais para as capitais departamentais, destas para a capital nacional e desta para o exterior – fenômenos como os das *jénn ginnen* e as peregrinações oferecem aos indivíduos uma reinscrição no universo religioso tradicional ou, no caso do protestantismo, uma possibilidade de ruptura, operando uma reinvenção do próprio universo familiar a partir destes quadros.

O culto “rural” é recriado em áreas próximas ao espaço urbano, permitindo uma reintegração do sujeito com seus laços ancestrais. Isso de modo algum significa uma ruptura com a família – exceto em caso de conversões “radicais” ao protestantismo, como observamos anteriormente no caso de Evans – mas significa uma reestruturação dos laços familiares em uma outra realidade, mais fragmentária, fundada numa experiência marcada por uma forte individuação.

A religião que inicialmente se apresenta como culto familiar tradicional se transforma e se reconfigura a partir da experiência individual, recriando as formas de relação com os loas a partir de uma outra realidade, centrada mais no indivíduo do que propriamente na família ou nas experiências coletivas.¹¹¹ Isso também não isola o caráter coletivo da religião, mas há aí um ajuste deste caráter coletivo a uma realidade

¹¹¹ Aqui é fundamental ter em conta a distinção proposta por Métraux (1958), que de modo geral atravessa boa parte dos trabalhos sobre o vodu, dividindo o vodu em duas modalidades bem diferentes: uma “doméstica” e rural, ligada ao culto comum ao ancestral familiar, outra modalidade, chamada pelo autor de “pública”, mais urbana, fortemente ligada à noção de clientela religiosa.

individual que se impõe. De certa maneira, a tese da ética protestante e seu ajuste ao individualismo moderno, favorecendo uma mudança cultural que permitiu a emergência de um novo sistema de relações econômicas, é recuperada aqui em uma outra chave: a religião se ajusta à fragmentação dos sujeitos, permitindo uma reinscrição destes e da sua religiosidade, se ajustando ao novo quadro de relações.

Conforme sugere Ernest Gellner, o impulso dado pelas religiões protestantes a uma busca individual pela verdade, que de certa forma acaba indo de encontro ao avanço do Iluminismo, ainda que pressionada pela reafirmação dos elementos comunitários, foi fundamental na construção do ocidente secularizado (Gellner, 1990: 127 – 128) fundado no individualismo moderno. Não seria, talvez, esta a motivação das transformações que engendram e que são engendradas pelas *jénn ginen*, o ponto talvez seja outro: num mundo fortemente influenciado pelo mercado como esfera privilegiada na mediação das relações, parece haver uma atomização dos sujeitos.

Um traço peculiar dos muitos mercados de rua no Haiti é a fragmentação das mercadorias em unidades cada vez menores. Tal como conhecemos aqui na venda dos “cigarros a varejo”, onde um maço de cigarros fracionado torna possível vender vinte cigarros individualmente, temos no Haiti mercadorias que nas ruas podem ser fracionadas infinitamente. Logo, uma barra de sabão pode virar três ou quatro pequenas barras, uma libra de açúcar viram quatro quartos de libra vendidos em saquinhos menores, e assim sucessivamente.

Parece que esta fragmentação vem sendo experimentada pelas pessoas de um modo geral no Haiti, impulsionando para um processo acentuado de individualização. O trabalho de Corten (2000), apropriando-se da ideia de “desolação”, expressa na obra de Hannah Arendt (Corten, 2000: 33), procura pensar a relação entre mal e malefício nesta

chave. Logo, segundo Corten, a fragmentação das redes de sociabilidade decorre de uma total ausência de perspectiva diante da pobreza e da miséria endêmicas.

Deste modo, mesmo nas práticas religiosas onde a família exerceria uma posição importante, posto que a base do culto aos loas esteja centrada no culto ao ancestral ou à herança familiares, vai ocorrendo uma mudança de perspectiva. Ainda que a busca pela vida ou luta para obter os recursos através das preces e rituais aos loas vise atender essencialmente ao grupo familiar, essa busca, pelo menos nas *légliz* e suas *jénn ginen* vai adquirindo um caráter cada vez mais individualizado.

Há outro aspecto importante a destacar sobre a *abitasyon* que é a árvore sagrada em torno da qual se organiza a *jénn*. Hurbon (1993) destaca a importância das diversas árvores no vodu haitiano, como locais onde habitam os loas. Um dado importante a ser ressaltado, além de Hurbon, De Lynch (2008) e Deita (1993) em obras direcionadas a uma codificação das práticas do vodu, mas também Rigaud (1953) e Métraux (1958) falam sobre o *mapou* (*ceiba pentandra*) como uma árvore dotada de poderes mágicos para os voduístas.

Hurbon, De Lynch e Deita ressaltam o fato do *mapou* ser a residência preferencial de *Gede* e das almas dos mortos. Métraux (1953: 137) fala destas árvores serem dotadas de espírito e vagarem durante a noite atacando viajantes desavisados e em torno delas se reúnem confrarias de árvores maléficas que organizam seus ataques e crimes. A forte ligação com os mortos e os ancestrais também é destacada por Rigaud.

Há também, segundo o mesmo Hurbon, árvores dedicadas à *Danbalah* e *Aida-Wedo*, as serpentes míticas do vodu, principais divindades do panteão, representadas nos postes centrais dos *oufòs*: o algodoeiro. Ainda segundo Hurbon, árvore dedicada à *Legba* seria o pinhão manso (*Jatropha curcas l.*), conhecido como *medisyiniè beni*. Para

Milo Marcelin (1949), esta mesma árvore seria dedicada à “esposa” de *Atibon Legba*, *Ayzan Veleketé*.

Hurbon ainda faz uma relação entre o mito da criação daomeano de *Loko*, ou o *Irôco* dos candomblés brasileiros, que seria a grande árvore através da qual se faz a ligação da terra com o céu. Neste sentido, as ideias relativas ao poste central presentes na maioria dos *oufôs* no Haiti que exerceriam a função de ligar os homens e os loas, repete-se em relação às árvores sagradas.

Em certa ocasião numa *jénn* naquele local, chamou a minha atenção um fato ocorrido, especialmente porque as pessoas consideraram aquilo um sinal divino, uma espécie de benção ou resposta de Vierge de Grace às preces daquele dia. O aparecimento de um lagarto, identificado como um *sou*, posto que fosse diferente do *zanouli* (camaleão), foi saudado com grande espanto e muitas reações de admiração e exortação. Não consegui identificar a espécie do animal, mas provavelmente tratava-se de um lagarto comum (*Lacerta (Zootoca) vivipara*), impressionou, no entanto, a forte comoção entre os presentes.

Em princípio imaginei que fosse apenas medo – apesar de pequeno o lagarto, mas as reações mais exaltadas, e depois algumas palavras ditas por Mireille e, principalmente por Diella, saudando a sua presença, dizendo que “*o loa daquela abitasyon veio nos saudar*”, me fizeram entender que o tal lagarto fora visto como um sinal. Diella então puxou um canto saudando Vierge de Grace, acompanhada por palmas e toques dos tambores, para depois retomar a oração do terço.

Aquele “sinal” era uma resposta para as aflições daquelas pessoas: o *loa* fizera contato com todos, mesmo com aqueles que não haviam sonhado ainda, ou para os quais nenhuma mensagem tivesse chegado por alguém possuído por um *loa*. Aquela era uma resposta direta a toda comunidade e aos presentes de que seus desejos seriam

levados a *Bondye* e que Vierge de Grace estava olhando por eles. Não era preciso esperar por mais nada. Tudo estava resolvido, pelo menos até a próxima *jénn*.

O que Des Ermites nos ajuda a pensar?

É importante destacar que Des Ermites não se trata necessariamente de um “sítio vodu”, mas de um santuário onde convergem diferentes práticas e tradições religiosas, permitindo uma percepção muito interessante sobre a convergência de fluxos num espaço particular. Da mesma forma que podemos olhar através de mercados, mapas e redes de sociabilidade, o santuário permite formular algumas questões.

A primeira diz respeito à relação entre vodu, catolicismo e protestantismo e a constituição do campo religioso haitiano. Não me parece possível olhar estas três coisas separadas, mas pensá-las como relações e redes de interação entre agentes sociais das mais diversas extrações. Ao contrário do que propõe Hurbon em seu artigo, não creio que Des Ermites aponte para uma *institucionalização do vodu*, em sua conversão em uma igreja. Pelo contrário. Ali vejo exatamente uma grande autonomia dos atores que se vinculam aos atos rituais do santuário, mas não têm uma relação formal ou institucional com Des Ermites.

Neste sentido, temos um segundo aspecto, intimamente relacionado ao primeiro, posto que exista uma relação intensa entre mercado e santuário e a venda e compra de serviços religiosos como um ato natural e naturalizado pelos agentes. Ao mesmo tempo, vemos presente o embate entre práticas “honestas” e “charlatanismo” e sua convivência tão natural quanto à venda de velas, ervas e dos perfumes Des Ermites. Os envelopes e a onipresença do dinheiro se apresentam como atos naturais, assim como os “charlatões” trabalham em conjunto com os praticantes “sérios e legítimos” e ambos estão associados com os *marchandes*, provocando um estranhamento e uma confusão que a

etnografia pode revelar através destas relações imbricadas redes de interação que estabelecem qualificações distintas para estes agentes, ou um mesmo agente, atuar como “charlatão” com um cliente, e como “sério” com outro, sem que isso afete a sua reputação. Mais uma vez, a dinâmica de cada relação é quem irá determinar quais são as forças em jogo

Aqui é importante reter alguns aspectos que são apontados por Mauss e Hubert ([1904] 2003) que distinguem o mágico do indivíduo ordinário. Em certo sentido, “charlatões” ou “sérios”, estas pessoas partilham de certo código comum, de uma linguagem corporal, de vestimentas e atos que servem-lhes de distintivo. Competem com igualdade no mesmo mercado, curiosamente, através de atos de comprovada eficácia. Esta eficácia, no entanto, decorre ainda do reconhecimento e comprovação pública de suas virtudes. Em outras palavras, os “charlatões” não ocupariam um espaço ao lado dos “sérios” se de fato não tivessem comprovado publicamente suas capacidades.

Podemos ainda recorrer à abordagem de Lévi-Strauss ([1958] 1967), onde a disputa entre dois xamãs redundava em descrédito para um deles. No caso, ambos utilizavam técnicas distintas, porém, o efeito produzido na doença de um paciente em comum acabou por desacreditar completamente o outro. Em uma audiência em separado, aquele que acabara derrotado no embate entre magos revela ao outro as fraudes de seu método, não sem antes admitir que o fizesse pelos bens auferidos com a condição de feiticeiro, o que aumentava ainda mais o seu descrédito. Sua derrota acaba levando-o à loucura. O desmascaramento público de suas técnicas e a sua presumida ineficácia retiram-no do “mercado” (Lévi Strauss, 1967: 202 – 206).

Ora, o que podemos perceber de situações onde sacerdócios legítimos e falsos disputam a mesma clientela é que, numa situação de total autonomia dos agentes e na

ausência de mecanismos de controle institucionais, é esta clientela quem define a probidade dos sacerdócios. Em outras palavras, como o Quesalid de Lévi-Strauss, muitos reconhecem que alguns atos estereotipados ou técnicas têm função eminentemente formal, e baseiam-se efetivamente na crença social sobre sua eficácia.

Neste sentido, dado o alto grau de liberdade de ação presente nestes espaços e, ao contrário do que sugeriria Hurbon no sentido de uma institucionalização, teríamos exatamente o oposto: agentes livres e clientes igualmente livres que escolhem e avaliam os serviços segundo critérios individualizados. Porém, o reconhecimento público e a divulgação de supostas virtudes produzem reputações e sentimentos em relação a estas reputações que são compartilhados mutuamente, produzindo redes de sociabilidade em torno de alguns indivíduos dotados de carisma.

Aqui temos alguns aspectos importantes para ser discutidos. O primeiro diz respeito àquilo que Weber chama de carisma e a forma Bourdieu compreende e trabalha com esta noção. O segundo aspecto diz respeito ao papel destes agentes e sua autonomia no campo, que nos permite pensar nos termos propostos por Leach em relação ao status destes indivíduos e a estruturação de redes de reputação e clientela. Estes dois aspectos se apresentam como convergentes, na medida em que as noções de carisma e status convergem no sentido de formulação de uma comunidade de sentido, cujos laços menos rígidos, muito próxima da noção de clientela religiosa apontada em outros trabalhos (Baptista, 2007 e 2008).

Essa clientela religiosa se sustenta evidentemente na eficácia do trabalho mágico do sacerdote ou do mago, no entanto, ela também se sustenta em fortes laços morais e afetivos, posto que seja uma relação que não tenha um aspecto exclusivamente utilitário ou que seja orientada para fins específicos. Por outro lado, ela é dotada de grande fluidez, que permitem tanto ao cliente como ao patrono uma ruptura unilateral, sem que

isso represente uma dissolução da rede, mas pelo contrário, esta rede renova-se constantemente.

Em verdade, o que temos é aquilo que já destacara no capítulo anterior ao tratar do campor religioso haitiano: há em Des Ermites uma grande autonomia do agente individual face a uma relação mais institucional ou marcada pela força da instituição, o que permite imaginar que estes santuários, ao invés de organizar os fiéis na forma de uma igreja, no sentido que confere Max Weber ao termo, ainda que estes se reúnam naquele local e que a denominação nativa para estes espaços ou locais seja “igreja” (Weber, 1996; 2000).

O que podemos então concluir, é que temos neste caso aquilo que Victor Turner (1974;2005; 2008) chama de *comunnitas*, na medida em que os laços entre os fiéis, que se intitulam os “*filhos de Desermite*”¹¹², formam uma “comunidade de experiência”. Esta categoria, “comunidade de experiência”, permite-nos pensar que, a despeito da fluidez dos laços entre os frequentadores de Des Ermites, a partilha das experiências comuns, sejam estas de sofrimento ou de redenção, cria um estatuto, um sentimento e, enfim, uma situação de liminaridade na qual todos os presentes no santuário vivenciam e experimentam. A condição de frequentadores daquele santuário já conferiria esta condição liminar, que se acentua nas peregrinações a outros santuários, como veremos em capítulo posterior, corroborando o modelo proposto por Turner, da peregrinação como um estado liminar (Turner, 1974: 154).

Em certo sentido aqui temos confrontada as formas de estruturação do grupo, na medida em que este não se configure como uma estrutura fixa, mas formada a partir de relações entre os indivíduos e suas redes de relações estabelecidas a partir de Des Ermites com o que entendemos como “estrutura social”. Temos, portanto, a

¹¹² Em créole, *pitit dezemit*.

“comunidade” formada a partir de situações particulares ou determinadas de interação, que nos permitem visualizar estas interações como aquilo que dá sentido e estrutura o grupo. Conforme Turner:

“(...) a estrutura consiste essencialmente num conjunto de de classificações, num modelo para pensar a respeito da cultura e da natureza e para ordenar a vida pública de alguém. A ‘*communitas*’ tem também uma aspecto de potencialidade; está frequentemente no subjuntivo. As relações entre os seres totais são geradoras de símbolos de metáforas, de comparações. **A arte e a religião são produtos delas, mais do que estruturas legais e política.** Bérghson viu nas palavras e nos escritos dos profetas e dos grandes artistas a criação de uma ‘moral aberta’(...)” (Turner, 1974: 155) (grifos meus)

Um dado que se destaca permanentemente da narrativa de Snaider é a importância que este dá ao fato de se tratar de um santuário católico e não vodu. Ele reafirma todo o tempo que sua formação é no catolicismo, e tal como os chamados *pè savan* do período que precede a revolução e anterior à Concordata de 1850¹¹³, onde são restabelecidas as relações entre a Santa Sé e o Estado haitiano, recém-emancipado, diz que foi coroinha e sacristão da Igreja de St. Pierre, em Pétion Ville. Isto leva à questão das narrativas e disputas em torno do controle do santuário, que se encontra em poder de Snaider.

Logo, falar das narrativas em torno do santuário e as disputas sobre a legitimidade daqueles que reivindicam o papel de depositários da história e, no limite, de verdadeiros interlocutores da santa, implica compreender a própria natureza da “melanje” que caracteriza Des Ermites. Snaider faz um percurso interessante, falando de uma memória familiar. O *lakou* que se transforma num espaço público, mas ainda sob controle da família original, sobretudo em função de uma “retomada dos rumos

¹¹³ Os *pè savan* surgiram com o processo revolucionário, em virtude da ruptura do governo revolucionário, e depois, do Estado haitiano que se estabelece com a independência, com a Igreja Católica romana identificada com o Estado colonial francês. Eram normalmente sacristãos, ministros e diáconos que continuavam ministrando os sacramentos católicos, porém, possuíam forte ligação com o vodu, daí seu elo com as tradições religiosas populares. Não eram *ougáns*, mas possuíam também conhecimentos ligados ao vodu, celebravam missas, batizados, casamentos e outras cerimônias católicas. O caso de Snaider é muito semelhante ao destes *pè savan* antigos, na medida em que ele assume as funções de uma igreja católica, celebrando um rito semelhante à uma missa, no entanto, sem o rito da comunhão e sem administrar sacramentos.

originais do santuário”, nas palavras de Snaider. A narrativa de Elouse, segundo Hurbon, fala de uma trajetória profética, pessoal, marcada por uma relação de um indivíduo, uma mambo, com uma divindade, uma santa, que é também um loa, Ezili Dantò.

Se de um lado a figura de Snaider poderia supor uma rotinização do carisma e, por conseguinte, a conversão do santuário em uma igreja, no sentido sociológico do termo, ao contrário, ela parece favorecer uma autonomia dos fiéis do santuário. Em contrapartida, Elouse, a despeito de apresentar-se como uma figura que subverte a ordem, ao converter o santuário católico da família de Snaider em um templo vodu, parece ser uma figura “da ordem”, na medida em que sua liderança carismática tenderia a uma organização hierárquica do santuário em torno de sua *persona*.

Se Snaider se apresenta como *dirigente*, ele não atribui a si ou a outrem nenhum poder especial de comunicação com a santa, exceto pelo fato de dirigir, no sentido de administrar a igreja e seus recursos. Elouse, por sua vez, é uma mambo estabelecida, e Des Ermites ajudou a projetar seu carisma, no entanto, seu *oufò* não tem ligação alguma e nem reivindica ter com o santuário de Pétion Ville. Deste modo,

Por outro lado, podemos através de Des Ermites chegar a algumas redes que se estabelecem entre este santuário e os templos vodu. De um modo geral, estas redes ficarão, como veremos em capítulo posterior, mais evidentes nas peregrinações e festas nos grandes santuários de Sodo, St. Jacques e Ste. Anne. Os agentes que se apresentam em Des Ermites como “livres” podem estar vinculados a oufós, onde realizam seus atendimentos e formam as suas clientelas. Des Ermites seria então um espaço para captação de clientes, ou ainda de formação de redes que permitirão a constituição futura de oufós.

A relação entre Foufòune e Vanessa, por exemplo, ajuda a pensar esta captação de clientes nestes espaços. Por outro lado, casos como o Herold mas de muitas outras pessoas, que não demonstra querer se filiar diretamente a algum oufó ou a algum ougán diretamente. Des Ermites aparece como uma boa alternativa para estabelecer contato com os loas. O que se percebe destas relações é que elas se apresentam de modo muito mais complexo e imbricado do que vemos em muitas descrições sobre o vodu, onde o papel dos sacerdotes vodu parece muito mais proeminente.

Não quero desprezar a importância deste aspecto presente nas inúmeras etnografias sobre o vodu haitiano, porém, creio que ao lado da chamada “pentecostalização” apontada por André Corten (2000), abordada em capítulo anterior, fenômenos como este das *jénn ginen* chamam atenção justamente para o surgimento de outras dinâmicas e de outro léxico para a compreensão do campo religioso no Haiti e, conseqüentemente, do próprio vodu.

Outro aspecto importa, no âmbito do catolicismo no Haiti, bem como no vodu, como pudemos perceber no capítulo anterior, onde procurei desenvolver uma análise do campo religioso haitiano, é fundamental compreender o lugar ocupado pela Virgem Maria. Trabalhos como o Terry Rey (1999) nos colocam diante das inúmeras percepções sobre a Virgem Maria no universo religioso do Haiti. De padroeira da nação haitiana, passando pela subversiva figura sensual de *Ezili Freda*, são inúmeras as possibilidades de percepção do lugar de Maria no imaginário e nas práticas religiosas no Haiti.

Desmangles também vai ressaltar as convergências do culto à *Ezili* em suas múltiplas manifestações (*Dantò, Freda, Mapiangue, Zerouj*, etc.) e o culto da Virgem Maria, discutindo a questão das formas de sincretismo na relação entre a divindade vodu e a santa católica. Há que se destacar, no entanto, sua contribuição no sentido de

compreender como catolicismo e vodou aparecem de modo articulado e, em suas palavras, “simbiótico”:

“Although the religious life of the Vodouisants marks one of the overt differences between Catholicism and Vodou, these differences do not prevent them from practicing both religions simultaneously with no attempt to resolve whatever paradoxes may exist between them. These paradoxes can be seen particularly in the details of the cultural and religious life of Haitians, the outcome of which have contributed to a strange intermixture of, attitudes, of creeds and rituals, of patriotic pride, and of mental struggles. Religiously they venerate the saints of the church and the Vodou laws simultaneously. They will attend a Vodou meeting that begins on a Saturday evening and lasts throughout the night. And while their clothes are still wet with the perspiration caused by the exhausting contortions of their sacred dances, they will walk directly from the *ounfò* to the four o’clock Mass on Sunday morning. Often the church and the *ounfò* are the same city block, and the tolling of the bell that announces the beginning of the Mass may be the signal for the Vodou ceremony to end.” (Desmangles, 1992: 5 – 6).

No caso de igrejas como Des Ermites e das *jénn ginen*, temos exatamente uma confluência direta entre estas duas dimensões do culto: o culto católico e o culto vodou, com algumas notas do arrebatamento pentecostal e pelo papel desempenhado pelo testemunho público dos milagres diante da assembléia, formando o que Vanessa chama de *melanje*. Essa relação não é, no entanto, feita de forma ingênua ou sem uma reflexão. Estes indivíduos desenvolvem ideias, teorizam e classificam suas relações interpessoais e com os *loas* e/ou santos.

Uma conversa com uma senhora que estava sentada à minha frente e de Vanessa, que disse estar indo pela primeira vez à Des Ermites, forneceu preciosas pistas sobre a forma que os santos católicos são apropriados e interpretados pelos frequentadores daquele santuário. Em verdade, a tal senhora dizia que era a segunda vez que ia ao santuário, pois estivera lá antes, uma primeira vez, segundo afirma, “*em um sonho, quando a santa apareceu para ela, convidando-a ir ao santuário*” e naquele dia resolveu ir e conhecer o lugar. Vanessa também contou uma história sobre um sonho com Des Ermites, que segundo ela, “*era na verdade Dantò*”. No sonho, dizia ela que “*a*

santa entregava-lhe o bebê que ela carrega, e ela, Vanessa, matava o bebê”. Porém, ainda segundo ela, “*Dantò, lhe devolvia o bebê vivo, dizendo que ela não podia matá-lo, que ela deveria cuidar dele*”.

Embora a imagem de *Dantò* seja a imagem de Nossa Senhora Czestchowa, uma Virgem negra, ouvi neste dia uma interpretação absolutamente particular da imagem católica, bastante recorrente em Des Ermites: a imagem não carrega consigo um Menino Jesus, como se supõe, mas uma *menina*, e seu nome, segundo Vanessa e a tal senhora é *Ti Boubounne*. Desta maneira, a imagem católica é ressignificada diante daquele contexto. Uma das explicações do fato de *Dantò* transportar uma *menina* e não o menino Jesus estaria ligada não àquele santuário especificamente, mas à igreja de Ste. Anne em Anse a Fouler, que também é *Dantò*.

Embora todos afirmem ser *Dantò* a santa de Des Ermites, sendo ela é a Virgem Maria mãe de Jesus, filha de Sant’Anna, esta (Ste. Anne) é também *Dantò*. O que parece ser incoerente ou provocar uma imensa confusão – Sant’Anna é “avó de Jesus” – se resolve de modo simples: o bebê carregado pela santa pode ser definido segundo o contexto ou a mensagem que o sonho quer transmitir. Em outras palavras, quando a imagem se refere à Virgem Maria, esta transporta o menino Jesus. Quando referida à Ste. Anne, ela carrega sua filha, a Virgem Maria, como na imagem do santo católico.

A imagem católica e o próprio “sincretismo” não têm um caráter fixo, mas pelo contrário, este é contextual, depende da forma que os agentes articulam o seu uso. Este fato já fora observado por Bastide (1973) nos candomblés da Bahia e nos xangôs do Recife, sobretudo levando-se em consideração no caso brasileiros as diferenças regionais. Bastide reafirma o caráter imitativo de certas formas de sincretismo, que associam atributos do santo católico àqueles observados nos orixás em Cuba e no Brasil, bem como no Haiti. Desta maneira, *Ogou*, divindade guerreira dos haitianos, e o

Ogum de brasileiros e cubanos pode corresponder a um guerreiro montado em um cavalo e ser identificado com São Jorge ou São Tiago. Conforme afirma Bastide:

“(O sincretismo) (...) não somente é um fenômeno antigo como ainda um fenômeno geral em toda América Católica: encontramos-lo em Cuba e no Haiti, da mesma forma que no Brasil. (...)”

Mas – e isto é importante para uma interpretação ulterior – esse sincretismo não é rígido e cristalizado. É um fato em formação, fluente e móvel, apresentando assimilações diversas conforme épocas.” (Bastide, 1973: 161)

E prossegue:

“(...) Continua ainda hoje sua evolução criadora, pois penetrou de tal forma nos costumes que sempre dá lugar a novas identificações. (idem, idem: 164)

Creio que estes seriam alguns dos principais pontos a de destacar de Des Ermites. Convém, como farei na próxima seção, estabelecer comparações com outros a *légliz* de Vierge de Grace, percebendo que a noção de “comunidade de experiência” pode sugerir até vínculos mais ou menos estáveis entre os indivíduos. Através destas outras igrejas e as peregrinações vamos formular um painel significativo que permita uma compreensão mais clara de como esse universo religioso se articula com os planos mais gerais da existência no Haiti e de que forma isso se articula no plano mais geral com os processos de individuação e a noção de “pessoa movel” que pretendemos sugerir.

Des Ermites e Vierge de Grace: distâncias e aproximações

A visita às duas *jénn* em Vierge de Grace, muito distintas entre si, mas ao mesmo tempo integradas, por reunir basicamente pessoas do mesmo grupo, ensejou algumas reflexões significativas sobre o modo como estas igrejas se organizam e as comunidades que se formam em torno destes grupos. Em primeiro lugar, Des Ermites parece ser um espaço bem mais consolidado, tanto em termos de sua estrutura física, como no que concerne ao comando e gerenciamento do santuário, embora, até pelo seu

tamanho, neste aspecto do gerenciamento, pelo menos, por ser um espaço e uma comunidade menores, Vierge de Grace tem algumas vantagens, especialmente no sentido do controle da frequência e das pessoas que atuam nos rituais.

Este aspecto referente ao controle se exprime essencialmente na determinação de regras específicas no vestuário, principalmente, para as mulheres: as cabeças cobertas e o uso obrigatório de saia. Esse código no vestuário exprime, no entanto, uma diferença ainda mais profunda entre Des Ermites e Vierge de Grace: as aproximações entre as duas igrejas e o léxico do protestantismo/pentecostalismo no Haiti. Embora ambos espaços e comunidades cultuem uma santa católica (a Virgem Maria), há marcas de estilo e de códigos que aproximam Vierge de Grace mais do protestantismo e Des Ermites mais do catolicismo.

É claro que tais aproximações resultam da perspectiva analítica que proponho neste trabalho: as misturas e suas separações, como os agentes classificam e distinguem suas práticas. Evidentemente, é ainda muito útil para pensar estas questões a distinção proposta por Geertz entre modelos “de” e modelos “para” (Geertz, 1978: 103 – 112), sobretudo para compreender a enorme variedade e as variações e arranjos que os agentes operam em suas relações. Em verdade, essa enorme variação nos permitiria até perguntar, quando Snaider ou Fedner dizem que suas igrejas são católicas, primeiro, o que quer afinal dizer “igreja” e, em segundo lugar, “católico”, e por fim, o que seria “igreja católica” para estes agentes.

Na medida em que existe uma “Igreja Católica Romana”, existem também, no campo das práticas individuais ou coletivas, inúmeras possibilidades de “ser católico” que vão desde as determinações oficiais da Cúria Romana, ao modo que cada indivíduo que se diz “católico”, celebra rituais e estabelece suas relações com seu deus e divindades. Conforme sugere Menezes (2004: 254), de alguma forma estes santuários

têm uma função pedagógica, que instrui o fiel dentro de normas e procedimentos que podem ser padronizados e difundidos como práticas “fiéis à doutrina” que a Cúria Romana sugere como adequada. Mais uma vez, no entanto, há inúmeras variações possíveis a partir da forma em que essas normas e procedimentos são aplicados na prática.

Estas igrejas, porém, ao não estando vinculadas à diocese católica sugerem uma questão ainda mais séria: o que são elas “de fato”, se é que essa pergunta pode ser feita. Nenhum dos membros destas duas congregações ignora o fato de que ali se manifestam *loas*, espíritos ligados tradicionalmente ao vodu, mas ao mesmo tempo repetem a formulação clássica: “há que ser um bom cristão para se cultuar os loas” e, portanto, nestes lugares há a possibilidade de fazer as duas coisas: ser cristão e cultuar os loas.

Donald Consentino (2005) descreve as tensões que ocorrem entre o cura da igreja de St. Jacques em Plaine du Nord, por ocasião do festival em celebração ao santo católico e, naturalmente, a *Ogou*, que é identificado como St. Jacques. Segundo o autor, desde 1978 a diocese local, através de seu vigário, decidiu que manteria fechada as portas da igreja durante as celebrações ao santo, que se estendem desde a igreja, passando pelo cemitério local e indo ao “*Trou*”, um poço de lama negra, onde os devotos de *Ogou* se banham e sacrificam animais ao loa.¹¹⁴ A festa, que ocorre no mês de julho, é imediatamente em sequência à festa da Virgem do Carmo (Notre Dame du Mont Carmel), realizada em Sodo, da qual falarei mais adiante.

¹¹⁴ Segundo o próprio Consentino afirma em nota ao texto, é difícil precisar como teria surgido o festival em celebração a *Ogou* em Plaine du Nord, assim como o surgimento deste poço que ele descreve: “Dating the origins of the festival is problematic. A woman from Plaine-du-Nord reported to Tele-Haiti, “During Hurricane Flora in 1960 a pit appeared in an open space within the village. Later it filled up with rainwater and formed a mud pool. The pilgrims of St. Jacques saw a direct manifestation of the power of Ogou in this event” (Chantal Regnault, personal communication). Carole Devillers has established a time line for this festival by a much earlier dating for the first appearance of the Trou, “Popular memory has it that these holes in 1909 when the Gallois River flooded the newly built Centenary Road. Later the pond grew bigger when sand was dug from it for construction of the police station” (Devillers [1985] 404). Keweillant further muddies the mud by asserting that the basin and bull festival for Ogou didn’t begin until the 1930s.” (Consentino, 2005: 211 – 212)

Igrejas como Des Ermites e Vierge de Grace, ao adotarem um padrão ritual e um padrão de construção – no caso particular de Des Ermites, que é o mesmo de uma igreja católica, cultuando uma santa “católica”, ainda que sem nenhuma ligação com a cúria local, superam as tensões que se verificam nas descrições de Consentino. O autor relata o desconforto do padre o que considera incontinência e impertinência dos fiéis ao apresentar suas demandas a St. Jacques e ainda mais, suas críticas à heterodoxia das práticas destes, em especial o sacrifício de um touro, realizado no “*Trou*”.

