

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO – UFMA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE – PGCULT

O processo de edipianização do vodu haitiano : um estudo filosófico-antropológico

Nikita Suire

Orientador: Flávio Luiz de Castro Freitas
Co-orientadora: Ana Caroline Amorim Oliveira

São Luís
2019

UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO – UFMA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS – CCH
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E SOCIEDADE – PGCULT

O processo de edipianização do vodu haitiano : um estudo filosófico-antropológico

Nikita Suire

Texto apresentado ao Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade da Universidade Federal do Maranhão, com vistas ao exame de qualificação.

Orientador: Flávio Luiz de Castro Freitas

Coorientadora: Ana Caroline Amorim Oliveira

São Luís
2019

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a)
autor(a). Núcleo Integrado de Bibliotecas/UFMA

Suire, Nikita.

O processo de edipianização do vodu haitiano : um
estudo filosófico-antropológico / Nikita Suire. -
2020.

96 f.

Orientador(a): FLAVIO LUIZ DE CASTRO FREITAS.
Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação
em

Cultura e Sociedade/cch, Universidade Federal do
Maranhão, UFMA, 2020.

1. Deleuze, Guattari. 2. Máquina
desejante, Édipianização, corpo sem órgão. 3. Vodu.
I. FREITAS, FLAVIO LUIZ DE CASTRO. II. Título.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Flavio Luiz de Castro Freitas (Orientador)

Doutor em Filosofia
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Dra. Ana Caroline Amorim Oliveira (Coorientadora)

Doutora em Ciências Humanas – Antropologia
Universidade Federal do Maranhão

Prof. Doutor Sandro Kobol Fornazari (Examinador 1)

Doutor em Filosofia
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dra. Larissa Lacerda Menendez (Examinadora 2)

Doutora em Ciências Sociais
Universidade Federal do Maranhão

RESUMO

O objetivo geral do presente trabalho consiste em realizar uma análise interdisciplinar, de cunho **filosófico-antropológico**, acerca do vodu haitiano. Para tanto, utilizaremos os conceitos de máquina desejante, edipianização e corpo sem órgãos, os quais estão presentes em *O anti-Édipo - Capitalismo e Esquizofrenia*, de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Dessa maneira, em primeiro lugar, realizou-se a apresentação histórica, social e religiosa do vodu haitiano. Em seguida, elaborou-se uma análise das percepções de etnólogos e psicanalistas sobre o uso de símbolos sociais, que concordaram com a estrutura funcionalista acerca dos mesmos. Semelhante funcionalismo pode ser considerado como um subconjunto do grande conjunto, um elemento social no campo, uma máquina desejante em uma máquina social. Em seguida, fez-se uma análise das representações, das práticas de desejo inconsciente, das fantasias, detalhando-as, definindo e determinando suas causas na perspectiva do vodu haitiano. Neste, foi possível identificar a demonização e um conjunto de lutas como campanhas antissupersticiosas, racismo, escravidão, leis e um conjunto de livros escritos por cristãos contra o vodu haitiano, cujos seguidores, nos vários períodos na história do Haiti, foram rejeitados. Por fim, frisou-se o papel desempenhado pelo capitalismo nas sociedades, isto é, seu processo de produção, repressão, decodificação e recodificação produzindo uma sociedade esquizofrênica para melhor explorá-la. Tratou-se do papel desempenhado pela escravidão, da conversão de escravos e seguidores de vodu ao cristianismo e até do racismo em certos períodos no Haiti.

Palavras-chave: Vodu, Deleuze, Guattari, Máquina desejante, Edipianização, Corpo sem órgão.

RÉSUMÉ

L'objectif général de ce travail est de mener une analyse interdisciplinaire, **philosophique et anthropologique** du vaudou haïtien. Pour se faire, nous avons utilisé les concepts de machine désirante, d'œdipianisation et de corps sans organes, qui sont présents dans *L'Anti-Œdipe Capitalisme et Schizophrénie* de Gilles Deleuze et Félix Guattari. Ainsi, en premier lieu, nous avons fait la présentation historique, sociale et religieuse du vaudou haïtien. Une analyse des perceptions des ethnologues et des psychanalystes sur l'utilisation des symboles sociaux, en accord avec la structure fonctionnaliste, a été aussi élaborée. Un fonctionnalisme qui peut être considéré comme un sous-ensemble dans un grand ensemble, un élément social dans le champ social, une machine désirante dans une machine sociale. Ensuite, une analyse des représentations, des pratiques du désir inconscient, des fantasmes a été faite, tout en les détaillant, définissant et déterminant leurs causes au point de vue du vaudou haïtien, dans lequel il est possible d'identifier la diabolisation et un ensemble de luttes comme les campagnes-antisuperstitieuses, le racisme, l'esclavage, des lois et un ensemble de livres écrits par des chrétiens contre le vaudou haïtien au cours de diverses périodes de l'histoire haïtienne, afin de faire rejeter le vaudou par ses adeptes. Pour finir, nous souligné le rôle qu'a joué le capitalisme dans les sociétés dites primitives, à savoir son processus de production, sa répression, son décodage et son recodage afin de produire une société schizophrénique afin de mieux l'exploiter. Un rôle joué par l'esclavage, la conversion des esclaves et adeptes du vaudou au christianisme et même au racisme à certaines périodes en Haïti.

Mots clés: Vaudou, Deleuze, Guattari, Machine désirante, Edipianisation, Corps sans organes.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
2. APRESENTAÇÃO HISTÓRICA, SOCIAL E RELIGIOSA DO VODU HAITIANO	
1.1 Demonização das religiões africanas e cristianização dos africanos	12
1.1.1 Construção do vodu haitiano	13
1.2 Perseguições e lutas contra o vodu haitiano	15
1.2.1 Proibições de práticas religiosas africanas no Santo Domingo	15
1.2.2 Lutas de vodu pelos governantes haitianos	16
1.2.3 Luta contra o vodu pela Igreja Católica	18
1.3 Sincretismo católico-vodu	21
1.3.1 Analogia de santos e loa ao sincretismo no Haiti	21
1.3.2 Prática simultânea de vodu e catolicismo	23
1.3.3 Uso de objetos sagrados católicos no vodu	24
1.3.4 Empréstimo do ritual católico por adoradores de vodu	25
1.4 Os símbolos sociais do vodu haitiano	26
1.4.1 Os <i>reposoirs</i> no vodu haitiano	26
1.4.2 Os tambores do vodu haitiano	27
1.4.3 Iniciação de vodu ou <i>kanzo</i>	28
1.4.4 Danças no vodu haitiano	30
1.4.5 Saudações no vodu haitiano	30
1.4.6 Cerimônia de grande loa	31
1.4.7 A invocação de loa / As fórmulas de invocação no vodu	32
2. DEMONIZAÇÃO DO VODU HAITIANO, CONFORME A TEORIA ANTI-ÉDIPO DE DELEUZE E GUATTARI	
2.1 Explicação dos conceitos	33
2.1.1 Máquinas desejanter	33
2.1.2 Corpo sem órgão	36
2.1.3 Edipianização	40
2.2. Relação entre etnologia e psicanálise	44
2.3 Capitalismo e esquizofrenia de Guattari e Deleuze	47
2.4 O anti-Édipo de Deleuze e Guattari	48
3. O VODU SOBRE O PLANO SOCIOECONÔMICO E POLÍTICO NO HAITI	
3.1 Divisão entre voduizadores e não-voduizadores	51
3.2 A prática do vodu como uma luta de resistência no Haiti	59
3.3 O papel social e político do vodu no Haiti	61
3.3.1 Vodu no nível social e político em Santo Domingo	61

3.3.2	Vodu no nível social e político após a independência do Haiti	65
4.	CONSIDERAÇÕES FINAIS	70
	REFERÊNCIAS	73
	APÊNDICE	77
5.	APRESENTAÇÃO EM IMAGENS DOS SÍMBOLOS SAGRADOS DE VODU HAITIANO	
5.1	<i>Poto-mitan</i>	78
5.2	Os tambores	79
5.3	Os <i>Reposoirs</i>	80
5.4	<i>Asson e Ogan</i>	81
5.5	<i>Prato da Guiné ou kwi e govi</i>	82
5.6	As bandeiras	83
5.7	<i>O manger-loa</i>	84
5.8	<i>Vèvè</i>	85
6.	APRESENTAÇÃO EM IMAGENS DOS LOA DE VODU HAITIANO	
6.1	<i>Papa Legba</i>	86
6.2	<i>Grann Ezuli ou Ezuli Freda Dahome e Maîtresse Ezuli</i>	88
6.3	<i>Ezuli Dantor ou Ezuli je wouj</i>	89
6.4	<i>Ogou Ferraille ou Ogou de ferro</i>	90
6.5	<i>Damballa Wedo</i>	91
6.6	<i>Ayida Wedo</i>	92
7.	OS LUGARES SAGRADOS DO VODU HAITIANO	
7.1.	O <i>Djevò</i>	93
7.2.	O <i>Saut d'Eau</i>	94

INTRODUÇÃO

O vodu haitiano sofre ao longo de sua formação um processo de demonização. Esse é o fato de transformar, literal ou figurativamente, os atores da sociedade em forças do mal personificadas por um ser com o qual toda conciliação é, em essência, impossível e repreensível (CORTEN, 2000)¹. Durante vários períodos da história do Haiti, o vodu seria considerado uma religião do diabo. Este processo começou com a consideração da negritude dos povo preto na era colonial como o símbolo da decadência, proximidade com o diabo, desordem e violência absoluta, e depois se tornou oficial com a promulgação do código negro de Luís XIV em 1685, em Santo Domingo (nome dado ao Haiti, durante o período colonial).

O código negro foi uma das estruturas que os colonos estabeleceram para manter a escravidão dos negros vindos da África. Sua finalidade era regulamentar a escravidão nas colônias francesas nessa época, a fim de evitar todas as formas de reajuste de culturas e religiões africanas que pudessem levar a rebeliões, e de garantir a submissão geral de escravos. Em seus artigos 2º e 3º, o código exigia que todos os escravos nas colônias francesas fossem batizados e instruídos na religião católica apostólica romana e proibissem todos os exercícios públicos de outras religiões que não esta (LOUIS XIV, 1680).

Ao passar para o código negro, com a constituição de Toussaint Louverture em 1801, a *concordat de Damien* sob o governo de Nicolas Fabre Geffrard em 1860, e as campanhas supersticiosas, quaisquer que fossem as de 1896-1900, 1911-1912 e a de 1939-1942, o vodu foi considerado em todos estes períodos como uma superstição, uma adoração da religião, falsa, mal direcionada, cheia de terrores vãos, contrária à razão e às ideias saudáveis que se deve ter do ser supremo (CLORMÉUS, 2014).

Colocar o rótulo de superstição no vodu foi uma das formas que o cristianismo adotou para excluir o vodu no Haiti. Este processo de exclusão é especialmente marcado pela imposição de outras tradições nos costumes dos haitianos que estão intimamente relacionados com o vodu, porque o vodu é "O conjunto de fenômenos psicológicos referidos como crenças popular, que são técnicas e conceitos jurídicos, devaneios de

¹ A bibliografia citada nas Referências, com excessão dos autores Freitas e Porto, é composta de textos em língua francesa. Assim, todos os excertos citados são traduções feitas pelo próprio autor desta pesquisa.

teosofistas, práticas de médicos (MARS, 1928, p. 39). Às vezes, essa imposição é feita por meio de aprendizado, medo e até mesmo violência em alguns casos.

No entanto, apesar da perseverança do cristianismo desde a era colonial contra o vodu, apesar da demonização e qualificação da superstição do vodu, o processo de demonização do vodu haitiano ainda está incompleto até hoje. Os voduistas mudam seu status de vodu para o católico, mas sempre de maneira superficial. Acontece até para os haitianos duplicar, fazer um casamento dos santos do catolicismo e *loa* (deuses, espíritos vodu) vodu, daí o sincretismo no vodu haitiano (CLORMÉUS, 2014).

Assim, a redação deste trabalho será feita em duas partes. Na primeira, faremos uma apresentação histórico-social econômica e religiosa do vodu haitiano. Esta apresentação será baseada principalmente na origem do vodu, suas práticas e, principalmente, as perseguições a tudo que se relacionasse ao vodu, durante vários períodos da história haitiana. A segunda parte será dedicada à teoria antiedipiana de Gilles Deleuze e Félix Guattari, que tem como base teórica os principais conceitos: *máquina desejante*, *edipianização*, *corpo sem órgãos*, que desenvolveremos; em seguida, planejamos analisar e revelar o processo de demonização do vodu, bem como as principais causas do vodu, usando a perspectiva de esquizoanálise desses dois autores.

Nossa pesquisa será de abordagem etnográfica, com base na análise e interpretação dos documentos selecionados, os quais já estão inseridos em nosso tema de pesquisa. Tomando como base a proposta de Nuno Porto (2007) que pensa os arquivos de museu a partir da etnografia propondo uma etnografia de arquivo, avaliando-o enquanto uma forma de conhecimento inerente a outras modalidades. Como afirma esse autor, "São modalidades de conhecimento, as articulações entre si, a especificidades história da sua constituição e desenvolvimento, bem como o universo de representações culturais por ela permitidas, que constituem o campo de etnografia de arquivo " (p. 120). Assim, iremos ler e interpretar os documentos sobre o vodu a partir de uma leitura etnográfica, como aponta Costa (2010) em sua pesquisa sobre os arquivos do DOICODI no Brasil, tendo em vista que o colonialismo e as pesquisas antropológicas também geraram arquivos exigindo sistemas de gerenciamento e de interpretação.

Nossa leitura será feita essencialmente sobre todos esses documentos, classificados em três categorias:

a) Documentos que analisam o vodu haitiano: os livros de Laënnec Hurbon *Culte du vaudou* (1975) e *Sorcellerie et pouvoir en Haïti* (1979), *Dieu dans le vaudou haïtien* (1972) *Ainsi parla l'Oncle. Essais d'ethnographie* de Jean-Price Mars, escrito em 1928. *Le vaudou haïtien* (1958) de Alfred Métraux. *Le culte du vaudoux en Haïti: ophiolâtrie et animisme* (1948) de Verschueren J. *La tradition voodoo et le voodoo haïtien. Son Temple, ses Mystères, sa Magie* (1953) de Rigaud Milo. *Libération du vaudou dans la dynamique d'une acculturation* de Gasner Joint, escrito em 1999. *Le vodou sous la colonie et pendant les guerres de l'indépendance* (1987) de Léon-Francois Hoffmann e o artigo de Léwis Ampidu Clorméus, *Les stratégies de lutttes contre la superstition en Haïti au XXe siècle* (2014).

b) Documentos que regularizam as condições de culto ou vodu, como: *Le code noir- Édit du Roi sur les îles de l'Amérique* (1680), e o artigo *Classe et sortilèges du code pénal de la République D'Haïti*, de 1860.

c) Documentos que tratam dos conceitos da nossa fundamentação teórica que são: *Capitalisme et schizophrénie, l'Anti-Œdipe* de Gilles Deleuze e Félix Guattari (1973), *Pourparlers* (2003); *L'île déserte: Textes et entretiens* (1974) de Gilles Deleuze. E de Marcel Maus, *Essai de don: forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1924) e *Esquisse d'une théorie générale de la magie* (1903).

Após a leitura e interpretação desses textos, definiremos os principais conceitos deste trabalho como vodu, máquina desejante, edipianização e corpo sem órgãos, bem como conceitos de bárbaros, civilizados e selvagens, demonização e superstição ao longo do tempo. Posteriormente, planejamos fazer uma análise desses documentos que enfocarão a relação entre esses conceitos, mas especialmente a relação entre catolicismo e vodu no Haiti. Finalmente, faremos uma síntese baseada na opressão do vodu no Haiti e mostraremos que a demonização do vodu no Haiti é um produto histórico e antropológico da construção pós-colonial nas relações católico-vodu no Haiti.

Nossa pesquisa se concentra no vodu no Haiti, especialmente, no processo que existe de demonizá-lo. É baseada nos dados coletados nos documentos, bem como nas interpretações e análises que faremos dos textos. Nessa linha, quatro objetivos nos permitem guiar esta pesquisa: objetivo geral, que é *analisar o processo de edipianização do vodu no Haiti*; e três objetivos específicos, que são: *identificar e caracterizar a*

máquina desejante no vodu haitiano, detalhar o processo de edipianização do vodu haitiano, explicar a categoria dos corpos sem órgãos no vodu haitiano.

Este trabalho está dividido em: Introdução, três capítulos e conclusão. Os capítulos são intitulados da seguinte forma:

1. *Apresentação histórica social e religiosa do vodu haitiano.* Como o próprio título indica, faremos a apresentação e historicidade do vodu haitiano.

2. *Demonização do vodu haitiano, conforme a teoria anti-Édipo de Deleuze e Guattari.* Neste capítulo, apresentaremos a teoria sobre a esquizofrenia-análise, bem como os conceitos que acompanham essa teoria.

3. *O vodu sob o plano social e político no Haiti.* Neste capítulo, analisaremos o vodu haitiano em nível social e político com a ajuda das teorias de Mauss, Deleuze e Guattari.

1. APRESENTAÇÃO HISTÓRICA, SOCIAL E RELIGIOSA DO VODU HAITIANO

Para entender a forma atual do vodu haitiano, propomos uma visão histórica de seu contexto de emergência, seus diferentes modos de acomodação e mutação em relação às diferentes dificuldades encontradas durante vários períodos, a saber: a demonização das religiões e a cristianização dos africanos em seu continente pelos europeus que provam ser o início do vodu haitiano atual, a vida religiosa dos escravos sob a colonização francesa, a demonização do vodu haitiano e o conjunto de perseguições e lutas contra os seguidores do vodu, durante vários períodos da história haitiana. E, finalmente, apresentamos alguns rituais e símbolos do vodu haitiano.

1.1 Demonização das religiões africanas e cristianização dos africanos

Vamos começar com o processo de demonização e cristianização das religiões africanas em seu continente. Segundo John K. Thornton (1998), esse processo prefigura a cristianização dos escravos e a demonização das religiões africanas no Santo Domingo.

Segundo Thornton (1998), no reino de Allada (comumente conhecido como Arada, na costa do Daomé) e suas áreas adjacentes, a cristianização dos africanos é indireta. O clero missionário e os cristãos leigos procuraram converter os habitantes e difundir os ideais cristãos. Na região de Fon – região da África Negra, de onde partiram muitos dos que comporão a população escrava em Santo Domingo durante a colonização francesa do Haiti –, alguns membros da elite estudaram na Europa, e um número bastante grande deles foi para São Tomé, outra área próxima, onde receberam instrução religiosa.

Além disso, os missionários cristãos favoreceram o processo de assimilação do cristianismo nessas regiões, traduzindo o nome de Jesus no Catecismo de 1658, dando-lhe o nome de *Lisa* – nome de uma divindade no vodu [Daomé] –, que representa dois aspectos: um preto e feminino - *Mawu*, e um branco e masculino *Lisa* (LABOURET e RIVET, 1658 apud THORNTON, 1998).

Ao contrário do reino de Allada (Arada) e seus arredores, a cristianização no Congo é um pouco mais grosseira. Os europeus já usavam os termos "superstições" e "demonização" para caracterizar as práticas religiosas dos habitantes dessa região. Por exemplo, no Congo, as revelações feitas por negros eram demonizadas e consideradas feitiçaria. Castelo de Vide, citado por Thornton (1998, p. 88) nos relata que "As revelações

feitas ao *ngangan* eram consideradas feitiçaria, no sentido europeu da palavra, isto é, uma aliança com o diabo com bons ou maus fins" – *Ngagan* é nome dado aos sacerdotes vodu no Congo.

Os escravos que habitavam a colônia de Santo Domingo eram esmagadoramente de origem das regiões *Fon, Mahi, Nago, Arada, Congo, Wolof, Angola*, entre outras (MÉTRAUX, 1958). Daí a importância de mencionar a cristianização, bem como a demonização das religiões africanas nessas regiões mencionadas. Chegados à colônia, suas práticas religiosas e culturais muito contribuíram para a formação do atual vodu haitiano.

1.1.1 Construção do vodu haitiano

Quando os escravos chegaram a Santo Domingo durante o comércio de escravos, foi quando o vodu haitiano, propriamente dito, fez sua estreia no período colonial francês, o que significa uma extensão da cristianização dos negros da África, assim como das suas práticas religiosas que já eram consideradas feitiçaria. A escravidão dos negros, em si, era considerada um privilégio dos colonos aos escravos, com o objetivo de civilizá-los e cristianizá-los. Assim, para os colonos, os escravos eram pagãos que deveriam ser convertidos ao cristianismo, a fim de passar do estado de selvageria para o estado de civilização (HURBON, 1975). Acusada de bruxaria e crime, a escravidão negra também foi justificada pelos colonos como um favor feito aos negros para estes não serem mortos, e também um alívio dos negros desalojados de seu continente (África), antes privados da cultura da civilização. Assim, Padre Labat afirma que: "Quase todos os negros que saem de seus países masculinidade são bruxas, ou pelo menos eles têm algum tingimento magia, feitiçaria e veneno" (PADRE LABAT, 1705 apud HURBON, 1975, p. 20). Na mesma linha, Émilien Petit afirma que:

Os negros que são exportados das costas da África são ou prisioneiros, ou criminosos destinados a morrer pela lei dos mais fortes, e reservados para o comércio em vez de matá-los, ou escravos nativos, em que os senhores ou os reis têm direito à vida e à morte [...]. (ÉMILIE PETIT, 1771 apud HURBON, 1975, p. 11)

Sempre no contexto de favorecimento aos negros, desalojando-os da África, do chamado estado bárbaro para o chamado estado civilizado e removendo suas superstições, Dubuc de Marentilles afirma:

Vamos considerar os negros nessas vastas solitudes da África, onde (eles) vegetam em um terreno quase sem cultura, sem indústria, sem artes, sem lei e sem civilização, presa de todas as necessidades da vida, a todos um

excesso de bandidagem, os efeitos fatais de uma superstição monstruosa [...] quando um comerciante europeu vem trazer ao seu cativo a única ajuda que pode salvar sua vida e converter para ele a necessidade de morrer na obrigação de arar o solo de uma ilha da América [...]. (MARENTILLES, 1790 apud FOUCHARD, 1988)

Além de sua civilização diferente, considerada inferior à dos europeus, os negros transportados para as Américas também foram vítimas e considerados inferiores aos brancos por causa de sua cor de pele. Assim, para Jules Ferry, a questão racial parece o segundo ponto da escravidão negra.

A questão colonial é para os países dedicados pela própria natureza de sua indústria a uma grande exportação, como a nossa, a questão dos mercados. Mas há um segundo ponto, é o lado humanitário e civilizador da questão. Deve ser dito abertamente que as raças superiores têm direito às raças inferiores. (FERRY apud HURBON, 1979, p. 64)

E ainda: missionários e colonos apelaram para as crenças de bruxaria prevalentes na Europa para fazer crer que os africanos eram um grupo de pessoas nascidas sob o reinado da maldição e vivendo totalmente sob a influência do diabo, a maldição de *Cham*. Na Bíblia, este representaria o verdadeiro universo da África Negra e como ele foi amaldiçoado: ele está condenado à escravidão, alguns missionários reivindicaram explicar assim o consentimento dos negros, como uma posteridade de *Cham*, à escravidão (HURBON, 2005).

Não se poderia falar sobre a formação do vodu haitiano sem mencionar o *marronage* dos escravos. Foi um dos elementos fundamentais da construção sociorreligiosa no Santo Domingo. Ele desempenhou o papel de ligação entre diferentes culturas africanas que levaria à formação de uma cultura comum e negra, vodu e uma nova língua, o crioulo. *Marronnage* no começo era simplesmente um meio de sobrevivência para os escravos, mas como seria cada vez mais organizado e objetivo.

Vazamento coletivo [*marronnage*] fora das plantações e oficinas será sistematicamente organizado. De agora em diante, podemos ver uma reconstrução da vida africana como a simples restauração da continuidade com a África perdida. Estamos de fato na presença de uma recriação, uma readaptação de costumes, crenças e práticas religiosas e culturais, tão completamente novas. (HURBON, 1975, p. 15)

Com o *marronnage* o vodu apareceu, assim como os costumes matrimoniais e outros costumes africanos que se reajustariam a uma cultura dos negros de Santo Domingo,

como *lakou*², *combite*³, o remédio das folhas⁴. Uma multidão de contos folclóricos e organizações familiares relacionadas às culturas africanas também estavam surgindo, e das quais Hurbon fala de uma nova maneira de retomar e reler as mitologias e crenças africanas sob a influência das novas condições de vida, a escravidão (HURBON, 1975).

Todos esses legados citados acima, estão de acordo com Verschueren (1948, p. 335), pois para ele, o vodu é "[...] inextricavelmente entrelaçado no quadro da vida do Haitiano, em suas ideias sobre o mundo, suas relações social e familiar, seus preconceitos e peculiaridades, que não podemos entender este povo sem este culto".

1.2 Perseguições e lutas contra o vodu haitiano

O vodu foi demonizado durante vários períodos da história do Haiti, um processo que começou com a consideração da adoração de deuses e das práticas religiosas dos negros, nos tempos coloniais, como idolatria e proximidade com o diabo. Esse processo continuou com a vontade dos colonos e de alguns padres católicos de converter escravos do Santo Domingo e os haitianos ao cristianismo, a fim de levá-los do chamado estado bárbaro ao chamado estado civilizado.

1.2.1 Proibições de práticas religiosas africanas no Santo Domingo

As proibições e perseguições contra o vodu haitiano apareceram durante o período colonial francês, quando o rei Luís XIII estava disposto a ressuscitar os negros, mais precisamente seus escravos, do que ele chamava de idolatria e colocá-los no que dizia ser o bom caminho para eles e voltar ao serviço do chamado *verdadeiro* Deus, e praticar a chamada religião *verdadeira* – o cristianismo. "Para inspirar a adoração do verdadeiro Deus aos africanos, retirá-los da idolatria e perseverá-los até os mortos na religião cristã, que eles serão obrigados a abraçar". Esta foi a declaração desse rei da França sobre a escravidão dos negros trazida pelo Padre Jean-Baptiste Labat (PADRE LABAT, 1722 apud HOFFMAN, 1987, p. 5).

² Um typo de aldeia familiar que compreende dez a vinte casas e ter seu próprio cemitério. Todos os habitantes de *lakou* participam do desenvolvimento da terra, fora do conceito de remuneração, sob a direção da cabeceira do habitat. Este é o fundador ou membro mais antigo do *lakou*. Seu papel é estabelecer solidariedade entre os membros e resolver disputas (JOINT, 1999).

³ Uma herança africana do sistema de plantação colonial. Consiste em trabalhar a terra, dizendo letras de algumas canções folclóricas que ajudam de certa forma os trabalhadores a fornecer o melhor deles enquanto se divertem. (JOINT, 1999).

⁴ Os *houngans* [sacerdotes vodu], por sua osmose com a natureza, veneram todos os elementos dos quais eles, objetos sagrados, tais árvores, rios, nascentes ... adquiriram conhecimento de cura dos elementos da flora haitiana (JOINT, 1999).

A fim de preservar esta vontade, para evitar todas as formas de rebelião e para ter a submissão geral de escravos em suas colônias, o sucessor Luís XIV tomou certas medidas, incluindo o código negro que em seus artigos 2º e 3º resolve a questão da religião entre os escravos, impondo-lhes o catolicismo e proibindo suas religiões nativas. Estes artigos estipulam sucessivamente:

Todos os escravos que estarão em nossas ilhas serão batizados e educados nas religiões católica, apostólica e romana. Peça aos habitantes que comprem negros recém-chegados que informem o governador e o administrador das referidas ilhas pelo menos oito dias depois, sob pena de multa arbitrária, que dará as ordens necessárias para que sejam instruídos e batizados no devido tempo. (LOUIS XIV, 1680, p. 7)

Proibamos qualquer exercício público de outras religiões além da católica, apostólica e romana; queremos que os criminosos sejam punidos como rebeldes e desobedientes aos nossos mandamentos; proibir todas as assembleias para esse fim, que declaramos conventuais, ilícitas e sediciosas, sujeitas à mesma punição que ocorrerá contra os senhores que permitirão ou sofrerão com respeito a seus escravos. (LOUIS XIV, 1680, p. 7)

Não foi a única precaução tomada pelos colonos na época para combater o vodu. Em 1704, um decreto proibiu os escravos de "fazerem reuniões noturnas sob o pretexto de danças gerais" (MÉTRAUX, 1958, p. 26). Em 1765, foi criada, como a primeira legião de Santo Domingo, um corpo de tropas de luz. Foi designado como uma função para *dissipar as assembleias e calendas dos negros* (MÉTRAUX, 1958) – as danças de cerimônias de vodu na época da colonização francesa do Haiti, durante a qual os escravos aprenderam a manter a confiança mútua entre eles. Esta palavra não é mais usada no vodu haitiano (HURBON, 1975).

1.2.2 Lutas de vodu pelos governantes haitianos

As lutas contra o vodu haitiano não se limitaram apenas às prioridades dos colonos e do período colonial. Elas duraram durante e mesmo depois da independência do Haiti. Alguns generais negros também lutaram contra o vodu. Este foi o caso de Toussaint Louverture, Jean-Jacques Dessalines, Henri Christophe e Nicolas Fabre Greffard, que são figuras importantes nas lutas que levaram à independência do Haiti em 1 de janeiro de 1804. Este é também o caso do Presidente Élie Lescot, alguns padres da Igreja Católica e o Presidente Stênio Vincent, sob a ocupação americana que ocorreu de 1915 a 1934 no Haiti.

Toussaint Louverture, na época em que se proclamou governador, conforme Constituição publicada em 1801, rejeitou o vodu para abraçar o catolicismo. Nessa Constituição, o artigo 6º declara que "A religião católica, apostólica e romana é a *única* publicamente professada" (MÉTRAUX, 1958, p. 29). Além disso, ele proibiu todas as danças ligadas ao vodu, sob pena de sanções. Neste termo, Hoffmann (1987, p. 23) relatou:

A partir do dia da publicação deste, todas as danças e todas as reuniões noturnas serão proibidas. Nas cidades, bem como nas várias moradas das montanhas e da planície, castigos corporais serão infligidos àqueles que, desafiando esta defesa, infligirem danças ou realizar assembléias noturnas; eles serão encarcerados e serão devolvidos a mim por aqueles que ordenaram sua prisão.

Dessalines, o inspetor-geral no departamento oeste do Haiti, nomeado por Toussaint, também atacou o vodu. Sobre este fato, o historiador haitiano Thomas Madiou relatou uma busca por seguidores de vodu liderados por Dessalines:

[...] Ele [Dessalines] relatou que muitos desses magos chamados Vodu encontraram-se na planície de Cul de Sac; que na cabeça dessa banda havia uma velha negra e que um grande número de fazendeiros estava deixando os campos para ir ao local onde a feitiçaria foi feita. Ele veio com um batalhão da 8ª [brigada semi-militar] na planície de Cul de Sac, cercou o local onde os Vodu estavam reunidos, atirou na cabana, dispersou-os e matou cinquenta com golpes de baionetas. (MADIOU [1848] 1922 apud HOFFMAN, 1987, p. 24)

Christophe também desprezou o vodu. Em sua desaprovação do vodu, General Guyjoseph Bonnet relata que "O rei [Christophe] reprimiu o vodu sob o pretexto de superstições terroristas africanas, para ele a adoração excessiva e práticas terríveis ao vodu foram continuadas por algumas pessoas más" (BONNET, 1864 apud HOFFMAN, 1987, p. 24). Sobre o mesmo assunto, Hénock Trouillot escreve citando uma carta inédita de Christophe:

Christophe atraiu, no final de [...] 1805, a atenção do Major-General Capois nas danças de vodu [...] organizadas no noroeste do Haiti. Pediu-lhe que evitasse 'uma dança tão prejudicial à tranquilidade. Seria necessário não só impedir essa dança, que sempre foi defendida por todos os governos, mas deter os organizadores'. (TROUILLOT apud HOFFMAN, 1987, p. 24-25)

O vodu não descansará sob a ocupação americana. Sob o governo de Sténio Vincent, nessa altura, um decreto-lei foi publicado por este, em que tudo o que se relacionava com o vodu era proibido. Neste decreto lemos:

Art.1. As seguintes são consideradas práticas supersticiosas: a) cerimônias, ritos, danças e reuniões em que sacrifícios de gado ou aves

são oferecidos como oferenda às chamadas divindades; b) explorar o público mostrando que, por meios ocultos, é possível mudar a situação de riqueza de um indivíduo ou curá-lo de algum dano por meio de métodos ignorados pela ciência médica; c) ter em sua posse objetos cabalísticos para explorar a credulidade do público.

Art.2. Quem estiver convencido destas práticas supersticiosas será condenado a seis meses de prisão e multa de quatrocentos gourdes, todos a serem pronunciados pelo Tribunal de polícia.

Art.4. Os itens usados para cometer a infração definida na seção 2 serão confiscados. (VERSCHUEREN, 1948, p. 334)

1.2.3 Luta contra o vodu pela Igreja Católica

Quanto à perseguição ao vodu no Haiti por padres católicos, ela se firmou especialmente com a assinatura da *concordata de Damien*, um acordo assinado entre a Santa Sé e o governo haitiano em 1860. Essa assinatura dava à Igreja Católica direito de civilização sobre os indivíduos que praticavam o vodu. Como resultado, o código penal desse período com seus artigos 405-407, deu o direito de castigar qualquer crime conhecido como superstições, ou seja, qualquer ato religioso que vai contra a Igreja Católica (HURBON, 1972). O artigo 405 do Código Penal estipulava:

Todos os fabricantes de *wangas*⁵, *capreletas*⁶, vodu, *dompèdre*⁷, *macandals*⁸ e outros feitiços serão punidos com três meses a seis meses de prisão e multa de 60 *gourdes*⁹ a 150 *gourdes* pelo tribunal da polícia simples, e em caso de reincidência, de prisão de seis meses a dois anos e multa de 300 *gourdes* a 100 *gourdes*, pelo tribunal penal, sem prejuízo das penas mais pesadas em que incorreriam por causa dos crimes, ou crimes por eles comprometidos em preparar ou cumprir seus feitiços.

Todas as danças e outras práticas que serão de natureza a manter nas populações o espírito de fetichismo e superstição serão consideradas como feitiços e punidos pelas mesmas penalidades. (CÓDIGO PENAL DA REPÚBLICA DO HAITI, 1860)

A Igreja Católica também contribuiu para difundir a ideia de que praticar o vodu tem um caráter degradante e desonroso de uma civilização. Durante muito tempo, os

⁵ A arma mágica no vodu. É definido como qualquer substância, qualquer objeto ou combinação de objeto, carregada, após uma operação mágica, de uma propriedade prejudicial contra uma pessoa ou um grupo de pessoas (MÉTRAUX, 1958).

⁶ Encanto mágico no vodu. (HURBON, 1975).

⁷ No vodu de hoje, é um deus poderoso que é bem-vindo por soprar cargas de pó. No início, a partir do dia 17, era o todo-poderoso líder do vodu que tinha o dom de poder descobrir com os olhos, apesar de qualquer obstáculo material, tudo o que acontece a qualquer distância. A clarividência é um atributo usual entre seus seguidores (MÉTRAUX, 1958).

⁸ Sinônimo de veneno e envenenador. Esse nome vem de um famoso escravo marrom nativo da Guiné chamado Macandal. Durante a colonização francesa, ele semeou o terror entre os brancos, dizimando oficinas e exterminando brancos e gado, em 1757 (MÉTRAUX, 1958, 38-39).

⁹ Moeda da República do Haiti.

sacerdotes mencionaram o vodu em termos de *macaquerie*¹⁰ indigno de um povo civilizado. A campanha antissupersticiosa¹¹ [1896-1900], chamada de *operação de limpeza*, na qual os anti-vodu teriam que destruir tudo o que é relacionado ao vodu, isto é, quebrar as garrafas, jarros, rasgando imagens, rasgando e queimando pilar-meio (*poteaux-mitan*)¹² e cruza tirando pedras, removendo colares, esmagando os *cayes-loa*¹³, cortando madeiras servidas, profanando tudo que é sagrado para os seguidores de vodu (HURBON, 1972).