Se em Vierge de Grace a construção da igreja (pelo menos ainda) não se assemelha a uma típica igreja católica, as prescrições de ordem moral/estética sugerem uma ortodoxia dentro da heterodoxia: se as práticas são, afinal, “*melanje*”, se há de fato uma mistura – e isto é uma consideração do “ponto de vista nativo” – não há misturas no comportamento dos fiéis dentro dos rituais, é preciso seguir um código comportamental rígido e marcado por separações e distinções que são de gênero (expressas no vestuário) e na hierarquia (o comando dos ritos e celebrações).

Aliás, este segundo ponto permite outra exploração no sentido de compreender as articulações de gênero no campo destas igrejas. Conforme as narrativas consagradas sobre Des Ermites permitem avaliar, como vimos no capítulo anterior, havia um comando do santuário que era centrado na figura de uma “profetisa”, Elouse, comando que foi tomado pela “família do fundador do santuário”, representada por Snaider, um “ex-sacristão. Segundo este, o santuário de Des Ermites passava por um período de desordem e, graças, a sua intervenção, “*o rumo original*” é retomado com a retirada de Elouse – uma mambo, interlocutora direta da santa.

Se em Des Ermites convém afastar a “desordem estrutural” promovida pela mulher-profetisa Elouse, no caso de Vierge de Grace, o espaço das mulheres é salvaguardado através da *abitasyon*, onde, no comando dos rituais, vão exercer o papel

central que não possuem na *légliz*. Desta forma, o santuário permanece mesmo sem a presença da interlocutora privilegiada da santa, o que nos permite dizer que há dois aspectos significativos a se considerar sobre este processo.

O primeiro, diz respeito à ruptura com uma liderança carismática e a reorganização do santuário nos moldes de uma relação com uma liderança racional-burocrática. O segundo, a ascendência de uma liderança racional-burocrática e a rotinização do carisma levariam, invariavelmente, ao alto grau de individualização dos fiéis daquele santuário, que é o que pudemos depreender da descrição.

Des Ermites e Vierge de Grace guardam fortes semelhanças, mas também diferenças muito marcantes, notadamente no campo da ritualística, como já afirmei antes, sendo possível enxergar aproximações maiores da primeira com o ritual católico – as celebrações em Des Ermites seguem uma estrutura semelhante àquela de uma missa, e da segunda com uma estrutura mais próxima de um culto protestante. Ambas, porém, carregam fortes traços da RCC, tais como o culto à Virgem Maria e o trinitarismo, o culto à Santíssima Trindade, que articula as diversas formas de manifestação do Espírito Santo e de seus diversos dons. Estas manifestações, no entanto, no terreno destas igrejas, das *jénn ginen*, são manifestações exclusivamente dos loas e não do Espírito Santo.

Há um dado interessante aí, no que concerne ao cristianismo carismático e às diversas formas de pentecostalismo, que permite pensar a relação entre transcendência e imanência no cristianismo. Nos termos propostos por Robbins (2011), o surgimento do catolicismo revelaria uma tendência referida a certo tipo de religiosidade voltada de modo exclusivo ou particularmente ao transcendente, opondo este movimento às formas presentes nas religiões “tradicionais”, onde há um caráter imanente das divindades. Neste sentido, grosso modo, num modelo idealmente concebido, a onipresença dos loas

na vida cotidiana seria um traço dessa imanência das divindades, enquanto as relações com um mundo extra-natural, posterior à existência material, seria um traço dessa transcendência do cristianismo e, particularmente, do catolicismo.

Porém, movimentos como o pentecostalismo e a RCC recuperam este caráter imanente no cristianismo ao invocar a presença ou manifestação do Espírito Santo nas suas celebrações, e no caso particular da RCC, ressaltando ainda o papel e a presença constante dos anjos no cotidiano das pessoas. Aliás, é o próprio Robbins (2011: 14 - 16) que aponta para uma relação mais maleável entre imanência/transcendência no catolicismo, apontando para a RCC como um modelo que procura conciliar ou produzir algum tipo de convivência entre estes dois princípios aparentemente antagônicos.

E ainda, finalmente, estas formas se organizam em um universo social a partir do compartilhamento de um mesmo vocabulário ou idioma que relaciona estas formas religiosas com o vodu. Em verdade, é o próprio vodu que se apresenta como este idioma, como pano de fundo ou estrutura subjacente – nos termos de Bourdieu, uma estrutura estruturante e estruturada, que acaba por englobar as outras formas religiosas, impondo seu “estilo” e seu “vocabulário” ao catolicismo e ao protestantismo. O vodu aqui aparece como algo mais que uma religião, como tento propor, mas exatamente como esta estrutura que perpassa as relações – como uma linguagem através da qual se exprime uma variedade de fatos.

Importa dizer, portanto, que a RCC e o pentecostalismo haitiano tem aspectos comuns que percebemos em diversos locais da América Latina e no Brasil, mas que também tem singularidades, forjadas a partir desta centralidade do vodu como léxico privilegiado através do qual se exprimem as relações naquele universo social. É neste jogo dinâmico entre formas singulares locais e uma espécie de língua franca no campo

do cristianismo da América Latina que vamos procurar compreender o que Hurbon (2001) sugere nas relações entre vodu e globalização.

Para Hurbon há alguns traços particulares do catolicismo na América Latina e no Haiti principalmente, que decorrem das transformações urbanas ocorridas nos últimos 30 anos que combinam a explosão demográfica da cidade de Port au Prince, cuja população salta de 700 mil habitantes para 2,5 milhões de habitantes nos últimos trinta anos, com a redução da importância do papel político da Igreja católica, acentuado com o fim da ditadura. De alguma maneira, desde os anos 60, especialmente no Haiti, o papel da Teologia da Libertação (TL) no âmbito da igreja católica foi fundamental na luta política (Hurbon 2001: 230 – 231).

A partir da percepção de Hurbon, é possível deduzir que com a queda da ditadura Duvalier em 1987, mas especialmente no início dos anos 90 com a chegada de Jean Bertrand Aristide, um ex-padre católico ligado à TL, há evidentes sinais de um esgotamento do potencial agregador do catolicismo. O que não quer dizer necessariamente que o catolicismo perca a sua importância, mas vê crescer a importância do protestantismo pentecostal – fenômeno que ocorre em boa parte das Américas no mesmo período.¹¹⁵

Hurbon acredita, portanto, que aquilo que chama de “novos movimentos religiosos no Caribe”, e aí estão incluídos movimentos como a *Obeah* e o *Zion Revivalism*, da Jamaica, bem como as formas de pentecostalismo que se difundiram pela região, são parte do processo de globalização, mas que também tem fortes relações, no caso haitiano, com a diáspora por EUA e demais países da região.

¹¹⁵ Sobre esta questão da expansão do neopentecostalismo há uma diversidade de trabalhos, sobretudo aqueles de Mariano (1999 e 2004) que discutem que ao avanço neopentecostal correspondeu igualmente uma retração das chamadas “denominações históricas”, sem desqualificar, no entanto, a importância do fenômeno. O importante destes trabalhos é apontar para o debate sobre o futuro do pentecostalismo na AL.

Mais do que a introdução do pentecostalismo no país com a invasão estadunidense de 1914/1934, há uma contribuição decisiva das formas de difusão da comunicação em largas distâncias, o êxodo rural que transformou a paisagem urbana de Port au Prince e, especialmente, o contato dos membros da diáspora haitiana com outras formas de religiosidade, que permitiram um diálogo e uma fusão cada vez maior e mais significativa entre as formas locais e globais de religiosidade.

Neste sentido, finalmente, para Hurbon, fenômenos como o surgimento de denominações pentecostais no Haiti, como a *Armée Celeste*, ou “igrejas vodu”, como Des Ermites e Vierge de Grace, responde a um processo muito mais amplo na região, que pode ser verificado a partir de trabalhos como o Austin-Broos (1997), que analisa as formas de pentecostalismo na Jamaica. Austin-Broos compreende que as formas assumidas pelo pentecostalismo no Caribe respondem antes às formas religiosas presentes na África Ocidental (Austin-Broos, 1997: 43 – 45), que desde sempre estiveram em diálogo permanente com o cristianismo.

Em certo sentido, ao contrário do que propôs Hurbon (2000: 260), de que estas igrejas convergiriam para uma institucionalização do vodu, não creio que estas caminhem nesta direção, mas pelo contrário, que elas ofereçam um novo modelo de culto mais ajustado ao quadro das relações sociais do país, exatamente pelo seu caráter mais fragmentário. De certa maneira, os sucessivos processos de migração interna no país e para o exterior, produziram uma reordenação nos diversos níveis dos laços familiares, permitindo, de certa maneira, um processo acentuado de individuação.

Isso não significa de modo algum que as pessoas rompam seus laços familiares, mas eles passam a ser ordenados a partir de novas realidades. A fragmentação destas redes familiares cria indivíduos mais autônomos, ocupados antes com sua sobrevivência individual sem romper totalmente com as obrigações familiares. Porém, do ponto de

vista da religião familiar, do vodu como culto familiar ou compartilhado com os membros da família, essas responsabilidades vão sendo reduzidas, face a alternativas mais individualizadas representadas pelas *jénn ginen* ou o que Hurbon chama de “igrejas vodu”.

Desta forma, como sugere Meyer (1999), que a partir do encontro entre o protestantismo e as religiões tradicionais africanas, emergiu uma forma singular de protestantismo, o cristianismo pentecostal encontrou no Haiti uma forma singular de expressão que se traduz em fenômenos como a *Armée Celeste*, do lado do protestantismo, e as *jénn ginen*, do lado do vodu. Da mesma forma, que a conversão protestante (Meyer, 1999: 108 – 111) pressupõe uma ruptura com a ordem familiar, ela impõe, de certa maneira, novos padrões de sociabilidade fundados numa perspectiva centrada fundamentalmente na relação individual do sujeito com Deus. Este modelo sofre então uma transposição para o universo do vodu, tal como a língua se modifica pela absorção de termos estrangeiros, o vodu das *jénn ginen*, sem romper com o seu vocabulário, incorpora novas formas de expressão.

Isto significa dizer que o modelo das *jénn ginen* aparece mais ajustado a um tipo de religiosidade mais centrada no indivíduo, menos centrada na coletividade, embora ela se realize em rituais coletivos e situações que ocorrem no âmbito de uma igreja, a relação, porém, não carece, enfim, da mediação de um sacerdote ou *ougán*: ela é direta entre o fiel e o loa, seja através da possessão, seja através do sonho ou da comunicação do loa com o fiel.

As légliz e as jénn ginen como um modelo “bom para pensar”

Este capítulo começa com uma visita ao sítio de Nan Soukri, considerado um dos sítios mais tradicionais do vodu haitiano onde, em um breve diálogo estabelecido entre eu e um membro daquela comunidade, ao mostrar-lhe as fotos das *légliz* de Des

Ermite e Vierge de Grace, Ti Jean supõe a existência de um vodu que é, em suas próprias palavras, “sincrético”, mas que opera com um modo de apropriação “particular” dos símbolos católicos. Para ele as *légliz* representam um tipo de prática onde há “muito sincretismo”, onde os símbolos “católicos” seriam mais proeminentes que os símbolos “africanos”.

De certa maneira, o dilema proposto por Ti Jean se assemelha às questões abordadas por Dantas (1988), no caso do *candomblé nagô* em Sergipe: a questão de um culto “puro” ligado às origens africanas, livre das influências cristãs. Mas ao mesmo tempo, Ti Jean reconhece que o seu vodu “puro” está também atravessado por elementos cristãos. Desta forma o diálogo caminharia para uma discussão sobre os diferentes “graus de pureza”. Mas as conversas com Snaider, o dirigente de Des Ermites, deixam claro que, a despeito da manifestação dos loas na sua *légliz*, temos ali um “ritual católico”.

E Vanessa, a jovem *sevitè* que busca nas suas “pesquisas”¹¹⁶ uma solução para os problemas de sua vida, fala que em Des Ermites e Vierge de Grace temos uma situação onde *sè tou melanje*, pois “*atrás da santa tem um loa*”. A descrição do espaço das duas *légliz* e da forma que se desenvolvem os ritos permitem-nos compreender de que maneira as pessoas articulam o “ser católico” com “servir aos loas”. Na verdade, estes espaços permitem realizar as duas coisas de uma maneira em que as coisas não sejam separadas efetivamente.

Aqui temos um processo de “invenção” onde a apropriação indistinta de diversos elementos cria uma nova forma de servir aos loas, menos ligada àquela que vemos nos *oufôs*, mais centrada nos indivíduos e na sua relação direta com os loas. Não há nas

¹¹⁶ Já abordei anteriormente esta questão com base nos argumentos de Flaksman (2007) sobre o significado da categoria “pesquisa” para meus informantes.

légliz e nas *jénn ginen* uma mediação entre um sacerdote ou *ougàn*, mas a possessão direta e o contato com os loas fundado neste gênero de relação.

As *légliz* refletem o plano mais geral das relações sociais no Haiti a partir da ideia de que as pessoas possuem, em verdade, uma grande mobilidade e capacidade de circulação por diferentes espaços e contextos. Deste modo, podemos falar em “pessoas móveis”, cujo atributo principal é essa capacidade de fragmentação e deslocamento, sugerindo uma criatividade social dos agentes, não apenas no domínio da religião, mas que se estende para outras dimensões da vida.

Esta condição surge, de fato, da total impossibilidade de separar-se o vodu do catolicismo, do mesmo modo que também não é possível falar de um vodu “autêntico”. Neste caso, mais do que nunca vamos operar com a distinção sugerida por Dalmaso (2009) entre o vodu, que a autora chama com V maiúsculo, que é aquele das ciências sociais, um culto organizado, estruturado em torno da liderança de um sacerdote em *oufòs*, e o vodu com v minúsculo, que é aquele que encontramos nas práticas individuais.

Foi Laennec Hurbon (2001) o primeiro a apontar para o fenômeno do aparecimento do que chamava de “igrejas vodu”, falando inclusive de Des Ermites. Para ele, tratava-se de “*uma disputa de terreno entre católicos e voduissants*”, nos seus próprios termos, “*uma verdadeira guerra de posições, onde os voduissants ora se apropriavam de um espaço “católico”, ora os católicos “recuperavam” seus santuários do controle do vodu*”.

Esta bem ordenada e atraente hipótese, no entanto, a meu ver reduzia a complexidade dos fenômenos aqui expostos. Outra hipótese não menos sedutora do mesmo Hurbon (2001: 254-263), falava que tais igrejas seriam decorrentes de

transformações no vodu face ao processo de mundialização, que corresponderia a uma gradativa *modernização* do vodu e sua institucionalização através destas igrejas.

Em outro artigo, Hurbon (2008: 271) faz uma associação entre estas duas hipóteses, primeiro para tratar da origem do santuário de Des Ermites, que segundo ele teria sido mesmo objeto de disputa entre moradores do bairro e a diocese católica, que diante da força do culto popular local, abandonaria o espaço. A história, porém, não se confirmava nas entrevistas que realizaria com membros do santuário, apesar da constante afirmação destes que a igreja de Des Ermites seria efetivamente uma igreja católica.

Logo, o que Hurbon encara como um conjunto de transformações do vodu no quadro da mundialização (Hurbon, 2001; 2008), pode não ser entendido ou vivido pelos seus adeptos como tal ou, de certa maneira, a noção de “transformação” e o próprio papel atribuído ao que este autor chama de “mundialização” sejam insuficientes para dar conta da dinâmica social destas práticas e das classificações produzidas pelos informantes.

Devemos considerar, sobretudo, que há nesta ideia de transformação um suposto estado de pureza do vodu, um vodu tradicional que teria um caráter próprio ou uma essência, ou ainda, uma condição estática das práticas sociais, que seria anterior aos movimentos que caracterizariam qualquer processo de transformação. Não há como avaliar as questões relativas ao vodu nestes termos, conforme já sugeri antes, porque a mistura seria exatamente uma das características centrais do vodu.

De certa forma, esta proposição permite pensar, de forma abstrata, que a chamada globalização ou mundialização tenham provocado “interferências” nas práticas voduístas, o que não deixa de ser verdade. O problema é como avaliar estas

“interferências” e, como pretendo sugerir, pensar se elas não seriam parte do próprio vodu como prática social.

Em verdade, sugiro dialogar com o raciocínio de Ti Jean e de Vanessa: o estatuto da mistura no vodu. Se Ti Jean fala na mistura em termos de diluição, ainda que reconheça que ela é parte integrante do vodu, o vodu é *créole*, Vanessa é ainda mais radical ao reconhecer o estado de permanente invenção: *sè tou melanje*. Ti Jean, de certo modo, compartilha do ponto de vista de Hurbon sobre as “interferências” sobre o vodu: em busca de legitimidade e segurança, o vodu estaria “perdendo sua essência”. Já Vanessa, e tendo concordar com ela, sugere o contrário: a mistura é a essência do vodu.

Logo, vale pensar que a “República Negra” do Caribe se reconhece como um lugar aberto um espaço aberto, no termos que sugerem Trouillot (1992) e Slocum e Thomas (2003): o Caribe como um espaço ou fronteira abertos, uma zona de fluxos, ou como sugere ainda Mintz (2010) um espaço forjado na permanente invenção do novo. O “novo” aqui é o culto aos loas que absorve novas práticas a partir de novas relações.

Estas novas relações surgem a partir dos novos arranjos familiares provocados pelos deslocamentos de pessoas pelos espaços nacional e transnacional. Uma família haitiana possui membros espalhados desde o interior do país, passando pela capital e chegando ao exterior. A unidade doméstica, a casa, é um centro através do qual circulam fluxos que envolvem parentes consanguíneos, amigos e afins. Conforme Neiburg, Nicaise e Silveira (2011a), uma unidade doméstica centrada numa mulher, um esposo, filhos de outros casamentos ou uniões temporárias, amigos e parentes em graus diversos (Neiburg, Nicaise e Silveira, 2011a: 18 – 20).

Naturalmente, quando Vanessa fala de seus loas herdados de seus pais, também escolhe Les Cayes, terra de onde saíram seus pais, como o local ideal para cultuar os ancestrais, mas encontra nas *légliz* e em suas “pesquisas” um espaço que lhe permite

estar em contato com estes ancestrais, inventando um novo modo de se relacionar com os loas. Em verdade, Vanessa se desvincula do controle de um ougán para ela própria procurar totalizar sua relação com os *esprit*. Isso nos aponta para um processo de individuação que se manifesta através das *légliz*.

Neste capítulo tivemos a oportunidade de introduzir a questão do que vamos chamar de “pessoas móveis”, que reporta a certa mobilidade dos sujeitos que vamos ver de maneira mais clara quando discutirmos as peregrinações. Des Ermites já nos foi apresentada como um local de afluência de pessoas vindas de diversos pontos, como um sítio de peregrinação – ainda que isto se manifeste de modo algo tímido. Isto traduziria essa ideia permanente de circulação pelos diferentes espaços nacional e transnacional, pelas diversas formas de residência (Lowenthal, 1987) que caracterizam a vida social no Haiti.

Capítulo III – *Zòn la genyen bagay sakre*: sobre “pessoas móveis” e suas peregrinações

“Santidade e impureza estão em pólos opostos”
Mary Douglas

Este capítulo procura analisar as peregrinações dos *sevitè* pelos diversos sítios destinados ao culto dos *loas*/santos católicos, nas mais variadas regiões do país. Através das peregrinações somos convidados a compreender alguns aspectos significativos do espaço social no Haiti: a mobilidade das pessoas e a autonomia dos sujeitos face às estruturas e ordenamentos diversos. Numa relação que em princípio se apresenta como característica da religião, passamos a entendê-la como um princípio ordenador das relações: há um alto grau de individuação que se exprime nesse tráfego intenso de pessoas pelas diversas regiões do país e pelos espaços que transbordam os limites nacionais: a diáspora haitiana e sua relação com os *loas*.

A relação com os *loas*, no entanto, exprime outra qualidade de relações: os lugares e as pessoas, a casa e a família. Há também nas peregrinações a questão dos espaços que se misturam – a *melanje*. Se a mistura, isto se torna cada vez mais claro, é parte integrante do vodu, ela é constitutiva da própria ideia de “ser haitiano”. Logo, ao perceber o Caribe historicamente como um pólo de circulação de fluxos diversos: pessoas, mercadorias, valores, ideias, descortinamos a possibilidade de compreender a *melanje* como resultante destes fluxos e como um processo permanente. As coisas e as pessoas estão sempre em transformação, sempre em movimento.

E a festa é o lugar onde se concentram os diversos fluxos e movimentos. Em Sodo veremos a circulação de pessoas por espaços sagrados que estão imiscuídos em atividades não religiosas, e boates que viram templos vodu – o show do cantor Azor

invoca loas para as pessoas dançarem e beberem, ao mesmo tempo em que os loas podem aparecer a qualquer momento e dançar junto com o público. Ou a boate que pertence à Santa cultuada na *légliz*. Ou ainda, a *légliz* que mais se parece com um *oufò*, mas que não tem *ougàn*, mas *dirigente* onde todos podem receber mensagens diretas da santa.

Por fim, ao lado da grande autonomia dos *pitit Dezemit*, que não respondem a *ougàn* e nem estão submetidos à autoridade dos *dirigentes*, mas que se expressa como *communitas*, na medida em que todos os *pélerin* partilham dos mesmos sentimentos e da condição comum na viagem de peregrinação ao santuário de Anse a Fouler. É a busca do *pwen* que une as diferentes aspirações dos indivíduos e converte os indivíduos isolados na *communitas*.

Sodo e a festa de Nossa Senhora do Monte Carmel

O trabalho de Terry Rey procura compreender o lugar ocupado pela Virgem Maria no universo religioso haitiano. Em verdade, Rey dirige seu olhar para o fenômeno do Marianismo na América Latina, privilegiando o foco sobre o caso haitiano, em especial, pelo papel da Teologia da Libertação nas formulações que caracterizariam o fenômeno no Haiti. Segundo suas proposições, a Virgem Maria no Haiti encarnaria um elemento importante e caracterizador da luta de classes no país (Rey, 1999: 3).

Em que pese eventuais críticas à posição exageradamente otimista do autor, sobretudo no contexto em que sua obra é produzida a ascensão política de um padre da Teologia da Libertação (TL), Jean Bertrand Aristide, e sua chegada ao poder por duas vezes, a primeira em 1991 e posteriormente em 1999, com um discurso ligado às massas e ao poder popular, é preciso haver reparos à visão de Rey. Pelo menos no que tange aos aspectos políticos e o papel da TL no contexto haitiano.

Havia um exagerado otimismo de Rey em relação ao potencial transformador da TL no campo político no Haiti. De fato, a Igreja Católica tem uma história significativa de participação política naquele país, entretanto, nem sempre desempenhando este papel junto aos setores populares, quando pelo contrário. Se com Aristide chegando ao poder a Igreja Católica e a TL elevaram o nível das expectativas em relação ao potencial político desta corrente no país, sua derrocada equivaleu em frustração.

Por outro lado, o mesmo Rey percebe justamente, numa chave tradicionalmente adotada em análises sobre o embate entre Teologia da Libertação e Renovação Carismática Católica (de Theije, 2004), que se de um lado a TL vê em Maria um símbolo da luta do povo de Deus oprimido, a RCC investe essencialmente nos aspectos místicos da mãe de Jesus, oferecendo às classes média e alta uma alternativa de culto não politizado. De Theije (op. cit), no entanto, vai descartar exatamente esta chave mais rígida, propondo que estas divisões no interior da igreja católica sejam bem mais nuançadas.

O ponto aqui a destacar na obra de Rey e pelo que pude observar no Haiti, num universo majoritariamente formado por mulheres, onde estas são a principal força de sustentação de redes familiares, pelo menos na região de Port au Prince, papel se estende de modo capilar por outras regiões como pude perceber em Jacmel e outras áreas do país, a Virgem Maria em suas múltiplas manifestações, e aqui se incluem os loas femininos de um modo geral, mas em especial *Ezili*, acaba sendo não apenas objeto de devoção, mas uma modelo de maternidade, de feminilidade e até, de sensualidade, enfim, uma representação privilegiada do que é ser mulher no Haiti.

É claro que o debate feminista em torno do Marianismo e suas conexões íntimas com o machismo na América Latina não pode ser esquecido, especialmente porque Maria incorporaria também aspectos relacionado à submissão da mulher, ao privilégio

absoluto da posição da mulher como mãe e esposa e, principalmente, no que concerne a moral sexual, Maria representa antes de tudo a mulher casta e submissa. Há sem dúvida um esforço de teólogos e “mariólogos” em recuperar algumas dimensões da condição de Maria, sobretudo aqueles que são ligados à teologia da libertação, insistindo no papel revolucionário de Maria (Candiotta, 2011).

Maria aparece em vários contextos latino-americanos encarnando possibilidades diversas. No Haiti, a principal questão gira em torno da relação estabelecida pelos fiéis entre *Ezili* e Maria. Aqui temos um ponto importante destacado por Rey e por Hurbon (1987a). Neste sentido, esclarece Hurbon:

“Il est difficile de savoir si le vaudoisant en prière devant une statue de la Vierge a l'église, s'adresse à la Vierge elle-même ou au loa qu'évoque ou symbolise pour lui la statue de la Vierge. Toujours est-il que le culte de la Vierge Marie est l'un des cultes plus répandus dans les paroisses catholiques du pays. Les pèlerinages dans les chapelles ou les églises dont la Vierge Marie est la patronne, sont ceux qui attirent le plus de fidèles. On connaît assez la célébrité des pèlerinages de Saut-D'eau pour que nous soyons dispensé d'y insister.” (Hurbon, 1987a: 103 – 104)

Por esta razão, mas também por muitas outras, sobretudo aquelas que aparecem repetidamente na bibliografia sobre a peregrinação à cidade de Ville de Bonheur, no santuário de Nossa Senhora do Carmo (Notre Dame du Mont Carmel) em Sodo, além da múltiplas referências ouvidas diretamente de vários informantes, sobre a importância desta peregrinação, resolvi tomar a estrada para conhecer a festa da Virgem nos dias 13 e 14 de julho de 2008.

Na estrada com Herold

Para esta empreitada teria que contar com um grande amigo e incentivador de minha pesquisa: Herold. Em alguns encontros que tivemos com *ougáns* da região de Belair e de La Saline, ele destacou a importância da peregrinação à *Sodo*, na cidade de Ville de Bonheur. Herold, como já o disse antes, se considera um “servidor (aos loas) de

coração”, posto que não tenha passado por nenhum rito iniciático. Aliás, pouco antes de minha partida, já em maio de 2009, Herold faria um convite para que eu fosse *parin* (padrinho) de uma *hounsi* que iria *prann o asson* (tomar o asson)¹¹⁷, infelizmente a minha partida não permitiu que eu participasse da cerimônia. Mas graças a Herold fomos parar em *Sodo* naquele julho de 2008.

Entre as muitas conversas que tivemos Herold destacou por várias vezes a sua forte relação com *Ogou* e *Dantò*, falava inclusive que “*Dantò queria se casar com ele e por isso sempre havia problemas com as mulheres*”. Para ele, ir à *Sodo* era importante porque o banho na cascata¹¹⁸ era uma espécie de “*limpeza e para receber novas energias*”. Em princípio, Herold queria conseguir um carro para irmos, sugeriu que eu alugasse, mas o preço era proibitivo, logo, ele tentou conseguir com um amigo, porém, o carro deste estava com defeito. O carro, segundo ele, além de facilitar nosso transporte, seria uma alternativa para que tivéssemos lugar para dormir, porque à época da festa era difícil encontrar acomodação na cidade.

Sem carro, partimos de caminhonete até *Croix des Bouquets* e lá tomamos o ônibus – um ônibus escolar adaptado – para *Ville de Bonheur*. Alguns dos ônibus fazem o trajeto indo antes à *Mirebelais*, e de lá para *Ville de Bonheur*. *Sodo*, a cachoeira, fica próxima, cerca de 1 km da cidade. No ônibus, Herold conheceu três moças que nos acompanhariam durante a viagem, dividindo conosco o quarto que conseguimos ao chegar.

¹¹⁷ Segundo Hurbon (1987a), o *asson* é o chocalho ritual que confere ao sacerdote vodu o seu poder sobre o mundo sobrenatural. O ato de *tomar o asson* (*prann asson*) seria o equivalente a uma ordenação, é o ato público que legitima a passagem do poder de um *ougán* para outro.

¹¹⁸ *Sodo* (*Saut D'eau*) em créole quer dizer “cachoeira” ou “queda d'água”.



Herold tratou da negociação para conseguir um quarto algo lúgubre, porém, era um lugar onde pudéssemos deixar as bolsas e pousar para dormir em esteiras. Seriam dois dias intensos, já que naquela mesma noite, iríamos ao show do cantor Azor, um dos expoentes da *mizik rasin*, que faleceu no ano de 2011. Azor foi um dos principais difusores deste gênero musical e – talvez ao lado da cantora Toto Bissainthe, o maior difusor da cultura vodu e dos cantos rituais haitianos. Ele foi ainda durante muitos anos uma das grandes atrações do carnaval de Port au Prince. Dizia-se dele que era um *ougân* e que anualmente ia à Sodo para fazer shows, mas também para prestar tributo à Notre Dame do Mont Carmel.

O show de Azor é uma das situações onde se pode perguntar onde estão separadas as coisas “mundanas” das coisas “da religião”. Primeiro pela sua performance, que inclui fazer uma oferenda em pleno palco aos loas, apresentada em um *panier* (peneira ou cesto de palha), composta de *griot*, *banane pise*, rum, perfume *Floridá*, que ele derrama sobre os presentes que assistem mais próximos ao palco. No público, algumas pessoas contorcem-se e sacodem o corpo como se estivessem

possuídas por loas.¹¹⁹ Ao lado destas, que simulam jocosamente a possessão, há outras que acabam caindo mesmo em transe.



A oferenda em pleno palco: entre cabos e pedestais de microfones, rum, *griot*, *banane pise*, *Floridá*, num *panier*. Encoberta pelos cabos uma vela. Na garrafa junto ao poste de madeira uma infusão de *kleren* e cascas de árvores.

No show, Azor é acompanhado por um grande número percussionistas e por um coro de vozes femininas, que fazem um belo contraponto com sua voz. Algumas das canções são de sua autoria, outras são temas tradicionais, cantos rituais, que são mostrados no palco com a voz solista de Azor e pelo canto responsorial do coro feminino. Além do coro, há dançarinas no palco, que executam as danças típicas, entre elas o *ianvalou*, onde o movimento ritmado dos ombros e quadris conferem à dança um aspecto altamente sensual. E essa sensualidade do ritmo e das danças, extravasa do palco e se espraia pela plateia.

Azor costumava se vestir em seus shows com trajes típicos africanos, quase sempre usando um filá ou um equeté na cabeça, usava ainda um grande crucifixo

¹¹⁹ A simulação da possessão é uma das “brincadeiras” comuns que ocorrem nos shows de *misik rasin*. tanto em cerimônias vodu nos *oufós* ou nas celebrações nas *légliz*.

pendurado no pescoço, fazendo uma fusão interessante de símbolos “africanos” e “cristãos”, além dos muitos anéis representando seus *mariaj mistik* – que é a forma de relação do *sevitè*, quando um iniciado, com seus loas. Através de um ritual celebrado por um *pè savan*, o *sevitè*, literalmente, se “casa com o seu loa” e o sinal deste casamento é uma aliança, um *bagi* (anel) com uma pedra na cor do loa. Azor usava alguns anéis: com uma pedra em quartzo branco, outro com uma pedra vermelha e outro com pedra azul.

Não seria nada estranho e nada demais – de fato não é mesmo, se não estivéssemos em uma boate animada, as pessoas se flertando e conversando jocosamente. As danças prosseguem com mais pessoas simulando a possessão, ainda como se estivessem tomadas pelos loas exaltados nas canções de Azor, porém, em dado momento, algumas pessoas ficam mesmo em transe no meio da boate: os olhos arregalados e dança fica mais contida, menos performática.¹²⁰ A voz potente e o carismático sorriso do cantor/*ougán* transformam aquela boate num grande *oufò*, e tudo isto sem perder o clima de festividade e celebração que a ocasião pedia. Aliás, sobre este aspecto Hurbon (2000) critica, por acreditar que este tipo de situação afasta o vodou, do que no seu entendimento, é a verdadeira essência da religião:

“Ce déplacement du religieux vers des scenes profanes n’a pas jusqu’ici empêché que des trances et même des crises de possession se produisent dans les rues et dans les salles de spectacle, sans susciter le moindre étonnement de la part du public” (2000: 255).

Logo, o autor considera que este tipo de situação ao invés de reforçar o vodou, estaria provocando a sua diluição em direção a uma “vulgarização”. Seu argumento, em verdade, aponta para certa secularização do vodou, posto que este gênero de manifestação tenda a reduzir a força que o culto concentraria quando celebrado em seus

¹²⁰ Aliás, um traço que acaba por distinguir nestes momentos aqueles que estão simulando a possessão, de quem realmente está possuído é justamente o fato de que a simulação tende a certos gestos caricaturais e estereotipados, enquanto a possessão “real” é algo mais contida, a dança é mais ritmada e os gestos mais ordenados.

templos e pelos seus fiéis. Entretanto, a impressão que se tem, pelo menos a partir da reação do público, é justamente o contrário: que estas situações, mais uma vez, reforçam o sentido das transformações do vodu em direção a práticas menos ligadas aos templos e ao controle dos sacerdotes, e mais ligadas a ritos e prática individuais, onde as relações diretas entre loas e fiéis permitem um contato sem mediação de sacerdotes. Essa é, na verdade, a grande faceta desta dimensão do vodu no espaço público e nas peregrinações: a mobilidade e a autonomia das pessoas.

O show prosseguiu animado até alta madrugada e na volta, passamos diante de um *oufò* que terminava uma cerimônia. Entrei para observar, mas havia pouco a olhar. Como chegássemos à noite, não era possível reparar o que veria ao longo dos próximos dois dias: muitas pessoas vestidas com suas *rad lwa* e *rad penitans*. O *peristilo* estava vazio àquela altura, e acabei reconhecendo Fernand, um *ougàn* de La Saline que viera para a festa em Sodo. Pensei em retornar lá no dia seguinte, para ver como se desenrolavam as cerimônias. O show de Azor, no entanto, tinha deixado uma impressão muito forte, especialmente porque para uma visão mais normativa do que fosse religião pois, de fato, aquilo subvertia toda percepção neste sentido: a norma é consensual e contextual. Ali, Azor canta para divertir as pessoas, mas também saúda os loas e eles são convidados também a se divertir, dançar e beber rum.

Rumo à *Kaskad* e o encontro com Bethy

Dormimos pouco, pois o dia seguinte devia ser cheio. E não havia mesmo muito conforto no quarto e, para poder tomar uma banho pela manhã, era preciso acordar cedo mesmo. Herold sugeriu que fôssemos à cachoeira, mas estava vendo se havia como conseguir um modo de subir os dois quilômetros sem que fosse a pé – entendi então sua insistência na necessidade de um carro, mas por outro lado temia que perdêssemos uma

das melhores partes deste caminho entre a vila e a cachoeira: o ir e vir constante de pessoas sozinhas e de grupos na trilha da cachoeira.

Procuramos algo para comer, passando a manhã toda buscando algum transporte que fizesse o caminho. Herold se preocupava com a qualidade comida, não necessariamente com as suas condições de higiene, mas para ele era importante uma relação de confiança com a pessoa que prepara a comida. Por isso, comemos pão, milho assado e abacate – coisas que fossem pouco manuseáveis. Herold ainda evitava a carne de porco, não apenas em virtude dos riscos que esta oferecesse à saúde, mas por conta de sua ligação com *Ogou* e *Ezili*, o que lhe fazia evitar a carne de porco. Passeando no local próximo da casa onde estávamos, em busca de comida e transporte para a cachoeira, conhecemos Bethy.

Bethy é uma haitiana que vive na Martinica. Vestia roupas típicas, as chamadas *rad penitans*. Estas roupas, que são utilizadas quando alguém vai saldar uma dívida com um *sen* (santo) ou *loa*. Podem ser feitas de aniagem ou em tecido com as cores do loa em questão. Bethy devia sua boa situação à santa. Era uma *mambo*, que atendia algumas pessoas, principalmente haitianos, na Martinica. Mas seu trabalho era, anteriormente, de arrumadeira, até conseguir se amasiar com um cidadão local, o que lhe garantiria, em pouco tempo, o visto francês.

Bethy estava lá para agradecer à santa, por isso, servia café da manhã e refeições todos os dias gratuitamente para os peregrinos. Paramos na casa que alugara para tomarmos café, enquanto comíamos nosso pão. Começamos a conversar e ela falou que tinha um irmão e uma filha, que ainda viviam no Haiti. Queria regularizar de vez sua situação, para poder enfim ajudar o irmão. Perguntei por ele, mas ele não estava lá. Segundo ela disse, ele não acreditava naquelas coisas, por isso não acompanhara ela. A filha estava com parentes para que ela pudesse ir à Sodo.

Bethy é um caso típico de pessoa que se movimenta pelo espaços nacional e transnacional. Ela visita sua família na sua região de origem – é de Jérémie, viaja à Sodo e à Plaine du Nord e Limonad para as festas de St. Jacques e Ste. Anne, fica instalada em casa de amigos em Port au Prince para finalmente retornar à Martinica, onde mora. Suas vindas ao Haiti envolvem deslocamentos por várias regiões do país. Bethy viaja por devoção aos loas, mas também porque vai encontrar amigos, parentes e buscar produtos de sua região para levar consigo à Martinica.

Perguntei se ela queria ir conosco à cachoeira, ela disse que já havia ido, que queria esperar a procissão do dia 14 de julho. Só depois dela poderia trocar as suas roupas. Herold combinou com Bethy que veria ela mais tarde. Enquanto eles conversavam, fiquei observando as pessoas que chegavam para o café e o ir e vir de peregrinos. A maioria vinha vestida com roupas parecidas com as de Bethy, uma espécie de traje típico de camponês do país, que são as roupas dos *hounsi* nas celebrações públicas nos *oufòs*. Alguns vestem uma cor diferente para cada dia que permanece no sítio de peregrinação, seguindo os mesmos padrões dos anéis: azul para *Dantò*, azul claro para *Zaka*, vermelho *Ogou*, branco ou xadrez para *Freda*.



Bethy

Muitos grupos, tal como as moças que conhecemos no ônibus, vão até *Sodo* simplesmente pela festa e pelo movimento. Vão ver os grupos *rara* que desfilam, fazendo a sua costumeira algazarra, ver o ir e vir das pessoas, beber e dançar. Mais tarde, naquela noite, iria à outra boate onde se dançava *compas*, o ritmo nacional do Haiti. Como em toda festa religiosa há um circuito de diversões que acompanha a devoção. Menezes (1996) destaca em seu trabalho as inúmeras dimensões da festa religiosa e a divisão dos espaços como uma construção relacional dos agentes envolvidos na celebração religiosa.

Um pouco depois, juntou-se às pessoas que tomavam o café servido por Bethy um casal de velhinhos. Ele se dizia um *bokò* e dirigiu-se desafiador à Bethy, dizendo que o seu *esprit* tinha uma mensagem para ela. Bethy, de alguma maneira, percebeu que o velho não estava possuído e começou a desafiá-lo em tom jocoso, como um jogo de adivinhas cantadas, no qual o pobre velho se enrolou todo e acabou se desculpando. A

mulher que o acompanhava repreendeu o velho, dizendo a ele que devia se comportar melhor, já que Bethy estava recebendo-o e dando-lhe café.

A situação, apesar de engraçada, não deixou carregar certa tensão e, novamente, como já ocorrera em outras situações, estávamos diante do que Herold chamava de “charlatães”. O velho homem, no entanto, parecia muito mais com alguém digno de pena, do que propriamente com um tipo esperto, que tentasse tirar vantagens de algum incauto. Na verdade, o desafio entre dois *sevitè* (Bethy e o velho) era também uma forma de colocar à prova a força de seus *esprit*. O episódio reportava ao que Richman (2005) descreve como *voye pwen* (literalmente, enviar um *pwen*).¹²¹

A peregrinação à Sodo também tem o sentido de que se vai àquele local em busca de reforçar ou restaurar a sua força espiritual: vão buscar um *pwen*. E são vários os locais nos quais o fiel vai buscar esse *pwen*, mas em nenhum deles é tão poderosa a força quanto na queda d’água (*Kaskad*). É para lá que todos que vêm a Sodo tem que ir. Há os outros locais que o peregrino deve ir: o *Anba Pal*, local onde a Virgem apareceu, onde havia uma palmeira que foi cortada (Desmangles, 1992; Rey 1999) e que deu origem ao santuário, lá há várias árvores – sendo uma delas a maior, todas elas consideradas *abitasyon*. O peregrino deve também conhecer *Sen Jan*, uma rocha sob a qual há uma grande árvore, considerada outra *abitasyon* e um local de visita obrigatória dos peregrinos.

¹²¹ A tradução literal de *pwen* seria “ponto”, no entanto, não há correspondência entre o sentido que ela tem no Haiti e no vodu e em português. O mais próximo, considerando o desafio cantado (Richman, 2005: 8 – 20), seria o “ponto cantado” da umbanda, que tem um sentido de invocar as forças espirituais. No entanto, a definição de *pwen* é mais ampla, tem a ver não apenas com o canto, mas com as próprias forças espirituais.



Grupo de peregrinos com suas *rad penitans*

Parado na casa onde Bethy estava, vi passarem vários grupos de peregrinos que tomavam um café e seguiam. A maioria deles vinha saldar algum débito com a santa. Como Bethy, havia outros que vinham de República Dominicana e dos EUA, onde viviam, para agradecer à santa o visto obtido e o emprego, muitas vezes sem nenhum direito ou regulamentação, apenas pelo fato de estar recebendo dinheiro que não apenas lhes permitia viver, mas fazer ainda remessas diversas de dinheiro e até de alimentos para seus familiares nos mais distantes pontos do país.

Sáimos da casa de Bethy para ir à *Kaskad*, porém, passamos antes na igreja. Exato como ocorria em Des Ermites, mas numa versão exponencialmente ampliada, nas ruas do seu entorno e à sua entrada, principalmente, espalhavam-se muitas barracas com os mais variados produtos: pessoas atendendo em consultas, venda de ervas, velas, bentinhos, rosários, escapulários e imagens de santos, especialmente da Virgem Maria, comida e bebida de todo tipo.



O interior da Igreja Católica de Ville de Bonheur

A igreja católica da cidade de Ville de Bonheur é um dos centros de atração da festa anual. É curioso notar que se compararmos a *légliz* de Des Ermites e esta igreja, nota-se pouca diferença entre as duas. E seria interessante dialogar com as percepções de Menezes (1996) sobre o santuário de Nossa Senhora da Penha no Rio de Janeiro. Para compreender as diferenças essenciais entre o santuário católico de Ville de Bonheur e a *légliz* de Des Ermites, é preciso recuperar alguns aspectos sobre como a diocese católica e o reconhecimento oficial da Santa Sé são elementos fundamentais no processo de legitimação de um santuário:

“A ascensão do *status* eclesiástico - à parte os caminhos e descaminhos da diplomacia católico-romana - significa a atribuição, por parte da hierarquia católica, de importância ao culto praticado na (e a partir da) Igreja dedicada à Nossa Senhora da Penha. Se o templo é considerado um **Santuário**, isso significa que é um local dedicado ao culto de um santo, qualificado como **sagrado**.”(Menezes, 1996: 1)

No caso da Igreja de Ns^a. Sr^a. do Monte Carmel em Sodo, o reconhecimento do sítio de Sodo como um local sagrado decorreu de um longo processo e de disputas, que são discutidas por Rey (1999) e Desmangles (1992). Desde a aparição da Virgem em julho do ano de 1848, ao Sr. Fortune, um idoso, que perdera seu cavalo e encontrou sob uma palmeira de onde emanava uma luz intensa. É interessante notar que tal aparição ocorre dois anos antes da Concordata assinada pelo governo haitiano junto ao Vaticano (Hurbon, 2004). Com a retomada da presença da Igreja romana no Haiti, os eventos ocorridos em 1848 são tratados como mera superstição popular.

Segue-se a esta aparição os eventos narrados pelos autores, sobretudo Desmangles (1992: 134 – 137), que se sucederam a tal aparição: as ordens expressas da diocese, executadas pelo Estado, de repressão ao culto realizado na cidade. No entanto, a morte instantânea do soldado ao qual fora ordenado que cortasse a palmeira onde a santa teria aparecido, bem como de seu comandante, reforçaram o clamor popular em torno do santuário.

Cinquenta anos depois da primeira aparição, em 1898, o sítio já se tornara um importante centro de peregrinação. No início do século XX, com a elevação da vila ao status de “comuna”, o sítio vai sendo cada vez mais reconhecido pela igreja católica como um santuário católico, embora não haja nenhum documento oficial em torno das aparições da Virgem. Com o incêndio da primeira capela em 1932, começam as obras para construção de uma nova igreja, que ganha sua forma definitiva a partir de 1971.

Aqui, um breve parêntese sobre Des Ermites, é bem possível que o culto à santa da favela da Pétion Ville venha a ser, com o passar dos anos, reconhecido pela Sé. Porém, neste momento o que se sabe é que é apenas um santuário popular. Tal como ocorreu com a igreja da Penha, até ser elevada no ano de 1981 à condição de “Santuário Mariano” (Menezes, 1996), ou a própria igreja de Ville de Bonheur. Para que um

santuário exista, no entanto, isso não depende de um ato oficial vindo da igreja católica, conforme expõe Menezes:

“Mas por outro lado, se estamos falando de **reconhecimento**, e não de criação, estamos admitindo a existência de um espaço de manifestação do sagrado sem que a hierarquia seja dela a causadora. Não é necessariamente a hierarquia religiosa que "cria" o local sagrado, ela pode apenas avalizá-lo, legitimando uma proclamação de sacralidade que os devotos já fazem há tempos (no caso da Penha, há séculos), ao afluírem em massa em **peregrinações** para esse lugar.” (1996: 3)

E ainda:

“Alguns dos templos associados a esses santos seriam vistos como seus **santuários**, isto é, seriam suas moradas terrestres, onde eles se manifestariam de forma mais perceptível. Nesses lugares especiais haveria um canal de comunicação aberto entre o Céu e a Terra, em operação graças à sua "**presença**" ali onde são cultuados (BROWN, 1984), seja através de suas **reliquias** ou de suas **imagens**. Assim, o santuário, a **casa do santo**, torna-se o local por excelência de seu culto.” (1996: 5)

Da igreja seguimos então para as diversas *abitasyons* de Sodo para acompanhar os ritos das pessoas e do próprio Herold, que via no banho na cascata uma oportunidade de se purificar e entrar em contato com as potências invisíveis. Antes de chegar à cachoeira, passamos pelo *Anba Pal*, e por *Sen Jean*, antes de chegar à *Kaskad*, a bela cachoeira de 118 m de altura, onde os fiéis se misturam e se encontram com grupos *rara*, grupos peregrinos ou solitários que vão lá cultuar a Virgem. O local é encantadoramente belo e cercado de grande força mística.



O *Anba Pal*

O local conhecido como *Anba Pal*, conforme disse anteriormente, trata-se de um grande *mapou*, em torno do qual os *sevitè* se reúnem para fazer libações e depositar as suas velas. Muitos *marchandes* ficam no local para atender as necessidades dos peregrinos para seus rituais, mas também com comidas, bebidas diversas, ervas e produtos necessários ao culto. Muitos peregrinos usam uma espécie de trança feita com fitas nas cores dos loas, amarradas ao corpo. Estas fitas significam um compromisso ou penitência devida ao loa daquelas cores. Os troncos das grossas árvores da região, muitas vezes, aparecem pintados nas cores azul e branco, cores da Virgem Maria, mas que também são as cores de *Ezili*.

Não havia naquele local, no entanto, pelo menos no momento em que chegamos, pessoas possuídas por loas, dando ou recebendo consultas. Era cedo e, apesar do grande movimento e de muita gente prestando suas homenagens aos loas, muitas vezes depois de assistir a missa e comungar, para dali iniciar um ciclo que passa pelo *Anba Pal*, vai a

Sen Jan e que se conclui com o banho na *Kaskad*. Portanto, seguimos em direção a *Sen Jan*, para fazer o circuito que os peregrinos realizam. É bem verdade que não há uma ordem definida e o peregrino pode fazer o circuito em dias diferentes ou na ordem que lhe convém, o que não pode deixar de haver é a visita a cada um destes lugares, que inclui também a ida à igreja. Fecha o ciclo de homenagens à Vierge des Miracles – um dos títulos da Virgem do Carmo, a procissão com a santa no andor pelas ruas da pequena comuna. Por isso, Bethy devia se vestir em roupas de loa ou de penitência até que se concluísse o ciclo, com a procissão.



Sen Jan: a árvore e os pedidos dos fiéis

Notei uma coisa em *Sen Jan* e que veria também na cachoeira, e ainda em muitas *abitasyon*, roupas rasgadas que são deixadas nestes locais ou amarradas, como naquele lugar, em árvores. As *rad penitans*, alguns *mouchwa* (lenços) e as fitas trançadas são deixados no local como cumprimento da obrigação perante o loa. Folhas escritas com orações e pedidos, como ex-votos, são deixados também nestas árvores.

Em virtude da grande festa, o número expressivo de roupas e objetos deixados dava aos locais um aspecto de lixo acumulado e, ainda que houvesse esforços e gente mobilizada para este trabalho, por vezes, isto se revelava inútil.

Rumamos, finalmente, para a *Kaskad* através da trilha íngreme. Apesar do sol, havia chovido alguns dias antes, e por isso a estrada tinha alguns trechos enlameados. Herold resolveu que subiríamos de moto, decisão que, francamente, me assustava ao olhar para a estrada que combinava lama e subidas íngremes. O melhor seria um veículo com tração nas quatro rodas, posto que em alguns trechos fôssemos obrigados a descer das motos e caminhar. Havia ainda a opção de procurar mulas ou cavalos de aluguel, mas como não encontrássemos, e Herold não tenha levantado tal hipótese, ficamos com o moto-táxi. Depois de alguns pequenos sustos e dissabores, chegamos sãos e salvos à entrada que levava à cachoeira.



A escada que leva à cachoeira

Era enorme o número de pessoas que caminhava pela escada que leva à cachoeira. A propósito da escada, esta era ampla e sólida, feita em concreto, e larga o bastante para ser teoricamente usada em duas vias, uma de subida e a outra de descida, mas que na prática, não era exatamente assim. Nos momentos de grande fluxo os peregrinos tomavam a escada toda, causando uma ligeira algazarra. Em virtude disto, muitas vezes as pessoas preferem seguir pela trilha de terra batida ao lado, ao invés de descer ou subir a escada. A despeito do tumulto, as pessoas tentam se ajudar umas as outras, organizando o movimento, cedendo espaço para todos possam ir e vir da melhor forma possível. A visão da chegada à cascata é impressionante.



A cascata (foto de autoria desconhecida)

A queda d'água de quase 120 m de altura é uma visão realmente bela. A cachoeira, segundo os fiéis que frequentam o santuário natural é uma *abitasyon* de Danbalah e sua esposa Aida Wedo. Mas ali são cultuados também *Ezili Freda* e *Dantò*, principalmente porque este é o *loa* que é cultuado na festa – a Virgem do Monte Carmel

(ou Nossa Senhora do Carmo). Para Desmangles (1992: 136) há aí uma relação simbiótica entre *loa* e santo católico, Maria é cultuada na igreja de Ville de Bonheur e *Ezili* é objeto de culto nos santuários naturais, principalmente na cachoeira. No entanto, para Herold ou Bethy, estes espaços não estão separados, ou melhor a cascata é uma extensão da igreja e vice-versa.

O conceito de simbiose na biologia pressupõe dois organismos que convivem mutuamente em benefício de ambos. A simbiose requer uma relação de dependência íntima entre os dois organismos e estabelece graus de cooperação entre eles. No entanto, como Desmangles sugere, estes dois organismos podem existir de modo autônomo, sem essa relação de dependência, para este autor há uma relação complementar entre a igreja local e os santuários naturais. E parece óbvio que existam diferenças de comportamento e de atitude nos dois ambientes, o que não quer dizer, no entanto, que isto estabeleça uma separação rígida entre os dois espaços.

Logo, Herold e Bethy, mas também muitos outros fiéis na igreja estejam cultuando uma, a Virgem Maria e, na cachoeira, *Ezili*, como se fossem locais diferentes. Para ele trata-se de um culto que se estende por toda a cidade de Ville de Bonheur: desde o *Anba Pal*, que fica na entrada da cidade, até a *Kaskad*, passando pela igreja e por *Sen Jean*: todo o espaço é sagrado, todo ele é atravessado pela força do *sen yo* (os santos) ou dos *loas*, a Virgem e *Ezili* se convertem numa coisa única, da qual os fiéis não distinguem uma da outra.



O pequeno altar para as velas e as pessoas espalhadas pelas várias piscinas

No final da escada, pouco antes de chegar à cascata, há um vestiário e um pequeno altar de ferro preso a uma árvore, para que se possam acender as velas. As pessoas se dirigem à cachoeira com uma cuia e com ervas nas mãos. Após a acender uma ou mais velas, o fiel se dirige à cachoeira, com estes itens e, no mais das vezes, com uma pequena garrafa de rum e de *Floridá*. Banha-se nas águas que caem do alto, para depois escolher uma das várias bacias ou piscinas naturais que se formam.

Alguns dos fiéis portam garrafas nas quais levam para sua casa a água da fonte sagrada daquela cascata, que teria poderes mágico-curativos, além de servir para preparar os *bain chans*, banhos de ervas para obter sucesso nos negócios e na vida em geral. Estes banhos propiciam ao seu usuário sonhos que estabelecem contatos com os loas. Naturalmente, estes podem ser preparados com água comum, retirada de qualquer

lugar, porém, a origem sagrada da água utilizada potencializaria os efeitos mágicos do banho.¹²²



A mulher macera as folhas na cabaça, preparando o banho

Muitos se banham completamente nus, o que não causa nenhuma preocupação moral nos freqüentadores, aliás, pelo contrário. É perfeitamente normal a nudez neste local, sem se constituir em gesto obrigatório. Nas pequenas piscinas o procedimento comum é macerar as folhas das ervas dentro da cabaça, retirando-lhes o sumo, juntando este com água, que será jogada no corpo. O rum, uma parte é deitada ao chão antes da entrada nas águas, e o restante é bebido e jogado nas águas correntes. Finalmente, o *Floridá* é derramado também nas águas a aspergido sob os presentes e sob a própria pessoa, que neste momento pode cair em transe.

¹²² Estes banhos são muito semelhantes aos *amacis* e banhos de descarrego das religiões afro-brasileiras prescritos nas mais variadas situações: proteção contra feitiços, limpeza ou preparação espiritual para os ritos de iniciação ou obrigações. Aqui seu uso corrente é em busca de sorte pessoal e como mecanismo de comunicação com *os loas*. O banho permite que o *loa* através do sonho, se comunique com o *sevitè*.





As dimensões da festa e a “pureza perdida”

Sodo é antes de tudo uma grande festa. Uma das mais importantes do calendário religioso no Haiti, mas uma festa carregada das potencialidades que constituem os fatos sociais totais, extravasando o domínio puramente religioso. A festa, aliás, atrai não apenas o *sevitè* que vai àquele local para reverenciar seus loas, mas muitas pessoas que vão pelo simples prazer de viajar, no mais das vezes com o mínimo de recursos materiais possíveis.



Sodo (2001) – Foto de Christian Cravo

Há quem veja neste movimento de pessoas uma espécie de deturpação do sentido religioso e da pureza destes ritos. Em muitas conversas com Christian Cravo, discutimos o fato de ele afirmar uma busca pelo que chamava de “rituais puros, que revelavam um contato simples entre homem e natureza”. É claro que as imagens de nudez em Sodo e a naturalidade com a qual as pessoas lidam com isso, evocavam justamente a percepção dos haitianos e dos praticantes do vodu como “bons selvagens”. Porém, Christian criticava o lado que chamava de “profano” destas festas, que para ele

se exprimia em eventos como o show de Azor, as boates e bares que proliferavam durante a festa, os show de *compas*, o sensual ritmo típico do país.

Era um tanto paradoxal ver a sensualidade latente na nudez das mulheres e homens na cachoeira e negar que isso pudesse ser parte do todo da festa, que se expressava nas noites de diversão que ocorriam em Sodo. Toda aquela gente que lá estava, ia para orar, para pagar penitência e cumprir ritos religiosos, mas também ia para celebrar, dançar e beber. Tal como a Virgem Católica não se separava de *Ezili*, não estavam separados também a diversão da devoção. É claro que havia separações, mas isto não impedia, por exemplo, em plena cachoeira, com vários loas manifestados, a chegada de um animado grupo *rara*, dançando e cantando jocosamente, e estes se misturassem à atitude pia de muitos *sevitè* na cascata.

É óbvio também, como já apontei anteriormente, os grupos *rara* tem também um sentido religioso, muito próximo daquele que vemos nas folias de reis. Mas tanto estes, como aqueles operam com vários níveis de registro, muitos deles tremendamente ambíguos¹²³. Os grupos *rara* embora estejam de alguma forma ligados aos festejos religiosos, eles também operam com a dimensão festiva do evento, tornando possível a junção entre coisas que em princípio acredita-se estarem separadas.

Há, portanto, uma profusão de pessoas que circulam por Sodo, que de certa forma estão ali fazendo “turismo”, mas este “turista: que Steil (2003) faz questão de distinguir da atitude do romeiro, em Sodo, esta distinção não parece ocorrer de modo tão claro, aliás pelo contrário: essa relação é ambígua. É claro que o antropólogo ou

¹²³ Chaves (2009) sugere uma série de ambiguidades presentes nas formas de relação das folias de bandeira e de Reis, sugerindo que muitas das vezes o pensamento do folião não opera com os dualismos e oposições rígidas, mas justamente com a possibilidade das coisas estarem em permanente relação e se constituírem antes em processos do que em estados consolidados. Deste modo, ao encerrarem-se os ciclos da obrigação religiosa, há uma mudança significativa: “Ouvi muitos foliões dizerem que agora, após o *canto de entrega*, quando o compromisso que os articulava com o *imperador* e o santo havia acabado, era só festa” (Chaves, 2009: 215). Posto que a dimensão festiva sempre estivesse presente, cumpridas as obrigações, depois “é só festa”.

jornalista presente em Sodo não vão àquele lugar movidos pelas mesmas razões de um devotado *sevitè*, mas o que move todos em direção ao santuário, independente do tipo de olhar que se estabeleça ou da relação com as potências religiosas ali manifestadas, é a festa que ali ocorre.

De certa maneira, há uma visão algo normativa sobre as diferentes disposições que movem as pessoas em direção a estes locais. O ponto aqui, entretanto, é considerar que as dimensões sagrada e profana da festa estão imbricadas todo o tempo, e separá-las nem sempre dá conta daquilo se presencia em Sodo. Parece óbvio que as razões de Bethy ir à Sodo eram muito distintas das três jovens que eu e Herold conhecêramos no ônibus. Todas estas, porém, realizavam um movimento de circulação de pessoas muito comum no Haiti. Em verdade, o que se via por ali era muito próximo do que descreve Rey:

“Today Saut-d’Eau attracts more visitor than ever, though my impression is that considerable percentage of the thousands who descend on the provincial village in mid-July are hardly sincere pilgrins. Gamblers, hustlers, hookers, beggars, merchants, chaffeurs, partyers, thieves, guides journalists, anthropologists, curious expatriates, and adventures seekers of all sorts are quite numerous among the pilgrins” (1999: 160)

Não partilho do ponto de vista de Rey, que desqualifica a gente que ele apresenta como desinteressada ou como “falsos peregrinos” como se pode depreender do seu texto. Acho que a questão é ainda mais complexa, quando compreendemos que todas estas pessoas – talvez com exceção dos antropólogos e, de certo modo diria que até mesmo estes, estão ali participando, à sua maneira, da peregrinação. Jogadores, prostitutas ou ladrões podem perfeitamente estar em Sodo também por devoção. Têm plena consciência das potências invisíveis que povoam o mundo e aquele lugar, portanto, sabem o que vão buscar ali. O que não lhes impede de se ocupar do seu *métier* cotidiano.

Este é, aliás, um dos pontos mais significativos destas peregrinações: a convivência – nem sempre pacífica – destes com os “peregrinos sinceros”. Falar em “peregrino sincero” é, realmente, uma ironia, já que mesmo estes que Rey acusa de ir à Sodo por razões outras que não “a verdadeira fé”, também estão ali movidos pela fé na Santa, vão a todos os locais sagrados e à igreja reverenciar a Virgem do Monte Carmel. O que na verdade surpreende e espanta ao olhar distanciado é justamente o fato de haver esta convivência.

Desta maneira, o sacerdócio “sincero” convive e disputa espaço com o “charlatão” e, é o mercado e as reputações que constituem a formação das redes de clientes de cada um. Herold já me advertira diversas vezes disto. Diante de sua naturalidade no trato como esse quadro, eu ficava desconcertado e perguntava: “como se sabe a diferença entre um e outro?”. Herold respondia: “*No se sabe, meu caro. É o seu bon ange quem vai descobrir*”.

O que ser percebe, no entanto, é que diante de situações de denúncia e de acusação que são delimitadas as fronteiras entre estes sacerdócios. Não há uma determinação prévia, mas um jogo que se estabelece na relação: a denúncia pode partir de um “cliente” insatisfeito ou que se julgue ludibriado, ou de seus pares: o desafio de Bethy ao velho responde a este tipo de situação. Este desafio pode assumir tons mais dramáticos ou violentos: as “provas de fogo”, como a que descrevi ocorrer em Des Ermites, onde desafiante e desafiado passam por provas físicas como a exposição ao fogo ou a objetos cortantes – quem não está possuído ou não tem por trás de si um loa legítimo, ainda que não esteja possuído, será incapaz de suportar a dor física da prova.

Há, no entanto, uma etiqueta que previne estes desafios e mesmo uma preocupação de um sacerdócio legítimo ser considerado ilegítimo por fracassar em uma prova destas e ver sua reputação abalada diante do público. Estes desafios só ocorrem

em situações extremas. Já as acusações do público podem ser mais constantes e menos arriscadas – e por conseqüência, menos lesivas às reputações em jogo, uma vez que outros “clientes” podem ou não atestar a veracidade do sacerdócio e a qualidade dos serviços prestados.

Herold com sua resposta quase enigmática me fez compreender que, de certa forma, é o cliente ou o “mercado” que determinam estas reputações. Sendo, no entanto, estas situações transitórias – as festas têm um período determinado, apesar de estes locais serem objeto constante da procura dos peregrinos, é possível notar que estes agentes viajam pelos circuitos de peregrinação, que relacionam festas de santos católicos com o calendário do vodu (Hurbon, 2000: 255 – 256).

Portanto, ao pertencer ao circuito de peregrinações estes sacerdotes passam a ser conhecidos dos freqüentadores das diversas festas patronais. Assim, sua reputação ou a perda desta passa a ser de conhecimento público, pelo menos entre os principais interessados: suas clientelas. Mais do que isso, esta circulação também garante a ampliação destas redes de clientela e a construção de sólidas reputações que podem estar ligadas a formação de novos *oufòs*. Essa situação implicaria numa nova concepção sobre a formação dos templos vodu, fundada essencialmente na clientela religiosa, e não mais nas redes familiares, dentro do modelo proposto por Métraux, que distingue o vodu “familiar” de um vodu “público” (Métraux, 1958; 50 – 51).

O interessante, no entanto, é notar que aquilo que Métraux apontava como um “estado de desagregação” que conduziria “à extinção das formas tradicionais de culto” já tem mais de 50 anos, e o vodu dos *oufòs* e os cultos familiares são reestruturados à luz da realidade presente. No caso das peregrinações, há aí um dado essencial que vemos na história de Bethy. Embora afastada da família e do país mesmo, ela retorna anualmente para participar da festa de Sodo e, em seguida, no mesmo mês de julho, vai

à Plaine du Nord, para a festa de St. Jacques e à Limonad, para a festa de Ste. Anne, naquela cidade.