Durante esta campanha, a Igreja Católica não se deteve apenas nas profanações dos objetos sagrados do vodu: alguns padres católicos escreveram relatórios e pregaram contra o vodu. É o caso de alguns relatos do Bispo Jean-Marie Kersuzan e do relatório do Padre Pascal dirigido ao ministro da religião, em 1861, no qual demonizam e descrevem o vodu como uma superstição e uma barbárie que deve ser abandonada, devendo abraçar o catolicismo e entrar na civilização. Em uma carta pastoral, o Bispo Kersuzan prega o abandono do vodu em favor do cristianismo, enquanto demoniza o vodu e denuncia os indivíduos que praticam as duas religiões ao mesmo tempo:

Desde o início, os missionários certamente não deixaram de ensinar a incompatibilidade da superstição com a prática da religião cristã. A fé católica exige, como condição indispensável, uma ruptura com o paganismo, e para ser católico, o vodu deve necessariamente ser abandonado. Essas pessoas afirmam ser cristãs e frequentam os sacramentos, e não têm medo de participar (em práticas pagãs), como se pudessem servir a Jesus Cristo e ao Diabo. Que vergonha para estes infelizes! (KERSUZAN apud HURBON, 1972, p. 22)

Padre Pascal, em um relatório dirigido ao ministro da religião, em 1861, propôs:

"Moralizar e civilizar a República do Haiti", "abolir o vodu" para acabar com os "encontros diabólicos" que são prejudiciais ao "progresso do Evangelho" e à "tranquilidade do país". [Para ele] é onde as conspirações são traçadas, é lá que os cultos idólatras ainda são honrados. (PADRE PASCAL apud CLORMÉUS, 2012, p. 105)

¹⁰ Uma palavra usada para se referir a alguém que faz coisas tolas.

¹¹ Existem três campanhas de lutas contra o vodu no Haiti, nos anos (1896-1900), (1911-1912) e (1939-1942) pela Igreja Católica, com o apoio do governo haitiano, para erradicar o vodu e converter o vodu no Haiti em catolicismo em nome da civilização (CLORMÉUS, 2012).

¹² *Poto-mitan*, em crioulo, é o pilar localizado no centro do santuário, é considerado o caminho dos loa. É um objeto muito sagrado. (MÉTRAUX, 1958, p. 329). Este pilar é feito de madeira muito dura, decorado por uma faixa formada de cores diferentes, que simbolizam não só as cores do arco-íris, mas também as cobras de Dambala e Aïda Wèdo (loa de vodu) (RIGAUD, 1953).

¹³ "Casa loa", santuário do vodu, também chamado *perystile, tonnelle ou houmfort* (MÉTRAUX, 1958). Cada casa tem pelo menos duas bandeiras simbolizando a sociedade anexada a ela. As bandeiras são feitas de seda ou tecido de veludo, ornadas de franjas douradas e cobertas de glitter cintilante. Bordados decorativos muitas vezes desenham inscrições ou a silhueta de emblemas sagrados ou um santo identificado com algum loa e também o emblema do *houmfort* (MÉTRAUX, 1958).

Houve uma segunda campanha antissupersticiosa liderada por católicos contra o vodu sob o governo de Elie Lescot em 1939-1942. Batizado como renúncia, como primeira campanha antissupersticiosa, esta campanha, como o próprio nome sugere, foi não desistir dos seguidores do vodu. Por esta razão, os partidários do catolicismo implementaram várias estratégias, incluindo o catecismo de 1941 usado durante esta campanha antissupersticiosa, e alguns livros de Padres e fiéis católicos também foram escritos para o mesmo propósito. Neste catecismo, ele tinha essas perguntas-respostas e esses juramentos:

a) Quem é o principal escravo de Satanás? O principal escravo de Satanás é o *Houngan*¹⁴

- Qual é o nome que os *houngans* dão a Satanás? Os nomes que os *houngans* dão a Satanás são: *Loa*¹⁵, anjos, santos mortos, *marassa*¹⁶.
- Por que os *houngans* levam os nomes dos anjos de santos e mortos para entregá-los a Satanás? Os *houngans* tomam os nomes de anjos, santos e mortos para entregá-los a Satanás para nos enganar mais facilmente.
- Como os *houngans* servem a Satanás? Por pecar, por fazer feitiços, por magia, por *mangers-loa*¹⁷, por *mangers-les anges* por *mangers-marassa*.
- Temos o direito de nos misturarmos com os escravos de Satanás? Não, porque eles são ladrões, eles são mentirosos como Satanás.

b) O juramento antissupersticioso

Eu, diante de Deus presente no tabernáculo, diante do Pai que o representa, renovo as promessas do meu batismo. Com a minha mão no Evangelho, juro nunca dar qualquer *manger-loa*, não assistir a qualquer cerimônia de vodu, nunca participar de um *service-loa*¹⁸ de forma alguma.

Eu juro que todos os fetiches e superstições da minha casa foram destruídos ou destruídos o mais rápido possível.

Em uma palavra, faço um juramento de nunca me dedicar a qualquer prática.

(Para pessoas casadas). Prometo ainda criar todos os meus filhos, sem exceção, na religião católica e romana, fora de toda superstição, submetendo-me plenamente ao ensinamento desta Santa Igreja (HURBON, 1972, pp 21-22).

Sempre para renunciar aos seguidores do vodu a sua religião, o Padre Solasge escreveu um livro intitulado *À la recherche d'un pastorale haitienne*, o que significa em português em busca de uma pastoral haitiana. No que diz respeito às cerimônias do batismo no catolicismo do vodu, neste livro, ele propõe este diálogo:

O padre: Você renuncia hoje e para sempre práticas supersticiosas?

A renovação [A pessoa que batiza]: sim, com toda a minha força, desisto.

¹⁴ Padre de vodu ainda chamado papa [papai] loa (HURBON, 1972). As mulheres que são sacerdotisas no vodu haitiano são chamadas mambo o manman [mãe] loa.

¹⁵ Espíritos sobrenaturais no vodu haitiano. Esta palavra é geralmente traduzida como deus, divindade (MÉTRAUX, 1958: 329). Eles ainda são chamados de mistérios, anjos, santos, deuses, espíritos.

¹⁶ Gêmeos divinos no vodu haitiano (HURBON, 1972).

¹⁷ Ainda chamado *Manger-les anges*, *Manger-loa*, estas cerimônias destinam-se a nutrir os loa ao qual os seguidores de vodu oferecem sacrifícios de animais e vários alimentos (MÉTRAUX, 1958).

¹⁸ Cerimônia feita em homenagem ao loa (HURBON, 1972).

O padre: você renuncia à religião da África?

Renovando: sim, com toda minha força, desisto. (HURBON, 1972, p. 25)

Nas campanhas antissupersticiosas, os partidários do catolicismo não pararam apenas nas pregações e nos livros para tentar convencer os vodunistas a abandonar sua prática religiosa. O medo também era usado como meio de persuasão, precisamente o temor de Deus e o medo do vodu. Desta forma, o padre Peters C.E em seu livro intitulado *Le service des loa*, que se traduz em português por "O serviço dos Loa", disse: "Escusado será dizer que a idolatria material ou simulada que vem do medo é menos perniciosa do que a verdadeira idolatria que é baseada em perversidade do coração, mas permanece um grave pecado. Isto é acentuado pela Canon 1325" (PADRE PETERS apud HURBON, 1972, p 23).

1.3 Sincretismo católico-vodu

Vamos começar esta parte com a famosa frase colhida por Alfred Métraux durante sua etnografia sobre o vodu em Marbial, cidade localizada no sudeste do Haiti: "Você tem que ser católico para servir a loa" (MÉTRAUX, 1958, p. 287). Essa sentença nos faz entender que para cristianizar escravos e vodunistas, as várias campanhas e lutas contra o vodu não são desprovidas de consequências nas práticas do vodu no Haiti. Em alguns casos, eles reforçam as práticas do vodu. Os seguidores do vodu conseguem anexar certos rituais do catolicismo, apesar das diferenças entre essas duas religiões.

Segundo Verschueren (1948), os adoradores de vodu no Haiti transportam não apenas *homforts* e costumes católicos vodu. Eles também tentam participar, tanto quanto possível, nas práticas religiosas da Igreja Católica, ao participar de festivais católicos, das missas, são casados, comungados, batizados e confessados no catolicismo, e alguns deles até querem ter um funeral no catolicismo. Os escravos e os vodunistas podem não ter abandonado suas religiões, mas eles conseguiram se unir ao vodu e aceitar algumas práticas católicas para ampliar sua religião. Referindo-se sempre à etnografia de Métraux, um voduísta declarou: "Ele sempre seria fiel à Igreja Católica, mas nada no mundo o faria abandonar o culto de loa que protegera sua família" (MÉTRAUX, 1958, p. 287).

1.3.1 Analogia de santos e loa ao sincretismo no Haiti

Ao repetir Jean Kerboul (1973), o sincretismo do vodu católico haitiano continua sendo, na maior parte, superficial. Os elementos emprestados do cristianismo são simples

ofícios que não afetam a crença dos vodunistas. Eles servem de maneira superficial nos rituais do cristianismo, mas não intervêm no sentido original desses rituais, que permanece em seu status quo. Esse fenômeno do vodu esteja ligado aos rituais católicos romanos e não afete sua originalidade.

"Todos os santos são loa, sem que todos os loa sejam santos" (MÉTRAUX, 1958, p. 289). Vamos continuar com essa analogia entre loa e santos, com Milo Rigaud (1953) afirma: muitos santos católicos encontram seu alter ego no panteão do vodu. Para ele, essa analogia é uma espécie de astúcia entre os vodunistas. Frequentemente perseguidos por sua religião, os vodunistas concordam em honrar, mesmo em seu *houmfort*, os santos da Igreja Católica, representados na forma de certas estátuas da Igreja Católica Romana.

Graças à semelhança das representações físicas do loa e dos santos, bem como suas peculiaridades simbólicas, os adeptos do vodu unem as duas religiões usando essas estátuas para honrar o loa. Além de aproximar os dois, adorando estátuas que representam tanto santos, como santos católicos, o sincretismo católico-vodu continua através do uso de certos lugares de peregrinação católica para adorar seus mistérios (RIGAUD, 1953). Sem mais insistir nessa assimilação, em uma lista não exaustiva, os mais frequentes são: a imagem da Virgem Maria, que representa o *Erzuli* loa por causa de sua beleza e pureza. O santo *Jacques Majeur*, descrito como um cavaleiro com uma armadura de ferro, é identificado com *Ogou-Ferraille*, o ferreiro e o guerreiro loa. Os santos católicos Lázaro e Antônio que são retratados por homens idosos, representam o loa *Legba*, que também é um homem velho. *Agoué*, o marinheiro loa no panteão do vodu haitiano é representado por santo Ulrich, o qual em suas imagens para o catolicismo, tem um peixe na mão (MÉTRAUX, 1958).

Da mesma forma para Michel Leiris (1953), as correspondências feitas às imagens dos santos católicos aos loa pelos seguidores do vodu haitiano são apenas superficiais e são apenas uma analogia de símbolos que é feita de uma maneira puramente cíclica. No Haiti, as imagens usadas pelos vodunistas haitianos são feitas na Itália, na Alemanha, então não é uma coincidência que eles representem santos. Assim explica Leiris (1953, p. 207):

É frequentemente um detalhe puramente circunstancial, e quase que poderia ser chamado de trocadilho, não de palavras, [...] de que a correspondência entre os santos e o loa é estabelecida; não é necessário, para estabelecer uma conexão, que haja uma analogia quanto ao conteúdo do símbolo: uma conexão superficial, fragmentária e, em suma, fortuita, parece suficiente em muitos casos.

1.3.2 Prática híbrida de vodu e catolicismo

Se na seção anterior foi enfatizada a analogia feita pelos voduistas entre o loa e os santos católicos, esta parte será marcada pela coabitação, a prática simultânea das duas religiões. Esta coabitação que data da era colonial francesa do Haiti é principalmente atribuída a dignitários católicos como o Bispo Jean-Marie Kersuzan, e os padres Peters C.E e Jean-Baptiste Labat. Vamos começar com as causas dessa coabitação.

Como já dissemos, essa coabitação é datada do período colonial francês do Haiti, quando os escravos aparentemente só aceitavam o catolicismo que os colonos lhes impunham para evitar constrangimentos e conflitos sociais. Os escravos e os haitianos que são voduistas podem não ter abandonado suas religiões, mas eles conseguiram se unir ao vodu e aceitar algumas práticas católicas. Como vimos acima, Bispo Kersuzan reprovou as pessoas que praticavam ao mesmo tempo as duas religiões. Assim é também o caso do padre Peters e do padre Labat, este último faz a mesma censura aos escravos. Ele notou que com todo cuidado e com cada um de seus medos, os escravos apelam para seus deuses.

Os escravos que fingiam esquecer sua própria língua só podiam ter sido uma perversão da escravidão, uma maneira de escapar das ironias dos negros crioulos e uma cuidadosa precaução para não ofender o espírito colonial com preconceitos e desprezo Soberano da África [...] A prova é que na maioria das cerimônias que foram as manifestações mais profundas e sinceras de seu estado alma, foram seus deuses a quem ele desesperadamente pediu sua ajuda. Foi em sua aflição, que ele olhou para a África, rezando. (FOUCHARD, 1988)

Os colonos podem ter batizado e convertido os escravos ao cristianismo, mas os praticantes de vodu em Santo Domingo ainda encontraram tempo e maneiras, não apenas para os rituais religiosos católicos, mas também para sua religião. A esse respeito, o Padre Labat escreveu:

[...] O fervor extraordinário com que um negro (mestres, sacerdotes) pediu o batismo e concordou em desistir de todos os pactos implícitos e explícitos que ele poderia ter feito com o diabo. Um domingo de manhã, o mesmo negro tem dois pássaros na mão, prontos para retornar às suas oferendas aos espíritos, como se, finalmente, o batismo tivesse sido para ele apenas um preâmbulo. (LABAT apud HURBON, 1975, p. 21)

Pode-se concluir que, apesar do batismo imposto no catolicismo, nem os escravos nem o vodu perderam sua religião, forçando-os a adotar o cristianismo, eles aceitaram, e sem soltar o vodu. O que o Padre Peters denuncia através deste texto:

[...] Ela (a Igreja Católica) teve que lutar contra o mal ainda mais, porque todos ou quase todos os seguidores do vodu eram seus filhos pelo batismo. Os servos do vodu, de fato, não constituíam um grupo de pagãos apenas ocupados com seu fetichismo, não tendo relações com a Igreja, mas foram e são batizados desconsiderando, ignorando e traindo a dignidade de seu batismo. (PADRE PETERS apud HURBON, 1972, p. 23)

1.3.3 Uso de objetos sagrados católicos no vodu

O sincretismo entre catolicismo e vodu não se detém apenas com as práticas das duas religiões simultaneamente, nem com a analogia entre santos e loa, vai até o uso de objetos sagrados e até mesmo rituais católicos pelos seguidores do vodu. Além da analogia dos loa-santos, as imagens dos santos católicos são muito usadas no vodu. Sobre o uso de objetos sagrados católicos pelo vodu, um Bispo da Igreja Católica (do livro *le vaudou haïtien* de Métraux, cujo nome não foi mencionado) denuncia o uso de imagens de santos católicos pelo vodu para fazer práticas de vodu:

Ele [seguidores do vodu] honra as imagens dos santos e pode-se até dizer que não há exceção entre os santos dos calendários, aqueles que não tiveram sua imagem importada para o país. Nas mentes do povo de vodu, a imagem que eles honram não representa mais este ou aquele santo, mas sim a divindade pagã que o substituiu e que, doravante, representa essa imagem através deles. (MÉTRAUX, 1958, p. 289)

Ainda no contexto do uso de objetos sagrados católicos pelo vodu, um Bispo (seu nome não é indicado no livro de Métraux) da Igreja Católica se queixou do roubo dos pães sagrados pelos seguidores do vodu na ordem de um padre de vodu, porque certos rituais de vodu reivindicam este objeto católico :

Há quem nos ensinou que muitas vezes as pessoas eram enviadas para a Mesa Sagrada para roubar o pão sagrado. Mas a comunhão da qual ele fala aqui envolve toda a reparação exigida pelo padre. E para obedecer à ordem da *bòcor*¹⁹, submeter-se-á a qualquer preço, a pessoa passará por qualquer teste : deve-se comunicar. (MÉTRAUX, 1958, p. 292)

No mesmo contexto, o padre Labat já havia notado, na era colonial francesa, que os escravos (batizados no cristianismo) tinham uma grande fé na capacidade de curar, e a proteção mística do pão abençoado e da água benta sobre eles os mantiveram e os usaram.

Todos os negros cristãos têm uma devoção muito grande e uma fé muito forte pelo pão abençoado neles. Eles comem, quando estão ruins ou quando temem algum perigo. Com relação à água benta, o que quer que seja feito no domingo em massa alta, é raro encontrar uma gota quando o

¹⁹ Refere-se a um *houngan* que pratica magia negra. Ele também é um curador (MÉTRAUX, 1958).

culto termina; eles o carregam em pequenas *calebasses*²⁰ e bebem algumas gotas quando se levantam e fingem se proteger com todos os feitiços que podem ser lançados sobre eles. (MÉTRAUX, 1958, p. 291)

1.3.4 Empréstimo do ritual católico por adoradores de vodu

Como já assinalamos nos parágrafos anteriores, o sincretismo católico vodu no Haiti também é feito por meio de rituais. Certos rituais de vodu fazem grandes empréstimos da liturgia católica. A maioria dos serviços de loa é precedida de ação de graças, um ritual católico. Em frente a um altar coberto de velas, erguido sob um dossel de rendas decoradas com imagens, sacerdote ou sacerdotisa, no meio do seu *hounsi*²¹, recita Padre Nosso, Confueor²² e Ave Maria, seguidos de hinos à Virgem Maria e aos santos. A famosa oração *Guinin*²³, que abre as cerimônias mais solenes, começa com preces católicas e invocações intermináveis aos santos; loa são chamados apenas depois (MÉTRAUX, 1958).

Além disso, os festivais de loa muitas vezes coincidem com os dos santos católicos, e esse é um dos estágios da analogia entre santos e loa (MÉTRAUX, 1958). Além disso, suas cerimônias de iniciação, ou *Kanzo*²⁴ em crioulo, que geralmente acontece em Pentecostes, um dia de iniciação cristã, isto é, o batismo dos catecúmenos, desde o nascimento até a vida sobrenatural (VERSCHUEREN, 1948).