Ocorre, no entanto, uma modificação essencial: Bethy não é vinculada a um *oufò* ou está submissa à autoridade de um *ougàn*, ela mesma cumpre com suas obrigações com *Ezili* e St. Jacques por conta própria, indo às peregrinações, fazendo suas libações, seus *bain chans* e, quando necessário, realiza sacrifícios de animais aos loas com a contratação de serviços de especialistas rituais. Esta condição de realizar individualmente seus contatos com os loas garante uma grande autonomia e sugere outro aspecto ainda mais significativo neste novo tipo de relação que sempre existiu no âmbito do vodu: a contratação de serviços religiosos.

Este aspecto nos leva a outra questão que aparece como decurso deste processo acentuado de individualização, cujo germe já existia dentro das formas consideradas “tradicionais” no vodu: a compra de loas (*lwa achte*) ou de um *baka*. De fato, o fenômeno aparece em várias descrições e basicamente está relacionado com a obtenção de riqueza pessoal (Métraux, 1958: 254 – 256). Também é por meio dos *baka* que são elaboradas todas as narrativas sobre zumbis e canibalismo no vodu.

Conforme vemos em trabalhos recentes sobre feitiçaria, tais como Pereira (2008) e os clássicos trabalhos de Douglas (1999) e de Geschiere (1997), há uma permanente associação entre parentesco e feitiçaria: um feiticeiro vai atingir preferencialmente um membro de sua família. Segundo Douglas (1999: 15) a participação em uma confraria de feiticeiros exigem de seus membros que entreguem ao grupo um de seus parentes como sinal de lealdade primordial ao grupo. Neste sentido, a obtenção de riqueza e sucesso pessoal tributada aos feiticeiros tem como preço a ruptura com seus laços familiares.

Richman (2005) expõe os inúmeros conflitos entre haitianos da diáspora e seus parentes. As remessas de dinheiro e alimentos são um elo fundamental com a família deixada para trás, em busca de ganhar a vida. No entanto, a negligência ou o abandono dos parentes, diante da perspectiva de uma sensível melhora de vida – os ganhos obtidos com trabalho no exterior representam invariavelmente uma situação, no mínimo, mais próspera do que aquela vivida pelos que são deixados para trás, onde o desemprego e a pobreza atingem a maioria das pessoas – estes ganhos exigem o cumprimento de deveres rigoroso com o grupo familiar.

Richman ao traçar uma distinção entre os espíritos Guiné (*Ginen*) e o *pwen* sugere uma divisão moral que se relaciona com a obtenção de riqueza pessoal, sobretudo da riqueza não compartilhada, posto que seja obtida a custa do sacrifício dos parentes – obter um *pwen* ou como Métraux já sugerira um *pwen cho* (1958: 256) significa associar-se a espíritos maléficos que lhe favoreçam a riqueza com o sacrifício da vida de um membro próximo de sua família.

Há uma série de implicações morais que coloca em xeque a questão da riqueza pessoal e do dinheiro num universo marcado por altos níveis de pobreza. A acusação, no entanto, será sempre formulada nos termos da negligência e do abandono dos parentes (Richman 2005: 15 – 20). Ou como sugere Pereira:

Nesta perspectiva, a feitiçaria se apresenta como uma linguagem metafórica para expressar a modernidade e como o sistema capitalista é vivido pelas pessoas, ou seja, as formas mais agudas de acumulação e exclusão promovidas pela globalização, pela economia neoliberal, pelo encontro do global com local. Assim, a feitiçaria diz algo sobre a intensa exclusão social e simbólica promovida pelo capitalismo e como suas formas incompreensíveis (ou misteriosas) de consumo e exploração são dramática e abruptamente implantadas no continente africano. A própria concepção de sociedade posta em movimento pela feitiçaria, ou seja, a de um jogo de soma zero, onde o sucesso e a acumulação de um implicam no fracasso e no empobrecimento de outros (ou de muitos), parece ser congruente com as experiências atuais nas margens da sociedade global. (Pereira, 2008: 35).

Os *baka* cobram o preço de sua riqueza através do sangue dos parentes. São diligentes com seus donos, que os adquire junto a um *bokò* ou um *ougàn*, porém são igualmente exigentes e pedem constantes sacrifícios. Bethy cumpre rigorosas prescrições em relação aos loas e sua família, porque seus loas ou seu *pwen* é uma herança familiar, deve ser cuidado, ainda que individualmente, acompanhado de denodada atenção com seus parentes. Do contrário, sua prosperidade ganha um caráter imoral, sobretudo diante da dura situação vivida por aqueles que ficaram no Haiti.

Os fiéis vão à Sodo buscar a força da Virgem do Monte Carmel, agradecer à santa e pedir força anualmente. Há peregrinações em períodos distintos, como aquelas feitas pelos membros do santuário de Des Ermites, que vão à Sodo antes da festa do seu santuário, no início do mês de junho, antes das festas patronais de Sodo, Plaine du Nord e Limonad, e depois da festa de St. Yves, em Anse Veau. Organizam estas visitas para pedir aos santos e loas ali cultuados a proteção para a sua própria festa. Essas viagens em períodos fora das festas patronais implicam também um movimento constante de fiéis a estes locais, como veremos adiante na viagem com os peregrinos de Des Ermites à Anse a Fouler, à igreja da *Grande Ste. Anne Charitable*.

Em verdade, o que salta aos olhos nestas peregrinações é justamente esse movimento de circulação de pessoas em fluxos internos ao país: o ir e vir do interior à capital do país e o intenso tráfego interno no país. Esse tráfego, no entanto, envolve circuitos mais amplos, que vão além das fronteiras nacionais, através dos quais se movem pessoas e objetos diversos – rum, perfume Floridá e os produtos típicos do Haiti – que estes peregrinos que vem de *lòt bò* – de fora do país, levam consigo: doces, frutas, produtos alimentares diversos.

Mas estes peregrinos, como Bethy, não levam apenas produtos e objetos, mas levam seus deuses. Como a Alourdes de Brown (2001) que levou consigo seus loas para

Nova Iorque, Bethy tem seus clientes e seus loas consigo na Martinica. Mas ela precisa voltar ao Haiti para buscar um *pwen*, renovar sua força espiritual e fortalecê-la, tem que agradecer a proteção e fazer novas promessas. Bethy não vem apenas pelos *loas*, que são também uma extensão de sua família (cf. Lowenthal, 1987), mas também para trazer dinheiro e rever sua parentela.

Do mesmo modo, Herold vai a Sodo para reverenciar os seus *loas*. Embora não possua uma relação “formalizada”, ele é um *sevitè* “de coração”, por isso precisa ir ao santuário todos os anos como Bethy, restabelecer seus vínculos com estes *loas*. Mas Herold não vai apenas pelos *loas*, ele também visa a festa, a diversão, as coisas não estão necessariamente separadas, nem para ele e nem para Bethy, para quem depois de cumpridas as obrigações, sobra espaço para a diversão, para a dança, para a festa pura e simples. E se as jovens que conhecemos no ônibus pelo menos parecem pouco interessadas nos loas, elas sabem das forças espirituais que estão ali presentes, mas também sabem que a festa religiosa é um tempo para diversão também.

O embate entre o velho peregrino e Bethy revela outra dimensão destas peregrinações: as disputas em torno do *pwen* (Richman, 2005). Quem tem um *pwen* pode enfrentar os desafios, e quem vai a Sodo vai buscar ou reforçar o seu. Mas o *pwen* pode ser comprado, sobretudo quando alguém visa enriquecer. Comprar um *pwen*, no entanto, tem seu preço: o *loa comprado* (*lwa achte*) cobra pela riqueza concedida um preço de sangue.

A disputa também revela a questão do poder dos sacerdotes e a possibilidade da existência de “falsos sacerdócios”. “Falsos” pela sua ineficácia, por não possuir um *pwen* que lhe permita formar ou manter uma clientela, falso porque denuncia a ausência de um *loa* “verdadeiro” por trás dos gestos humanos. O problema aqui já fora abordado por Lévi Strauss (1967), a discutir o complexo xamanístico: a relação entre xamã,

paciente e plateia. A competência do feiticeiro depende não apenas da crença deste em si mesmo, mas da crença do paciente e da crença social produzida pelos seus atos. E disto que se nutre sua reputação e boa parte de seu poder. O duelo travado entre Bethy e o velho repete a disputa entre Quesalid e o velho xamã Koskimo: desmoralizado este é obrigado a se retirar e pede a clemência de Quesalid.

Nos circuitos de peregrinação, a reputação de um feiticeiro está intimamente ligada ao reconhecimento público de seus poderes. Neste sentido, é o “mercado” quem vai selecionando os mais ou menos capazes. Bethy circula por algumas das grandes peregrinações: Sodo, Plaine du Nord e Limonad. O velho idem. Certamente podem se encontrar novamente e um novo desafio colocará a competência do velho à prova. Ou este evitará um confronto com Bethy. Mas há outras peregrinações das quais Bethy não participa e onde, certamente a má reputação do velho não terá efeito, sua fé pública e reconhecimento não seriam abalados. Os clientes é que vão determinar isso.

Para Herold, no entanto, há outro elemento: seu *loa* ou *bon ange* é quem pode reconhecer a diferença entre um sacerdote legítimo e um “charlatão”. O papel do paciente, antes passivo na proposição levi-straussiana, ganha contornos decisivos na trama: o paciente deverá perceber através de sinais – o aviso de seu *esprit* – que este está diante de uma fraude ou não. Lembro ainda que o próprio Herold foi quem ressaltou insistentemente a presença daqueles que chamou “charlatães”.

Concluimos, portanto, que o circuito da peregrinações envolve lugares, pessoas, objetos, mercados e reputações, que circulam por espaços nacionais e transnacionais. Há nestes fluxos interações que são momentâneas, mas nem por isso menos reveladoras, tais como sugere Zelizer (2002b; 2005) sobre os chamados “circuitos de comércio” – onde este termo ganha uma dimensão mais generalizadas, posto que envolva, além de

produtos e pessoas, gentilezas, reputações, trocas das mais variadas e no seu sentido mais amplo.

***Ak pitit Dezemit* – O Santuário de St. Anne em Anse a Fouler**

O ônibus sacudia sob rota acidentada entre Gonaives e Port de Paix. Os *pitit Dezemit* haviam atravessado aquela noite e toda a viagem de cerca de oito horas, desde Porto Príncipe, rezando e cantando animadamente. O dia começava a amanhecer e ainda faltava pelo menos uma hora de viagem até Anse a Fouler, nosso destino final. A viagem seria tanto ou mais acidentada nesta última hora. O cansaço me tomava de assalto depois da noite não dormida e o desconforto da viagem no ônibus escolar adaptado. Iríamos ainda cruzar com o ônibus por dentro de dois rios antes de chegar à Anse a Fouler.

Os *pitit Dezemit* que embarcaram nos três ônibus lotados – os velhos ônibus escolares vindos dos EUA, era bastante heterogêneo. Formado em sua maioria por mulheres, havia gente de várias idades, frequentadores constantes da igreja. Cada ônibus, que supostamente comporta um máximo de quarenta e nove pessoas sentadas, recebia em cada banco para duas, pelo menos três pessoas, além do corredor que era ocupado por mais uma sentada, perfazendo um total de sete por assento. Isso significa que o ônibus transportava algo próximo do dobro de passageiros para o qual fora destinado.

Os *pélerin Dezemit*, como também se auto-intitulavam, saíram das ruas Pétion Ville por volta da meia noite de terça-feira. Antes, porém, nos reuníramos na *légliz* para uma chamada e para um rito que antecedeu a saída: todo o imenso grupo formou uma fila dupla e deu três voltas em torno da *légliz* antes de partir. Depois, subimos a rota para fora do bairro, na mesma formação. Todos vestiam branco, inclusive Snaider e Bériole. Seguimos em direção a Rue Louverture e descemos para a Rigaud, onde

esperavam os três ônibus. Ao chegar, a formação foi desfeita e todos aguardaram a chamada para embarcar em cada um dos ônibus.



Durante toda a viagem era praticamente proibido dormir. Todos deviam rezar e cantar. Cantar para *Maman Dezemit* e rezar várias vezes o terço, ao longo de uma viagem de cerca 250 km entre Pétion Ville e Anse a Fouler. Não fosse o estado precário dos ônibus e das estradas, a viagem não duraria mais do que duas horas. Em tais condições esta se arrastou por longas e desconfortáveis seis horas. Ainda na estação seca, as poucas chuvas tornavam poeirenta a estrada, especialmente no trecho entre Archaie e Gonaives.

Ao atravessar o último rio e entrar na cidade, deparei imediatamente com uma praça e uma igreja católica, para onde, inicialmente, julgara que nos dirigíamos. Esta igreja de Ste. Anne, que fica na praça de mesmo nome, não era, em verdade, aquela para qual se dirigiam os *pélerin Dezemit*. Íamos para outra *légliz*, que para a maior parte da população local e para aqueles peregrinos, era “a verdadeira igreja de Ste. Anne”.

Fiquei surpreso com o que vi ao chegar ao destino final, posto estivesse acostumado com Des Ermites, que se assemelhava bastante a uma igreja católica, tanto no que concerne ao edifício em que esta estava construída, como a própria relação dos fiéis e do dirigente do santuário.



A igreja católica romana de Anse a Fouler

Já frequentava assiduamente, àquela altura, pelo menos dois santuários do tipo que encontraria em Anse a Fouler: Des Ermites, e Vierge de Grace. Naquele momento ia com um grupo de Des Ermites à Igreja da Grande St. Anne Charitable em Anse a Fouler. Este tipo de roteiro de peregrinações era organizado pelos dirigentes do santuário de Pétion Ville como “visitas preparatórias” para a grande festa de Notre Dame Des Ermites, no final do mês de junho.

Fui com Christian, ao santuário de St. Yves em Anse a Veau, e como em Sodo, havia uma igreja ligada à diocese católica local. Essa relação era tão marcante, que a administração da cachoeira daquele lugar ficava por conta do vigário local, que colocou

uma grossa caixa de ferro com cadeado, na qual os fiéis que vão àquele local podem colocar suas contribuições em dinheiro para a manutenção do santuário ao ar livre.

Aliás, ficava claro que estas *légliz* embora se dedicassem ao culto à Virgem Maria, quase sempre possuíam uma relação intensa com o culto ao loa *Ezili*, como já observara Terry Rey (1999), e com práticas do vodu, materializadas através da possessão por loas. Essas *légliz* eram locais para afluíam grandes massas e se constituíam em locais onde a devoção ocorria uma fusão do culto de Maria com o culto de *Ezili*.



As *légliz* possuíam uma vantagem particular sobre igrejas católicas como em Ville de Bonheur e St. Yves, e ainda como a igreja de St. Jacques em Plaine du Nord: ao contrário destes locais, onde o culto ao santo católico não permitia na igreja a presença dos *loas* ou uma piedade mais exaltada (Consentino, 1995: 244 – 245), nas *légliz* as relações entre *loa* e santo católico se exprimiam de modo muito claro e evidente. Não era preciso esconder a possessão ou contê-la fora dos limites do santuário, o fiel podia, diante do altar manifestar seu loa.

O espaço

Quando o ônibus parou diante da acanhada entrada, não podia imaginar como seria aquela *légliz*. Na verdade, em nada se assemelhava com uma igreja, muito diferente de Des Ermites e mesmo de Vierge de Grace. Na frente, formava-se um pequeno mercado, que vinha se estendendo desde a segunda praça da cidade, onde ficava o Mercado Principal. A primeira praça era, conforme descrevi anteriormente, a praça principal, logo na entrada da cidade, onde fica a igreja católica local.



Sob a escada, a acanhada entrada da *légliz Ste. Anne*

Nesta segunda praça, a praça do mercado, que estava em obras, reformava-se a área onde ficava o mercado propriamente dito e, portanto, este se espalhara pelas ruas adjacentes. Não exatamente por essa razão, porém, próximo ao santuário de St. Anne concentrava-se um comércio muito específico: artigos religiosos, e entre estes, roupas, as *rad penitans* e *rad lwa*, e comida pronta, que normalmente é *fritaj*, *diri kolé ak pwa* e *griot de porc*.

Entrei por último, deixando o pessoal de Des Ermites entrar na frente. Tentava observar cada mínimo detalhe do pequeno mercado, que parecia estar ligado de forma íntima ao santuário. Antes de entrar no espaço da igreja, porém, fui logo abordado por um *marchand*, que me ofereceu velas (*balénn*), *kléren* e “*photo Santann*” (fotos de St. Anne). Recusei, mas foi uma boa chance de olhar os diversos artigos expostos em um tabuleiro: algumas bebidas, entre elas *kolà* (refrigerante), *kléren*, rum e algumas infusões de ervas, imagens de santos e as fotos da imagem de St. Anne (fig. 2), rosários, pequenos envelopes e alguns patuás ou bentinhos, além do onipresente perfume *Floridá*.

Havia ainda, pendurados, escapulários e cordões com gravuras de santos católicos, alguns rosários, lenços em cetim de várias cores (os *mouchwa*) e as cordas trançadas de pano em duas cores e combinações diversas: vermelho e azul, vermelho e branco, verde e amarelo, verde e branco, e, principalmente, em azul e branco, as cores de St. Anne, de Notre Dame Des Ermites e, naturalmente, as cores de *Ezili Dantò*. Já falei que encontrara este tipo de corda à venda em Sodo e em Des Ermites, normalmente usada amarrada na cintura do peregrino, sob a *rad lwa* ou a *rad penitens*.

Segui até a porta do santuário pelo corredor formado pelas barracas, corredor este de mais ou menos dois metros de largura, com cerca de seis barracas que exibiam basicamente os mesmos produtos. A porta ficava embaixo de uma escada que conduzia a um *resto-bar*, que mais tarde descobriria tratar-se de uma boate. Ao passar pela porta o corredor se estreitava conduzindo a uma parte mais larga, onde havia um pequeno largo em frente a uma construção em dois pavimentos. Não era uma construção, por assim dizer, regular, parecendo muito com os “puxadinhos” construídos nas muitas favelas do Rio de Janeiro. Na verdade, depois, analisando melhor, percebi que se tratava de um espaço muito semelhante a um *lakou* com suas muitas habitações, divididas entre

os muitos membros de uma família extensa. Percebi também que a tal boate se estendia, adentrando a igreja, por sobre alguns quartos que ficavam à direita da entrada, habitações para os peregrinos, que ali dormiam durante a sua estada no santuário.

O primeiro pavimento começa na “praça” (ou adro da igreja) logo na entrada do santuário, ali há um pequeno mercado, onde é possível verificar os mesmos produtos que encontrara do lado de fora (fig.). Os *marchandes* que ali se encontram mantêm ligações íntimas com os responsáveis pela administração da igreja, sendo por estes autorizados a ocupar o espaço. De um lado da praça há uma construção que funciona como um pequeno comércio. Ali se vende, além de artigos religiosos, alguns produtos alimentares: leite concentrado em lata, biscoitos, sardinhas em lata, macarrão.

Em frente, uma grade e um portão, que dão acesso a uma sala de espera. Nesta sala os fiéis aguardam o direito de subir ao andar superior para a sala onde fica a imagem da santa. Este segundo andar se divide em três salas: uma onde ficam os “presentes” ou “ex-votos” para a santa, outra sala de espera, que antecede a entrada na minúscula sala onde se encontra a santa.

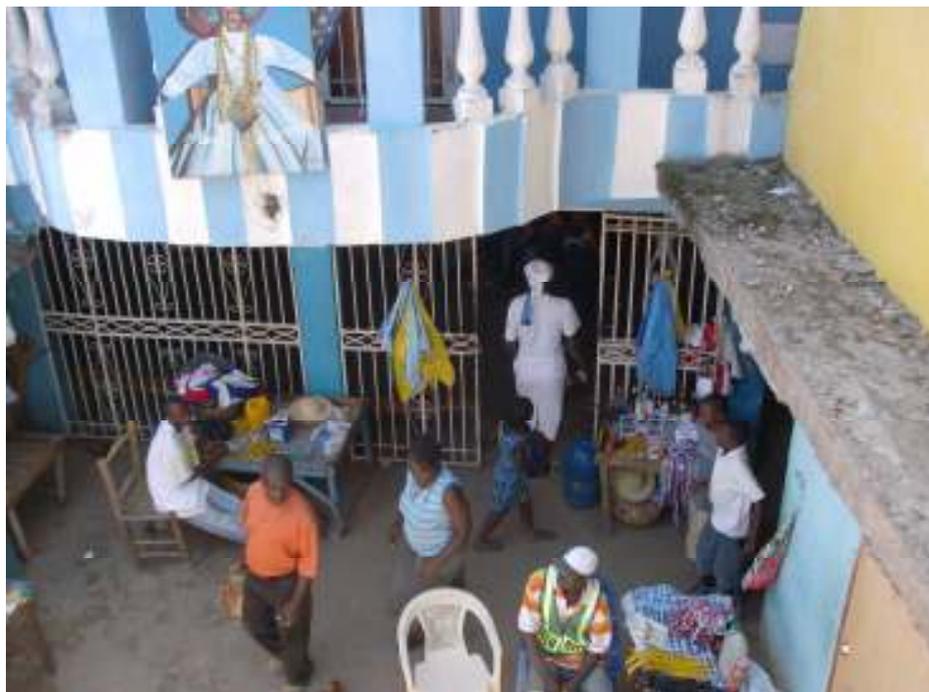


Fig 3. – A “praça” ou adro da Igreja de St. Anne.

A sala da santa possui cercam de dez cadeiras que ficam em frente à imagem. A pessoa deve entrar levando uma vela, que é comprada numa das barracas, seja do lado de fora ou mesmo do adro da igreja, além de objetos que se queira apresentar à santa para que esta abençoe: rosários, imagens, o passaporte. Tive a impressão que a compra desta vela se relaciona com algumas afinidades do cliente com o *marchande*, afinidade que é construída ao longo da permanência do fiel no santuário.

O preço não varia de uma barraca para outra, pelo contrário, parece ser fixado em acordo mútuo. Vale então a empatia entre clientes e *marchande*. De um lado, a proximidade com os locais de passagem ou entrada pode conferir alguma vantagem, entretanto, em outra ocasião, quando saímos para visitar uma *abitasyon*, foi escolhido pelos dirigentes de Des Ermites um *marchande* específico para vender os produtos necessários para o ritual, para o qual todos os peregrinos se dirigiram para adquirir os mesmos.

Nesta pequena sala há ainda um balcão onde o peregrino ao entrar paga-se cinco gourdes, que lhe dá o direito de permanecer por um tempo na sala, em oração, fazendo seus pedidos à santa. Boa parte das demandas apresentadas se relaciona com problemas financeiros, pedidos de trabalho e, este um dos mais freqüentes, posto que chegue a fazer parte das exortações dos dirigentes, o pedido de um visto de entrada para o Canadá, a França e seus territórios ultramar e, especialmente, para os EUA. Há pedidos de saúde ou de cura de doenças, ou solução de problemas afetivos, porém, predominam os pedidos relacionados com trabalho e dinheiro.

Ainda na parte de baixo desta construção, da sala da santa, diametralmente oposta à sala de espera, há uma espécie de poço largo, *a basin St. Anne*, onde os fiéis após pagarem uma quantia podem retirar garrafas de *dlo St. Anne*, para levar para as suas casas e suas famílias. Esta água benta tem poderes curativos, porém, ela não é

usada como água para beber, sendo muito mais comum o seu uso externo. Esta parte posterior da construção, onde fica a *basin*, também fica fechada por uma grade, separando esta do grande pátio interno que fica na parte de trás do primeiro pavimento, que descreverei a seguir.

Voltando à parte anterior do santuário, o adro, ali encontramos à direita uma pequena sala (que depois descobriria ser um quarto), e dois corredores, um antes desta sala e outro depois. O primeiro corredor se estende bem à direita e leva a um conjunto de habitações onde os peregrinos são acomodados durante a sua permanência no santuário. A estes nada é cobrado pelo local de dormir, entretanto, cobra-se pelo uso de uma *natte* (esteira), que além de isolar a umidade do chão, torna-o um pouco mais macio. Este valor circula em torno de quinze gourdes, independente do tempo em que o fiel permaneça no santuário.

O segundo corredor (fig.) possui também acomodações para os fiéis. São três salas grandes, com algo em torno de 40 a 50 m², onde se espalham várias esteiras. Quando totalmente ocupados estes quartos, as pessoas passam a ocupar o corredor para dormir. Passa-se muito pouco tempo no interior destes quartos. Eles são destinados apenas para dormir e eventualmente fazer refeições. Os cuidados com o asseio e a limpeza são de responsabilidade compartilhada entre os fiéis.



Fig. 4 – Corredor que dá acesso ao pátio posterior. Ao longo deste há várias acomodações para os peregrinos

Este corredor conduz a um pátio largo na parte posterior do santuário, extremamente revelador, na medida em que tornava muito clara a semelhança entre aquele santuário e um peristilo. Na verdade, ao me deparar com aquele pátio foi possível perceber as profundas diferenças estruturais entre a igreja de Des Ermites e aquele lugar que acabara de conhecer. Se em Des Ermites as semelhanças com uma igreja católica eram fortíssimas, no caso de St. Anne as semelhanças com um *oufô* (templo vodu) eram muito evidentes.

No pátio posterior havia uma área central a céu aberto, onde uma árvore, que servia também de poste de iluminação, reproduzia o papel do *poto mitán* de um peristilo. Tratava-se de um poste onde eram depositadas oferendas *manje lwa*. Nas laterais havia duas grandes áreas, uma à direita, dividida em duas partes, a primeira delas uma grande cozinha, onde eram preparados os repastos rituais que são oferecidos indistintamente à santa local e ao loa Ezili Dantò. Estas refeições eram ofertadas pelos

fiéis que iam ao santuário pagar as suas promessas, não apenas ao loa, mas a todos os presentes no santuário.

Diariamente são realizados sacrifícios de animais e oferendas de comida à santa local, garantindo o sustento diário dos peregrinos que muitas vezes viajam com o mínimo de dinheiro. Quando não estão sendo preparadas refeições, esta cozinha serve como dormitório. Esta área se encontra separada da área descoberta por uma mureta, que divide também em duas partes a cozinha e outra área de dormitório. Ao fundo à direita havia ainda duas salas também usadas como dormitório.

O lado esquerdo possuía outra grande área de dormitório e ao fim desta uma pequena sala onde há uma inscrição, *Barón*, e uma cruz de pedra onde são colocadas velas e oferendas (fig.). Chamou bastante atenção este quarto, pois ali se cultua o *Baron Samedi*, um *gede*, que são os espíritos ligados à morte e aos cemitérios. Completava-se de modo pleno a semelhança entre aquela igreja e um oufó, através destes sinais distintivos que marcam os templos vodu. Nesta área posterior havia ainda um buraco no chão, em oposição ao poste, onde também se depositava oferendas. Mais ao fundo havia banheiros e uma porta que levava a um brejo e uma área destinada aos sacrifícios animais.



Fig. 5 – O quarto do Baron Samedi

Fiquei um tanto perdido, pois não sabia exatamente como iria me acomodar. Julia, uma jovem que viajara ao meu lado no ônibus, explicou-me que eu deveria procurar um local para dormir, que arranjasse uma *natte* (uma esteira), e me acomodasse em alguma daquelas habitações. Apesar de me comunicar com relativa fluência em créole, já haviam percebido que eu era um *blanc*, isso poderia ser convertido em algumas vantagens, tais como conseguir acomodações “especiais”, não aquelas comuns aos peregrinos que normalmente se dirigem ao santuário.

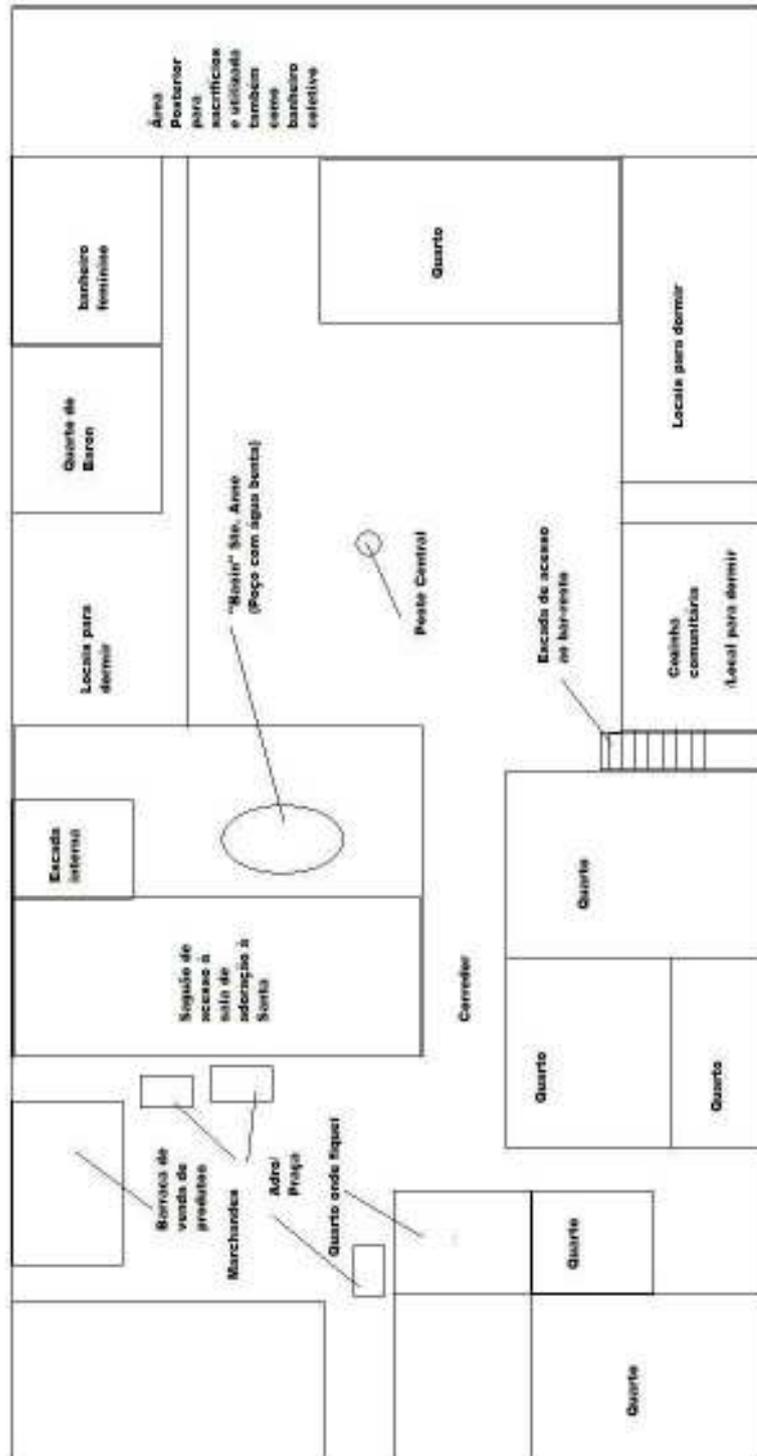
Foi então que me chamou uma senhora, oferecendo lugar em um pequeno quarto onde ela estava. Chegou a me oferecer a cama onde ficava com a sua neta, mas recusei. Ocupavam o quarto ainda uma haitiana que vive nos EUA, Marie, com sua irmã e um bebê de colo, um amigo destas, um homem de cerca de 40 anos, Jean, com quem depois conversaria bastante e me ajudaria a conhecer melhor o santuário e como me instalar por ali. Descobri depois ser primo de Marie.