Durante a época da Quaresma, os santuários de vodu estão fechados e nenhum serviço é celebrado lá. Durante a semana santa, os objetos da adoração do vodu são cobertos com um pano branco como fotos nas igrejas católicas (MÉTRAUX, 1958). Há também o batismo no vodu. Este último é adotado no vodu como um rito de consagração e é feito após a liturgia católica. As cerimônias do batismo no vodu são celebradas por um

²⁰ Placa de origem africana, pintada com a cor e emblemas do loa cujo alimento ou água é usado para ela (MÉTRAUX, 1958).

²¹ Aquele que já passou pelos ritos de iniciação que frequenta o *houngan* [sacerdote vodu] ou a mambo [sacerdotisa do vodu] (MÉTRAUX, 1958).

²² Oração na qual eles confessam seus pecados a Deus.

²³ *Guinée*, em francês. Para os seguidores do vodu é o país onde os mortos retornam, considerado como a pátria ancestral dos haitianos onde habitam os loa (VERSCHUEREN, 1948).

²⁴ É uma cerimônia de vodu que é feita em quatro graus: 1) lavar a cabeça, que é uma espécie de batismo; 2) promoção ao grau de ajuda do papai loa; 3) a recepção do *asson*; 4) recepção dos olhos, para ver o futuro, ou dom da profecia (VERSCHUEREN, 1948, p. 55). O *asson* é um instrumento usado para chamar o loa. É feito de uma cabaça seca e esvaziada de sua polpa e suas sementes. É coberto com uma rede de pérolas de porcelana, cujo número e cor variam de acordo com os mestres de casa. Em alguns casos, as vértebras predominam. O *asson* geralmente é fornecido com um sino que o *houngan* soa durante a cerimônia. Existem duas categorias principais de *asson*: *asson-mestre* e *asson-comum* (MÉTRAUX, 1958).

*père savanne*²⁵; os vodunistas batizam não apenas os homens, mas também os objetos de adoração (MÉTRAUX, 1958).

O mais conhecido dos rituais católicos misturados às práticas de vodu no Haiti é a celebração da novena em meados de julho de Nossa Senhora do Carmo, cujo vodu vai a todos os cantos do país para participar. Devido à localização geográfica desta igreja, situada perto de uma cachoeira na cidade de *Saut-d'Eau*, município localizado no centro do país, esta santa é muitas vezes comparada a *Aïda Wèdo*²⁶, uma loa aquática. No dia da festa dessa santa, uma enorme multidão de vodunistas se reúne em frente à igreja construída em honra à santa de *Saut-d'Eau*, onde eles recitam orações, acendem velas, colocam flores ao pé de santo (MÉT RAUX, 1958).

1.4 Os símbolos sociais do vodu haitiano

Para poder apresentar os símbolos sociais do vodu haitiano, é necessário primeiro enumerá-los, explicar suas diferentes interpretações e os diferentes contextos em que são usados. Para isso, classificaremos esses símbolos em quatro categorias: objetos, gestos, palavras e uma combinação de gestos e palavras.

Na categoria de objeto estão os *reposoirs*, os tambores e as bandeiras, que formam todos os objetos sagrados do vodu haitiano. Na categoria de gestos, colocamos possessão de *loa*, iniciação ao vodu, danças. Na categoria das palavras, existem as fórmulas de invocação, que com os gestos forma todas as cerimônias e rituais do vodu haitiano, as orações e as canções E, finalmente na última categoria que é uma combinação de gesto e fala em que encontramos: saudações, a cerimônia do grande loa, a invocação de *loa*. Fizemos uma lista não exaustiva de símbolos vodu, todavia não desenvolveremos aqui todos os rituais e utilidades desses símbolos acima mencionados.

1.4.1 Os *reposoirs* no vodu haitiano

São árvores usadas para abrigar o *loa*, no pátio dos *homforts*. Os *loa* vivem lá permanentemente e essas árvores são honradas como divindades que eles acreditam que

²⁵ São pessoas que aprenderam muitas orações e canções católicas em francês e latim e que cumprem o papel de sacerdote sempre que a liturgia católica incorpora o ritual do vodu. Eles são, de certo modo, os representantes da Igreja Católica no vodu (MÉTRAUX, 1958).

²⁶ Deusa no panteão do vodu haitiano. Ela é frequentemente representada com seu marido *Damballah Wèdo* (outro loa) por duas (2) cobras que parecem mergulhar em uma piscina e um arco-íris. Ser cobras e divindades suas habitações aquáticas (árvores usadas como abrigo) estão sempre perto de rios, lagoas. Garante riqueza aos seus seguidores (MÉTRAUX, 1958).

realmente vivem lá. O *loa* que eles representam são alimentados em seu pedestal de alvenaria. Nichos quadrados ou triangulares são praticados nesses pedestais, onde, muitas vezes, as velas são queimadas e cercadas por alimentos sagrados oferecidos em sacrifício. No meio da base, muitas vezes, é uma forma de bacia que envolve o pé dessas árvores-*repositoirs*. Cerimônias muitas vezes acontecem em torno dessas árvores, bem como danças rituais. Os *repositoirs* são decorados e até pintados nas cores favoritas do loa em questão. Árvores de *repositoirs* variam de um loa para outro, um loa pode ter vários tipos de árvores *repositoirs*. Montes de pedras também podem servir como descanso (RIGAUD, 1953).

1.4.2 Os tambores do vodu haitiano

Os tambores são de três tamanhos diferentes no vodu haitiano. Começando com o maior, eles são chamados respectivamente no rito *rada*²⁷: *manman*, *papai* ou *segundo*, *boula*. No rito *petro*²⁸, eles levam o nome de *houn*, *hountor* e *hountor-gris*, a quem, às vezes, é adicionado um quarto mais formidável chamado *assotor*. Eles são feitos de palmeiras ocas, cobertos com pele de boi ou cabra. A batida dos tambores difere de acordo com o loa que é invocado, eles são muito sagrados no vodu haitiano e parecem a voz do loa, esta é a razão pela qual aquelas pessoas que são possuídas pelos espíritos, dançam na frente dos tambores (VERSCHUEREN, 1948).

A bênção dos tambores é feita por um *houngan*. Nesta cerimônia, outras cerimônias são adicionadas, tiradas dos usos da Igreja Católica feitos por um *père savane*. A bênção ou batismo do tambor é como o batismo de criancinhas na Igreja Católica. Durante esta cerimônia, os tambores são vestidos de branco e recebem um padrinho e uma madrinha. Os tambores às vezes são acompanhados pelo *neclisin*, um triângulo de ferro que bate, tem a propriedade de evocar os loa (VERSCHUEREN, 1948).

²⁷ Este nome é derivado da cidade de Allada [Arada] em Daomé. Este rito inclui um conjunto de rituais para loa que se originaram nesta área (MÉTRAUX, 1958). Os loa deste rito são classificados como loa legais (VERSCHUEREN, 1948).

²⁸ Neste rito, existem loa vilões e vingativos. Esses espíritos são mais fortes e mais exigentes (VERSCHUEREN, 1948, p. 42). O rito Rada e o rito de Petro são os principais ritos do vodu haitiano. Mas há também outros ritos, os ritos trazem os nomes da região ancestral de origem do seus loa (VERSCHUEREN, 1948).

1.4.3 Iniciação de vodu ou *kanzo*

Quando uma pessoa está possuída pela primeira vez por um loa, chamado espírito *bossal* é derivado do *bossal* negro em Santo Domingo, ou seja de escravos não batizadas, não consagrados e considerados selvagens, indomados. No caso da pessoa possuída pela primeira vez, se não quisermos que esse loa chegue a momentos inoportunos, devemos batizá-lo. Daí a cerimônia de iniciação ou *kanzo* em crioulo. Como dissemos acima, essa cerimônia é feita em quatro graus. Antes de todas as consagrações em graus. A pessoa que foi ou é possuída de loa deve ser fechada em um quarto, o *djevò*²⁹, e descansar em uma cama ou um tapete coberto com lençóis limpos, três ternos, um dos quais é novo e deve estar à sua disposição. Essas roupas serão da cor do deus que desceu sobre a pessoa. Durante o dia, os membros de sua família cantam canções de loa especiais e outras canções sob a direção do *père savanne* e rezam em uma sala adjacente ou fora de casa. Além disso, o espírito é oferecido uma refeição seca, ou uma oferta sem sangue, ou seja, uma galinha com arroz; e ao mesmo tempo acendem uma lamparina a óleo ou velas brancas (VERSCHUEREN, 1948).

O batismo consiste em ser o primeiro grau dessa iniciação. No terceiro dia o batismo é administrado por um *houngan* ou *mambo*, que também deve ser possuído por um loa "Um loa deve ser batizado por outro loa" (MÉTRAUX, 1958, p. 208). Nesta ocasião, há, como para todos os batismos, um padrinho e uma madrinha. Folhas de manjeriço são maceradas em água fria perfumada: neste líquido, o batizador mergulha as mãos. Assim, enquanto hinos são ouvidos ao deus e hinos à Virgem Maria, o *houngan* ou a *mambo* lava a cabeça do candidato, que vestiu um terno novo, a possessão imediatamente segue, e o novo iniciado cai para trás, meio consciente, enquanto os assistentes se ajoelham e perguntam ao deus se ele está satisfeito. Quando uma resposta afirmativa chega, todos saem, e o iniciado permanece para dormir no quarto durante a noite. No dia seguinte, o novo membro vai ao oratório da casa e saúda as pessoas que o ajudaram (VERSCHUEREN, 1948).

O segundo grau consiste em dar o grau de *hounsi kanzo*, isto é, um *hounsi* que já passou pelos ritos de iniciação (MÉTRAUX, 1958). Papai (*Papa*) loa (*houngan*) está trancado em um quarto escuro onde ele tem uma tigela de água perto dele. Durante esse tempo, os candidatos vestidos de branco estão deitados em camas em um apartamento

²⁹ Nome de quarto de iniciação, e que representa a sepultura, a morte. Uma morte lavando o *hounsi* de sua vida passada feita de contaminação que este quarto é responsável pela supressão. Uma vez fora desse quarto, o *hounsi* passará pelo *perystile* para ir ao sol nascente, símbolo astral de *Legba Ati-bon* [um loa no vodu haitiano], para apresentar sua alma para St. Nicolas (RIGAUD, 1953).

vizinho, e também perto de um jarro de água, para capturar o loa, com o qual o *houngan* vai falar. Quando os mistérios (loa) tomaram posseção dos eleitos, carregando seus jarros na cabeça e no ombro, eles vão ao redor do santuário, onde a multidão de pessoas está reunida, e tomam então parte nas danças animadas que são executadas lá. Após essa etapa, os candidatos passam pela provação judicial.

Os candidatos devem se preparar por sete dias no templo. Eles estão vestidos com uma camisola branca, descansando em uma cama de folhas e tomando apenas frutas, leite e outros alimentos similares. Durante esse tempo, o padre lhes dá várias instruções, para informá-los das funções que terão que cumprir. No sétimo dia, que é o dia da consagração, o *houngan* acende a pólvora na mão de cada candidato. Então os ordenandos devem, como o emprestador, retirar de uma caldeira fervente uma pequena pedra ou uma moeda que tenha sido jogada pelo *houngan*, e eles devem colocar o pé e a mão esquerda no fogo queimando sob panelas de farinha de milho cozido – eles tomaram cuidado de antemão para unir as mãos azeite para não se queimar. Tudo isso é acompanhado por rolos de tambores e danças frenéticas, e o conjunto do grito *Ayibobo*, que indica aprovação ou aplausos, pode resultar em amén ou bravo. Este estágio também é chamado de teste de fogo (VERSCHUEREN, 1948).

O terceiro grau consiste na recepção do *asson*. Durante vários meses, o sujeito permanece na casa do professor-padre, que lhe ensina a linguagem secreta das solenidades, chamada *langage* – fragmentos de línguas africanas preservadas na liturgia do vodu (METRAUX, 1958). O *houngan* também lhe ensina como ordenar as várias cerimônias, e especialmente a arte de fazer os desenhos simbólicos de vodu, os *vèvè* para as possessões (VERSCHUEREN, 1948).

Finalmente, o quarto grau, a tomada dos olhos, capacita o iniciado a ver no futuro o dom da profecia, ao qual é frequentemente acrescentado o dom de curar os enfermos. Nesse momento, o candidato estuda mais especificamente as propriedades das plantas medicinais. Os últimos dois graus são acompanhados por um juramento para não trair os segredos da sociedade. O candidato jura na cruz, para não revelar nada a nenhuma dessas misteriosas cerimônias (VERSCHUEREN, 1948).

1.4.4 Danças no vodu haitiano

A dança, que desempenha um papel importante na invocação de um loa, está tão intimamente associada à adoração loa que o vodu pode ser classificado como uma religião da dança. Este ato ritual revela forças misteriosas agindo no mundo sobrenatural. Ritmos de tambores e danças atraem os espíritos. É por isso que eles recebem um lugar de destaque em quase todas as cerimônias. Se a música e a dança agradam o loa a ponto de restringir sua vontade, é porque elas mesmas são dançarinas que se deixam levar pelo poder sobrenatural do ritmo. Cada loa tem bateria e dança própria. No vodu haitiano distinguimos as danças Daomé, Congo, Petro e Ibo. As danças evoluem sem ordem ao redor do *poto-mitan* na direção oposta à das agulhas de um relógio.

Todos dançam por si mesmos, indiferentes aos vizinhos, exceto nos casos em que dois ou mais bailarinos competem com agilidade e fantasia. Toda a arte da dança é expressa menos no jogo dos pés do que nos ombros e quadris. Assim, improvisações são chamadas cada vez que o *manman tambor* batido com uma energia redobrada, introduz no ritmo dos quebrados, chamados *cassé* – um mini intervalo enquanto se dança. Esses quebrados que interrompem o movimento da dança provocam um estado de paroxismo favorável às crises de loa (MÉTRAUX, 1958).

1.4.5 Saudações no vodu haitiano

Na iniciação, os iniciados aprenderam muito sobre rituais e know-how no vodu, tais como: saudações, remédios foliares, utilidades de certos objetos, entre outros. No vodu há muitas formas de saudações e estas variam de acordo com as notas das pessoas que se cumprimentam. Por exemplo, a saudação entre os *hounsi* é segurar as duas mãos, os braços cruzados e os joelhos dobrados (MÉTRAUX, 1958). Para cumprimentos entre uma *hounsi* e uma *mambo*, a *hounsi* fica atrás do *mambo* e se vira, primeiro para a direita, depois para a esquerda e novamente para a direita. Após cada transferência, ela fará uma *cassé*, dobrando os joelhos e inclinando-se um pouco para trás. Finalmente, ela se curvará a *mambo* e dará três beijos na terra. A *mambo*, ela pegará a mão do *hounsi* quando ela se levantar fazendo pirueta três vezes em si mesma (MÉTRAUX, 1958).

Entre os *houngan*, as saudações são feitas em quadrado, isto é, devem ser repetidas na direção dos quatro pontos cardeais. Então os *houngan* giram três vezes antes de se

enfrentar. Segurando o chocalho com os braços estendidos, eles fazem tilintar por alguns instantes, abaixam-se para bater no chão com o instrumento, depois caminhando em direção um ao outro, pegam o braço e rodam juntos (MÉTRAUX, 1958).

Quando um *houngan* e uma *mambo* se cumprimentam, batem com a mão esquerda na palma da mão, ou esfregam as mãos, agitando suavemente o pulso. Mudanças de lugar estão no passo de dança e são seguidas por um beijo triplo na boca ou simulação de uma prostração simultânea por um beijo no chão (MÉTRAUX, 1958).

Beijá-los na terra é feito não apenas na frente *vèvè* de humanos e loa (pessoas ou animais possuídos), mas também na frente de objetos sagrados: limiar do santuário, o *poto-mitan*, tambores, *vèvè* etc. Sempre que em uma oração é pronunciado o nome de um loa protetor do *homfort* dado, os *hounsi* se prostram para um beijo triplo de terra ou tocam o chão com o dedo, então levam isto para seus lábios (MÉTRAUX, 1958).

O beijo da terra é feito apenas na frente de um superior, durante as saudações, se a diferença de nota não é considerável, é bom não aceitar esta homenagem e aproveitar a mão de quem quer se prostrar (MÉTRAUX, 1958).

1.4.6 Cerimônia de grande loa *hounsi*

Esta cerimônia é feita quando um grande loa entra em posseção de um dos seus fiéis. Nessa cerimônia, quando chega a hora de buscar bandeiras, dois *hounsi* constituem o corpo da bandeira (*corps-du drapeau*) e entram no *homfort* sob a liderança de um homem chamado *la-place*³⁰, que brande sua espada. Eles voltam para fora da casa e correm atrás do *la-place* que faz bobinas com sua espada. O coral das *hounsi* canta uma canção para *Sogbo*, protetor das bandeiras. O trio se move com um passo rápido e nos quatro pontos cardeais, saúda o *poto-mitan*, os tambores, os dignitários da Sociedade e os ilustres convidados. A *hounsi* e o *la-place* se curvam antes deles. No retorno das bandeiras, *hounsi* precedido de *la-place* que aponta sua espada antes dele, corre ao redor do *poto-mitan*, enquanto faz mudanças súbitas de direção (MÉTRAUX, 1958).

³⁰ Mestre de cerimônias, armado com uma espada ou um facão. Ele lidera as procissões, honra o loa e ajuda o oficiante (MÉTRAUX, 1958).

1.4.7 A invocação de loa / As fórmulas de invocação no vodu

A coisa mais importante a ser lembrada, apesar das muitas e diferentes formas de ritual do vodu haitiano, é que todos os ritos concordam com o nome de *Legba*³¹ para introduzir outro loa. Em uma cerimônia de vodu, é preciso passar por ele para se comunicar com outro loa. Em outras palavras, é ele quem abre a barreira de loa. Portanto, todos os rituais se referem a ele porque sem ele, toda a magia é problemática e impraticável. Todos os rituais de loa começam com uma invocação cantada a *Papa-Legba*. Aqui estão as primeiras palavras da canção da invocação : "*papa Legba, ouvri baryè pou nou pase, lè m tounen m'ap salye lwa yo*" – papai, abre o portão para mim, quando eu voltar, cumprimentarei o loa (RIGAUD, 1953).