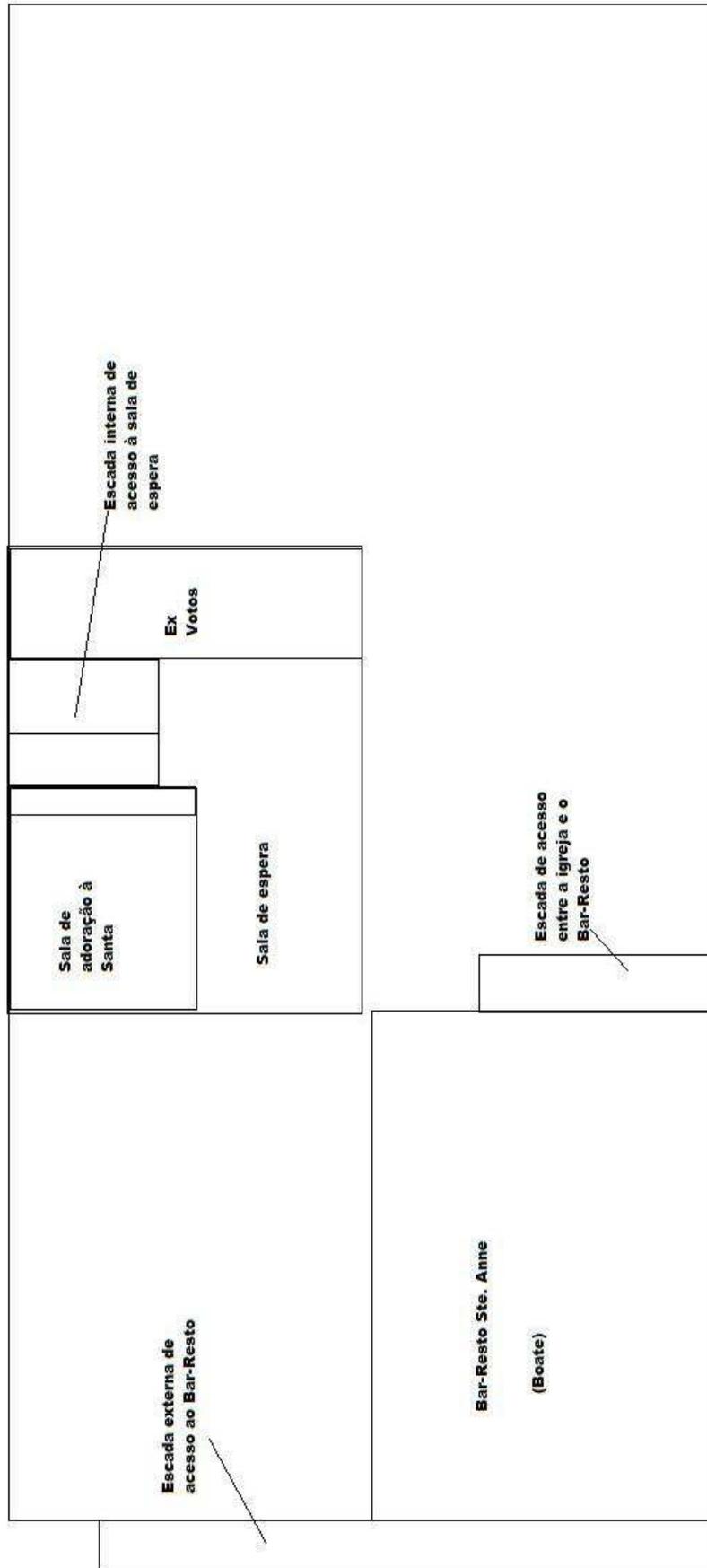
Havia ainda duas jovens de cerca de 20 anos, Michelle, a filha da senhora que me acolheu, mãe da menina que acompanhava a senhora, e “Grimelle”, sua amiga,

assim chamada por ser uma mulata clara. O tal quarto, aquele que julguei anteriormente ser uma sala, ficava à direita da entrada e era um tanto distinto das habitações coletivas onde os outros estavam, ocupava uma área não muito maior que 15 m².

Percebi então que a igreja estava ligada através de algumas passagens à boate, que vira na entrada. E qual não fora a minha surpresa ao saber que a boate se chamava *Santana*, em espanhol. Depois em conversa com Michelle e *Grimelle*, que se aproximaram de mim, posto que dormíssemos no mesmo quarto elas me explicaram que a boate “*pertencia à Ste. Anne*”. Notei ainda que um dos principais dirigentes do santuário fosse o “gerente” da boate e “dono” do quarto onde dormíamos. Embora tudo ali “*pertencesse à Ste. Anne*”, os dirigentes eram os responsáveis por zelar pelo funcionamento e administração do santuário.

Havia, de fato, uma relação íntima entre o comércio e o santuário, uma relação que não se fazia de modo velado, mas era explícita. Ao mesmo tempo, havia uma série de pudores e interdições que pareciam estar em contradição com a forma em que se davam as relações naquele lugar. E embora a maior parte das pessoas que ali estivesse não contasse muitas vezes nem com o dinheiro para uma refeição por dia, não havia nenhuma contradição com o fato de uma “visita” à sala de St. Anne custar algum dinheiro. Na verdade, as pessoas se viam na obrigação de dar para a santa, posto que esta fosse milagrosa e tivesse grande poder: “*tudo o que se pede a St. Anne, ela dá*”, dizia uma interlocutora, “*então, se ela dá tudo para você, você tem que dar tudo para ela*”.





Em certo sentido, tanto o culto à Virgem Maria, como os cultos ao loa Ezili, que de modo algum, possam ser vistos de maneira separada, são cultos essencialmente femininos (Desmangles, 1993; Rey: 1999), a despeito da participação de homens. Logo, a predominância das mulheres nestes ambientes apresenta-se como algo que pode ser encarado com bastante naturalidade. Como percebera na *abitasyon* em Tissous, ou mesmo em Vierge de Grace e Des Ermites, a maioria dos peregrinos eram mulheres. Os poucos homens, como eu eram muito reservados e evitavam inclusive conversar muito.

Jean, no entanto, acabou me ajudando bastante. Era de Jacmel – tinha a impressão de tê-lo visto antes, na festa de St. Jacques e St. Phillippe, nos arredores do mercado, na porta da Igreja local, atendendo pessoas possuído por um loa. Explicou-me que fora para lá para pedir a Ste. Anne um *pwen*. Sua vida estava muito difícil, sem emprego e queria ver se conseguia ir para a República Dominicana levantar algum dinheiro. Tinha uma ex-mulher e filhos, que quase não via.¹²⁴ Se dizia “*um inisye, mas não era um bokò ou ougàn*”. Dizia “*que tinha uma herança familiar*”.

Conversamos também sobre “loas comprados” – ele falou explicitamente em “*comprar um pwen*”, que isso trazia riquezas, mas também muitas desgraças. Estava curioso em saber “*porque um blanc teria vindo de tão longe para conhecer Ste. Anne*”. Disse-lhe que era pesquisador, mas que era também um iniciado no Brasil. Suas perguntas, como as que o *Baron Kriminel* e *Valsaint* fizeram para mim eram sempre em busca relações entre o que se fazia no Brasil e o que se fazia no Haiti. Ele queria saber

¹²⁴ Este tipo de situação é muito comum no Haiti, como foi levantado pela ONG Viva Rio em seu censo em Belair (Fernandes e Nascimento, 2007) e analisado por Neiburg, Nicaise e Silveira (2011a; 2011b). As famílias basicamente organizam a residência em torno de uma mulher que cuida dos filhos e, na maior parte da vezes do sustento da unidade doméstica. Neste universo, os homens ainda que auxiliem financeiramente sustentando a educação dos filhos, muitas vezes exercem papel secundário. Há também diversas situações onde os homens possuem filhos em várias residências diferentes. Com as mulheres este quadro, ainda que possa ocorrer é bem reduzido.

se eu queria comprar um *pwen*. Eu disse que não, mas perguntei como faria, se quisesse. Ele disse que é uma coisa complicada, que ali, pouca gente poderia me ajudar.

Já discutimos anteriormente esta questão do *loa comprado*, porém, a conversar com Jean deu nova luz ao problema. Jean achava que um *blanc* naquele local só poderia estar interessado em algo deste tipo, ou ainda, em saber sobre fatos supostamente bizarros ou situações estranhas. Contou-me então sobre transformações de homens em animais. Ao comprar um *pwen* a pessoa pode realmente lidar com potências extraordinárias, adquirir poderes que um *sevitè* “comum” não pode ter.

Para Jean, as consequências de lidar com poderes ambíguos eram demasiado grandes e não justificavam o risco. No entanto, me dizia que muitas pessoas haviam enriquecido muito em função deste tipo de acordo macabro. Pela primeira vez ouvia de um *sevitè* uma diferenciação mais profunda entre *zanj* (ou *bon anj*) e *djab*. Este tipo de distinção que era muitas vezes invocada para provocar temor no estrangeiro cético, julgava Jean, que provocaria ainda mais terror naquele mais crédulo. E para Jean eu parecia crédulo.

Essa indistinção entre *zanj* e *djab* era mais uma das ambiguidades inerentes àquele universo. No entanto, era claro, por exemplo, que entre “católicos” da RCC a presença dos “anjos de Deus” ou entre protestantes do “*sen esprit*”, estabelecia um parâmetro que distinguia os *zanj* dos *djab*. Porém, entre os *sevitè* não se discutia, por exemplo, esta questão em termos qualitativos ou dicotômicos, sugerindo um lado “bom” e outro “mau”. Os *loas* são entes ambíguos por natureza. Se felizes e satisfeitos com o fiel, podem encher sua vida de abundância e sucesso, se insatisfeitos, são cruéis e levianos (Deren, 1953; Métraux, 1958; Brown, 1991; Richman, 2005).

Diversos relatos etnográficos, colhidos em tempos e situações muito distintas, apontam para este quadro: a natureza ambivalente dos *loas*. E é em torno disto que se

posicionam pessoas como Mme. Evans e Francia. Francia falava justamente do seu medo: Ste. Anne é uma “boneca (*puppet*) e ela tem poder de matar as pessoas”. Natural de Port de Paix, a cerca de 5 km de Anse a Fouler, Francia conhecia bem as histórias da santa. E ao contrário da Virgem do Monte Carmel, que é uma “santa católica”, Ste. Anne – a despeito de ter em seu culto uma paróquia católica, que segundo os peregrinos “não é a sua verdadeira igreja”, é uma espécie de “santa popular”.

Isso não chega a diminuir em nada a sua importância e seu culto no circuito de peregrinações, que inclui quase sempre a visita à igreja católica e às diversas *abitasyon*, como fariam os *pitit Dezemit*. A igreja católica nesta ocasião permaneceria fechada e como veremos mais adiante, como o padre local, a exemplo do que descreve Consentino (1995: 246 – 247) sobre a igreja de St. Jacques durante o festival celebrado para este santo. Francia distingue a santa de Anse a Fouler dos “verdadeiros santos católicos” em um movimento semelhante àquele que sugere Martin (2006), quando um de seus informantes sugere que o culto à cantora Gilda, a despeito de seus milagres, “não tem a ver com religião” (Martin, 2006: 131 – 135).

Se a noção de “religiosidade popular” apresenta-se muitas vezes ineficiente do ponto de vista sociológico, isto se deve justamente à sua frouxidão como categoria de análise e pelo fato de também não se constituir em categoria nativa: ninguém diz “professar uma religião popular”. No entanto, diante de casos como o da cantora Gilda, analisado por Martin, é possível estabelecer alguns pontos que permitam analisar a devoção à santa de Anse a Fouler. Identificada com Santa Ana, a mãe da Virgem Maria e avó de Jesus, e como em Sodo, há uma santa católica “por trás” da “boneca” cultuada na *légliz*.

Martin aponta que os milagres não sejam suficientes para converter um morto ilustre como Gilda em um santo. Os seus informantes ressaltam o fato de que o culto a

Gilda não é semelhante ao culto a um santo: como qualquer morto, ela tem poderes de intervir na vida dos vivos, positiva ou negativamente. Isto nos leva aos sentimentos de Francia em relação à Ste. Anne: ela reconhece os seus poderes, inclusive aqueles positivos, sua capacidade de operar milagres, mas sabe que este poder é um atributo de todos os *esprit*. Qualquer morto pode intervir na vida dos vivos.

Essa intervenção, no entanto, como a de um loa comprado, como sugeriu Jean, tem um preço: Ste. Anne pode matar pessoas. Se insatisfeita, pode prejudicar a vida e cobrar pesadamente as dívidas contraídas. Esse reconhecimento do poder cria para Francia a necessidade de rejeitar aquela santa, justamente pela sua condição ambivalente de ser ao mesmo tempo *zanj/djab*. Pode operar para o bem e para o mal. Por isso, Evans e Francia evitam contato com estas forças, às quais reconhecem poderosas, mas ao mesmo tempo perigosas.

Jean ainda me ajudou a encontrar um local para tomar banho. Descobri que na igreja não havia um banheiro e a área posterior da igreja, onde também se fazia sacrifícios, era usada para isto, mas tinha que arranjar e carregar água de fora para aquele local. Levou-me então a um córrego, onde havia pequenas fontes que as pessoas usavam para se lavar. Não podia ficar nu, embora algumas pessoas fizessem isso. Ele sugeriu ainda que se podia fazer isso em uma das casas da cidade, mas que teria que conhecer alguém. Foi o que acabei conseguindo de, para ter um banho mais confortável – um local onde pudesse tirar e colocar roupas limpas após o banho.¹²⁵

No quarto, além das jovens Michele e *Grimelle* e a mãe da primeira, havia uma mulher que vivia nos EUA. Morava e trabalhava em Boston. Como disse antes, era prima de Jean e chamava-se Marie. Levara Jean consigo a Ste. Anne para que ele a ajudasse com bolsas e a pesada bagagem. Passava a maior parte do tempo vestida em

¹²⁵ Falei anteriormente, no relato sobre a cachoeira em Sodo, onde as pessoas tratam da maneira mais natural a nudez diante uma das outras. Para mim, no entanto, não conseguia encarar com facilidade o fato de ficar nu em público.

rad penitens, e tinha anéis, que diziam que era “casada” com St. Jacques e com *Ezili Freda*. Ganhou entre os presentes o apelido de *Madam St. Jacques*, como fosse uma brincadeira, mas que refletia o fato desta usar um anel (*bagi*) com uma grande pedra vermelha, significando seu “casamento com o loa Ogou”.

Como a intimidade forçada pela convivência no pequeno cômodo aumentasse, passei a tratá-la – todos igualmente como *Madam St. Jacques*. Estava ali para pagar suas dívidas com Ste. Anne, que lhe ajudara muito a conseguir o *visa* para viver e trabalhar nos EUA. Acompanhava-a ainda uma irmã, Rosa, que tinha um bebê, que dormia conosco no quarto. Marie estava tentando conseguir um jeito de retornar mais rápido a Port au Prince, de preferência pegando um avião em Port de Paix para a capital, de onde retornaria aos EUA.

Quis conhecer a tal boate, e foram as duas jovens que me ajudaram com isto. Todas as noites os peregrinos de Des Ermites se reuniam para rezar o terço e, eventualmente, receber os loas e suas mensagens. Numa destas noites, o pátio posterior ficou bastante cheio, porque uma mulher estava “*montada por Ste. Anne*”. O estilo da pregação era curioso: a mulher que estava possuída, segurava um megafone e mandava mensagens para pessoas na assembléia, que se aproximavam.

Desta forma, *Ste. Anne* fazia perguntas do tipo: “*há alguém entre os presentes que tem algum problema de coração ?*”. Então, uma ou mais pessoas saíam por entre as pessoas e iam ao centro da roda, em alguns casos *ela (Ste. Anne)* dizia algumas palavras diretas, impunha as mãos e, por vezes, provocava a possessão, o que era saudado com cantos e palmas. O estilo do ritual lembrava bastante os cultos de libertação de igrejas neopentecostais: uma pessoa sai da assembléia porque recebeu “uma profecia” e o pastor faz o espírito (“santo” ou “maligno”) se manifestar para que a pessoa seja libertada.

Em dado momento, *Ste. Anne* dirigiu-se ao “*blanc ali presente*” – eu, naturalmente – para dizer que eu devia “*pegar meu dinheiro e dar para a igreja, pois eu tinha que ajudar o Haiti*”. Sorri, constrangido e tirei uma nota de 50 gourdes para colocar no centro da roda, como muitas pessoas já haviam feito. No entanto, *Ste. Anne* disse que “*tinha que pegar aquele dinheiro que estava guardado*”. Eu respondi que não podia dar aquele dinheiro para a santa ali presente, pois não podia ficar sem. Todos os presentes riram e criou-se um clima de gozação comigo, pois “*eu não quis dar o dinheiro para Ste. Anne*”. Aproveitei a situação para sair, embora todos já falassem no *blanc*.

Foi assim que passei de conhecido apenas dos peregrinos de Des Ermites para ser conhecido por todas as pessoas que, durante os dias que passamos por lá, cruzavam comigo. Sempre me saudavam e faziam alguma piada ou gozação ao que respondia com um sorriso. O fato é que naquelas rodas que se formavam após as preces havia sempre um momento em que as pessoas eram instadas a colocar dinheiro no centro. O que era, no entanto, ainda mais curioso é que muito poucas pessoas tinham mais do que o dinheiro que gastaram para a viagem, cerca de 1000 gourdes para pagar o ônibus.

Todas as noites, Beriôle e Snaider conduziam uma longa prece à qual se integravam todas as pessoas que estavam naquele santuário em peregrinação. Eventualmente, o dirigente local fazia uso da palavra para exortações aos fiéis e saudações à *Grande Ste. Anne*. A música e os tambores, como de hábito, criavam um clima de forte comoção e, muitos manifestavam loas que, tal como em Des Ermites e Vierge Grace, formavam círculos de pessoas que faziam consultas e recebiam suas mensagens. Não se podia dizer, exceto pela forma de organização espacial, que aquele local fosse tão diferente das outras igrejas, mas tal como as outras igrejas, ela possuía suas singularidades e traços particulares.

A forte semelhança com um *oufò*, no entanto, sugeria diferenças mais intensas e um distanciamento maior que aquele que vimos em outras ocasiões. Sobretudo, se comparado com o que se via em Sodo, onde a igreja católica local era um centro importante da peregrinação e a procissão católica marcava o fim dos festejos. Ali, a pouco mais de 200 m havia uma igreja católica que permanecia fechada.

Aliás, a este respeito ocorreu um fato curioso. Diante deste fato, de haver duas igrejas de Ste. Anne, e de ouvir de vários peregrinos de Des Ermites que aquela onde estávamos era *“a verdadeira igreja de Ste. Anne”*, resolvi procurar a igreja católica local, na esperança de ouvir do padre algo sobre a igreja. Minhas idas, porém, foram inúteis, pois quase nunca o padre se encontrava por lá e, dizia-se, ele estava apenas aos domingos, para celebrar as missas. Encontrei, uma jovem que trabalhava na escola contígua à igreja e que fazia trabalho voluntário na secretaria da mesma. Perguntei sobre a existência de duas igrejas para a mesma santa na cidade e ela respondeu veemente, que *“aquele local onde se dizia ser uma igreja era um templo vodu. Ali se praticava vodu e que a verdadeira santa era aquela da igreja católica”*. Explicou-me ainda que *“o padre mantinha a igreja fechada e proibia de entrar na igreja as pessoas que estivessem com roupas de vodu”*.

Disse a ela que era um pesquisador vindo do Brasil e que queria conversar com o padre sobre isso. Ela disse para eu voltar no domingo, pois ele me atenderia. Porém, como fosse quarta-feira e nossa partida estivesse prevista para a noite de quinta-feira, perguntei se não havia como falar com o padre ou entrar na igreja para olhá-la por dentro. Ela disse que infelizmente não era possível, não sem antes me perguntar se eu era católico. Eu disse que não. Preferi lhe dizer que não acreditava em Deus e que era um pesquisador da religião.

Em dado momento vi um homem que conhecera na outra igreja (a “*vodu*”) e que participava ativamente das preces e rituais de lá, dirigindo uma prece que era realizada diariamente às 16 horas. Qual não foi a minha surpresa ao saber que ele era o sacristão local. Ele fez um gesto discreto para mim, sugerindo que eu não falasse nada, o que compreendi prontamente. Depois, tivemos uma conversa curta – ele não queria falar muito sobre o assunto e parecia temeroso de alguma represália, mas se dizia devoto de Ste. Anne e “*que ela era cultuada na outra igreja (a “vodu”) porque fora lá que sua imagem apareceu pela primeira vez e que, portanto, não poderia negligenciar esse sinal de Deus*”.

Víamos então aquilo que Consentino (1995) relata sobre a festa patronal em Plaine du Nord e as resistências da diocese local. Esse fato chamou-me atenção para uma questão que surgira quando fui pela primeira vez à igreja de St. Jacques, em Fermathe, na companhia de Vanessa. Embora tenha visto muitos dos freqüentadores de Des Ermites naquele local, em sua maioria ficavam do lado de fora da igreja: eram *marchandes* ou ficavam circulando sem entrar na igreja. Pareciam evitar um evidente conflito naquele espaço marcadamente católico.

Também visitara a *jénn* “católica” da RCC na Igreja de Altagracia em Delmas e outra na igreja de St. Pierre em Pétion Ville, e em ambas havia certo comedimento da parte dos *sevitè*. Embora estivessem presentes, cumpriam uma rígida etiqueta de “respeitar” aquele espaço notadamente “católico”. Se não havia, como sugerira Hurbon, uma disputa territorial, havia, no entanto, uma etiqueta que permitia aos *pitit Dezemit* e aos fiéis de Vierge de Grace freqüentar estes locais sem causar escândalo aos olhos dos padres e dos católicos mais ortodoxos.

As diferenças evidentes na construção do espaço acabaram por impor uma reflexão algo mais detalhada sobre a igreja de Ste. Anne. Se fizéssemos um gradiente

que variasse entre Des Ermites (que Snaider afirmava ser “*católica*”) passando por Vierge de Grace, que como vimos possui diferenças sensíveis em relação à primeira, sobretudo ao definir salas específicas para o culto aos loas *Legba* (St. Pierre) e *Danbalah* (a sala com uma *basin*), além de no interior da igreja haver uma sala para *Ogou/St. Jacques* e chegarmos a Ste. Anne e olhar aquele espaço que se assemelhava muito a um *oufô*, sendo que todos se consideram “*católicos*”.

Uma *légliz* ou um *oufô*?

A forma em que se constrói o santuário de Anse a Foulér postula um debate com a discussão de Bourdieu sobre a casa kabila. Se segundo este autor a casa exprime o conjunto de relações daquele mundo social, a construção do santuário de St. Anne nos revela uma série de aspectos da cosmologia dos seus frequentadores, posto que naquele local se faça um culto à uma santa “*católica*”, mas que admite em seu culto práticas do vodou. Ao mesmo tempo, essa cosmologia aponta para uma participação constante de entes *não humanos* no mundo *humano*, um mundo atravessado por espíritos, *djab*, *lougarrou*, *champwel*, pessoas que se transformam em animais, formando um universo onde as conexões entre o mundo físico e o mundo espiritual estão permanentemente abertas.

Ora, se de fato, esta construção reflete um mundo em que as coisas estão em contato constante, nada mais natural que se admita que estas coisas possam coabitar sem que isso signifique necessariamente “contaminação” de uma pela outra. A separação rígida entre os princípios antagônicos é um ideal normativo, que pressupõe que aquilo que é “puro” ou “limpo” não possa ser confundido como que é “misturado” ou “sujo”.

Isto nos leva então ao debate sobre as pontes e passagens entre os mercados e os santuários. Não se trata aqui de pressupor uma originalidade do caso haitiano, posto que exista uma vasta discussão sobre as quermesses, o lado “profano” das festas religiosas,

entretanto, é forçoso reconhecer que a concepção durkheimiana da relação com o sagrado (e no caso da questão do espaço também a de Eliade) sugeriria uma separação radical que não foi verificada no caso analisado.¹²⁶

No entanto, como propõe Durkheim, não são as propriedades intrínsecas às coisas que lhes confere um caráter sagrado, mas uma atribuição de valor ou de sentido por parte dos crentes. Este caráter sagrado é, antes de tudo social e, por esta razão ele decorre de uma relação entre termos, e não de posições absolutamente definidas aprioristicamente, mas quando observadas dentro de um conjunto de relações. Um símbolo sagrado só tem valor quando compartilhado por uma comunidade, que identifica nele as propriedades daquilo que considera como sagrado.

As convenções sociais sobre estas separações podem ser menos rígidas do que pretendemos supor, e o caso da Igreja de Ste. Anne nos leva exatamente para isto. Se em Des Ermites e Vierge de Grace prevalece algo que de alguma maneira contempla esta visão normativa que separa os espaços, pelo menos no que concerne a construção da duas igrejas, em Ste. Anne estas separações caem por terra: a boate é parte da igreja e pertence a Santa. O mercado se estende por dentro e por fora da igreja, combinando-se com ela. Se nos outros locais, para o olhar mais “pudico”, não havia essa “promiscuidade”, em Ste. Anne ela se assume aos olhos do espectador com impressionante naturalidade.

Isso nos sugere então refletir sobre o que Mary Douglas (1976) chama de “unidade na experiência dos rituais de pureza e impureza” (Douglas, 1976: 13): longe de representar uma aberração, estes quadros nos sugerem pensá-los como formas de expressão de padrões simbólicos de uma sociedade, cultura ou coletivo. As disparidades

¹²⁶ Parece óbvio que o modelo proposto por Durkheim nunca considerou sagrado e profano como coisas absolutamente distintas

entre as coisas sugerem-nos significados mais profundos para as relações que elas exprimem.

Assim, os fiéis destas igrejas sabem os critérios e as possibilidades de mistura de elementos, sabem como fazê-lo e estabelecem uma etiqueta para isto: sabem que, em certas circunstâncias, entrar em uma igreja vestidos com suas *rad penitens* pode parecer ofensivo. Em outros momentos, como em Sodo, isso pode ser possível, desde que respeitado o fato de não haver manifestações “exageradas” como aquelas descritas por Consentino (op. cit.), mas nas “suas igrejas” eles podem não apenas fundir indistintamente elementos católicos com o vodu, mas cultuar genuinamente seus santos como eles merecem ser tratados.

A indistinção entre loa/santo católico passa a reconhecer algumas regras e, com efeito, ela sofre variações contextuais. O que não significa que não existam regras, mas o contexto determina a regra e a atitude a ser adotada. Quando Hurbon e Desmangles falam no culto indistinto ao santo e ao loa, eles percebem exatamente isto: o fiel sabe quando e onde está e o que está fazendo. Isto põe por terra teorias sobre formas ingênuas ou pouco elaboradas de sincretismo. Uma boa metáfora seria que temos um processo alquímico, onde o fiel sabe exatamente as misturas que está fazendo, a despeito do olhar externo confundir as coisas. Em outras palavras, é o olho externo quem confunde as coisas que estão perfeitamente organizadas do ponto de vista “nativo”.

Assim, o templo, a igreja ou a casa também podem refletir essa concepção de mundo. Se na Des Ermites católica, a construção nos induz a uma percepção de uma ambiente “católico” e a certa altura o ritual explode numa grande celebração aos loas, não há nada de estranho nisto. Se em Vierge de Grace, homens comanda o templo, as mulheres comandam *abitasyon* há aí uma definição sobre os papéis de homens e

mulheres. Se por fim, Ste. Anne se assemelha mais a um *oufô* e que neste espaço o profano se confunde com o sagrado, como no show de Azor em Sodo, onde o sagrado está misturado com o profano, é porque o mundo real, do ponto de vista das pessoas só pode ser separado em circunstâncias e condições especiais, determinadas segundo o momento, segundo a dinâmica relacional.

O espaço sagrado é então percebido a partir de suas descontinuidades diante da suposição de um mundo constituído de forma homogênea. Trata-se de considerar que a percepção dos agentes sociais é, de fato, de um mundo marcado por descontinuidades, e que estas não se apresentam claramente definidas. É preciso considerar que tais distinções são quase sempre de caráter normativo, e não correspondem necessariamente às formas em que estes agentes vivem as suas vidas e experimentam o mundo. A idéia de que as experiências destes agentes falam em um mundo onde *tudo está misturado*, nos propõem que os princípios são ordenados em relação uns aos outros e é isto de define o caráter das misturas e de suas separações.

Como a própria construção da igreja de St. Anne demonstra, pode haver passagens, tanto no nível físico da construção do espaço, como no nível simbólico, que permite que St. Anne seja “dona” de uma boate, e ao mesmo tempo seja cultuada como uma santa milagreira. De certa maneira, as idéias de Vanessa sobre as *jénn ginnen* e sobre a natureza das relações entre Notre Dame Des Ermites e Ezili Dantó, onde a primeira “esconde atrás de si um loa”, supõe que estamos mesmo diante de um mundo onde “tudo está misturado”.

Desta maneira é perfeitamente possível olhar para estes santuários, seus mercados, suas pontes ou passagens como espaços contíguos, permanentemente *misturados*. A presença de princípios que se suporiam antagônicos, mas que do ponto de vista dos agentes não se apresenta desta forma, como uma oposição, e sim como

relações complementares ou de justaposição, sugere que o mundo da *mistura*, o mundo que admite não apenas o contato, mas a mistura ou a coexistência entre opostos. Isso não quer dizer que esta convivência não possa ser conflituosa, pelo contrário, mas sugere talvez outras saídas para o conflito, como as normas e as etiquetas que são adotadas diante de santuários ligados à igreja católica romana.

Os peregrinos: Des Ermites como *communitas*

Embora a viagem tenha durado apenas três dias, estes foram bastante intensos em experiências. O fato estar constantemente em Des Ermites e me aproximar profundamente de alguns de seus frequentadores e do dirigente do santuário já ajudara a produzir um significativo material. As viagens a Sodo e Anse a Veau (St. Yves) também ajudaram a me aproximar das peregrinações de um modo bastante agudo, que permitia vislumbrar um dos principais aspectos que estas oferecem à reflexão: a questão da mobilidade das pessoas por espaços nacionais e transnacionais no Haiti.

A viagem à Ste. Anne em Anse a Fouler, no entanto, permitia vislumbrar os membros da *légliz* como uma comunidade. E isto ocorria fatalmente em razão de não ser possível distinguir exatamente algumas relações em um grupo tão heterogêneo e multifacetado. Em outras palavras, com exceção de pequenas histórias e fragmentos de histórias, das narrativas dos dirigentes e da profetisa, falar sobre Des Ermites implicava em algumas omissões, por não ser possível abarcar um comunidade tão ampla. Na verdade, é tal o individualismo em Des Ermites, que permite questionar a existência de uma comunidade.

Embora em suas pregações Snaider e Bériole falassem em *pitit Dezemit*, ninguém se apresentava como tal: todos são *sevitè*, e “*marcham com Des Ermites*”, mas ninguém necessariamente compõe uma “comunidade da *légliz* Des Ermites”. Porém, na peregrinação esta condição surgiu como uma espécie de “identidade” do grupo de

peregrinos, face aos demais que se encontravam em Ste. Anne. Como sugeri anteriormente, o grande diferencial que estas *légliz* apresentam é justamente o alto grau de autonomia dos indivíduos frente às estruturas religiosas estabelecidas. E sem a autoridade de um *ougán*, essa autonomia se amplia consideravelmente.

No entanto, as sugestões de Turner (1974; 2008) e Turner & Turner (1978) nos levaram a considerar alguns aspectos que permitem entender estas comunidades como coletivos de indivíduos. Em outras palavras, ao não se constituir como uma “igreja” no sentido clássico (Durkheim, 2000; Weber, 1996 e 2000), as *légliz* oferecem uma modelagem distinta: não temos a comunidade moral durkheimiana ou associação que exerce uma forma de dominação hierocrática sobre os seus membros. Pelo contrário, nas *légliz* há uma relação com o sagrado que passa essencialmente pelo indivíduo.

É na peregrinação que Des Ermites se converte numa *communitas*, na medida em que seus membros se reconhecem como iguais na sua condição liminar: eles se tornam *pelérin Dezemit*. É importante aqui destacar o que Turner (2008) aponta sobre a *communitas* como algo que se opõe ao grupo estruturado, conferindo à experiência comum dos peregrinos a força que dá sentido e que ordena as suas relações no trânsito da peregrinação. Ela é então uma *meta-estrutura*, cujo papel no caso particular que analiso é uma alternativa às relações no âmbito da *légliz*.

Aqui estamos diante de uma questão significativa que tem surgido em nossas pesquisas no Haiti: as tendências individualizantes no âmbito daquele mundo social. Estas tendências individualizantes estão expressas nas relações nos mercados (Neiburg, Nicaise e Silveira, 2011b), na formação das lideranças populares (idem, 2011b) e no âmbito do vodu. Mas esta não seria uma tendência recente no vodu, mas um traço presente desde a sua formação. Em verdade, quando se explora a distinção entre as categorias *sevité* e *voduissant*, e como Dalmaso (2009) sugeriu, ao distinguir o vodu da

literatura e o vodu das práticas cotidianas, coloca-se a existência deste como uma religião estruturada.

A própria percepção sugerida por Hurbon (2004: 260) quando aponta para as *légliz* como uma tendência à organização do vodu em torno de uma igreja, no sentido durkheimiano e weberiano do termo, acreditando que estas revelariam uma tendência a institucionalização, pelo que percebemos parece caminhar na direção oposta. No entanto, é nas peregrinações que vemos estas tendências organizativas surgirem – é na liminaridade que aparecem as formas institucionais: os *pitit Dezemit* dispersos na igreja, tornam-se uma *communitas* na peregrinação, eles se tornam *pélerin*.

Há, no entanto, um ponto para o qual a perspectiva de Hurbon converge para nossas observações. O autor percebe nas *légliz* um espaço próprio da “autenticidade haitiana”. Sem ser necessariamente um lugar de “autenticidade”, as *légliz* são um modelo acabado do alto grau de individualização das relações no Haiti. Esse seria o traço particular, a singularidade que Hurbon sugere. As peregrinações, no entanto, aparecem como espaço de reforço da coletividade em oposição às tendências individualizantes.

No entanto, o caso de peregrinos individuais como Bethy, colocaria em xeque estas proposições. Porém, é nas peregrinações e na circulação pelo seu país natal, o Haiti, que Bethy reencontra sua família e seus laços mais primordiais, esgarçados pela vida fora do país. Bethy e Marie, a *Madam St. Jacques*, retomam através destas movimentações pelo país as suas origens e seus laços familiares, do mesmo modo que os *pelérin* se tornam uma *communitas* na experiência comum da viagem a um santuário.

É claro que estes circuitos de peregrinação revelam muito mais sobre pessoas que circulam constantemente por eles, pessoas que têm várias residências em pontos diferentes do país e às vezes da mesma cidade: a casa se espalha pelas ruas. Na verdade,

ao perceber a ocupação que as pessoas fazem das ruas a partir dos mercados, os limites entre a unidade doméstica, o lar e a rua se desbordam e se confundem (Neiburg, Nicaise e Silveira 2012b).

Sobre pessoas e seus movimentos

O que ressalta disto tudo, como já percebemos ao falar das *légliz* é o elevado grau de autonomia individual face as estruturas de culto: igrejas, templos, *oufòs*, todos estes acabam sendo meios por onde os indivíduos circulam e traficam com os *loas*. Este tráfego pressupõe fluxos de larga escala, que envolvem espaços transnacionais e de escala menor que envolvem relações no âmbito da residência famílias, do *lakou*, e eventualmente da *communitas*. A *communitas* se realiza justamente pelo seu caráter processual – peregrinos estão em movimento, vão de um ponto a outro do país atrás dos *loas*.

Este capítulo explorou não apenas a grande autonomia individual que as *légliz* permitem aos *sevitè*, mas muito mais que isto, as possibilidades de construção de outros níveis de interação a partir da condição de peregrino. Procuramos também diferenciar a questão dos *loas comprados* e os aspectos perigosos, do ponto de vista dos *sevitè*, deste gênero de relações. A partir de alguns aspectos ressaltados pela etnografia, pudemos perceber, sobretudo, que a mistura, a *melanje*, é uma condição básica inerente ao próprio culto aos *loas*.

Considerações Finais

“Foi porque nunca tivemos gramáticas, nem coleções de velhos vegetais. E nunca soubemos o que era urbano, suburbano, fronteiro e continental.” (Oswald de Andrade)

Recentemente um vídeo de uma pastora protestante da Baixada Fluminense foi divulgado de tal maneira na Internet que se tornou um *viral*. Dentro da linguagem publicitária e da comunicação via *web*, viral é uma mensagem que se espalha espontaneamente entre várias pessoas e através da sua difusão em rede, se torna conhecida de um público muito amplo. No vídeo, a Pastora Ana Lúcia faz uma pregação cantando em ritmo de samba, acompanhada de um grupo de ritmistas, que se intitulam ex-pagodeiros. A voz forte da pastora combinada com o ritmo pulsante das percussões e as reações na assembléia, onde a linguagem corporal parece muito semelhante com aquele que vemos nos terreiros, suscitaram reações variadas, mesmo entre evangélicos, questionando o que seria aquilo. A pastora chegou a ser convidada a participar de um programa de TV dominical de uma grande rede nacional.

Logo que conheci Vanessa e falei de minhas pesquisas, ela, que também se dizia pesquisadora, convidou-me a conhecer uma igreja protestante na qual sua tia, uma ex-iniciada no vodu, era um membro destacado do grupo. Dizia ela que a igreja era a “*Armée Céleste*”. Corten (2000) faz uma série de considerações sobre estes grupos conhecidos como *Armée Celeste*, principalmente no sentido de que eles seriam muito distintos do protestantismo histórico e mesmo do pentecostalismo. A apropriação do léxico do vodu, segundo este autor, torna a *Armée* objeto de reprovação nos meios protestantes.

Ao presenciar aquele culto, onde os sons dos tambores muito fortes e as manifestações exaltadas do “Espírito Santo”, é forçoso dizer, vi poucas diferenças entre

aquela igreja e Des Ermites. Aliás, a igreja que Vanessa me levava era no próprio bairro de Des Ermites. O curioso é que ali não se falava em *loas* ou em espíritos e com exceção do fato de que o pastor exerce um controle muito forte sobre a assembléia, muito distinto do que vi em Des Ermites, Vierge de Grace e Ste. Anne, onde os participantes dos cultos gozam de grande autonomia, ousaria dizer que ali se tratava, mais uma vez, de uma igreja como as demais que conhecera: uma *jénn ginen*.

O que espanta ou incomoda na forma da pregação da Pastora Ana Lúcia é uma mistura inusitada de elementos aparentemente díspares: protestantismo, pagode, Espírito Santo, dança, possessão. Ao situar-se numa zona híbrida, indefinida, a Pastora Ana Lúcia é alvo de acusações por parte de protestantes, que questionam se aquilo que ela faz “é mesmo de Deus”, ou do escárnio dos que dizem que aquilo nada tem a ver com religião ou “é *macumba* mesmo”. Nem uma coisa nem outra, a pastora e os fiéis de sua igreja têm exata dimensão daquilo que fazem. O que ocorre é que acusações, vindas de diferentes direções, servem para reafirmar a posição de sua congregação e dão a dimensão exata do lugar que eles ocupam.

O que há em comum, que une a pastora Ana Lúcia com as *jénn ginen* do Haiti é exatamente essa sensação de bricolage ou mosaico incoerente, porque pensado desde suas partes, nunca dá a imagem total que estas partes formam. Num mosaico, os elementos que constituem a imagem quando olhados isoladamente, ou mesmo lado a lado, são incapazes de nos dar a dimensão total da figura. Essa figura, no entanto, é uma elaboração feita a partir do olhar do artista que junta os elementos, que deseja comunicar algo com a imagem, ou do observador, que consegue, olhando à distância, perceber todos os detalhes da imagem. Decompor um mosaico em suas partes pode impedir a compreensão da imagem que estas partes formam.

Logo, ao olhar o mosaico, é preciso ver a figura que ele forma e não as suas partes, é preciso compreender que as frações só ganham sentido quando em relação umas com as outras. E forçoso reconhecer que a metáfora escolhida tem seus problemas: um desenho quer comunicar algo. Nem sempre a vida vivida pelas pessoas quer, necessariamente comunicar algo, pelo menos de modo explícito.

De um modo geral, quando perguntados sobre, nenhuma pessoa vai querer falar de vodu. E quando o faz, procura usar de bravatas ou contar histórias caricaturais, cujos traços exagerados podem iludir ou esconder os fatos que realmente podem produzir uma reflexão mais profunda. Em outras palavras, só com o tempo e a intimidade ou o reconhecimento mútuo é que o vodu aparece nas conversas como algo de real importância, seja pela sua afirmação entre os *sevitè*, seja pela sua negação, como encontrei entre “*cristãos*” (protestantes ou católicos) ou das pessoas mais céticas.

É importante ressaltar que falar desta separação entre “vida religiosa” e “vida cotidiana” tem um sentido meramente heurístico. De fato, um dos postulados desta tese é exatamente a indistinção entre estas esferas a partir da sugestão de que as pessoas não separam estas experiências. Por óbvio que pareça, sempre é preciso ressaltar este fato. O que talvez seja inusitado e o que minha tese tenta revelar, é que o vodu se situaria para além da rubrica de uma religião e que esta categoria talvez não dê conta do fenômeno que foi investigado. O vodu é muito mais que uma religião e talvez, como já sugeri anteriormente, possa ser considerado como uma espécie de “idioma” ou “linguagem” através da qual são expressas inúmeras relações no Haiti.¹²⁷

¹²⁷De certa maneira toda religião é bem mais do que o conjunto de crenças ou rituais e experiências vividas pelas pessoas no domínio da relação com o sagrado. As pessoas conectam o tempo todo, não apenas no Haiti ou no vodu, mas em toda experiência religiosa suas vidas cotidianas com o domínio do sagrado. De outro lado, o caso singular do vodu e do Haiti permite-nos pensar a religião como um idioma, como uma linguagem através da qual são expressas as relações, na medida em que há profundas relações entre história, política, mitos e a própria constituição da nação, como veremos mais adiante.

O vodou seria um circuito amplo de relações que interligam a vida religiosa, a política, as redes de parentesco, as relações econômicas, de tal maneira que através dele podemos ter acesso a uma janela privilegiada que permite compreender os mundos sociais no Haiti. O que constatamos o tempo todo é que as coisas aparecem misturadas. E as pessoas reconhecem isto, se utilizam disto, vivem desta forma. O vodou é, neste sentido, algo que, ao mesmo tempo que ordena algumas experiências, ele pode confundi-las, deixando aos atores sociais, segundo os contextos de interação a tarefa de ordenar e traduzir as experiências.

Sobre o estatuto da mistura: sincretismo ou creolização?

Em um diálogo travado no sítio de Nan Soukri, conforme descrevo em capítulo posterior, local onde se cultua, segundo a descrição de De Heusch (1989), a chamada *nanchon Kongo*, Ti Jean, um dos membros daquela comunidade, apontou para o “excesso de sincretismo” testemunhado por ele através das fotos de Des Ermites. No entanto, toda a cerimônia conduzida pelo “rei e a rainha de Nan Soukri” (cf. De Heusch, *op. cit.*) e seus acólitos ocupava-se também de saudar os loas de outras *nanchon*.

Em verdade, De Heusch aponta para a divisão consagrada do vodou nos rito *rada* e *petro*, que dividiria o panteão dos loas basicamente em duas correntes principais. O que De Heusch sugere, no entanto, é que muitas divindades presentes em um panteão aparecem no outro associada a algum epíteto e muitas vezes conferindo-lhe um caráter mais agressivo e/ou violento ou, por exemplo, como demonstra Rey (1999) no caso da Virgem Maria, um caráter mais sensual ou lascivo, em oposição à imagem de pureza que o catolicismo confere normalmente à mãe de Jesus.

De certo modo os chamados *loas petro*, muito mais violentos e agressivos, são invocados para os trabalhos “*mais pesados*”, ou para a feitiçaria mesmo, e sua origem é *créole*, em oposição aos *loas rada* (de *Arada* ou *Alada* cidade do *Daomé*) que seriam “africanos”. Nesta classificação aparecem também os *loas ginen*, também africanos devotados aos trabalhos de cura e de contra-feitiçaria. Ao contrário daqueles, cuja natureza permite operam para o bem e para o mal, estes apenas atuam para o bem e se recusam a fazer o mal.

Esse “excesso de sincretismo” apontado por Ti Jean estaria referido a uma forma de utilização de símbolos católicos que não estaria inscrita na “*tradição Kongo*” que ele cultua em Nan Soukri. Ti Jean acredita que há no vodu símbolos católicos, mas como alguns intelectuais que estudaram o vodu, não enxerga a cruz como o símbolo católico por excelência, vindo do cristianismo, pelo contrário, afirma que este vem de tradições místicas muito antigas, presentes na África (v. Rigaud, [1953] 2004). Deste modo, reivindica uma espécie de pureza dos símbolos ou, ainda, uma relação de resignificação da cruz, parte do culto vodu “desde a África”, nas suas palavras, que ganha nova interpretação desde o contato com o catolicismo.

O interessante é perceber que aqui o “sincretismo” torna-se uma categoria utilizada pelos próprios *sevitè*. Ao referir-se às *jénn ginen* como situações ou eventos com “muito sincretismo”, Ti Jean diferencia não apenas o vodu de Nan Soukri, mas defende uma espécie de “autenticidade” do culto praticado não apenas ali, mas em La Souvenance e em demais sítios considerados “tradicionalis” e nos *oufòs*.

Num outro pólo, Francia, católica, olha para as “igrejas” ou para as *jénn ginen*, seus santos e seus rituais, classificando-os como “vodu”. O mesmo ocorre com Evans, para quem isso torna-se ainda mais claro, na medida em que, protestante, renuncia aos *loas* e à própria família, mas em contrapartida, não ignora a existência dos *loas* e sua

ação no mundo. Evans, especialmente, crê que os católicos vivam em pecado, porque “seus santos são loas (*djab*) disfarçados”. E Herold, sem cultuar o vodu num *oufò*, se assume como *sevitè*, porque “é um bom cristão e por isso serve aos loas”. Já Vanessa “pesquisa” nas diversas religiões, mas pretende se iniciar como *hounsi kanzo* tão logo tenha recursos para tal.

Estas posições em relação formam exatamente a figura que pretendo como um mosaico: é a posição delas em relação umas às outras que forma a imagem que eu quero mostrar. Não vemos a imagem formada a partir das agências, mas pelo contrário, pelos agentes. Não temos aqui, nos termos de Bourdieu, o campo religioso como estrutura estruturante, porque construída através dos agentes e não das agências, a **estrutura** é fluida e, por vezes, circunstancial, produzida como modelo heurístico adequado à análise do etnógrafo.

De certa maneira convém aqui acompanhar as percepções de Birman (1995), a respeito dos cultos de possessão no Brasil, procurando mais do que valorizar as diferenças entre estas agências, mas as relações de complementaridade que se pode estabelecer entre elas. Ao referir-se aos cultos de possessão no Brasil, tentando compreender as diferenças entre umbanda, candomblé e outras possibilidades, Birman aponta que os cultos de possessão:

“(...) podem ser encarados, e efetivamente o são pelos seus frequentadores, como detentores de poderes complementares, uns relativamente aos outros; razão pela qual as diferenças entre eles são também percebidas de forma hierarquizada, como veremos adiante.” (Birman, 1995: 14)

Estas diferenças, percebidas de forma hierarquizada, no caso haitiano permitem estabelecer duas linhas de pensamento sobre o campo religioso no Haiti. A primeira vai de encontro à perspectiva que tento sugerir nesta tese: o vodu aparece como idioma dominante, na medida em que atravessa todas as percepções e modos do fazer religioso naquele universo social. A segunda, paradoxalmente, coloca o vodu numa posição de

subalternidade em relação em às demais agências, em virtude de seus estigmas e da perseguição histórica sofrida pelos seus adeptos.

Entretanto, ao ser o idioma preferencial da expressão do campo religioso haitiano, sua capacidade de conformação e transformação diante das diversas situações implica pensar que mesmo em condição subalterna (ou talvez subterrânea) ele dialoga de alguma forma com as demais agências pautando os discursos e práticas no campo religioso. Veremos isto, por exemplo nos trabalhos de Paul Brodwin (1996) e de Karen McCarthy Brown (2006).

Brown aponta que um dos pontos centrais do que chama de “espiritualidade afro-caribenha” é que a noção de saúde e de doença está intimamente ligada aos sistemas religiosos, de modo que é um dos principais temas que atravessa as demandas no campo da espiritualidade é a cura dos males físicos. A manifestação primordial dos poderes ocultos, seja dos *esprits*, seja do próprio Deus (*Bondye*), é a relação saúde/doença e será neste campo que se pode perceber mais nitidamente a ação destas potências. (Brown, 2006: 2).

O outro ponto levantado por Brown diz respeito às redes de relação familiar, como centrais nestas relações com os poderes invisíveis. A rede familiar, a partir desta percepção, se estende não apenas pelos indivíduos vivos, mas pelos familiares mortos e ancestrais. Desta maneira, a noção de pessoa estaria fundamentada mais do que no indivíduo, nas suas redes de relação.

Os processos de transformação no âmbito do vodu haitiano têm demonstrado uma tendência cada vez maior à individualização dos agentes, o que não significa excluir as suas redes de relações, mas permite olhar de modo particular para casos como o de Herold, Vanessa e Evans como situações que apontam para um novo paradigma. Ao contrário do que sugere Hurbon (2004) de que a modernização no campo do vodu

ocorresse através de sua gradativa institucionalização, creio que a principal transformação resida nesta grande autonomia dos agentes.

Através de Brown, podemos perceber que no Caribe em geral, mas também em particular no Haiti, não existam áreas que não estejam em contato com a vida moderna, portanto, quaisquer pressupostos sobre uma cultura “tradicional”, isolada das relações com o mundo e das técnicas modernas de cura, não resistiria a um exame etnográfico. Portanto, estes sistemas tendem a acomodar e incluir indistintamente estas técnicas e a própria noção de pessoa e de construção desta está atravessada por aspectos presentes na modernidade. Conforme a autora:

“Yet no area in the Caribbean has been without some contact with the trappings of modern life. African-based systems of spiritual healing characteristically accommodate elements of modernity in their worldview rather than react to them competitively or with hostility.” (Brown, 2006: 3)

Esta acomodação dos elementos “modernos” nos quadros de uma religião “tradicional” aponta para uma permeabilidade e um flexibilidade que permite a estas religiões incorporarem a todo momento elementos novos ou resignificá-los segundo às necessidades dos agentes. A autonomia dos agentes é um traço fundamental neste campo, pois é a forma que os agentes se apropriam dos elementos é que vai permitir essa fluidez das agências.

O tratamento dado por Pacheco (2004) à *pajelança* ou aos cultos dos encantados das regiões do Maranhão e Amazônia oferece uma excelente proposição sobre uma compreensão mais dinâmica da realidade do campo religioso. Embora o autor descarte este recorte mais regional, preferindo a este espécie de “família” destes cultos, cultos de possessão distintos do culto dos orixás, que se espalham por todo o Brasil, a ponto do senso comum considerá-los todos genericamente como “umbanda”, e também não utilize a noção de campo de Bourdieu, suas observações são úteis para um compreensão

destas relações entre vodú, protestantismo e catolicismo como algo forjado no cotidiano e na experiência dos indivíduos e no tratamento que eles dão a estas relações.

Pacheco (2004: 11) aponta para a grande flexibilidade e heterogeneidade destes cultos, que se impõe como um desafio para a análise do etnógrafo. Apoiado em Roy Wagner (2010: 27), que sugere que a “antropologia é o estudo do homem como se existisse a cultura”, Pacheco quer sugerir que a idéia de religião como coisa “cristalizada” e “organizada” serve apenas como um modelo heurístico que permita-nos pensar as vidas humanas a partir das experiências das pessoas na relação com suas divindades e com um mundo não visível, que se materializa a partir de objetos construídos (Latour, 2002), mas principalmente de suas relações interpessoais.

A religião ou o campo religioso é assim um fenômeno vivo e dinâmico que responde à existência de pessoas e suas relações. Deste modo, como propõe Wagner e, de certo modo, o próprio Pacheco, proponho que pensemos religião e campo religioso como se estas coisas existissem realmente e, com efeito, o modelo é, entre muitas possibilidades uma forma de descrever e pensar aquela realidade.

Logo, neste campo não temos posições absolutas, e isso fica claro quando Ti Jean me fala em “sincretismo”: há sincretismo em Nan Soukri, mas ele é “diferente” ou “menor”, em oposição ao “muito”, que enxerga na *jénn ginen*. Francia sabe que a santa cultuada em Anse a Fouler é “uma boneca”, mas reconhece seu poder e teme, pois ela é “capaz de matar as pessoas”, mesmo sendo ela “católica”, seu universo de crenças e experiências religiosas está atravessado pelas situações de possessão da irmã e de uma relação escrupulosa com estes poderes. O mosaico ganha nova figuração com as idéias de Evans, que conhece toda a tradição dos *dokte fey*, mas ressignifica este

conhecimento minimizando seu aspecto relacionado com a religião “tradicional”, em função de sua fé protestante.¹²⁸

E aqui é preciso também discutir o uso que Ti Jean faz da categoria “sincretismo” e os caminhos e usos que as ciências sociais fazem desta. Segundo Ferretti (2006) o termo tornou-se maldito entre antropólogos brasileiros, na medida em que a aceitação do fenômeno implicava em diminuir as características próprias das religiões de matriz africana em favor de uma mistura incongruente de ritos e mitos e elementos de origem diversa. Neste sentido, resistir ao uso do termo configurou-se em bandeira e política de identidade de grupos religiosos em favor da “pureza de suas tradições religiosas”. Tal atitude acabou por esvaziar um aspecto essencial que já apontamos e que o autor ressalta:

“Mas o sincretismo está presente tanto na umbanda e em outras tradições religiosas africanas, quanto no catolicismo primitivo ou atual, popular ou erudito, como em qualquer religião. O sincretismo pode ser visto como característica do fenômeno religioso. Isto não implica desmerecer nenhuma religião, mas em constatar que como os demais elementos de uma cultura, a religião constitui uma síntese integradora englobando conteúdos de diversas origens. (Ferretti, 2006: 114)

Outro ponto destacado por Ferretti e de não menos importância para o que estamos discutindo é que, de certa forma, a tradição católica mudou de atitude com o sincretismo, rompendo com as perseguições e críticas, apropriando-se do fenômeno “purificando-o e compreendendo sob o termo de *inculturação*” (Ferretti, 2006: 115).

No Haiti, não foi muito diferente, como podemos ver nos grandes sítios de peregrinação, conforme apontam Consentino (2006), Desmangles (1992), Deren (1991), Rey (1999), entre outros, onde a Igreja Católica passou a uma atitude mais tolerante, após anos de lutas e campanhas persecutórias ao vodu, oficializadas por meio de leis e apoiadas pelo estado haitiano (Hoffman, 1990: 156 – 171), sobretudo depois da

¹²⁸ A propósito desta questão, conforme Brown (op. cit.) aponta, mas podemos encontrar também em Brodwin (1996), as concepções de saúde/doença no Haiti estão intimamente relacionadas com a religião, sendo apresentadas, normalmente, como desordens de caráter religioso (*maladi Satan* ou *maladi djab yo*).

redemocratização do país com o fim da ditadura Duvalier em 1987, quando o vodou e a língua *créole* passam a ser reconhecidos oficialmente pelo estado (cf. Hurbon, 2004).

Creio ainda ser necessário elucidar alguns pontos convergentes entre as diversas manifestações religiosas, que nos permitem pensar nas formas de apropriação pelos agentes do repertório comum de rito e técnicas que nos possibilitam a percepção daquilo que Birman (1996) chama de *pontes* e *passagens* que encontramos entre vodou, pentecostalismo e catolicismo no Haiti. Portanto, assim como a percepção dos problemas de saúde como uma manifestação de desordem moral e/ou religiosa, como sugerem McCarthy Brown (2006) e Brodwin (1996), há uma série de outras categorias e formas sociais que sugerem essa fluidez das fronteiras no campo religioso.

Uma categoria que nos permite entender esta situação são as noções de *zanj* e *djab*, ou ainda o conceito apresentado por Deren (1953) de *gros bon ange*, que seria ao mesmo tempo o espírito protetor ou anjo da guarda e também a alma imortal da pessoa.¹²⁹ A idéia de *djab* está articulada principalmente com a feitiçaria, está presente no vodou, porém, tal como no catolicismo ou protestantismo, pode ou não receber um sinal negativo. Isso não impede que um *bokò* ou *ougan* que “trabalha com as duas mãos” utilizar-se destes para lançar um feitiço sobre outrem. O papel do *djab* é relacional, afinal “o *djab* mais poderoso que existe é Deus”.

Há aí, sem dúvida uma questão moral que atinge de modo indistinto todo o universo religioso no Haiti: a feitiçaria é sempre objeto de condenação, ainda que ela seja entendida como um recurso disponível. Em certo sentido, o *pwen*, a força mágica

¹²⁹ Aqui há um evidente paradoxo que não parece ser resolvido por Deren (op. cit. : 15 – 18), posto que um mesmo conceito seja aplicado a coisas distintas. Mais adiante, porém, a autora propõe uma distinção entre *esprit*, que seriam as características ligadas à personalidade individual, *les esprit*, que seria sinônimo de loa, ou ainda *mistè*, que tem o mesmo sentido. Importa compreender essencialmente que o conceito se refere à alma individual em suas diferentes manifestações o aspecto psíquico/mental, que deixa de existir com o fim da vida física, e o espírito, que seria permanente. Deste modo, o espírito humano possuiria as mesmas características de um loa, exceto pelo fato deste não possuir uma vida física, senão quando manifestado através da possessão, enquanto aquele teria uma existência física limitada pela morte e uma vida espiritual perene.

individual, é acionado não apenas na presença dos loas, mas depende de sua relação com estes a sua capacidade de enfrentar o diversos problemas existenciais que marcam a vida cotidiana no Haiti. Portanto, o *pwen* pode ser dado indistintamente pelo santo católico, por um loa ou pelo “Espírito Santo”, entre os protestantes. O *pwen* é antes de tudo uma força que emana do *Bondye* e é nessa convergência que se constrói uma diversidade de discursos sobre a religião e a religiosidade.

Nesta perspectiva, um campo religioso se apresentaria menos como arena de disputas pela clientela e pelo controle dos bens de salvação, mas como um universo articulado de relações forjadas a partir do conjunto das ações dos indivíduos e de suas crenças. Na verdade, ação e crença estarão sempre articuladas, permitindo vislumbrar um vasto campo analítico, que não está centrado no indivíduo de modo exclusivo, mas no conjunto de suas relações.

Estas relações permitem extensões diversas, conectando sujeitos deslocados do país com a diáspora haitiana numa rede de relações com o domínio religioso, mas se estendendo para além deste, permitindo que, através da religião, possamos rastrear relações sociais que permitirão compreender, desde as disputas por status e poder, até o mais corriqueiro e cotidiano aspecto da vida das pessoas.

Aqui é importante diferenciar especialmente a noção de sincretismo do que Sidney Mintz (2010: 193) chama de *creolização*. Se no sincretismo há uma justaposição de elementos, há uma relação simbiótica entre os elementos, nos processos *créole* haveria uma verdadeira invenção. A ideia do modernismo brasileiro de antropofagia parece ser mais próxima do este autor chama de *creolização*: ao devorar o outro ele se torna parte de mim. Não se trata de simbiose, mas de incorporação, não se trata de justaposição, mas de recriação. Conforme Mintz:

“The second point about creolization, then, is about building social institutions within wich cultural material from many sources (...). That mean mixing

materials, yes, **into new syntheses**. (...) then building to replace them by mixing and synthesizing. (Mintz, 2010: 201)

Assumindo a perspectiva de tratar a cultura como se ela existisse, proposta por Roy Wagner (2010), processos como “aculturação” ou “transculturação”, como sugere Ortiz (*apud* Ferreti, 1995), são levados a cabo, mantendo a unidade básica da ideia de sincretismo: o encontro entre duas culturas que convivem no mesmo espaço ou possuem as mesmas margens (Mintz, 2010: 201). Porém, quando falamos de creolização, para Mintz, vamos além disto: creolização não é hibridização, nem somente mistura ou síntese, mas uma reinvenção e o reordenamento de duas perspectivas culturais.

O vodu, tal como o nosso candomblé ou a umbanda, é uma invenção produzida a partir de tradições originárias da África, mas é algo totalmente novo, se comparado aos ritos e cultos africanos. E sua relação com o cristianismo opera justamente como uma particular apropriação dos signos católicos: atrás do santo tem um loa, um loa é um *djab*, Deus é o diabo mais poderoso. Não é mais a religião “africana” e nem é mais o cristianismo, mas algo novo, inventado.

A invenção, no entanto, não pára. Ela é reajustada relacionalmente: Deus não pode ser o diabo, porém, em certos contextos, ele pode ser recriado à imagem e semelhança daqueles homens que o cultuam. Deus pode ser um *djab* quando lança fogo sobre Sodoma e Gomorra, quando manda o dilúvio universal. Deus pode ser *zanj*, protetor, o pai que está nos céus. Essas possibilidades são construídas o tempo todo nas relações entre os homens e entre os deuses.

Melanje? Sobre híbridos, sincretismos, misturas e créole

A ideia de “híbrido” ganha, no século XVII, uma forte acepção biologizante, por estar referida ao produto do cruzamento entre duas espécies distintas. O modelo do encontro colonial se apropriou do termo dando-lhe um sentido metafórico. É curioso

notar, que em sua acepção biológica, quase sempre, a noção de híbrido quase sempre esteve associada à questão da fertilidade. O resultado do cruzamento entre duas espécies poderia produzir perigosas degenerações.

Durante muito tempo, noções como *patois* ou *pidgin* no campo da linguística apontavam para uma relação entre a “língua” do colonizador e a “degeneração” produzida a partir da mistura de elementos nativos do colonizado. A associação entre raça e hibridismo ganha especial destaque no século XIX, quando entra em questão a ideia de que “brancos” e “negros” pudessem pertencer a espécies diferentes e, em contrapartida o seu “cruzamento” pudesse produzir “híbridos inférteis”, tais como aqueles encontrados entre algumas espécies animais (os muars em particular).

Não são poucas as acusações em torno do uso da categoria “híbrido” por uma suposta dissimulação do racismo contido no seu uso. Ainda que houvesse apropriações que positivassem o seu uso, este uso contém, invariavelmente, uma maldição. De outro lado, autores como Bakhtin (1981) sugere que a noção de híbrido, a despeito desta maldição, seja capaz de conter em si a multivocalidade ou, em certo sentido, as diferentes vozes presentes no encontro entre duas espécies distintas, conseguem se exprimir no interior de um discurso.

Não creio, no entanto, que isto seja capaz de dar conta do que se desenha quando olhamos para o vodu haitiano e, mais ainda, para a forma que os *sevitè* encaram as suas práticas. De modo algum, quando Boukman Eksperiens canta “*Sè kreyol nou ye*” ou Azor dizendo “*Kite peyi m*”, pensam em “híbridos culturais”. Pelo contrário, eles parecem reclamar uma originalidade: *créole* é o novo que surge do encontro, não é a soma de dois termos, mas a sua síntese. Não há uma reivindicação em torno da “pureza”, pois não há a ilusão de duas espécies puras encontrando-se uma com a outra,

este talvez não seja o ponto. O ponto é aqui é enxergar o processo inventivo que o modelo da creolização carrega.

Do mesmo modo, não se trata de utilizar um “termo novo” para descrever velhas práticas, como alguns pretendem supor. Trata-se mesmo de discutir que a ideia de sincretismo também seria atravessada por uma série de pressupostos intelectuais aos quais não nos afiliamos. Não se trata de levantar espantalhos para derrubá-los através de estratégias retóricas. O conceito de sincretismo e seu uso em estudos sobre religião partem uma perspectiva que encara como válido o modelo das “sobrevivências” e da “pureza africana” (Bastide, 1971) e as formas de “repensar o conceito” passam por reordenar o seu uso a partir da negação destes pressupostos.

As sugestões presentes no trabalho de Sérgio Ferretti (1995) são excelentes para retomar o conceito, especialmente diante do objeto ao qual se direcionam as suas pesquisas. Partilhamos, sobretudo, da sua perspectiva quando propõe superar o equívoco corrente de compreender o sincretismo como um estado posterior ao estado de pureza que antecede o encontro entre duas culturas (Ferretti, 1995: 89). No entanto, não nos parece que os processos sintéticos como aqueles que descrevemos no campo do vodu haitiano parecem se colocar além desta perspectiva. Não se trata de descartar o conceito, posto que ele se revele útil, trata-se, porém, de compreender que talvez ele não seja, necessariamente, o mais adequado para a abordagem que sugerimos ao longo desta tese.