Para cada um dos grandes loa existem fórmulas de invocação que constituem um ritual oral. Estas são enumerações de nomes de santos, apelidos, frases crioulas ou *langage*. O uso dessas fórmulas corresponde a uma tradição africana. Um valor mágico é anexado a essas fórmulas que ajudam a fazer o loa aparecer (MÉTRAUX, 1958).

Neste capítulo, fizemos uma primeira apresentação do vodu haitiano, sob o plano sócio-histórico e religioso. Planejamos continuar esta apresentação, mas antes prosseguiremos para a apresentação da teoria antiedipiana de Deleuze e Guattari

³¹ *Legba*, considerado o intérprete dos deuses (*loa*). Sem ele, os deuses não poderiam entender nem se comunicar com os homens (MÉTRAUX, 1958).

2. DEMONIZAÇÃO DO VODU HAITIANO ATRAVÉS DA TEORIA ANTI-ÉDIPO DE DELEUZE E GUATTARI

Neste momento de nossa pesquisa, trataremos do processo de edipianização do vodu no Haiti, um processo especialmente marcado pela demonização do vodu. Então, para fazer essa análise, usaremos a perspectiva de Gilles Deleuze e Félix Guattari sobre a esquizoanálise, que tem como base teórica os principais conceitos: máquina desejante, edipianização, corpo sem órgãos. Como abordagem analítica, vamos primeiro explicar esses conceitos que serão a base de nossa fundamentação teórica. Em seguida, trataremos da relação entre psicanálise e etnologia na perspectiva da esquizoanálise. E, finalmente, vamos apresentar o pensamento desses dois autores sobre a esquizofrenia, bem como o projeto de anti-Édipo deles.

2.1 Explicação dos conceitos

Mais do que o conceito de vodu que desenvolvemos ao longo do capítulo anterior, nossa pesquisa também se baseia nesses três conceitos de Deleuze e Guattari – máquina desejante, edipianização e corpo sem órgãos –, que explicaremos neste capítulo. Ao dar explicações sobre eles, poderemos, em alguns casos, fazer analogias e identificar semelhanças entre eles e o vodu haitiano. Tudo isso usando o que outros escritores já escreveram sobre o vodu no Haiti.

2.1.1 Máquinas desejantes

Para começar, primeiro temos que explicar como as máquinas funcionam e definir o que é uma máquina desejante de acordo com esses dois autores. Máquinas são “das estruturas que operam de maneira binária, ou seja, uma máquina se une a outras máquinas, uma das quais, o órgão da máquina emite um fluxo, o outro, a fonte da máquina ou corte de energia da máquina” (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 7).

Como uma definição de máquinas desejantes, os autores afirmam que elas são “a microfísica do inconsciente, os elementos do microinconsciente” (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 216). É essa inconsciência que faz, “As pessoas e grupos mantêm pelo menos uma parte do antigo regime [...] e alianças territoriais não são substituídas, mas

aliadas apenas a novas alianças" (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 232). Máquinas desejanter são sistemas de cortes e fluxos que funcionam por meio das relações entre processos heterogêneos, os quais são conduzidos aos limites uns pelos outros. Trata-se de verdadeiras sínteses que produzem propriamente intensidades, ou seja, fluxos que estão sempre em relação com o lado de fora de algum outro processo constitutivo. Essa relação vai sempre sendo conectada com outras, levando a uma expansão constante e indefinida, compondo um campo de forças, pré-individual e impessoal, que escapa a todo tipo de interioridade.

Além disso, as intensidades também podem ser compreendidas como a passagem entre duas sensações enquanto puro devir, o que culmina num aumento ou numa diminuição de potência. Isso significa que a produção de intensidades realizada pelas máquinas desejanter virtualiza e concretiza a construção de percepções, pensamentos e afetos. Ademais trata-se de uma produção primária, que têm a função de produzir, de enxertar o produto no produto, mais precisamente de realizar produção (DELEUZE, GUATTARI, 1973).

Por conseguinte, o que é uma produção e como as máquinas desejanter realizam a produção? A produção é um processo. Este é definido como a relação distintiva entre homem e natureza, indústria e natureza, sociedade e natureza (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 9). Esse processo geralmente é feito em três fases.

Na primeira fase, os registros são imediatamente consumidos, e os consumos são reproduzidos diretamente. Mais precisamente, esta fase marca o processo de inscrição e consumo na própria produção, para fazer as produções do mesmo processo (DELEUZE, GUATTARI, 1973).

Já na segunda fase, a produção é subjugada por todas as categorias ideais, e forma um ciclo que se refere ao desejo como princípio imanente. Isso explica a consideração de desejar a produção como uma categoria efetiva de psiquiatria materialista³², que coloca e trata o esquizo como Homo natura (DELEUZE, GUATTARI, 1973).

A última fase do processo de produção, marca o universo deste. Uma frase de D.H Lawrence nos traz um pouco mais de precisão nessa fase. "De um processo, estabelecemos um objetivo; o fim de qualquer processo não é sua própria continuação ao

³² Uma psiquiatria materialista tem uma dupla função: introduzir o desejo no mecanismo, introduzir a produção no desejo (DELEUZE, GUATTARI, 1973).

infinito, mas sua realização [...]” (LAWRENCE apud DELEUZE e GUATTARI, 1973, p. 11). Em outras palavras, um processo de produção só faz sentido no próprio universo e não se estende aos outros. É por essa razão que a esquizofrenia³³ é considerada o universo do desejo de produtivas e reprodutivas máquinas. Mais precisamente, é a produção primária universal como a “realidade essencial do homem e da natureza” (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 11).

Assim, vimos como um processo de produção é realizado, resta mostrar como as máquinas desejantes realizam a produção. Para produzir a produção, as máquinas desejantes fazem uso do desejo como uma unidade para alcançar seu objetivo. Vamos então definir o que é desejo e, em seguida, explicar seu papel na realização da produção das máquinas desejantes.

Várias definições de desejo foram dadas, incluindo a de Emmanuel Kant, que vê o desejo como: “A faculdade de ser por suas representações por causa da realidade dos objetos dessas representações (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 32). Lacan que vê o desejo como uma “uma máquina desejante, que define desejo por uma produção real, excedendo toda ideia de necessidade e também de fantasia; o outro em relação ao “grande Outro”, como significado, que reintroduz uma certa ideia de falta” (AUBIER, 1970 apud DELEUZE e GUATTARI, 1973, p. 34). Mas o que mais nos interessa é a definição dada por Deleuze e Guattari, em que o desejo é considerado como um:

[...] um conjunto de sínteses passivas que projetam objetos parciais, fluxos e corpo, e funcionam como unidades de produção. O real resulta disso, é o resultado de sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente. [...] O desejo e seu objeto são um, é a máquina, como uma máquina. O desejo é uma máquina, o objeto do desejo ainda é uma máquina conectada, de modo que o produto é retirado da produção e algo é separado da produção para o produto, o que dará um descanso ao sujeito nômade e vagabundo. O objetivo do desejo é o real em si. (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 34)

As máquinas desejantes constantemente funcionam desarrajadas durante o processo caminhada e as partes dessa máquina também são combustíveis. Esta frequentemente usa essa propriedade criando fantasias de grupo que contornam a produção social com a produção desejante. Referindo-se a Kant sobre o conceito de desejo, ele pode ser considerado como uma ilustração da realidade dos objetos através de uma realidade psíquica. Essa representação é produzida por uma causalidade e mecanismos externos,

³³ Para Deleuze e Guattari (1973), a esquizofrenia é o processo da produção de desejo e das máquinas desejantes. Opondo o conceito de processo àqueles de reação ou desenvolvimento da personalidade.

quando há uma falta no objeto real. Assim, quando o desejo está faltando o objeto real produz alucinação, produz fantasia. Este é, então, um produto tanto desejante e social, como uma transição de um inconsciente produtivo para um inconsciente representativo. “A fantasia surge essencialmente quando há uma falta no objeto real” (DELEUZE, GUATTARI, 1973).

Deve ser especificado que a causa do desejo não é uma causa de um objeto que foi fantasiado, análogo a um objeto empírico. Essa causa, a falta do objeto real, produz uma fantasia na qual ela se representa, na qual o desejo só pode se expressar, para encenar sua falta constitutiva, e para encenar a absolutização desta falta cortada de qualquer relação com um espaço de referência (LECLAIRE, 1971 apud, SIBERTIN-BLANC, 2010).

Fantasias são expressões secundárias que derivam da identidade dos dois tipos de máquinas em um determinado ambiente. Nunca há fantasias individuais. As fantasias são sempre o objeto de um grupo. Existem dois tipos de fantasias de grupo: uma derivada das máquinas desejantes apreendidas nas grandes massas gregárias que elas formam, e a que deriva das máquinas sociais está relacionada às forças elementares do desejo que as formam (DELEUZE, GUATTARI, 1973).

Quando há fantasia, o desejo pode reagir de duas maneiras diferentes. Primeiro, no campo social existente – ou concorda em investir conscientemente nas formas mais repressivas do campo social, neste caso, ele prossegue gradual e conscientemente –, mas ele é reprimido. Segundo, no caso oposto, ele inconscientemente precede a um contrainvestimento que se conecta ao campo social existente, ao desejo revolucionário. Nesse caso, há investimentos sexuais inconscientes, microinvestimentos que atestam a maneira pela qual o desejo está presente em um campo social (DELEUZE, GUATTARI, 1973).

2.1.2 Corpo sem órgãos

O que é um corpo sem órgão? Deleuze e Guattari deram um conjunto de características dos corpos sem corpo que definirão melhor esse conceito. Segundo eles, um corpo sem órgão:

[...] não é testemunha de um nada original, assim como o resto de uma totalidade perdida. Não é especialmente uma proteção; nada a ver com o próprio corpo, ou com uma imagem do corpo. É o corpo sem imagem.

Ele, o improdutivo, existe onde é produzido, no terceiro estágio da série binário-linear. É perpetuamente reinjetado na produção. (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 14)

Para completar e dar mais precisão a essa definição, vamos acrescentar a síntese do conjunto de características de corpos sem órgão que fez Guillaume Sibertin-Blanc nos três pontos de vista: econômico, energético e dinâmico.

Do ponto de vista econômico, o corpo sem órgãos é considerado como uma estase improdutiva, ou um exemplo de antiprodução, e uma posição de desejo necessariamente produzida no acoplamento produtivo de objetos parciais.

Do ponto de vista econômico, o corpo sem órgãos é considerado como uma estase improdutiva, ou um exemplo de antiprodução, e uma posição de desejo necessariamente produzida no acoplamento produtivo de objetos parciais. Do ponto de vista energético, considera-se como intensidade 0 (zero), inviável e nunca vivida por si mesma, mas sempre envolvida pelas intensidades positivas dos órgãos-máquina, cujo limite imanente muda em graus variáveis (aumenta e diminui a intensidade de desejo).

Do ponto de vista dinâmico, é menos animador um conflito com os órgãos-máquina do que oscilações entre sua atração e sua repulsão, que os impede de entrar em um regime de totalização, colaboração, sinergia, integração, inibição (SIBERTIN-BLANC, 2010).

Ainda sobre as características dos corpos sem órgãos e seu modo de atuação, Deleuze e Gattari (1973) acrescentam que “Um corpo sem órgão é antiprodução; mas ainda é um caráter de síntese conectiva ou produtiva, de acoplar produção com antiprodução, com um elemento antiprodução” (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 15). Assim, o corpo sem órgão é, de certo modo, o resultado da adaptação da produção desejante a um elemento de antiprodução, um acoplamento da produção à antiprodução.

Nesses termos, um corpo sem órgãos é a condição de transformação das intensidades vitais. Isso significa que o corpo sem órgãos possui uma perspectiva econômica e outra transcendental. De um ponto de vista econômico, o corpo sem órgãos transforma as intensidades e os vetores das mesmas. Numa perspectiva transcendental, o corpo sem órgãos é a condição para a síntese conjuntiva das máquinas desejantes, isto é, a distribuição das percepções, pensamentos e afetos.

Por causa de seu modo de operação que é oposto um ao outro, entre as máquinas desejantes e os corpos sem órgão, sempre há conflito. Isso torna a produção desejante o

que é insuportável aos corpos sem órgãos. É desse conflito que nasce a máquina paranoica, que em si é um avatar das máquinas desejantes e também o resultado da relação entre máquinas desejantes e o corpo sem órgãos (DELEUZE, GUATTARI, 1973). O principal papel desse conflito é realizar: “A ação de ruptura das máquinas desejantes no corpo sem órgãos e a reação repulsiva do corpo sem órgãos, que geralmente as sente como um dispositivo de perseguição” (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 15).

O que define a máquina paranoica é seu poder de projeção, sua força para começar do zero, objetivar uma transformação completa. Os indivíduos que enfrentam essa máquina saltam das cruzes da aliança de filiação e vão além delas, precisamente em outros universos. Tudo isso assumindo que eles têm um conhecimento desterritorializado que os conecta diretamente a Deus e os conecta ao povo de Deus.

Então, da oposição das máquinas desejantes e dos corpos sem órgãos, da repulsão de uma para a outra, aparece a máquina paranoica que dá lugar à atração da máquina milagrosa. Esta é uma nova máquina que sucede a máquina paranoica e é uma nova aliança entre máquinas desejantes e corpos sem órgãos que traz um renascimento, uma cura total para o corpo. Tudo isso é o resultado de uma síntese, uma reconciliação com todos os consumos impostos às máquinas desejantes. Como nos explica esta declaração de Robert Gie : “Parece que, não conseguindo se libertar dessas correntes que o atormentavam, ele finalmente se decidiu, exaltando-se a incluí-las em sua vitória total, em seu triunfo” (GIE apud DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 24).

Apesar de seu conflito, os corpos sem órgãos e a produção desejante coexistem, não para resolver as contradições, mas sim para fingir que nunca houve conflito. Corpos sem órgãos, em seguida, recorrem à produção desejante, atraindo e apropriando-se dela. E, ao mesmo tempo, as máquinas desejantes se agarram ao corpo sem órgãos, como tantos pontos de disjunção entre os quais se entrelaça toda uma rede de novas sínteses (DELEUZE, GUATTARI, 1973).

Vimos nos parágrafos anteriores que a máquina desejante é uma série que opera de maneira binária. Quando o corpo sem corpo é introduzido nesse funcionamento como o terceiro termo desta série, ele divide o caráter binário em uma série que se rebela a essa transcrição binária, e que o faria passar e moldar em uma figura especificamente ternária e triangular como a de Édipo. O corpo sem órgãos é então produzido como antiprodução para esta série. Portanto, frisamos que o corpo sem órgãos é, ao mesmo tempo, condição

transcendental para a transformação das intensidades das sínteses e mecanismo econômico e funcionalista para explicar o desinvestimento e reinvestimento das forças produtivas sociais, acompanhadas de sua produção desejante.

No Haiti, essa outra memória consiste em substituir o vodu, pelo catolicismo. Como vimos no capítulo anterior, falamos da imposição do catolicismo às custas do vodu haitiano, a repressão do vodu e o sincretismo do catolicismo-vodu no Haiti. Isso simplesmente resume o fato de que o social faz reprimir o desejo. Essa repressão é às vezes feita por medo e até mesmo com violência, em alguns casos.

Essa realidade é traduzida em outras palavras por Deleuze e Guattari, dos quais a princípio eles falam do esquizofrênico que às vezes pede para deixá-lo em paz, às vezes ele aceita o jogo que lhe é oferecido. Eles escrevem:

Às vezes, o esquizofrênico fica impaciente e pede para ser deixado em paz. Às vezes, ele entra no jogo, ele acrescenta, até para reintroduzir sua localização no modelo proposto e ele explode por dentro (sim, é minha mãe, mas minha mãe é, precisamente, a virgem. (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 20-21)

Como já dissemos, essa repressão às vezes é feita pelo medo e até pela violência em certos casos. Esse medo é instituído pela máquina paranoica que faz crer em outra vida após a morte. No caso do vodu haitiano, isso é feito demonizando o vodu, ao mesmo tempo que se faz crer em uma vida após a morte: Inferno, uma vida de misérias e sofrimento para aqueles considerados seguidores do Diabo, que praticam a religião chamada de religião do Diabo, o vodu. Paraíso, uma vida de felicidade para aqueles que praticam religião chamada a verdadeira religião, a religião do verdadeiro Deus, o cristianismo.

De certa maneira, pode-se explicar esta situação, com a frase: “Um loa é um anjo mau que se rebelou contra o bom Deus e por isso está no inferno” (MÉTRAUX, 1958, p. 299). Muitas vezes, cultos de vodu são associados a cultos diabólicos e o vodu é percebido como uma superstição. Seguindo essas qualificações de vodu, os adoradores de vodu ficaram com medo de suas próprias práticas religiosas por medo de suas almas após a morte.

Tomando esta frase que traduz perfeitamente o sincretismo do catolicismo vodu no Haiti, “*il faut être catholique pour être servir les loa*” (MÉTRAUX, 1958, p. 287), ou seja, você tem que ser católico para servir a loa, vamos dar mais detalhes sobre o processo de

privação de órgãos no vodu haitiano. Correndo o risco de fazer uma pequena repetição, todas as lutas contra o vodu haitiano pelos católicos ou apoiadores do catolicismo não são sem consequência. Ao forçar os seguidores do vodu a desistirem de suas práticas religiosas, eles acabaram aceitando as do catolicismo. Mas sem desistir de suas próprias práticas, seus próprios ritos.

Eles aceitam e unem as práticas e ritos do catolicismo aos seus próprios ritos e práticas. Às vezes, de forma um pouco diferente ou com finalidades diferentes, emprestamos o termo usado por Deleuze e Guattari, isto é, os seguidores do vodu fazem paródias dos ritos e práticas religiosas do catolicismo para se adaptarem às suas próprias práticas e ritos religiosos. Um fato semelhante que Deleuze e Guattari explicam com o esquizofrênico que passa de um código para outro.