Por outro lado, “africanismos” são inventados o tempo todo e resultam exatamente de processos culturais onde memória e identidade possam ser articuladas politicamente (Fry, 1982). Não se trata de negar a existência real ou fictícia – aqui *ficção* tem o sentido de objeto construído – de “traços culturais africanos” nas manifestações culturais: tudo é invenção. O problema aqui é a maldição associada às

palavras *ficção* e *invenção*. Tal como a palavra *mito* durante muito tempo foi sinônimo de “mentira” – curiosamente nos dicionários esta acepção cada vez mais perde o seu sentido – e passa a ganhar uma profundidade distintiva: o mito é representação idealizada, é fantasia, é alegoria – não é “mentira” ou coisa “falsa”. É preciso retirar o peso negativo associado à palavra “invenção”.

Quando Roy Wagner fala em “antropologia como o estudo do homem como se houvesse cultura” (Wagner, 2010: 38), a palavra “invenção” recupera um sentido que muitas vezes esquecemos: inventar é possibilitar que enxerguemos algo onde antes havia indistinção ou indefinição. Políticas de identidade dependem essencialmente disto: estabelecer marcos, origens, percursos com pontos de partida e pontos de chegada. Precisam inventar histórias e lugares que demarquem e distingam (Fry, 1982: 130 – 133).

Ao apontar a *melanje* como um traço distintivo das *légliz* e das *jénn ginen* estamos diante de um processo de invenção que fala em um percurso e um processo e não em um estado consolidado. Michel-Rolf Trouillot (1992) sustenta que há algo de singular numa região que, ao eliminar a população indígena e receber a introdução massiva de contingentes de escravos africanos, se constitui numa espécie de fronteira permanentemente aberta, um espaço de fluxos e transformações constantes. Mintz & Trouillot (1995), sugerem ainda que o vodu, a despeito de suas raízes africanas nasce de um processo de invenção e de trocas constantes entre as formas assumidas pelo catolicismo no Haiti, bem como das tradições africanas – o vodu, nesta perspectiva, é *melanje* desde a sua formação.

É de Sidney Mintz (2010), no entanto, o argumento definitivo em favor de certa singularidade dos processos de creolização e distingue igualmente este dos conceitos de sincretismo e de hibridização. E sugere:

“Since “creolization” refers to a particular historical process it is worth enumerating the major characteristics of what once meant in particular and specific detail” (Mintz, 2010: 206)

Ao sugerir que quando se fala em creolização estamos falando em processos inventivos, creio que vamos além da ideia de justaposição de elementos culturais distintos, que a noção de sincretismo sugere ou a fusão de espécies distintas presente na ideia de híbrido. Estamos sugerindo processos inventivos singulares que resultam de processos históricos que se estendem no tempo. Na verdade, ao contrário das outras noções, creolização pressupõe movimento, aponta para fluxos e não para “estados estáticos” que postos em movimento geram fusões. O movimento parece ser permanente: as margens do rio de Heráclito são tão móveis quanto as suas água e o homem que entra no rio.

O vodou como uma linguagem

É possível dizer que, tal como usamos a linguagem para dar sentido às idéias que desejamos transmitir, as interações sociais operam também com uma linguagem, utilizando distintos idiomas ou línguas que tornam inteligíveis estas interações. Logo, quando proponho ser o vodou um “idioma”, da mesma forma que, através dos usos e sentidos sociais do dinheiro no candomblé havia um “idioma” para modular relações de acusação. Penetrar a inteligibilidade ou as classificações dentro deste idioma nos permitiria ensaiar uma possível tradução ou, melhor ainda, compreender a lógica interna das relações, sem necessitar de uma “tradução nos termos de minha própria língua”.

Não se trata de descartar a categoria religião como dimensão analítica, mas pensar esta, de um lado, numa perspectiva durkheimiana, onde a religião é o domínio por excelência de expressão da vida e dos laços de solidariedade social, e de outro lado, como propõe Weber, questionando o caráter constitutivo da categoria religião do ponto

de vista analítico, sugerindo sua percepção como cultura ou forma cultural capaz de interligar e atravessar inúmeras dimensões da vida social.

Se Durkheim ([1912]2000) coloca a religião como domínio que exprime os laços mais profundos de coesão e solidariedade social, sugerindo serem estes os laços fundadores das coletividades humanas, temos exatamente no vodu uma espécie de elemento de coesão que atravessa as relações sociais no Haiti, servindo-lhes de “pano de fundo” ou de “cenário”, mais do que isso, fornecendo-lhes o substrato necessário para que se constituam as redes de relação. Esse “elemento de coesão”, no entanto, não é um objeto monolítico ou unívoco, pelo contrário, ele é multivocal e atravessado por inúmeras disputas e controvérsias.

Trata-se de recuperar também o sentido que Weber atribui à ação religiosa a partir de seu caráter orientado para o mundo, em outras palavras, perceber e interpretar o sentido imanente da ação religiosa, e se ocupar cada vez menos do caráter transcendente da religião. Na verdade, Weber sugere que independentemente de uma orientação destas ações para algo transcendente, a verdadeira força da religião se revela na sua capacidade de intervenção no mundo e na vivência cotidiana das pessoas (Weber, 2000: 279 - 294). Por outro lado, o mesmo autor compreende que há condições especiais ou extraordinárias, produzidas a partir da experiência que moldam o comportamento religioso, e sugere a noção de *carisma* como algo que possibilite pensar estes sujeitos, ações ou objetos.

Sugerimos uma perspectiva analítica que se preocupa em entender como estes aspectos atravessam o cotidiano das pessoas e invadem suas vidas diárias. Logo importa, em verdade, a possibilidade de pensar o vodu sem falar necessariamente de religião, mas pensar como se organizam os mundos sociais e suas dinâmicas relacionais através de suas diversas formas de vida: o mercado, a economia, a família, as amizades,

o cotidiano. Não se trata apenas de olhar e interpretar as práticas ou rituais, mas capturar como as dimensões do cotidiano permeiam estes, penetrando num âmbito mais profundo da vida social, onde estas diversas formas de vida aparecem absolutamente misturadas e quais as estratégias e ações que os atores se utilizam para separar as coisas quando lhes convém.

Nossa experiência com a vida social tende a separar em distintas esferas as várias dimensões da existência. Este exercício constante de ordenar o real a partir das experiências em esferas distintas que vão desde relações objetivadas como as formas sociais da família e do parentesco, da economia, da política, da religião etc., à subjetividade dos agentes nos diversos contextos de interação. Estas separações pressupõem um mundo ordenado e dividido onde certas esferas não podem conviver senão sob regras rígidas e específicas. O que se percebe, no entanto, é que estas esferas interagem constantemente, produzindo uma série de tensões e arranjos para os quais as regras podem ser definidas contextualmente.

Esta interação entre as diversas esferas da existência, no entanto, parece ser sempre uma questão incômoda, seja ela do ponto de vista do etnógrafo, ao se perceber estranhando as formas de interação “nativas”, mas especialmente do chamado ponto de vista “nativo”, onde a quebra de regras ou de etiquetas específicas aos contextos de interação, permitem revelar como se aplicam de fato as separações entre as diversas esferas.

Em outros termos, o que se está sugerindo aqui é que o mundo social é um fluxo permanente de interações e que estas esferas possivelmente não estão separadas de modo absoluto, mas pelo contrário, estão o tempo todo misturadas, o que não implica dizer que há uma tensão entre caos e cosmos, mas justamente o contrário, a tensão produz uma ordem e uma separação que é dada no contexto de interação.

Como sugere então Vanessa, uma informante, ao apontar para o fato de em algumas situações, “*praticar vodu*”, ir a um culto protestante ou a uma reunião dos carismáticos sejam uma “*pesquisa*”, ou ainda que “*atrás de todo santo católico se esconde um loa*”, e que não exista nenhuma contradição absoluta entre estas diversas formas de se relacionar com o sagrado, ao mesmo tempo em que as danças e ações naquele contexto exprimem muitas vezes sentimentos “mundanos”, ou Herold, insista que “*é um bom cristão e, por isso, serve aos loas*”, todas estas situações exprimem um universo social “melanje”.

Ao analisar os diversos contextos de interação que aparecem ao longo desta tese, fui colocado diante de uma evidência que atravessou toda a pesquisa: as diversas esferas da existência se encontram-se totalmente imbricadas, e são os agentes sociais em suas interações que separam segundo cada contexto. Essa separação, que é contextual e é fluida, não obedece a regras rígidas, isso não exclui, no entanto, a idéia de que os agentes estabeleçam limites e uma norma ou etiqueta a ser cumprida, muitas vezes com certo rigor.

Menezes (1996) afirma que a despeito de um ideal de separação dual entre profano/sagrado na Festa da Penha, há de fato diversas instâncias que compõem um continuum entre o lado “de dentro” e o “lado de fora” ou a festa “de cima” e a “de baixo”. A oposição radical entre as duas instâncias, embora esta seja permanentemente invocada pela Irmandade de Nossa Senhora da Penha, não ocorre senão do ponto de vista deste ideal e, na prática, as coisas se confundem o tempo todo.

De alguma maneira, há um ponto de vista normativo que aponta para a expectativa por uma totalidade confortável, ainda que esta possa ser definida em termos duais. Em outras palavras, tentamos classificar as coisas em termos de oposições rígidas para que as coisas não sejam confundidas, para que não haja poluição entre um

espaço e outro, entre uma prática e seu (suposto) antagônico. A experiência da instabilidade e da incerteza ou da imprecisão produz imenso desconforto, de tal forma que as formas mestiças ou misturadas oferecem certa ameaça a estabilidade das classificações.

Este era um dos eixos que me propunha a investigar, desde o momento em que comecei no mestrado estudando o sentido social do dinheiro no candomblé. A questão era perceber que um objeto aparentemente “profanador”, “mundano” e “poluidor” como o dinheiro poderia estar perfeitamente incorporado às práticas da religião, sendo necessário, portanto, compreender, quando e como o dinheiro muda de sentido ou adquire novos sentidos nas relações. Será exatamente a dinâmica das relações que determinará os sentidos diversos do dinheiro, uma vez que este não possua um sentido unívoco.

A festa do santo é também a festa dos homens. Santo e pecador podem conviver harmonicamente neste momento, desde que respeitadas certas regras e etiquetas, de tal maneira que é preciso compreender esta dinâmica inscrita nas relações entre os fiéis e suas divindades. Logo, aquilo que incomodava o meu amigo Christian era justamente o que me interessava: a convivência entre princípios antagônicos, as ambiguidades presentes nas relações e o tratamento que os agentes dão a estas situações.

A propósito das festas religiosas católicas e sua relação de intimidade com o vodu, este fato foi de suma importância para a elaboração desta tese. Ao observar a intensa relação entre catolicismo e candomblé na Bahia, onde festas importantes do calendário religioso guardam relação íntima com as festas católicas, onde a Lavagem das escadas da Igreja do Bonfim e a festa de Nossa Senhora dos Navegantes em fevereiro constituem exemplos fortíssimos de uma relação que é de um lado conflituosa, mas de outro lado, incrivelmente produtiva, revelando uma criatividade social imensa

tanto da parte dos adeptos do candomblé, como de certas lideranças católicas, todo este conjunto de idéias informou o olhar que dirigi à relação entre vodu e catolicismo.

Os trabalhos de Menezes (1996 e 2004) apontam exatamente para esta relação ambígua entre a religiosidade popular e o discurso oficial da Igreja Católica, apontando para as raízes históricas da supressão da “superstição” ou do enquadramento das manifestações populares no campo do “folclore” (Menezes, 1993: 96 – 110). O que garantiria, do ponto de vista da autora, a distinção entre “sagrado/profano” é uma espécie de controle sobre o profano exercido pela Irmandade que organiza os festejos da Igreja da Penha:

“Torna-se contraditório falar em uma separação radical entre o sagrado e o profano, se todos os elementos que encontramos na primeira parte de nossa caminhada parecem se reproduzir aqui, após o terceiro portão. Poderíamos dizer que a grande diferença **de fato** entre “**lá embaixo**” e “**lá em cima**”, é que **lá em cima** é a área da festa ocupada e controlada diretamente pela Irmandade, e onde se situam seus membros durante a celebração dos festejos de N. Sra. da Penha, enquanto que “**lá embaixo**” seria uma área aberta a todos, sob o controle do coordenador de festejos, um mediador contratado para gerenciar a parte de baixo da festa. (p. 111 – 112)

E ainda:

Ao transpormos o terceiro portão, encontramos novamente o profano, no sentido de que há outras barracas, há música, canto, dança, o que causa a impressão de “contradição” entre a oposição **lá em cima x lá embaixo**. **Só que este não é o mesmo profano de que falamos embaixo: é, no meu entender, um outro profano, um profano depurado, conquanto ligado diretamente à Irmandade**, o que garantiria sua submissão às diretrizes de conduta mais rígidas por ela estabelecidas. (grifos da autora, p. 112)

Trabalhos como o de Terry Rey (1999) e Leslie Desmangles (1992) exploraram estes aspectos de uma maneira muito profunda e significativa. Rey se ocupou em estabelecer uma compreensão sobre o lugar da Virgem Maria dentro do universo religioso haitiano e, ainda que tenha centrado sua perspectiva nas relações de classe e no culto católico, a análise do campo religioso (Bourdieu, 1982) haitiano que ele oferece é bastante rica e possibilita uma percepção muito precisa das relações entre o

“Marianismo” – culto à Virgem Maria – no Haiti e o vodu, dedicando um capítulo inteiro àquilo que chama de “simbiose de Maria e Ezili”.

O trabalho de Desmangles, por sua vez, também vai investir naquilo que chama de “simbiose” vodu/catolicismo romano, discutindo desde as raízes da introdução conflituosa do catolicismo no Haiti, sobretudo, considerando o papel do *Code Noir* na catequese dos escravos, e suas relações com as tradições religiosas africanas, numa exploração das relações de contato entre estes dois universos religiosos. No entanto, há um problema intrínseco deste tipo de trabalho que supõe a existência de uma religião vodu que antecede

Note-se que ambos os autores utilizam o termo “simbiose” quando em referência às relações entre vodu e catolicismo. Embora não descartem totalmente o termo “sincretismo”, a ideia de simbiose, no entanto, não parece romper de modo absoluto com a noção de sincretismo, a despeito de ser extremamente produtiva para pensar este tipo de relação entre estes universos sociais, explorando as passagens e territórios contíguos, ou ainda simplesmente, as trocas constantes que existem entre vodu e catolicismo. Pressupõe, entretanto, e isto se revela claramente do ponto de vista dos informantes, uma relação não conflituosa entre dos princípios supostamente antagônicos, de modo a oferecer uma compreensão mais clara destes processos de troca entre dois universos simbólicos.

Por outro lado, se pensarmos que a definição de simbiose, do ponto de vista da biologia, pressupõe dois organismos autônomos que atuam em consórcio, as ideias propostas por Desmangles carecem, de fato, de maior precisão conceitual. Vodu e catolicismo não podem ser pensados como estados ou organismos autônomos anteriores a um “contato” ou mistura, mas sim como universos mutuamente constituintes, nunca definitivamente juntos, mas nem por isso totalmente separados.

Neste sentido, falar em sincretismo muitas vezes pode esvaziar o sentido de processos muito mais intensos do que o termo pressupõe, ao sugerir uma mera superposição de termos ou sua substituição. Ou ainda, pressupor uma totalidade resultante de um encontro entre duas fontes “puras”, que produzem um resultado “mestiço” ou “misturado”. Laplantine e Nouss nos propõem uma interessante perspectiva sobre o uso dos termos *mestiço* e *mestiçagem*, muito próximos do que podemos pensar quando nos referimos a *créole*:

“La seducción provocada por deseo de apropiación de una totalidad opondremos el proceso de desasimiento y renunciamento. El mestizaje es pensamiento – y ante todo una experiencia – de la desapropiación, de la ausencia y la incertidumbre que pueden surgir de uno encuentro. Con mucha frecuencia, la condición mestiza es dolorosa. Uno se aleja de lo que era, abandona lo que tenía. (Laplantine e Nouss, 2007: 23).

Por outro lado, *créole* será utilizado em inúmeros contextos como uma forma de “identidade haitiana” ou, em outras palavras, “*ser haitiano é ser créole*” e tal experiência se baseia essencialmente numa indefinição, permanente de estar entre um e o outro e, por isso, “*não ser nada*” e, por outro lado, poder ser ao mesmo tempo várias coisas. O *créole* pode ser, então, muitas coisas ao mesmo tempo, ou ainda um devir permanente, na medida em que finalmente entre ser *haitiano* e *créole* há, não apenas uma infinidade de possibilidades, mas uma gama ampla de relações nas quais estas categorias podem receber enquadramentos diferentes. É, portanto, nas relações interpessoais que se define o uso das categorias e classificações.

À guisa de conclusão

Retomamos aqui um problema que diz respeito à ideia de que culturas são pensadas como entidades fechadas, que em dado momento são atravessadas por “situações de contato”. Parece muito claro que podemos recusar essa percepção, assumindo o risco de uma imensa instabilidade dos nossos “objetos”. Porém, esta

mesma antropologia que se questiona a si mesma, ainda requer uma compreensão particular para o problema da mistura entre princípios que podem ser antagônicos ou não.

Penso aqui sugerir que não se trata de olhar os estados anteriores às “misturas”, mas tentar investigar quais são os momentos e as estratégias que os agentes sugerem para invocar separações. Logo, vodu e catolicismo no Haiti, mas possivelmente em toda parte onde o cristianismo tenha sido difundido, tem uma relação tão íntima que por vezes reclamam algum tipo de operação de separação dos termos.

Estas “separações” que afirmo aqui não se relacionam especificamente com os quadros associados à análise das religiões, mas efetivamente das diversas situações de interação presentes na vida social. Como sugiro anteriormente, trata-se efetivamente de pensar a religião em sua perspectiva weberiana voltada para um agir no mundo, logo, a religião é apenas um dos muitos planos de ação, e sugere uma extensão desta perspectiva para os outros planos da ação humana. Se as esferas de ação se encontram misturadas, os processos de separação entre elas permitem uma análise sobre as regras e sentidos das interações.

Importa, portanto, investigar as condições em que são dadas as separações, pois como me ensinou a interlocutora já citada, Vanessa, ao sugerir “*sè tou melanje, José*”. Ao me deparar com o fenômeno das *jénn ginen*, reuniões de prece, em verdadeiras “igrejas” dedicadas ao culto de santos católicos, associadas com rituais de cura e possessão pelos loas, típicos do vodu, tive a perfeita noção de como os agentes sociais são muito mais criativos que nós antropólogos, na formulação de uma *teoria nativa* sobre as relações entre vodu e catolicismo.

Ao reinventar práticas do vodu, criando as *légliz* apropriadas a este culto, fugindo do cerco e da perseguição da diocese católica, ao mesmo tempo, abandonando

um suposto sistema tradicional de culto vodu, baseado no comando por um sacerdote iniciador, um grupo de iniciados e um espaço circunscrito (o *oufó* ou *lakou*), em favor de uma prática mais direta entre fiel e divindade, proposta pelo sistema das *jénn*, há de fato uma transformação muito maior e que requer uma percepção mais aguçada do etnógrafo.

O que ocorre, neste caso, é que os agentes passam a explorar as possibilidades de mistura, mas também de recriar um sistema de relações com o sagrado que reflita de uma maneira mais substantiva a sua percepção do universo. Em outras palavras, há uma dialética entre as transformações da vida social no Haiti ao longo de várias décadas que impôs uma nova forma de relação também com os aspectos religiosos. Mais uma vez, o ponto é que estas dimensões – o mundo da vida e o mundo da religião – não existem como coisas separadas, mas que estão mutuamente se informando umas às outras. Ou seja, mais do que nunca, a proposição de Weber sobre a religião dotar os agentes sociais de dispositivos para agir no mundo e este, em contrapartida, informar os dispositivos da ação religiosa, parece estar presente aqui.

Ao longo desta tese explorei em distintas escalas a situação de pesquisa e o quadro de referências na literatura e nas práticas individuais do vodu. Constatamos, como propôs Dalmaso (2009) que, embora as referências da literatura sejam fontes preciosas de informação, sobretudo no que encontramos nas etnografias clássicas, porém, é mais do que necessário ter em conta que no mundo das práticas as pessoas atuam de maneira mais dinâmica do que nos muitos registros, alguns históricos, sobre o vodu. Percebemos também que não há, em princípio, do ponto de vista dos agentes nenhum problema em relação às misturas entre vodu, protestantismo ou catolicismo, exceto em situações de tensão ou acusação e que muitas vezes as práticas podem ser re-significadas a partir de situações particulares.

Um dos estigmas mais fortes associados ao vodu está ligado às acusações de canibalismo. O canibal é aquele que come o outro para obter a sua força, para através do ato de consumir a carne do outro ele incorpora o outro a si mesmo. Ele não se torna o outro, ele se torna o mesmo e outro, a partir da consumação do outro. Ou como sugere Oswald de Andrade:

“A luta entre o que se chamaria Incriado e a Criatura – ilustrada pela contradição permanente do homem e o seu Tabu. O amor cotidiano e o modus vivendi capitalista. Antropofagia. Absorção do inimigo sacro. Para transformá-lo em totem. A humana aventura. A terrena finalidade. Porém, só as puras elites conseguiram realizar a antropofagia carnal, que traz em si o mais alto sentido da vida e evita todos os males identificados por Freud, males catequistas. O que se dá não é uma sublimação do instinto sexual. É a escala termométrica do instinto antropofágico. De carnal, ele se torna eletivo e cria a amizade. Afetivo, o amor. Especulativo, a ciência. Desvia-se e transfere-se. Chegamos ao aviltamento. A baixa antropofagia aglomerada nos pecados de catecismo – a inveja, a usura, a calúnia, o assassinato. Peste dos chamados povos cultos e cristianizados, é contra ela que estamos agindo. Antropófagos.” (Oswald de Andrade, 1928).

Bibliografia

AUSTIN-BROOS, D. J. **Jamaica Genesis: religion and the politics of moral orders.** Chicago: University of Chicago Press, 1997

BAKHTIN, M. *et alli.* **The Dialogic Imagination: Four Essays.** Austin: University of Texas Press

BARROS, J. F. P. **O banquete do rei... Olubajé: uma introdução à música sacra afro-brasileira.** Rio de Janeiro: UERJ/INTERCON, 2000a

_____. **A fogueira de Xangô... O Orixá do fogo: uma introdução à música sacra afro-brasileira.** Rio de Janeiro: UERJ/INTERCON, 2000b

BARTHÉLÉMY, G. **Le pays en dehors: essai sur l'univers rural haïtien.** Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps, 1989

BASTIDE, R. **Estudos Afro-brasileiros.** São Paulo: Perspectiva, 1973

_____. **Religiões Africanas no Brasil.** São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1971

_____. **O Candomblé da Bahia** São Paulo: Cia das Letras, 2001

_____. **O Sagrado Selvagem e outros ensaios.** São Paulo: Cia. das Letras, 2006

BEAUVOIR, M. G. **Lapriyè Ginen.** Port au Prince: Edisyon Près Nasyonal d'Ayiti, 2008a

_____. **Le Grand Recueil Sacré ou Répertoire des Chansons du Vodou Haïtien.** Port au Prince: Edisyon Près Nasyonal d'Ayiti, 2008b

BÉCHACQ, D. **Les frontières du vodou haïtien.** in Bonaci, G. *et alli.* (Ed.) *La Révolution haïtienne au-delà de ses frontières.* Paris: Karthala, 2006

_____. **Commerce, pouvoir et competences dans le vaudou haïtien.** Cahiers des Anneux de la Mémoire, n° 7. Nantes: 2004

_____. **La construction d'un vodou haïtien savant. Courants de pensée, réseaux d'acteurs et productions littéraires.** in Hainard, J.; Mathez, P. et Schinz, O. *Vodou.* Genève: Infolio/Musée d'ethnographie de Genève, 2008

BELLEGARDE-SMITH, P. E MICHEL, C. (eds.) **Vodou in Haitian Life and Culture: Invisible Powers.** New York: Palgrave Macmillan, 2006.

_____. (eds.) **Haitian Vodou: Spirit, Myth, and Reality.** Bloomington: Indiana University Press, 2006.

BENJAMIN, W. **A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução.** in Horkheimer, M. *et alli.* *Os Pensadores.* São Paulo: Abril Cultural, [1936] 1980

_____. **Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre literatura e história da cultura.** São Paulo: Brasiliense, 1994

BIRMAN, P. **Fazer estilo criando gêneros: estudo sobre a construção religiosa da possessão e da diferença de gênero em terreiros de umbanda e candomblé no Rio de Janeiro.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995

_____. **Cultos de possessão e pentecostalismo no Brasil: passagens.** Religião e Sociedade (17/1-2) 1996

_____. **Males e Malefícios no Discurso Neopentecostal.** in Birman, P. ; Novaes, R. e Crespo, S. (org.). *O mal à brasileira.* Rio de Janeiro : EdUERJ, 1997

BIRMAN, P. ; Novaes, R. e Crespo, S. (org.). **O mal à brasileira.** Rio de Janeiro : EdUERJ, 1997

BITTER, D. **A bandeira e a máscara: estudo sobre a circulação de objetos rituais nas folias de reis.** Tese de Doutorado do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia IFCS/UFRJ, 2008

BONACI, G. *et alli.* (Ed.) **La Révolution haïtienne au-delà de ses frontières.** Paris: Karthala, 2006

BORGES, A. **Tempo de Brasília: etnografando lugares-evento da política.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2004

BOURDIEU, P. **A Economia das Trocas Simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 1982

_____. **Gênese e estrutura do Campo Religioso.** in *A Economia das Trocas Simbólicas.* São Paulo: Perspectiva, 1982

_____. **Apêndice I: Uma interpretação da Teoria da Religião de Max Weber.** in *A Economia das Trocas Simbólicas.* São Paulo: Perspectiva, 1982

_____. **Marginália: Algumas notas adicionais sobre o Dom.** Mana 2(2) : 7 – 20, 1996

_____. **Esquisse d'une théorie de la pratique – precede de “Trois études d'ethnologie kabyle.** Paris: Éditions du Seuil, [1972] 2000.

_____. **La maison ou le monde renversé.** in *Esquisse d'une théorie de la pratique – precede de “Trois études d'ethnologie kabyle.* Paris: Éditions du Seuil, [1972] 2000.

_____. **La Misere du Monde.** Paris: Éditions du Seuil, 1993

BOYER-ARAÚJO, V. “Macumbeiras” e “crentes”: as mulheres vêm os homens. *Horizontes Antropológicos* v. 1 n. 1, 1995

BRODWIN, P. **Medicine and morality in Haiti. The contest for healing power.** Cambridge: Cambridge University Press, 1996

BROWN, K. M. **Mama Lola: A Vodou Priestess in Brooklyn.** Berkeley: University of California Press, [1991] 2001

_____. **Afro-Caribbean Spirituality: A Haitian Case of Study.** in Bellegarde-Smith, P. e Michel, C. (eds.) *Vodou in Haitian Life and Culture: Invisible Powers.* New York: Palgrave Macmillan, 2006.

BURTON, R. D. E. **Afro-creole: Power, opposition and play in the Caribbean.** New York: Cornell University Press, 1997

CANDIOTTO, J. F. S. **Maria: duas leituras a partir da teologia feminista.** Anais do Congresso de Teologia da PUCPR, Outubro de 2011. Disponível no endereço eletrônico: <http://www2.pucpr.br/reol/index.php/10CT?dd1=5615&dd99=view>

CAPIBERIBE, A. M. G. **As duas margens do Rio: Alteridade e transformação entre os Palikur na fronteira Brasil/Guiana.** Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, 2009

CAROSO, C. E BACELAR, J. (Org.) **Faces da Tradição Afro-Brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas terapêuticas, Etnobotânica e Comida.** Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAO, 2006.

CHAVES, W. N. D. **A bandeira é o santo e o santo não é a bandeira: práticas de presentificação do santo nas Folias de Reis e de São José.** Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, 2009

_____. **Na Jornada de Santos Reis: uma etnografia da Folia de Reis do Mestre Tachico.** Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, 2003

CÉLIUS, C. A. *et alli.* **Dossier: Haïti et l'Anthropologie.** *Gradhiva: Revue d'anthropologie et de muséologie au Musée du quai Branly*, n° 1 (nouvelle serie), 2005.

CORTEN, A. **Un mouvement religieux rebelle en Haïti: l'Armée Céleste.** *Conjonction, revue franco-haïtienne de l'Institut Français d'Haïti*, n° 203, 1998.

_____. **Diabolisation et Mal Politique: Haiti: misère, religion et politique.** Montréal/Paris: Les Éditions du CIDIHCA/Khartala, 2000

CONSENTINO, D. J. (ed.) **The Secret Arts of Haitian Vodou.** Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 1995.

_____. **It's all for you, Sen Jak.** in Bellegarde-Smith, P. e Michel, C. (eds.) *Vodou in Haitian Life and Culture: Invisible Powers*. New York: Palgrave Macmillan, 2006.

CRAPANZANO, V. **Horizontes imaginativos e o aquém e além.** Revista de Antropologia. São Paulo, v. 48, n. 1, 2005

DALMASO, F. F. **A magia em Jacmel. Uma leitura crítica da literatura sobre Vodou haitiano à luz de uma experiência etnográfica.** Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, 2009

DANTAS, B. G. **Vovó nagô e papai branco: usos e abusos da África no Brasil.** Rio de Janeiro: Graal, 1988.

DAVIS, W. **A serpente e o arco-íris.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986

DAYAN, J. **Haiti, History, and the Gods.** Berkeley: University of California Press, 1995

DE CERTEAU, M. **A Invenção do Cotidiano: Artes de Fazer.** Petrópolis: Vozes, 1994

DE HEUSCH, L. **Kongo in Haiti: A New Approach to Religious Sincretism.** *Man, New Series*, Vol. 24, No. 2. 1989

DE LYNCH, C. **Le cahier sacré du vodouisant.** Port au Prince: Éditions Henri Deschamps, 2008

_____. **Carte Divinatoire du Vodou d'Haïti.** Port au Prince: Éditions Henri Deschamps, 2009

DE THEIJE, M. **A caminhada do louvor; ou como carismáticos e católicos de base vêm se relacionando na prática.** *Religião e Sociedade* 24/1, 2004

DÉITA (Mercedes Foucard Guinard). **Mon Pays Inconnu.** Port au Prince: L'Imprimeur II, 1997

_____. **Mon Pays Inconnu (Tome II): Verte Campagne, Vodou et mythologie, Les Sociétés Secretes.** Port au Prince: L'Imprimeur II, 2000

DEREN, M. **Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti.** New York: McPherson and Company, [1953] 1991

DESMANGLES, L. G. **The Faces of the Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti.** Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992.

DESQUIRON, L. **Racines du voodoo.** Port-au-Prince: Editions H. Deschamps, 1990

DORSAINVIL, J. C. **Vodou et névrose.** Port au Prince: Éditions Fardin, [1931] 2004

DOUGLAS, M. **Pureza e Perigo**. São Paulo: Perspectiva, 1976

_____. **Os Lele revisitados, 1987 acusações de feitiçaria à solta**. *Mana*, v. 5, n. 2, 1999

DUBOIS, L. **Les Vengeurs du Nouveau Monde: Histoire de la Révolution Haïtienne**. Port au Prince: Les Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2009

DURKHEIM, E. **As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Martins Fontes, [1912] 2000

FARMER, P. **AIDS and Accusation: Haiti and the geography of blame**. Berkeley: University of California Press, [1992] 2005

FAVRET-SAADA, J. **Deadly words: Witchcraft in the Bocage**. Cambridge: Cambridge University Press, 1980

_____. **Les mots, la mort, les sorts**. Paris: Gallimard, 1977

FERRETI, S. F. **Repensando o Sincretismo: estudo sobre a Casa das Minas**. São Paulo: Edusp; São Luiz: FAPEMA, 1995

_____. **Sincretismo Afro-Brasileiro e Resistência Cultural**. in Caroso, C. e Bacelar, J. (Org.) *Faces da Tradição Afro-Brasileira: Religiosidade, Sincretismo, Anti-sincretismo, Reafricanização, Práticas terapêuticas, Etnobotânica e Comida*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador, BA: CEAQ, 2006.

FLAKSMAN, C. M. **Santos dos últimos dias: etnografia e pesquisa mórmon**. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, 2007

FRANÇOIS, K. **Vaudou et Catholicisme em Haiti à l'aube du XXI^e Siècle: Des repères pour un dialogue**. Port au Prince: Éditions Deschamps, 2005

FRY, P. **Para inglês ver: identidade e política na cultura brasileira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1982

_____. **Feijoada e Soul Food, 25 anos depois**. in Esterci, N.; Fry, P. e Goldenberg, M. (orgs.) *Fazendo antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro: DP & A, 2001.

_____. **Undoing Brazil: Hybridity versus Multiculturalism**. in Naro, N. P; Sansi Roca, R. & Treece, D. H. (eds.) *Cultures of the Lusophone Black Atlantic*. New York: Palgrave MacMilliam, 2007

GELL, A. **Art and agency: an anthropological theory**. Oxford: Clarendon, 1998.

GESCHIERE, P. **The Modernity of Witchcraft: Politics and the occult in postcolonial África**. Charlottesville/London: University of Virginia Press, 1997

GEGGUS, D. **La cérémonie du Bois Caïman.** In Hurbon, L. (ed.) *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*. Paris: Karthala, 2000

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978

_____. **O Saber Local: novos ensaios de antropologia interpretativa.** Petrópolis: Vozes, 1997

HAINARD, J.; MATHEZ, P. ET SCHINZ, O. **Vodou.** Genève: Infolio/Musée d'ethnographie de Genève, 2008

HERZFELD, M. **Intimidade Cultural. Poética social no estado-nação.** Lisboa: Edições 70, 2005

HERSKOVITS, M. J. **Life in a Haitian Valley.** New York: Doubleday & Company, Inc. [1937] 1971

_____. **The New World Negro.** in Herskovits, France S. (ed.) *Selected papers in Afro-American Studies*,. Bloomington: Indiana University Press, 1966

HOFFMANN, L.F. **Haïti: coulers, croyances, créole.** Port au Prince/Montréal: Ed. Henri Deschamps/Les Éditions du CIDIHCA, 1990

HOLBRAAD, M. **Estimando a necessidade: os oráculos de Ifá e a verdade em Havana.** Mana 9(2), 2003

HURBON, L. **Dieu dans Le Vaudou Haïtien.** Port au Prince: Ed. Henri Deschamps, [1972] 1987a

_____. **O Deus da resistência negra: o vodu haitiano.** São Paulo: Edições Paulinas, 1987

_____. **Le Barbare Imaginaire.** Port au Prince: Ed. Henri Deschamps, 1987b

_____. **El Bárbaro Imaginario.** México: Fondo de Cultura Económica, 1993

_____. **Comprendre Haïti: Essai sur l'État, la nation, la culture.** Port au Prince/Paris: Ed. Henri Deschamps/Karthala, 1987c

_____. (ed.) **L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791).** Paris: Karthala, 2000

_____. **Les mystères du vaudou.** Paris: Gallimard, 1993

_____. **American fantasy and Haitian Vodou.** in Consentino, D. J. (ed.) *The Secret Arts of Haitian Vodou.* Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 1995.

_____. **Pour une sociologie d'Haïti au XXI^e siècle: La démocratie introuvable.** Paris: Karthala, 2001

_____ **Religions et lien social: L'Église et l'État moderne en Haïti.** Paris: Les Éditions du CERF, 2004

HURSTON, Z. N. **Tell My Horse.** New York/Philadelphia: Harper & Row/Lippincott, 1938

JAMES, C.L.R. **Os jacobinos negros.** São Paulo: Boitempo Editorial, [1938] 2000

JEANTY, E. A. et BROWN, C. O. **Paròl Granmoun: 999 Haitian Proverbs in Creole and English.** Pétiyon Ville, Haïti: Éditions Learning Center, 1996

LABURTHE-TOLRA, P. e WARNIER, J-P. **Etnologia – Antropologia.** Petrópolis, RJ: Vozes, 1997

LAGUERRE, M. S. **Voodoo and Politics in Haïti.** London: MacMillian Press, 1989

LAN, D. **Guns and Rain: Guerrillas & Spirit Medions in Zimbabwe.** Los Angeles: University of California Press, 1985

LAPLANTINE, F. e NOUSS, A. **Mestizajes: De Archiboldo a zombi.** Buenos Aires: Fonde de Cultura Econômica, 2007

LATOUR, B. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches.** Bauru, SP: EDUSC, 2002

LAW, R. **La cérémonie du Bois Caïman et le “pacte de sang” dahoméen.** In Hurbon, L. (ed.) *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791).* Paris: Karthala, 2000

LEACH, E. R. **Sistemas Políticos da Alta Birmânia: Um estudo da estrutura social kachin.** São Paulo: Edusp, [1954] 1996

LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, [1958] 1967

LEYBURN, J. G. **The Haitian People.** New Haven: Yale University Press, 1996

LIMA, P. H. **Além da liberdade: A construção do Estado Negro Autônomo Haitiano e seu impacto no mundo dos senhores.** Monografia de Conclusão de Bacharelado do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da UFRJ, 1990

MADIOU, T. **Histoire d'Haïti.** Port au Prince: Éditions Henri Deschamps, 1989

MAGLOIRE, G. E YELVINGTON, K. A. **Haiti and the anthropological imagination.** Gradhiva: Revue d'anthropologie et de muséologie au Musée du quai Branly, n° 1 (nouvelle serie), 2005.

MALINOWSKI, B. **Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné Melanésia**. São Paulo: Abril Cultural, 1976

MARIANO, R. **O futuro não será protestante**. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, ano 1, n. 1, set. 1999

_____. **Expansão pentecostal no Brasil: o caso da Igreja Universal**. *Estudos Avançados* 18 (52), 2004

MARIZ, C. L. **O Demônio e os Pentecostais no Brasil**. In Birman, P. ; Novaes, R. e Crespo, S. (org.). *O mal à brasileira*. Rio de Janeiro : EdUERJ, 1997

MARTÍN, M. E. **No me arrepiento de este amor. Um estudo etnográfico das práticas de sacralização de uma cantora argentina**. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, 2006

MARX, K. **Manuscritos Econômico-filosóficos e outros textos escolhidos**. in Marx, K. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974

MARY, A. **Le bricolage africain des héros chrétiens**. *Religiologiques*, 8 (1993)

_____. **Le bricolage africain des héros chrétiens**. Paris: Éditions du CERF, 2000

MATORY, J. L. **Black Atlantic Religion: Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-brazilian Candomblé**. New Jersey: Princeton University Press, 2005

MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, [1950] 2003

MAUSS, M. **Sociologie et Anthropologie**. Paris: Quadrige/PUF, [1950] 1995

MAUSS, M. E HUBERT, H. **Esboço de uma teoria geral da magia**. São Paulo: Cosac & Naify, [1904] 2003

MAXIMILIEN, L. **Le vodou haïtien: rite radas-canço**. Pétiyon Ville, Haiti: Imprimerie Pressmax S.A., [1945] 2008

McALISTER, E. **Rara: Vodou, Power and Performance in Haiti and Its Diaspora**. Berkeley: University of California Press, 2002.

MENEZES, R. C. **A dinâmica do sagrado: rituais, sociabilidade e santidade num Convento do Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2004

_____. **Devoção, diversão e poder: um estudo antropológico da Festa da Penha**. Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, 1996

MÉTRAUX, A. **Le Vaudou Haïtien**. Paris: Gallimard, [1958] 2003

MEUDEEC, M. **Maladie, Vodou et Gestion des Conflits en Haïti: Le cas du Kout Poud.** Paris: L'Harmattan, 2007

MEYER, B. "Delivered from the darkness". **Confessions of satanic riches in Christian Gana.** Africa vol. 65(2), 1995

_____. **Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana.** New Jersey: Africa World Press, 1999

MINTZ, S. W. **Afro-Caribbeana: An Introduction.** in Mintz, S. W. (Ed.) *Caribbean Transformations.* Chicago: Aldine Publishing Company, 1974.

_____. **Caribbean nationhood: an Anthropological Perspective.** in Mintz, S.W.(Ed.) *Caribbean Transformations.* Chicago: Aldine Publishing Company, 1974.

_____. **The Case of Haiti** in Mintz, S. W. (Ed.), *Caribbean Transformations.* Chicago: Aldine Publishing Company, 1974

_____. **Men, women and trade.** Comparative Studies in Society and History, 13 (3), 1971.

_____. **The Socio-historical background to Pidginization and Creolization.** in Hymes, D. *Pidginization and Creolizations of Languages.* Cambridge: Cambridge University Press, 1977

_____. **Sweetness and Power: The Place of the Sugar in Modern History.** New York: Penguin Books, 1985

_____. **Three Ancient Colonies: Caribbean Themes and Variations.** Cambridge: Harvard University Press, 2010

MINTZ, S. W. E PRICE, R. **O nascimento da cultura afro-americana: Uma perspectiva antropológica.** Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Cândido Mendes, 2003

MINTZ, S. W. & TROUILLOT, M – R. **The Social History of Haitian Vodou.** in CONSENTINO . J. (ed.) *The Secret Arts of Haitian Vodou.* Los Angeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History, 1995.

NEIBURG, F. **Os intelectuais e a invenção do Peronismo.** São Paulo: Edusp, 1997

_____. **Intimacy and the public sphere. Politics and Culture in the Argentinian national space, 1946 – 55.** Social Anthropology 11 (1) pp. 63 – 78, 2003

_____. **El 17 de octubre de 1945: Um análisis del mito de origem del peronismo.** in Torre, J. C. (Ed.), *El 17 de octubre de 1945.* Buenos Aires: Ariel, 1995

_____. **Mercados e Moedas em Port au Prince (Haiti): uma etnografia coletiva no/do espaço internacional.** Projeto de Pesquisa do CNPq (Edital Universal

“Área de Ciências Humanas” e FAPERJ (Cientistas do Nosso Estado). Rio de Janeiro: 2007

NEIBURG, F. e NICAISE, N. **A vida social da água**. Rio de Janeiro: Viva Rio, 2009

_____. **Lixo: estigmatização, comércio e política**. Rio de Janeiro: Viva Rio, 2010

NEIBURG, F., NICAISE, N. E BRAUN, P. **Lideranças em Belair**. Rio de Janeiro: NuCEC/PPGAS, 2011a

_____. **Etnografia dos mercados do centro de Port au Prince: Primeiro relatório – Dezembro de 2011**. Rio de Janeiro: NuCEC/PPGAS, 2011b

ORO, A. P. O “Neopentecostalismo Macumbeiro”. Revista USP, n.68, dezembro/fevereiro 2005-2006

ORO, A. P. E URETA, M. **Religião e política na América Latina: uma análise da legislação dos países**. Horizontes Antropológicos. vol.13, n.27, 2007

PACHECO, G. B. F. **Brinquedo de Cura: Um estudo sobre a Pajelança Maranhense**. Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, 2004

PEREIRA, L. N. **Crianças feiticeiras: reconfigurando família, igrejas e estado no pós-guerra angolano**. Religião e Sociedade, v. 28, n. 2, 2008.

PEREIRA, L. P. **Os Giros do Sagrado: Um Estudo Etnográfico Sobre as folias em Urucuia - MG**. Tese de Doutorado do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia IFCS/UFRJ, 2009.

PLUCHON, P. **Vaudou, Sorciers, Empoisonneurs, De Saint Domingue à Haïti**. Paris: Karthala, 1987

PLUMMER, B. G. **Haiti and the United States**. Athens: University of Georgia Press, 1992

PRICE-MARS, J. **Ainsi parla l'oncle**. Port au Prince: Éditions Fardin, [1928] 2004

_____. **De Saint Domingue à Haïti: Essais sur la culture, les arts et la littérature**. Port au Prince: Éditions Fardin, [1959] 2004

_____. **La République d'Haïti et la République Dominicaine: Les aspects divers d'un problème d'histoire, de géographie et d'ethnologie**. Port au Prince: Éditions Fardin, [1953] 2004

PRICE-MARS, J. *et alli*. **Ainsi parla l'oncle Ainsi parla l'oncle suivi de Revisiter l'Oncle**. Montreal: Éditions Mémoire d'Encrier, 2009

RAMSEY, K. **Prohibition, persecution, performance. Anthropology and the penalization of vodou in mid-20th- century.** Gradhiva: Revue d'anthropologie et de muséologie au Musée du quai Branly, n° 1 (nouvelle serie), 2005

REY, T. **Our Lady of Class Struggle: The cult of Virgin Mary in Haiti.** Trenton, NJ/Asmara, Eritrea: African World Press, 1999

RICHMAN, K. E. **Migration and vodou.** Miami: Florida Press University, 2005

RIGAUD, M. **Le tradition voodoo et le voodoo Haïtien: Son Temps, Ses Mystères, Sa Magie.** Port au Prince: Éditions Fardin, [1953] 2004

ROBBINS, J. **Transcendência e Antropologia do Cristianismo: Linguagem, Mudança e Individualismo.** Religião e Sociedade, 31(1), 2011

ROUMAIN, J. **Analyse Schématique et autres texts scientifiques.** Port au Prince: Éditions Fardin, [1934] 2004

_____ **Le Sacrifice du Tambour Assôtô. Analyse Schématique et autres texts scientifiques.** Port au Prince: Éditions Fardin, [1934] 2004

_____. **Les Gouverneurs de la rosée.** Port au Prince: Éditions Presses Nationales d'Haïti, [1944] 2007

SAINT-LOUIS, F. **Le Vodou Haïtien: Reflet d'une société bloquée.** Paris: L'Harmattan, 2000

SEABROOK, W. B. **A Ilha da Magia: Fatos e Ficção.** São Paulo: Hemus, [1928] s/d

SLOCUM, K. e THOMAS, D. A. **Rethinking Global and Área Studies: Insights from Caribbeanist Anthropology.** American Anthropologist, Vol. 105, n° 3, Sep. 2005

SILVA, F. E. A. **Construções do 'fracasso' haitiano.** Dissertação de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ, 2010

SIMMEL, G. **Philosophie de l'argent.** Paris: PUF, 1977

_____ **Philosophy of Money.** London: Routledge, 1978

SOARES, L. E. **A Guerra dos Pentecostais contra o Afro-brasileiro: Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil.** Comunicações do ISER, 44, 1993, 43 – 50

STEWART, C. e SHAWN, R. (Eds.). **Sincretism/Anti-Sincretism: The politics of religious synthesis.** New York/London: Routledge, [1994] 2005

TAUSSIG, M. **Walter Benjamin's Grave.** Chicago: University of Chicago Press, 2005

_____. **O Batismo do Dinheiro e o Segredo do Capital.** *Religião e Sociedade*, 14/2, 1987, 18 – 31

TEIXEIRA, F. e MENEZES, R. **As religiões no Brasil: continuidades e rupturas.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2006

_____. **Catolicismo plural: dinâmicas contemporâneas.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2009

THOMAZ, O. R. **A Dança Macabra da pobreza no Haiti: As elites e suas percepções da pobreza e da desigualdade.** Campinas: 2006 (manuscrito)

THOMAZ, O. R. e NASCIMENTO, S. **Bel-Air. Neighborhood with a Past, Neighborhood with a Future.** Campinas: 200

TROULLIOT, M – R. **Haiti: State Against the Nation – The Origins and Legacy of Duvalierism.** New York: Monthly Review Press, 1990

_____. **Les racines historiques de l'Etat duavalérien.** Port au Prince: Éditions Henri Deschamps, 1986

_____. **Silencing the Past: Power and the Production of History.** Boston: Beacon Press, 1995

_____. **Anthropology and the Savage Slot: The Poetics and Politics of Otherness.** in Fox, R. G. *Recapturing Anthropology: Working in the Present.* New Mexico: School of American Research Press, 1991

_____. **The Caribbean Region: An open frontier in Anthropological Theory.** *Annual Review of Anthropology* 21, 1992

TURNER, V. W. **Floresta de Símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu.** Niterói: EdUFF, [1967] 2005

_____. **O processo ritual: Estrutura e Anti-estrutura.** Petrópolis: Vozes, 1974

_____. **Dramas, Campos e Metáforas: Ação simbólica na sociedade humana.** Niterói: EdUFF, [1974] 2008

TURNER, V. e TURNER, E. **Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives.** New York: Columbia University Press, 1978

VOGEL, A.; MELLO, M. A. S. E BARROS, J. F. P. **O Haiti não é aqui ou encontro e desencontro de duas tradições religiosas: o vodu e o candomblé.** in Barros, J. F. P. (org.) *Terapêuticas e Culturas.* Rio de Janeiro: UERJ, INTERCON, 1998,

_____. **A galinha-d'angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira.** Rio de Janeiro: Pallas: FLACSO; Niterói: EDUFF, 1993

VOGT, C. E FRY, P. **Cafundó: a África no Brasil: Linguagem e sociedade.** São Paulo: Cia. das Letras, 1996

WAGNER, R. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac & Naify, 2010

WEBER, F. **Settings, interactions and things: a plea for multi-integrative ethnography**. *Ethnography* 2 (4): pp. 475 – 499, 2001

WEBER, M. **Economia e Sociedade**. Brasília: EdUnB, 2000

_____. **Sociologie des religions**. Paris: Éditions Gallimard, 1996

_____. **A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo**. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1987

YOUNG, R. J. C. **Desejo Colonial: hibridismo em teoria cultura e raça**. São Paulo: Perspectiva, 2005

ZELIZER, V. **The Social Meaning of Money**. New York: Basic, 1994

_____. **Intimate transactions**. In: Guillen, M. *et al.* (eds.). *The new economic sociology*. Nova York: Russell Sage Foundation, 2002a.

_____. **Circuits within Capitalism** (mimeo), 2002b.

_____. **The Purchase of Intimacy**. New York: Princeton University Press, 2005

_____. **La negociación de la intimidad**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009

Anexo I – Glossário

- Agwe:** loa masculino, do rito rada, cujo domínio de ação é o mar
- Aida:** loa feminino que acompanha Danbalah, simbolizado pelo arco-íris
- Aizan:** loa feminino responsável pelas iniciações
- Animatè:** literalmente “animador”. Responsável pela condução dos trabalhos nas *légliz*
- Artibonite, vale de:** região fértil do Haiti, marcada por um grande número de rios e florestas, a qual se atribui um grande poder mágico
- Asson:** chocalho ritual feito de cabaça (*Lagenaria vulgaris*) seca, utilizado nas cerimônias. É o símbolo do poder e do conhecimento místico
- Assotô:** tambor principal da *batterie rada*, ao qual é dedicada uma cerimônia específica
- Aybobô:** saudação típica do vodu
- Badji:** local sagrado onde se encontra o altar dos loas
- Bagay:** coisa, objeto, etc.. Na expressão *fè bagay* significa fazer sexo.
- Bagi:** anel. Símbolo de aliança ou contrato com o loa, também serve para indicar o casamento do *hounsi* com o loa através do ritual do *mariaj mistik*
- Bains chans:** banhos de ervas para limpeza, proteção e para facilitar a conexão com os loas
- Baka:** pequeno demônio ou anão utilizado pelos feiticeiros para suas ações maléficas. Está intimamente associado à ideia de loa comprado
- Baron:** Um *gede*, nome dado ao líder dos cemitérios, ex.: Baron Samedi, Baron Kriminel, Baron La Kwa, etc.
- Bizango:** Sociedade secreta
- Bokò:** feiticeiro. Nome genérico sob o qual são conhecidos os sacerdotes vodu.
- Bois Caiman:** sítio localizado próximo a Plaine du Nord onde teria ocorrido, na noite 14-15 de agosto de 1791 uma cerimônia presidida por Boukman, um *ougán* de origem jamaicana, considerado por muitos o ponto de partida da revolução que levaria à independência do Haiti
- Bondye:** Deus, também chamado de *Gran Mèt*
- Bossal:** de origem espanhola, a palavra quer dizer “selvagem ou indomado”. O termo também é usado como referência aos loas que se manifestam pela primeira vez e para os *hounsi* que ainda não concluíram sua iniciação.
- Boule zin:** cerimônia tradicional do vodu cujo propósito é fortalecer os loas
- Canari:** Vaso ritual no qual está “assentado” o loa
- Chanpwèl:** Nome de uma sociedade secreta, o nome vem de uma derivação de “cochons sans poil” (porcos sem pelos).
- Chwal:** pessoa montada pelo loa, “cavalo”
- Doktè fèy:** significa “medico das folhas” ou herbalista, é por este nome que são conhecidos aqueles que atuam no campo da medicina popular no Haiti
- Djab:** um dos sinônimos de loa. Palavra carregada de múltiplos sentidos que, dependendo do contexto, pode significar anjo, demônio (Satan) ou espírito.
- Drapo:** bandeiras rituais que representam os loas. Estas bandeiras atingiram um status de objeto de arte muito valorizado
- Esprit:** o mesmo que *loa*
- Gede:** loas que representam os espíritos dos mortos, ligados aos cemitérios.
- Ginnen:** “Guiné”, a pátria mítica dos loas; gênero particular de loas ligados à família e aos rituais de cura e de contra-feitiçaria
- Hounsi:** palavra *fon* que significa “filho” usada para designar os iniciados no vodu
- Hounsi kanzo:** nome dados aos iniciados no culto aos loas

Laplas: título concedido dentro das confrarias vodou, refere-se a uma espécie de mestre de cerimônias que dirige as celebrações no *oufò*

Lwa: loa; nome dado as divindades do culto vodou. Sinônimo de *mistè, esprit, zanj, djab*.

Lwa achte: loa “comprado”. Trata-se de um tipo de espírito comprado para adquirir riqueza pessoal.

Lwa heritaj: loa herdado ou de herança. Diz-se dos espíritos ligados a uma família que são transmitidos por herança, através das gerações

Lwa rasin: o mesmo que *lwa heritaj*

Macoute: Bolsa de palha tradicional do Haiti

Mambo: Sacerdotisa vodou

Manje lwa: oferenda de alimentos para os loas

Mapou: árvore sagrada da religião vodou, *Ceiba Pentandra*, árvore da família das Bombacáceas

Marassa: gêmeos

Mariaj mistik: ritual através do qual o iniciado contrai núpcias com os seus loas protetores, normalmente celebrado por um *Pè Savan*

Masisi: homossexual masculino

Mawon: de *cimarron*, refere-se aos escravos fugitivos.

Modivin: lésbica, homossexual feminino

Mystè: de mistério, o mesmo que loa

Nèg: pessoa

Oufò: Templo vodou

Ougàn: sacerdote vodou

Peristilo: área principal dos templos vodou, onde ocorrem as cerimônias públicas

Petro: dizia-se que os loas petro seriam aqueles originários do Novo Mundo, mas também refere-se aos loas de origem Congo, cultuados em Nan Soukri

Potomitan: poste central dos templos vodou

Poud: nome dado aos pós mágicos usados em feitiçaria

Pwen: força mágica, poder místico imaterial.

Rada: nome derivado de Arada, corruptela da Allada, cidade do antigo Daomé, atual Benin, usado para designar um dos ritos vodou e um panteão de loas de origem africana

Sevis lwa: O culto vodou propriamente dito

Sevitè: pessoa dedicada ao serviço dos loas, ao culto vodou

Zobop: membro de uma sociedade secreta

Zumbi: diz-se dos mortos que, ressuscitados por um sacerdote vodou, retornam à vida e atuam como escravos destes

ANEXO II – Quadro dos Loas Haitianos

Tabela dos loas haitianos									
Nome	Descrição	Cores	Dias	Árvores	Símbolos	Oferendas	Santos Católicos		
Legba (Rada/Petro)	Chefe das encruzilhadas e porteiras	Vermelho, marrom e branco	Sexta-feira e sábado	Cabaceiro e Umbuzeiro	Cruzes, muletas, chaves, bengalas	Mandiocas, galo carijó, tabaco e cachimbos	Santo Antônio, São Pedro, Jesus Cristo		
Aveleketé (Rada)	-	-	Sexta-feira e sábado	-	-	-	-		
Danbalah (Rada)	A serpente	Branco e verde-claro	Quinta-feira	-	Cobras e ovos	Xarope de amêndoas, farinha branca e ovos	São Patrício, Jesus Cristo e Moisés		
Ayda Wedo (Rada)	O Arco-íris	Branco e azul-claro	Segunda-feira e Terça-feira	Algodoeiro	Arco-íris	Leite e galinhas brancas	Nossa Senhora da Conceição		
Marasa (Rada/Petro)	Gêmeos	-	-	-	Folhas de palmeira	Pudim de arroz, pipoca e refrigerante de cola	São Cosme e São Damião, São Nicolau, As Três Graças		
Hevíoso (Rada)	Pedras, fogo e os ventos	-	-	-	Trovões e raios	-	São Jerônimo		
Ezili Freda (Rada)	Amor, sensualidade, beleza e feminilidade.	Rosa, dourado e azul claro	Terça-feira e quinta-feira	Loureiro	Corações, bolos cor-de-rosa e perfume	Vinho, perfumes e bebidas alcoólicas	Nossa Senhora das Dores		
Ezili Dantô (Nagô/Petro)	Maternidade/Mulher guerreira	Azul escuro e vermelho	Terça-feira e quinta-feira	-	Adagas e bonecas negras	Griot de porco, perfume, vinho tinto e rum	Nossa Senhora Czesochowa, Nossa Senhora do Carmo, Santa Rosa Sant'Ana		

Nome	Descrição	Cores	Dias	Árvores	Símbolos	Oferendas	Santos Católicos
Ogou (Nagó)	Guerreiro, chefe da família, justiciero	Vermelho	Sábado	Cabaça	Facões	Charutos, galos vermelhos, rum e facões	São Tiago, São João Batista, São Felipe, São Joaquim, São Jorge São Miguel Aracnjo e Joana D'Arc
Lasirenn (Rada)	A Sereia e os mares	Azul-claro e azul esverdeado	-	-	Conchas, escovas de cabelo e	Vinho e perfume	Santa Caridade e Santa Paula
Agwe (Rada)	Capitão dos mares	Azul, branco e verde	Quinta-feira	-	Barcos, peixes e remos	Champanhe e bebidas alcoólicas em geral, bolos e galinhas brancas	São Ulrich e Santo Expedito
Klamerzin (Rada)	-	-	-	Cerejeira haitiana	Lagartos, facões e bolsas de palha	<i>Klerén</i> , tabaco, açúcar mascavo, mandioca e pão	Santa Clara
Simbi (Rada/Petro)	As fontes de água e o curandeiro	Branco e verde	-	-	Cobras, poços, lagos e córregos	Animais brancos, pretos ou cinza.	Sagrado Coração de Jesus, São João Batista e Jesus Cristo
Loko (Rada)	O chefe dos sacerdotes	Amarelo	-	Capororoça	Galos vermelhos	Galos	São José
Aizan (Rada)	Guardião dos templos	Creme	-	Palmeira	Folhas de Palmeira	Galos	Santa Ana, Nossa Senhora da Alta Graça e Jesus Cristo
Gran Brigit (Gede)	Morte e cemitérios	Roxo, preto e malva	Segunda-feira e sexta-feira	-	Café	Pimentas e café preto	Santa Catarina
Bawon (Gede)	Morte e cemitérios	Preto e branco	Segunda-feira	-	Caveiras, cruzes, cadáveres, fálós, bengala, cartola e óculos escuros, caixões	Cigarros, cabras pretas e óculos de sol	São Geraldo, Santo Ivo e Santo Expedito

ANEXO II – ICONOGRAFIA



Vanessa Jeudi e uma frequentadora de Vierge de Grace



Sè Diella



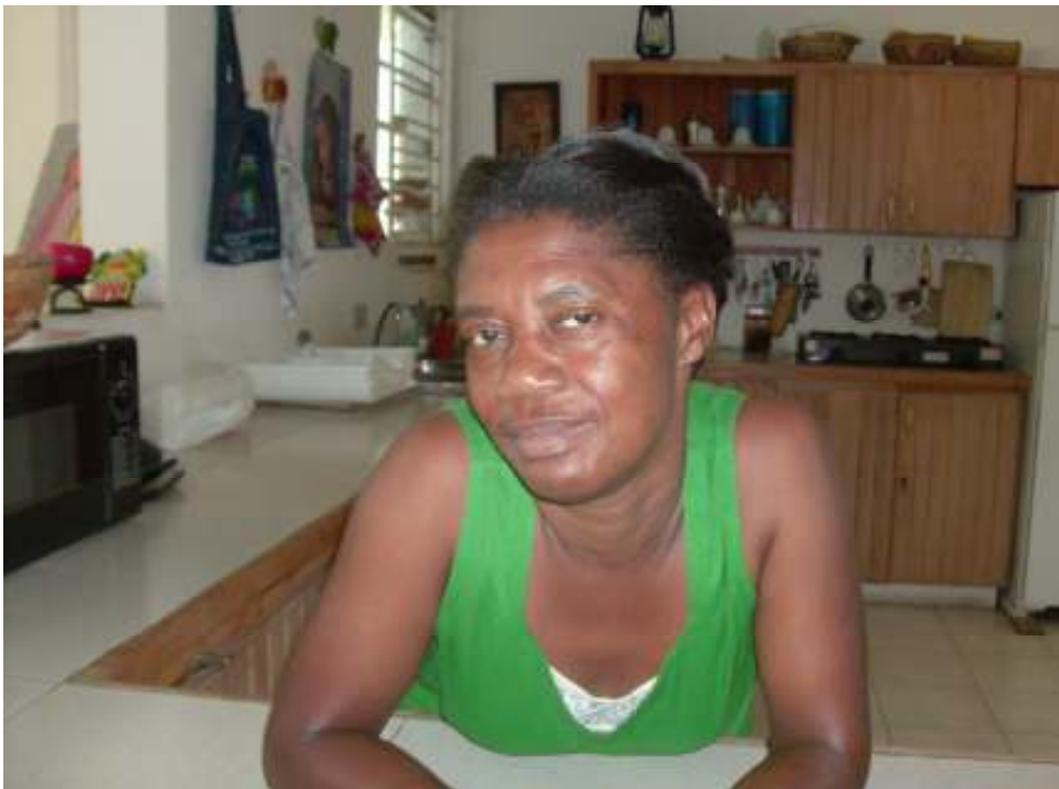
Herold



Aveman Valsaint



Eu e Mme. Evans



Mme. Evans



Francia



Em Anse à Veau



Azor em Sodo



Oufô em Jacmel cerimônia para *Simbi Andezo* (Julho, 2008)



Cerimônia para *Ogou Ferraj* em Carrefour (novembro 2008)



Atendimento no Altar de Des Ermites

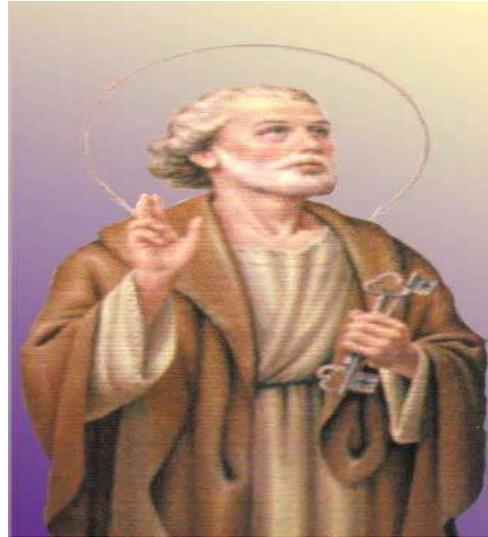


Na *Légliz* de Des Ermites, aguardando a viagem para Anse a Fouler



Mulher vestida em *rad penitens* em Des Ermites

Sen Jak (Ogou) e Sen Piè (Lebga)



Ezili Dantò e Ezili Freda





Músicos em Nan Soukri (Agosto de 2008)



Em Nan Soukri mulher é possuída pelo loa



Possessão em Vierge de Grace



Possessão em Vierge de Grace