O esquizo tem sua própria maneira de localizar, porque ele possui inicialmente um código de registro específico que não coincide com o código social ou coincide apenas com ele, para torná-lo uma paródia. O código delirante, ou desejante, tem uma fluidez extraordinária. Parece que o esquizofrênico vai de um código para outro, que ele embaralha todos os códigos, rapidamente, de acordo com as perguntas que lhe são colocadas, não dando de um dia para o outro a mesma explicação, não invocando a mesma genealogia, não registrando o mesmo evento da mesma maneira, até aceitando, quando lhe é imposto e não se irritando, o código edipiano comum. (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 20-21)

2.1.3 Edipianização

O Édipo nas chamadas sociedades primitivas nunca foi uma estrutura familiar simples, mas muito mais que isso. É uma organização e desorganização sociais, onde cortes e fluxos passam a fazer reprodução social. Assim, é questão Édipo somente quando há colonização e somente para os colonizadores que se beneficiam desse processo – a *edipianização* – em detrimento do povo colonizado. Para Deleuze e Guattari: "Respeito à edipianização, é o resultado da colonização" (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 200).

Quando se coloca ou se mede um povo em Édipo, se suprime sua única relação autêntica que é a produção. Com Édipo, a produção desejante e a inconsciência é ofuscado por um novo idealismo. Porque, para as unidades de produção do inconsciente, substituímos uma representação e o inconsciente produtivo, substituímos um inconsciente que não pode mais se expressar como mito, tragédia, sonho. Nesse caso, é oportuno ressaltar a perspectiva de Freitas acerca da edipianização :

Edipianizar significa reprimir a produção das máquinas desejantes e isso ocorre com base nos usos transcendentais das sínteses que compõe essas máquinas. Esse inconsciente das máquinas desejantes está assentado sobre um princípio que é constituído por um paralelo conflituoso entre a produção desejante e a produção social. Nesse conflito, é apropriado esclarecer que a produção social é a própria produção desejante em condições historicamente determinadas. (FREITAS, 2016, p. 55-56)

Voltando à colonização, repetindo Deleuze e Guattari, podemos dizer que o Édipo é "colonização perseguida por outros meios, é a colônia interior" (M.C e E. ORTIGUES apud DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 200). Portanto, a edipianização é uma colonização afetiva na alma, baseada sobre o inconsciente que consiste em privar os povos vítimas, desse processo, de seus órgãos que lhes permitam resistir, dando-lhes outras memórias, outros mitos, outros sonhos. Os colonizadores usam como pretexto a desorganização social que a estrutura familiar implica nas chamadas sociedades primitivas³⁴ para aplicar suas próprias soluções, para instalar as próprias estruturas que lhes dão controle sobre a sociedade colonizada, não como uma ajuda real, mas para desenhar o lucro (DELEUZE, GUATTARI, 1973).

O estado de colonizado pode conduzir a uma tal redução da humanização do universo, que toda forma a solução buscada será à medida do indivíduo ou da família restrita, com, o que se terá, como consequência uma anarquia ou desordem extremas no nível do coletivo: anarquia de que o indivíduo sempre será vítima, com exceção daqueles que detêm a chave de tal sistema, neste caso os colonizadores, os quais nesse mesmo tempo os colonizados reduzirão o universo, tenderão a estendê-lo. (JAULIN, 1970 apud DELEUZE e GUATTARI, 1973, p. 199)

Vimos que a demonização do vodu haitiano é uma construção que começou com colonos brancos para manter escravos na escravidão. Assim, vários autores colonos, incluindo Émilien Petit, Marentilles, Ferry, Padre Labat, escreveram como os brancos percebiam os escravos negros, que especificamos no capítulo anterior. Para eles, a diferença entre a cultura negra e a deles, a cor negra da pele e até o continente africano eram considerados um símbolo de anarquia. A fim de forçar os escravos a aceitar seus modos de vida, várias medidas foram tomadas pelos colonos, como o código negro que estabeleceu um conjunto de regras que visavam impedir, a qualquer preço, práticas religiosas que não as do cristianismo por escravos – o racismo que faz os negros

³⁴ A unidade primitiva, selvagem, do desejo e da produção é a terra. Ela é a superfície sobre a qual se inscreve todo o processo da produção, sobre a qual se distribuem os agentes e os produtos. Ela aparece aqui como quase-causa da produção e objeto do desejo. A máquina territorial é a primeira forma de socius, a máquina de inscrição primitiva, " megamáquina" que cobre um campo social (DELEUZE, GUATTARI, 1973).

acreditarem ser inferior aos brancos etc. O que Hurbon (1969, p. 29) relatou com desta afirmação:

A partir de agora, em nome da fraternidade, era necessário encontrar uma justificativa para o trabalho forçado e a colonização, decretando inferiores, isto é, bárbaros, primitivos, pagãos, os povos cuja riqueza era cobiçada e usada. Foi suficientemente apontado que a escravidão e a colonização pretendiam fazer com que algumas pessoas fisicamente degradadas, intelectualmente inferiores, homens e cristãos dispensassem a insistência agora.

Assim, com as palavras de Deleuze e Guattari, podemos dizer que este processo de demonização do vodu é a edipianização entendida enquanto um processo civilizatório e ocidental, que busca homogeneizar e serializar toda a diferença que existe relação à sua própria identidade hegemônica e dominante:

[...] Maniera de codificar o incontrolável, codifica-se o que rouba os códigos ou move o desejo e seu objeto para prendê-los. Esse processo requer várias condições, incluindo o desafio de alianças laterais e filiação prolongada em uma comunidade antiga, a imposição de uma nova aliança e o estabelecimento de afiliação direta com o deus que o povo deve seguir. (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 204)

Vimos o que é um processo de edipianização. Então como esse processo se propaga em sociedades que são vítimas? Esta propagação é feita inconscientemente durante a transmissão de fluxos, usando a família como veículo. Ela começa primeiro pelo pai, especificamente através dos investimentos que o pai faz do campo social histórico. Depois, passa para os filhos, não por herança familiar, mas pela comunicação do inconsciente através de fluxos extrafamiliares (DELEUZE, GUATTARI, 1973). Na verdade, essa comunicação decorre da reprodução social, que no seio familiar atua por meio da repressão das máquinas desejantes, cuja ferramenta principal para tanto é o recalque:

Na primeira dimensão da edipianização, a repressão atinge ao inconsciente por meio do recalque. Nesse aspecto, o problema abordado por Deleuze e Guattari investiga a natureza da relação entre repressão e recalque. Juntamente com esse problema existe outro que trata da função ou lugar do Édipo dentro do sistema repressão/recalque. A justificativa que liga os dois problemas questiona a relação entre proibição e desejo, cujo fundamento está assentado numa confiança na lei, a qual está expressa na suposição de que se algo é proibido é porque é desejado. Para Deleuze e Guattari, tamanha confiança na lei desconsidera as artimanhas da repressão para acessar ao inconsciente via recalque. (FREITAS, 2015, p. 58)

Desse modo, a repressão via recalque corresponde à edipianização, a qual é atualizada na sua forma de demonização do vodu. Tamanho processo repressivo das máquinas desejantes constitutivas do vodu necessita do distorcido espelho civilizatório ocidental para operar em toda sua eficácia. Esse espelho distorcido irá interpretar as máquinas desejantes do vodu como um conjunto de pulsões sádicas de cunho incestuoso e demoníaco, por isso acometido e merecedor de culpa, e necessitando ser proibido para alcançar os fins civilizatórios e de reprodução social:

Com isso, a natureza da relação entre repressão e recalque está num único movimento em que a primeira delega poder à segunda e desloca a imagem da produção desejante mediante um espelho deformado da mesma, que passa a ser apresentada e a se ver como pulsões incestuosas. São forças da produção, reprodução e repressão sociais que delegam esse poder para a família ao mesmo tempo em que esta apresenta para a produção desejante uma imagem deslocada de si mesma como pulsões incestuosas. O paralelo entre as duas produções (desejante e social, lembrando que ambas exprimem a produção do real) é substituído pela relação entre família e pulsões. (FREITAS, 2015, p. 59)

A edipianização é ainda um processo incompleto, uma luta permanente entre os colonizados que, de um lado, tentam resistir a esse processo e, do outro, os colonizadores que tentam chegar ao objetivo. Os elementos que favorecem a opressiva reprodução social dos colonizadores são reprimidos nas lutas dos colonizados, ou aceitam a cumplicidade dos colonos em toda a sociedade. Uma observação feita por Deleuze e Guattari (1973, p. 199) explica bastante essa situação, na qual eles explicam:

Vimos, todavia, que os colonizados permaneciam como um exemplo típico de resistência a Édipo : com efeito, é aqui que a estrutura edipiana não chega a fechar, e que seus termos continuam colodados sejam em luta ou em cumplicidade, os agentes da reprodução social opressiva (o branco, o missionário, o cobrador de impostos, o exportador de propriedades, a vila digna que se tornou um agente da administração, os velhos que maldizem o homem branco, os jovens que entram numa luta política e assim por diante. (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p 199)

Édipo é um limite, e como limite, ele tem muitas acepções, incluindo seu papel matricial inicial, sua função estrutural mediadora de caracteres e a fundação de seus relacionamentos ao meio. E no final, sua determinação escatológica (um conjunto de doutrinas e de crenças sobre o destino do homem após a sua morte). Nesta última acepção, Édipo tem cinco significados particulares que definem seu curso:

- Em primeiro lugar, tudo está no limite: a produção desejante está no limite da produção social, os fluxos decodificados no limite dos códigos e das territorialidades, o

corpo sem órgãos, no limite de socius. Cada vez que os fluxos esquizofrênicos excederem todos os limites, embaralharem todos os códigos e desterritorializarem o socius para fazer dele o corpo sem órgãos, o lugar onde fluem os fluxos decodificados do desejo, falamos de *limite absoluto*.

- Em segundo lugar, falamos do *limite relativo* que é apenas a formação social capitalista, porque ela máquina qui fazer flui os fluxos decodificados, mas substituindo por códigos uma axiomática contábil ainda mais opressiva.

- Em terceiro lugar, não há formação social que não pressinta ou preveja a forma real em que o limite pode ocorrer, e que conjura com toda a sua força. Daí a obstinação com que as formações pré-capitalistas incorporam o mercador e o técnico, impedindo que os fluxos de dinheiro e produção fluam ao tomar uma autonomia que destruiria seus códigos. Esse é o *limite real*.

- Em quarto lugar, este limite inibido do interior já estava projetado em um começo primordial, uma matriz mítica como *limite imaginário*. Nesse limite, o incesto introduz a desordem como um mito no mundo, agindo como um representante do desejo.

- Em quinto lugar, a importância da tarefa em deslocar o limite, para deslocá-lo dentro do socius, no meio, entre uma representação da aliança e o representante da descendência. Édipo é esse *limite deslocado* (DELEUZE, GUATTARI, 1973).

2.2 Relação entre etnologia e psicanálise para o anti-Édipo

Considerando a definição que Deleuze e Guattari deram ao desejo, como "A causa imanente ou a autoprodução da vida genérica do homem na unidade da natureza e da história" (DELEUZE e GUATTARI apud SIBERTIN-BLANC, 2010, p. 17), podemos dizer que o vodu é uma produção desejante do povo haitiano, porque resulta mesmo da inconsciência dos escravos à época da colonização francesa do Haiti, é o fruto do processo da história do Haiti, que começou com uma série de adaptações feitas por escravos para sobreviver na colônia.

O desejo, segundo Deleuze e Guattari, é uma atividade analisável em termos econômicos, móveis e mutáveis. São as mais diversas representações de coisas e memórias, objetos simbólicos, estados de coisas, fragmentos de partes do corpo de palavras (SIBERTIN-BLANC, 2010). No capítulo anterior, vimos todos os objetos

sagrados do vodu haitiano, eles são um conjunto de legados de rituais, culturas, símbolos e fragmentos de palavras que os escravos da África deixaram para os haitianos. Portanto, estes são os desejos dos seguidores de vodu representados na forma de símbolos sociais.

Em uma análise de um símbolo social, as percepções de um psicanalista e um etnólogo são diversas. Ao analisar esses símbolos, a psicanálise se pergunta: *O que isso quer dizer?* Os etnólogos fazem a pergunta: *Para que isso serve?* (DELEUZE, GUATTARI, 1973). Um exemplo bastante preciso foi dado por esses autores para explicar a diferença entre a percepção dos psicanalistas e dos etnólogos neste estudo de caso. Neste exemplo, eles dizem que "Édipo não sirva para coisa alguma, nem aos psicanalistas nem ao inconsciente. E para que serviria o falo, se é inseparável da castração que nos impossibilita o seu uso" (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 212).

Este exemplo é uma ilustração das duas percepções e destaca a importância, não do próprio símbolo social, ou das pessoas que o estudam, nem daqueles que fazem uso dele, mas sim do conjunto de fenômenos e interpretações a todos que lhe dão significado. Portanto, Marcel Mauss também compreende o uso de objetos simbólicos em um plano holístico, enquanto um *fato social total*. Para ele, o uso de um símbolo social (potlatch) é:

[...] Ao mesmo tempo legal, econômico, religioso e até estético, morfológico, etc. [...] São, portanto, mais que temas, mais que elementos de instituições, mais que instituições complexas, até mais que sistemas de instituições divididos, por exemplo, em religião, direito, economia, etc. São "todos", sistemas sociais inteiros dos quais tentamos descrever o funcionamento. (MAUSS [1924], 2012, p. 102)

Do mesmo ponto de vista de Mauss, Deleuze e Guattari também assumem que o uso de símbolos sociais se enquadra na perspectiva do funcionalismo – o que eles chamam de funcionalismo molar. Ou seja, um funcionalismo, onde o uso, a formação, o funcionamento e a produção são um dentro da máquina desejante, que improvisa, por sua vez, conexões, produções que servem do modo de operação ao sistema e, ao mesmo tempo, ajuda a ser independente (DELEUZE, GUATTARI, 1973).

Sobre a importância de uso do funcionalismo, seria interessante dar uma definição do que é um símbolo social. Em Mauss é uma representação ritual em que: "A imagem é para a coisa qual é a parte para o todo. Em outras palavras, uma figura é, sem nenhum contato e comunicação direta, totalmente representativa. [...] A imagem e seu objeto têm em comum apenas a convenção que os associa" (MAUSS, 1903, p. 42).

Essa definição não se opõe às percepções dos psicanalistas. Se suas análises são feitas sob diferentes ângulos, em que etnólogos e psicanalistas concordam com o fato, que: "Não há material inconsciente ou interpretação psicanalítica, mas apenas usos, usos analíticos das sínteses do inconsciente, que não se deixam definir tanto pela consignação de um significante quanto pela determinação de significados" (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p 213). Assim, o uso de um símbolo social é um ato de desejo fora do inconsciente de uma determinada sociedade e que é inseparável das relações e valores sociais que constituem essa sociedade. É nesse sentido que Bruno Karsenti (1996, p. 212) afirmou que :

Não é mais uma questão de dizer que a vida social não seria possível sem o simbolismo, mas devemos acrescentar que o simbolismo é exatamente o que torna a vida social possível: é literalmente o que a produz, e não simplesmente o que cujo único papel é representá-lo para consciências particulares.

Consequentemente, o uso de um símbolo social é um todo, formado de algo que pode ser um objeto, um gesto, uma palavra – que é o significante –, e o significado que é dado a esse objeto – que é o significado –, que é o resultado da síntese do inconsciente da sociedade usuária. Isto implica que ele joga na imaginação de seus usuários, mais precisamente o conjunto de interpretações, valores religiosos e espirituais, mitologias e ritos que são concedidos a ele.

Por outro lado, o mesmo símbolo social de uma determinada sociedade pode permanecer puramente físico e desprovido de qualquer significado, e o simbolismo, mais especificamente, não seria aceito em outros campos sociais, até mesmo nas sociedades que usam esse símbolo, caso seja removido do seu próprio campo social. Como Deleuze e Guattari dizem: "As máquinas desejantes funcionam nas máquinas sociais, como se mantivessem seu regime próprio no conjunto molar" (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 216-217).

Da mesma forma, no vodu, certos rituais asseguram e protegem o futuro do vodu no Haiti, transmitindo o conhecimento de conhecedores a aprendizes, sacralizações de objetos feitos por seguidores de vodu que servem como um gatilho para o desejo reprimido. Inconscientemente, estas são lutas dentro do campo social contra a repressão social, contra a repressão vodu no Haiti. Demonstrações que ditam que o desejo, mesmo que seja reprimido, ainda está lá.

2.3 Capitalismo e esquizofrenia de Guattari e Deleuze

Esses dois autores, Deleuze e Guattari – um deles, filósofo, e o outro, psicanalista –, refletiram juntos sobre capitalismo e esquizofrenia. Para pensar o capitalismo, eles passam pela esquizofrenia, na qual eles veem o efeito e o limite de nossa sociedade. E para pensar a esquizofrenia, eles passam pela psicanálise edipiana (DELEUZE, 1974).

Para eles, o capitalismo tende a um limiar de decodificação que derrota o socius em benefício de corpos sem órgãos, e que, nesse corpo, libera o fluxo do desejo em um campo desterritorializado. Continua se aproximando de seu limite, que é um limite estritamente esquizofrênico. Se esforça para produzir esquizo como o assunto de fluxos decodificados no corpo sem órgãos mais capitalistas do que o capitalista.

O capitalismo, em seu processo de produção, produz uma acumulação esquizofrênica sobre a qual carrega todo o peso de sua repressão, mas que não para de se reproduzir como limite do processo. O capitalismo repete constantemente seu limite, ao mesmo tempo em que tende a ele, estabelece ou restaura todos os tipos de territorialidades residuais e imaginárias, imaginárias ou simbólicas, sobre as quais tenta, de alguma forma, decodificar e recodificar os códigos estabelecidos (DELEUZE, GUATTARI, 1973).

O Édipo para Deleuze e Guattari é "fundamentalmente um aparato de repressão nas máquinas desejantes, e de modo algum uma formação do inconsciente" (DELEUZE, 2003, p. 29). Fazendo uma analogia com a demonização do vodu haitiano e a teoria de Deleuze e Guattari, podemos dizer que o Édipo do vodu haitiano não é outro senão todas as campanhas e lutas contra o vodu que vimos no capítulo anterior. Essa repressão contra o vodu haitiano é considerada como a antiprodução do desejo dos haitianos que passa pelos códigos, que são todas as obras, juramentos, leis feitas contra o vodu.

A edipianização, como mostramos acima, é baseada em códigos, é a maneira pela qual ela passa algo que escapa aos códigos: fluxos, linhas de fuga ativas revolucionárias, linhas de decodificação absoluta que se opõe à cultura (DELEUZE, 2003, p. 36). Portanto, o processo de edipianização consiste em passar fluxos sob códigos sociais para canalizar e bloquear esses fluxos para evitar a produção desejada. Dessa forma, não há como o desejo de lutar contra a opressão. E mesmo que haja uma pequena chance de combater essa opressão, toda a ordem social estabelecida, os códigos sociais contribuem para a fugir (DELEUZE, 2003).

O desejo faz parte da infraestrutura, portanto não haverá revolução em consonância com os interesses das classes oprimidas se o desejo não tiver assumido uma posição revolucionária que engaje as próprias formações do inconsciente (DELEUZE, 2003). O vodu contribuiu para as funções sociais e psicológicas do povo haitiano, ajudando a massa de escravos da colônia de Santo Domingo, permitindo aos escravos liderar várias revoltas contra os brancos que levaram à guerra da independência do Haiti. Todas essas lutas levaram à independência do Haiti.

Esta parte da história do Haiti é de grande importância para os haitianos, porque lhes serve como memória e resistência contra os ocidentais que tentam obter o controle dos níveis político, social e cultural do Haiti. Ao eliminar o vodu, destrói, não só a memória do povo haitiano e sua identidade cultural, mas também todas as armas que lhe permitem resistir à dominação dos países ocidentais.

2.4 O anti-Édipo de Deleuze e Guattari

A teoria do anti-Édipo compartilha tanto a teoria freudiana quanto a teoria de Marx. Por um lado, faz o desejo pela infraestrutura passar ao lado da produção e, por outro lado, faz passar a família, o self e a pessoa ao lado da antiprodução (DELEUZE, 2002). Como hipótese, o anti-Édipo põe problemas específicos no esforço teórico para resolvê-los, é a tentativa de estabelecer três linhas de questionamento muito diferentes, até certo ponto até incompatíveis: uma crítica social de um código familialista de registro de indivíduos e conduta; uma crítica externa e interna à psicanálise da edipianização da inconsciente; uma crítica política das estruturas de exploração e dominação da sociedade capitalista e modos de subjetivação na produção (SIBERTIN-BLANC, 2010). No que diz respeito a este trabalho, estamos interessados nos dois últimos aspectos do anti-Édipo para analisar o vodu haitiano.

Essa teoria está relacionada a uma crítica interna à psicanálise, ou seja, uma crítica que se desdobra dentro de certo número de suas elaborações teóricas, começando com a de Freud, para questionar as pressuposições e competir, em seu próprio terreno, para propor uma nova teoria da causalidade do desejo correlativo de um renascimento do conceito de inconsciente. Essa crítica não se preocupa apenas com as representações teóricas do inconsciente de suas estruturas, dinâmicas e complexos. Destina-se às práticas do inconsciente, cuja edipianização da atividade do desejo faz parte e exige uma transformação

dessas práticas. É um livro de prática política, que tem a função militante de formar as três linhas de intervenção que permaneceram até agora disjuntas: o campo social, a atividade analítica, o desejo inconsciente. Isto é, uma politização efetiva da psiquiatria ou da esquizoanálise, ajustada à produtividade real do desejo na ordem histórica e aos efeitos sociopolíticos de seu próprio processo (GUILLAUME, 2010).

Assim, analisamos a demonização do vodu a partir da teoria de Deleuze e Guattari. Continuamos com o próximo capítulo, no qual apresentaremos o vodu haitiano sob o plano socioeconômico e político.

3. O VODU SOB O PLANO SOCIOECONÔMICO E POLÍTICO NO HAITI

No Haiti, o vodu não é apenas uma religião, é também um modo de vida em que são encontradas práticas religiosas, práticas medicinais, estruturas familiares que contêm um conjunto de costumes, contos e histórias que contribuem significativamente para identidade haitiana (MARS, 1909, MÉTRAUX 1958). Uma estrutura de identidade na qual há uma luta permanente, consciente ou inconscientemente, contra os valores ocidentais. Devido à sua oposição e resistência aos valores ocidentais, alguns países ocidentais e até haitianos se recusam a aceitar e lutar contra ele.

Neste capítulo, faremos uma análise do vodu em sua dimensão sociopolítica, porque essa identidade resistente contida no vodu se manifesta socialmente e politicamente no Haiti. Para este, vamos nos referir às teorias de Mauss e Deleuze e Guattari comparando-as com outros textos escritos no vodu haitiano.

Para a teoria de Deleuze e Guattari, nos basearemos principalmente no processo de edipianização, já que este, como vimos no capítulo anterior, é uma luta permanente entre as chamadas sociedades primitivas contra o capitalismo e os valores ocidentais. Assim como o vodu, que é considerado uma superstição, uma cultura primitiva que luta ao longo de sua história contra os valores ocidentais, especialmente contra o cristianismo.

Para a teoria de Mauss, focalizaremos sua teoria do fato social total. Assim, identificaremos os valores do vodu que estão no nível social e político e também distinguiremos os diferentes papéis que desempenharam nas resistências que o vodu haitiano mostrou até agora.

Segundo Françoise Couchard, certas religiões que ela chama de religiões nativas, aquelas que desempenharam papéis importantes nos eventos fundadores de certas nações e continuaram a desempenhar papéis importantes do ponto de vista social e político. Isso se deve à maneira pela qual seus cultos são continuados através de riscos sociais e políticos, seu reavivamento, que às vezes é encontrado durante crises e convulsões, e suas funções de retornar às raízes que continuam trazendo aos níveis social e político da sociedade, países em que são praticados. Para descrever essas religiões, ela pegou o exemplo do vodu haitiano (COUCHARD, 1996).

Assim, para os textos sobre vodu haitiano, usaremos seu estudo, acrescentamos alguns textos de outros escritores também escritos sobre vodu, como os de Laennec

Hurbon, Alfred Métraux, que conversamos bastante no capítulo da apresentação, vodu e outros autores, a fim de explicar o aspecto político e social do vodu haitiano, bem como as teorias de Mauss sobre o fato social total e Deleuze e Guattari sobre anti-Édipo, principalmente o conceito de edipianização como mencionamos acima. Assim, os objetivos deste capítulo serão:

- 1) Analisar a relação entre seguidores de vodu e anti-voduizadores no Haiti.
- 2) Determinar os papéis desempenhados pelo vodu na estrutura sociopolítica da sociedade haitiana.
- 3) Apresentar e analisar as formas de resistência do vodu haitiano à dominação dos valores ocidentais

Como os verdadeiros seguidores de vodu no Haiti são, geralmente, as pessoas da zona rural, e este capítulo será um pouco mais empírico do que teórico, para falar sobre vodu, vamos nos concentrar um pouco sobre essas pessoas que ainda vivem na zona rural ou aqueles que migraram para as grandes cidades.

3.1 Divisão entre voduizadores e não-voduizadores

Não podemos falar do vodu haitiano de um ponto de vista social e político sem mencionar a divisão entre os voduizadores e não-voduizadores. Para esse fim, vários autores que escreveram sobre o vodu haitiano concordaram que existe, de fato, uma separação entre esses dois grupos de pessoas.

Segundo Couchard (1996), o vodu sendo uma religião nativa é um pilar da cultura popular no Haiti, mas também um lugar de lágrimas, rupturas e cismas da sociedade haitiana em que a relação colonos/colonizados, legado de colonização perdura mesmo depois a independência deste país. Essa divisão continua assumindo outra forma, a da relação entre a classe trabalhadora, pobres, rural, os analfabetos e falando o crioulo e a classe burguesa, possuindo e fortemente enriquecendo, educando e ensinando na língua francesa (COUCHARD, 1996).

Semelhante ao ponto de vista de Couchard Hurbon também pensa que, após a independência do Haiti, a demarcação entre colonos e colonizados continuou de outra forma, sempre incluindo uma rivalidade entre valores ocidentais e não ocidentais nos quais o vodu é sempre marginalizado. A esse respeito, ele explica que :

As configurações do mundo ocidental estão se fortalecendo: aos olhos do seguidor do vodu, ele é diferente pela herança cristã, mas de repente, por um processo de exclusão de todos os valores culturais e religiosos não ocidentais. São obsoletos e não têm mais o direito à existência, onde o Ocidente manifesta sua presença. (HURBON, 1975, p. 13-14)

A demarcação entre esses dois valores é marcada, por um lado, pela imposição da língua francesa como a língua do poder, da administração, da imprensa e, por outro, pela repressão e pela depreciação da língua crioula, que é a produção do povo. Tudo isso é feito inferiorizando as pessoas que não sabem falar francês, principalmente as pessoas do campo, seguidores de vodu (HURBON, 1975), o que reforça a exclusão dessas pessoas, impede suas reivindicações de todos os tipos nas atividades do país e permite seu reajuste na miséria sem nenhum protesto do lado deles – eles se tornam como são apelidados no Haiti, *moun andeyò*³⁵. Uma citação de Hurbon (1975, p. 22-23) explica essa situação com mais detalhes, quando afirma: "[...] como você é vodu, porque fala crioulo, ou seja, sem cultura e sem linguagem, você é subumano e não merece ter que reivindicar igualdade social e econômico com os únicos verdadeiros haitianos (franceses, educados etc.)".

Ao despojá-los de seus direitos à fala e reivindicações sob o pretexto de cultura e linguagem inferiores, não só as pessoas do campo, mas a maioria do povo haitiano estão, portanto, à mercê de todos os seus exploradores: burguesia nacional e estrangeira. Por outro lado, eles terão o direito de falar somente quando abandonarem definitivamente o vodu e tudo o que se passa com ele, como a linguagem crioula, mais precisamente quando adotarem os valores ocidentais de que sua força é, de certa forma, a sociedade através de suas instituições como escolas, administrações, mídia etc.

Assim, o destino do vodu está vinculado ao do Ocidente, porque todos os reconhecimentos do vodu devem ser evitados e são considerados um ataque contra a civilização ocidental considerada civilização universal (HURBON, 1975). Essa oposição nos permite entender melhor quando Deleuze e Guattari falam do capitalismo como uma verdade universal que vai contra todas as formações sociais. Eles citam:

Se o capitalismo é a verdade universal, ele o é no sentido em que é o *negativo* de todas as formações sociais: ele é a coisa, o inominável, a decodificação generalizada dos fluxos, que permite compreender *a contrário* o segredo de todas essas formações, ante codificar os fluxos ou até mesmo sobrecodificá-los, do que deixar que algo escapa à codificação. (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 180)

³⁵ Que se traduz em português da seguinte maneira: *pessoas de fora*. O nome que levou às pessoas que vivem na zona rural do Haiti.

Para Métraux (1958), essas são suposições feitas por alguns autores quando escrevem que no Haiti as pessoas de elite, principalmente mulatas, dedicam toda a sua energia aos modos de vida e pensamentos ocidentais, e que eles agem com respeito às pessoas da zona rural, com o maior desdém. Por outro lado, como os autores anteriores, ele concorda que o vodu haitiano é uma religião popular que a maioria de seus seguidores são da zona rural. Esse autor acrescenta que, quando essas pessoas vão para áreas urbanas, sempre permanecem fiéis à sua religião, mantendo seus laços rurais, e que laços estão intimamente ligados à tradição *lakou* de que existe nas campanhas haitianas.

O *lakou* é uma pequena aldeia onde se vive um modelo de família doméstica muito específico nas campanhas haitianas. Em *lakou*, famílias estreitamente relacionadas vivem em casas muito próximas umas das outras, incluindo um chefe de família, o "*mèt kay*", seus filhos solteiros ou casados e seus netos. Toda família tem sua casa e seu campo. Por outro lado, os membros estão unidos pelo culto que retribuem ao seu *loa-rasin* (*loa* que herdam certas famílias haitianas de geração em geração), o chefe da família reserva para seu *loa*, um pequeno *houmfort*, onde fazem oferendas na presença dos membros de sua família.

Eles chamam um *houngan* ou *mambo*, em caso de doença grave ou quando um grande serviço é necessário em homenagem ao *loa-rasin* (MÉTRAUX, 1958). Todos os habitantes de *Lakou* participam do cultivo da terra, fora do conceito de remuneração, sob a direção do chefe da aldeia. É o fundador ou o membro mais antigo de *lakou*. Seu principal papel é estabelecer solidariedade entre os membros e resolver conflitos (JOINT, 1999). Podemos entender esse contexto social haitiano em referência às teorias de Deleuze e Guattari (1973, p. 196) que explicam:

As famílias selvagens formam uma práxis, uma política, uma estratégia de alianças e filiações; formalmente elas são os elementos motores da reprodução social; elas nada têm a ver com um microcosmo expressivo [...], há o aliado, que constitui a realidade concreta ativa e torna entre famílias co-extensivas as relações ao campo social.

Agora que entendemos como essa estrutura familiar funciona, é necessário determinar nesse tipo de família como seus desejos de investimento na máquina social funcionam. Para interpretar os ritos familiares íntimos e entender como se concebe a sexualidade e o investimento libidinal nesse tipo de família, Deleuze e Guattari estabelecem dois casos possíveis.

No primeiro caso, consideramos grandes conjuntos molares, grandes máquinas sociais, econômicas, políticas, etc., mesmo se procurarmos o que elas significam aplicando-as a um grupo familiar abstrato que deveria conter o segredo da libido. Nesse caso, permanecemos no quadro da representação (DELEUZE, GUATTARI, 1973). Geralmente, os autores que escrevem sobre o vodu haitiano o usam para explicar, representar e interpretar o que significam práticas e cerimônias de vodu. Usando-o, é necessário um problema, muitos detalhes importantes aos olhos do vodu escapam dessas representações e interpretações. Então, por causa de suas diferenças em relação às culturas ocidentais, os valores que o vodu emerge dessas práticas e cerimônias são frequentemente depreciados e constantemente comparados aos do Ocidente pelas pessoas contra o vodu. Isso geralmente torna essas cerimônias e práticas um desperdício de tempo e dinheiro. Então, neste caso, vamos voltar novamente para Deleuze e Guattari quando eles dizem que “Não se trata apenas de descobrir os investimentos pré-conscientes do campo social feitos em interesses, porém mais profundamente seus investimentos inconscientes pelo desejo” (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 198).

Para entender o vodu haitiano, é preciso ir além das representações superficiais que ele reflete no campo social. Como o campo social haitiano é bem ocidentalizado, e os seguidores de vodu, para não serem totalmente excluídos desse campo social, tiveram que fazer concessões e se adaptar a certos valores ocidentais, ou simplesmente camuflar seus valores apresentando uma fachada ocidental. Nesse fato, apostaremos um pouco mais nas necessidades e desejos que exigem os seguidores de vodu e nas mensagens que passam por cada uma dessas práticas e cerimônias. Em outras palavras, Hurbon (1975, p. 24-25) explica essa situação como:

O vodu se tornou uma religião e uma cultura capazes de se adaptar a novas situações de perseguição e, principalmente, de desviar os símbolos do cristianismo para seus próprios fins, de anexá-los para melhor se manterem como o código cultural "outro". Uma vez que, sem ele, o povo haitiano dificilmente encontra meios de sobrevivência diante de sua marginalização por uma fina camada de pessoas privilegiadas ligadas ao imperialismo estrangeiro

No segundo caso, vamos além dos grandes conjuntos, incluindo a família, em direção aos elementos moleculares que formam as peças e as rodas das máquinas desejantes. Procura-se entender como essas máquinas desejantes funcionam, como elas investem e subdividem as máquinas sociais em que se constituem, em larga escala.

Chegamos então às regiões de um inconsciente produtivo, molecular, micrológico ou micropsíquico. Nesse caso, os investimentos não significam nada e não representam nada (DELEUZE, GUATTARI, 1973).

Na mesma linha de investimentos libidinais em máquinas sociais, Deleuze e Guattari acrescentam que "Sob os investimentos conscientes das formações econômicas, políticas, religiosas etc., há investimentos sexuais inconscientes, microinvestimentos que dão testemunho da maneira pela qual o desejo está presente num campo social" (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 216).

São esses investimentos inconscientes que procuraremos identificar nas cerimônias e práticas do vodu haitiano. Então, como funcionam esses investimentos libidinais na estrutura da família *lakou* no Haiti? Para fazer isso, primeiro analisaremos o vodu e suas cerimônias nos níveis social, religioso e econômico, depois procuraremos determinar os investimentos inconscientes do desejo do vodu.

Dadas às muitas semelhanças entre as cerimônias praticadas pelas famílias, a zona rural haitiana e a estrutura familiar dos *lakou* com a teoria de fato total descrito por Mauss, faremos referências a ela em alguns casos. Para falar sobre o vodu do ponto de vista econômico, vamos nos referir ao caso em que ele fala das sociedades nordestinas da Sibéria e esquimós do oeste do Alasca, sobre as quais ele declara que: "Troca de presentes entre homens, *name-sakes*, homônimos de espíritos, incitar os espíritos dos mortos, deuses, coisas, animais, natureza, a serem generosos com eles" (MAUSS, 1924, p.20). Descobrimos que as trocas entre os deuses siberianos e os esquimós descritos por Mauss são semelhantes às dos loa e seguidores vodu.

Assim como nessas sociedades, as trocas entre o loa e seus seguidores são feitas para adquirir a generosidade do loa e conceder a seus seguidores a fortuna da felicidade, mais precisamente para remover deles os infortúnios que assimilam por todos os lados, como doenças e má sorte, que aparecem como muitas punições sobrenaturais que se esforçam para conjurar por sacrifícios e ofertas (MÉTRAUX, 1958). O caso de má sorte e doença também é semelhante ao exemplo dado por Mauss, do Houssa do Sudão. Ele cita que "Entre esse povo, quando o "trigo da Guiné" está maduro, acontece que a febre se espalha; a única maneira de evitar esta febre é dar presentes deste trigo aos pobres" (MAUSS, 1924, p. 24). No vodu, para que os adeptos tenham o favor de seu loa, as cerimônias são organizadas em sua homenagem.

Às vezes, essas cerimônias são feitas por tradição, graças ao loa, para obter favores e também para acalmar sua fúria depois de desobedecê-las. Se há algo que os haitianos temem é a fúria do loa, às vezes até aqueles que não praticam vodu ou dizem que não acreditam no loa, também o temem. Loa são divindades que odeiam divisão e más ações de seus seguidores. Um seguidor de vodu que respeite os valores de loa deve ser uma boa pessoa, como costuma ser dito na sociedade haitiana, deve ser sábio e "*fè zafè l dwat, bat pou l pa antò*" (Aja bem, tente ser justo). Quando um seguidor vodu faz algo ruim, ele se torna vulnerável, porque o loa o abandona; algumas coisas que as pessoas contra o vodu omitem ou interpretam à sua maneira quando criticam o vodu. Joint, que é muito explícito neste ponto quando ele disse que: "Os loa, eles mesmos concebidos à imagem dos homens, estão em conformidade com as regras morais da sociedade haitiana. Reprendendo, crime, roubo, divisão, eles se colocam como intérpretes da opinião popular e como garantidores da moralidade social" (JOINT, 1999, p. 158). Assim, em alguns casos como esse, as cerimônias de vodu também podem ser realizadas a pedido do loa, a fim de reivindicar reconciliação com os seguidores com quem eles entraram em conflito por causa de seu mau comportamento. Essa parte do vodu é um pouco semelhante ao que Van Ossenbruggen (apud MAUSS, 1924, p. 23) descreve ao falar sobre as trocas entre homens e deuses,

Presentes para homens e deuses também devem comprar a paz uns com os outros. Assim, removemos os maus espíritos, geralmente as más influências, mesmo que não sejam personalizados : a maldição de um homem permite que espíritos ciumentos penetrem em você, matem você, as más influências de agir e as falhas contra os homens fazem você o fraco culpado contra espíritos e coisas sinistras.

É um pouco diferente no vodu o que Van Ossenbruggen explica, mas existem algumas semelhanças entre eles. Quando um seguidor de vodu faz algo ruim que desagrada, o loa geralmente rejeita essa pessoa, ou seja, não recebe mais seus favores. Essa pessoa não pode mais ser possuída por loa; no pior dos casos, infortúnios caem sobre sua família como morte ou doença.

Para remediar essa situação, essa pessoa faz uma cerimônia para pedir perdão aos loa, ou principalmente ao loa ofendido. Às vezes, durante essa cerimônia, o loa em questão lhe dá uma punição definitiva, vencê-lo é como uma autoflagelação. Geralmente, quando pessoas possuídas fazem coisas que causam dor, elas não sentem nada (por exemplo, uma pessoa possuída por um Ogou pode tocar o fogo sem ser queimada), mas no caso de uma

punição, a própria pessoa estar possuído sente toda a dor, ou quando toca algo que pode causar dor como fogo, pimenta piquante, o loa desaparece rapidamente deixando-o com essa coisa, tudo isso como parte de um castigo.

No entanto, o aspecto religioso das cerimônias de vodu não é destacado do aspecto socioeconômico. Frequentemente, pensa-se que as cerimônias feitas em homenagem ao loa são monótonas, sem nenhum divertimento do lado de seus participantes, porque são obrigações ou feitas para pedir favores ao loa; está muito errado neste caso. Os seguidores de vodu que participam dessas cerimônias deliciam-se com seu prazer, pois gostam de agradar o loa por seus benefícios e gostam de agradá-lo porque gostam de servi-lo.

Além disso, é uma oportunidade para essas pessoas escaparem de seu mundo cotidiano cheio de miséria, onde são rejeitadas por serem pobres e também por causa de sua crença, de sua cultura diferente. As cerimônias feitas em homenagem ao loa são festas reais, nas quais há reuniões entre amigos e, às vezes, o resto da famílias que está fora por longos períodos por causa da distância

Essas cerimônias são caracterizadas por dança, música, gastronomia, economia, moda etc., onde há competições que as pessoas que não apreciam o vodu veem como um desperdício de tempo, de dinheiro, futilidades como competições de moda, nas quais os participantes tomam cuidado para saber quais vestidos são mais bonitos, mais serrilhados, mais largos etc. Em quais cerimônias há mais comidas, em quais são mais gostosas, quais as pessoas que apresentam melhores performances em danças, músicas, bateria, etc. Essas competições são feitas para homens e mulheres. Nessas cerimônias, os seguidores de vodu aprendem e respeitam um conjunto de tradições. Aprendizado e respeito são feitos tanto do lado dos jovens quanto dos idosos. Vamos adicionar aqui o que Mauss (1924, p. 9) disse sobre o total de benefícios:

Além disso, trocaram não apenas bens e riquezas, móveis e edifícios, coisas economicamente úteis. São, acima de tudo, polidez, festas, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festivais, feiras cujo mercado não é apenas um dos momentos e a circulação da riqueza é apenas um dos termos de um contrato muito mais geral e muito mais permanente.

Hoje, a tradição de *lakou* tende a se deteriorar e é quase inexistente. As famílias matrimoniais nas campanhas, em más condições econômicas de vida e não conseguem

mais cultivar suas terras que favorecem a fragmentação das terras até não ter mais terras no momento para algumas delas (MÉTRAUX, 1958). Esse fenômeno não tem consequências para essas famílias, leva à fragilidade das uniões familiares das campanhas e ao êxodo maciço desses familiares na capital haitiana e nas grandes cidades longe de casa, a fim de encontrar trabalhos mais lucrativos do que as fornecidas pela terra e melhores condições de vida do que as oferecidas pela campanha haitiana.

Portanto, a adoração ao loa perde dia a dia seus valores, mesmo que continuem timidamente por causa de suas obrigações – e consequências como punição ou bênção do loa –, a participação (presença e despesas) de todos os membros da família continua quando o loa reivindica comida. No entanto, devido à situação econômica, à distância e às ocupações de cada membro dessas famílias, essas cerimônias são feitas, com menor frequência, do que quando estavam próximas. Dessa forma, o que se vê é uma não atenção para com os mais jovens, que recebendo educação ocidental em grandes cidades ou na capital, crescem longe das tradições que seus ancestrais receberam no campo. Isso representa um retorno e uma forma das consequências muito marcantes do capitalismo que atinge as pessoas do campo no Haiti. Ao buscar dinheiro e melhores condições de vida, essas pessoas tiveram que sacrificar tradições relacionadas ao vodu que eles acalentavam, enchendo-se de dúvidas sobre a demonização do vodu que lhes infligiam, estando longe de casa. Então, Deleuze e Guattari (1973, p. 211) nos dizem:

Além disso, trocaram não apenas bens e riquezas, móveis e edifícios, coisas economicamente úteis. São, acima de tudo, polidez, festas, ritos, serviços militares, mulheres, crianças, danças, festivais, feiras cujo mercado não é apenas um dos momentos e onde a circulação da riqueza é apenas um dos termos de um contrato muito mais geral e muito mais permanente.

Para voltar à demarcação entre os dois valores no Haiti ocidental e não ocidental, Métraux descobriu que a maioria das crianças da elite é confiada a trabalhadores domésticos que vêm da zona rural, o que promove a transmissão do vodu de um ambiente para outro, de uma classe para outra. Isso significa que todo haitiano, independentemente de sua posição social, vivendo em áreas rurais ou urbanas, experimentou em sua juventude histórias de zumbi, lobisomens e aprendeu a ter cuidado com loa e padres de vodu – todas as características boas ou ruins que são atribuídas ao vodu. Por outro lado, se muitos haitianos, sob a influência da família ou da escola, reagem contra o vodu, alguns

sucumbem a ele e vão secretamente consultar padres de vodu, especialmente em caso de busca pela cura de uma doença estranha (MÉTRAUX, 1958).

Nesse sentido, acreditamos que Métraux se une aos autores mencionados, pois mesmo que a transmissão do vodu seja de uma classe para outra e de um ambiente para outro, isso não impede o desprezo das pessoas pertencentes à elite haitiana em relação às pessoas do campo que praticam o vodu, considerados pobres, analfabetos e demoníacos. Escolas e muitas famílias das grandes cidades advogam a depreciação do vodu em favor dos valores ocidentais, mais especificamente o cristianismo. Portanto, o que se verifica é a continuidade da prática secreta, do medo e da rejeição do vodu, e a inferiorização dos praticantes de vodu.

3.2 A prática do vodu como uma luta de resistência no Haiti

"No Haiti, o vodu é um dos valores culturais que permitem aos haitianos apoiar uma forte identidade cultural diante de uma ameaça de desculturação ou de imposição de padrões culturais anômicos e uniformes". (COUCHARD, 1996, p. 167-168)

Enquanto a adesão ao vodu tende a criar uma demarcação entre classes sociais, alguns haitianos de origem burguesa e treinamento intelectual reconhecem o vodu, o que é bastante raro no país. Por um lado, a adesão ao vodu é para alguns desses intelectuais uma maneira de se aproximar das raízes de uma identidade popular e não ocidental. Portanto, para eles, aderir ao vodu é uma forma de resistência que é feita conscientemente. Por outro lado, apegar-se ao vodu é para eles um meio desviado que lhes permite se colocar em antagonismo cultural contra as classes burguesas e intelectuais a que pertencem e que suspeitam ter pacto com todos os poderes e países ocidentais, e estar pronto para fazê-lo novamente, por oportunismo e proteção de seus interesses. O vodu é, portanto, às vezes considerado como o centro das apostas políticas e um instrumento da luta contra a opressão. Portanto, é manipulado por vários poderes e continua sendo o obstáculo das oposições internas que separam as classes possuidoras e as classes pobres (COUCHARD, 1996).

Algumas práticas especificamente algumas pessoas em vodu tendem a apresentar uma identidade cultural haitiana baseada em raízes e tradições africanas. Para essa tendência tradicionalista, começa um movimento em direção à reavaliação de tudo o que se

refere de perto e de longe às raízes culturais africanas (HURBON, 1998). Esse movimento defende que, referindo tudo às raízes culturais africanas, os haitianos poderiam encontrar significado na atual evolução do país, que parece se desdobrar no caos e tende a destruir os elos tradicionais, as memórias do passado combativas e gloriosas do povo haitiano que serve como resistência e vanguarda contra a dependência dos países e valores ocidentais.

Um exemplo do caso da prática do vodu como resistência é dado por Couchard, descobrimos que ele concorda e resume bem a realidade no Haiti. É o caso de uma universitária, que tem uma tradição familiar em vodu e nunca a abandonou, porque seus compromissos políticos com o povo do campo reforçam sua fidelidade às tradições familiares, uma vez que sua proximidade com o povo passa por compartilhar suas crenças.

De acordo com a ideia dessa universitária, a desvalorização cultural que o Haiti está passando agora vem de dentro e os haitianos da diáspora – Os Haitianos que vivem em um país que não é o Haiti, que, portanto, adotaram outras culturas – O jovem haitiano, desorientado por sua educação que vai contra os valores tradicionais, está pronto para desprezar esses valores e copiar os códigos e modelos de consumo e conformismo, especialmente os americanos, que se impõem na mídia. Além disso, de acordo com ela, as grandes peregrinações de vodu são agora frequentadas pelos haitianos do domingo (haitianos que frequentam a igreja apenas aos domingos) ou pela diáspora que não respeita as crenças populares, que comercializam tudo e que investem nessas lugares, desnaturalizam sem respeito pelas pessoas de vodu que, só elas, realmente têm algo a fazer lá (COUCHARD, 1996).

Isso mostra que a desvalorização do vodu haitiano vem principalmente do exterior, seja através da diáspora ou da mídia nos casos citados acima. Isso mostra que é quase uma obrigação e não a vontade do povo haitiano abandonar o vodu, caso contrário não seria tão praticado na clandestinidade. Afinal, eles também são forçados a se adaptar às culturas ocidentais à medida que são impostos e levados a acreditar que são superiores aos deles considerados inferiores e diabólicos, para ser considerado igual a pessoas ocidentais. Ainda hoje, se alguns haitianos resistem, outros ainda estão em dúvida e confusão entre querer se apegar à sua cultura, à memória de seu passado, resistir à opressão de alguns outros países e sentem-se inferiores, diabólicos e obrigados a adotar a cultura ocidental.

3.3 O papel social e político do vodu no Haiti

No Haiti, o papel do vodu no nível social e político varia de acordo com o tempo e as necessidades de seus seguidores. Se durante a colonização serviu de refúgio e consolação para os escravos contra as opressões e as crueldades dos colonos, durante a guerra da independência motivou e deu coragem aos negros contra os colonos e principalmente contra seus medos, o que levou a muitas revoltas de escravos a se envolverem na guerra de independência do Haiti. À época, o papel do vodu era principalmente dar invencibilidade aos negros ou fazê-los acreditar que eram. Após a independência, ele usou principalmente ajuda espiritual para afastar os infortúnios diários e melhorar as condições de vida desses seguidores.

3.3.1 Vodu no nível social e político em Santo Domingo

Em Santo Domingo, os escravos deram grande importância aos ritos funerários dos mortos, um legado de seus costumes africanos, como o culto aos ancestrais, no qual os escravos atribuíam os poderes mortos de vingança sobre os vivos que os negligenciavam. Mas, além dessa representatividade, há outro determinismo: " A morte vista como o momento de recuperação do corpo alienado pela escravidão e o momento de reunião com a África perdida (HURBON, 1975, p. 17). Essa perspectiva pós-morte dos escravos estava na base de muitas revoltas e rebeliões dos escravos, e foi considerada um dos fatores que levaram à espetacular revolução haitiana. Mencionamos alguns que consideramos notáveis e bem conhecidos no Haiti abaixo.

Antes, voltemos ao fato do culto aos ancestrais dos escravos e da morte como uma reunião com a África perdida. Para esse fim Métraux (1958, p. 25) escreveu: "O regime de escravidão poderia ter [os escravos] completamente desmoralizados e desenvolvido neles aquela indiferença grave que é o resultado da servidão. O simples esgotamento deveria ter impedido que eles dançassem e cantassem". Esta citação resume o que tentamos explicar acima. Apesar da crueldade e das opressões renovadas todos os dias para forçar os escravos a abandonar o vodu, os brancos fracassavam a cada vez. Esses fracassos se devem ao fato de os corpos dos escravos pertencerem aos colonos. Corpos sujos pela escravidão, mas suas almas pertenceram àqueles que após a morte, se reuniriam com os de seus ancestrais.

A morte era para os escravos uma certa libertação contra a sabotagem de seus corpos e também a libertação de suas almas em um mundo onde nada lhes pertencia. Portanto, é normal que os escravos, apesar do cansaço de seus corpos que não lhes pertencem, prestem homenagem aos seus ancestrais, vão para o lado daqueles que são importantes para eles, a única coisa que os brancos não podiam remover. Tudo isso explica por que os escravos não temiam a morte e até a procurassem, em alguns casos.

Citando Appolon Willy (1976), para as massas de escravos em Santo Domingo a união é feita através do vodu. Cabe a eles seguir líderes montados por loa que os levem à luta de modo invencível. O impulso revolucionário e a invulnerabilidade ao combate desses grupos, ainda ontem escravos e sob todos os chicotes dos comandantes, são explicados pela crença na conduta de loa. Esta situação que Deleuze e Guattari (1973, p. 179) explicam da seguinte maneira:

A adivinhação devém de uma forma de análise social no decurso da qual as lutas ocultas entre indivíduos e facções são potas a descoberto, de tal modo que possam ser tratadas pelos procedimentos rituais tradicionais ..., o caráter vago das crenças místicas. Permite que sejam manipuladas em relação a um grande número de situações sociais.

No loa, pelo menos as pessoas com loa desempenharam um papel importante nas lutas que levaram à guerra da independência haitiana. Foram eles que serviram como líderes para liderar os escravos à revolta, defendendo que era impossível aceitar o destino que os brancos reservam para eles, como exigiam os brancos, que eles tinham que lutar por sua liberdade e contra a escravidão, e que eles terão nessas lutas o loa ao seu lado, bem como sua proteção. Assim, aqui estão alguns dos líderes famosos da história do Haiti, alguns dos quais são considerados pioneiros da independência.

Vamos começar com Jean-François de Biassou. Ele era um padre de vodu e um líder de revoltas e muitos escravos rebeldes lutaram ao lado dele. Certo dia, durante uma de suas cerimônias, anunciou aos escravos que o seguiam que o espírito de Deus o inspirava e que, se os escravos sucumbissem aos combates, viveriam novamente em sua antiga tribo da África. E depois dessa declaração, ele empurrou seus bandos de escravos que lutaram ao lado dele para se revoltarem contra os brancos durante a noite (MÉTRAUX, 1958).

Vamos continuar com a história de Macandal, que é um dos escravos mais conhecidos e frequentemente reputados pelos historiadores e vodu no Haiti. Como

Biassou, ele estava à frente de um bando de escravos rebeldes em seu tempo (1757), aterrorizou os brancos em Santo Domingo com seus venenos e com seu plano de fazer de Santo Domingo um reino de negros independentes. Ele havia convencido suas tropas de que ele era imortal. Dado seu projeto para a independência de Santo Domingo, ele é considerado um precursor da independência do Haiti (HURBON, 1972).

Havia também Romaine, que era uma das discípulas de Macandal; seu período de revolta foi datado em 1793. Ele havia prometido a imortalidade e a invulnerabilidade de seus partidários nas batalhas (MÉTRAUX, 1958).

Para continuar com as revoltas e rebeliões que levaram à independência do Haiti, é necessário levar em conta o que Bellegrade disse " Os escravos haviam encontrado no culto do vodu um fermento particularmente adequado para exaltar sua energia, pois o vodu [...] havia se tornado menos uma religião do que uma associação política, uma espécie de carbonarismo negro cujo lema era o extermínio de brancos e a libertação dos negros (BELLEGRADRE, apud MÉTRAUX, 1958, p. 34). As várias revoltas, como mencionado, mostraram a crença dos negros na invulnerabilidade oferecida pelo vodu, e também o desejo de escapar do inferno da escravidão e exterminar os brancos. Essa crença na invulnerabilidade desempenhou um papel importante nessas revoltas, porque mesmo que fossem feitas isoladamente, também cada clã de negros realizava suas próprias revoltas. Todos esses rebeldes tinham em comum essa crença de ser invulnerável, o que lhes proporcionava a coragem, a persistência e a vontade de continuar essas rebeliões. É no mesmo contexto dessas revoltas que ocorreu a cerimônia de Bois-Caiman: uma cerimônia ao mesmo tempo política e religiosa considerada a insurreição geral dos escravos em Santo Domingo.

Em Santo Domingo, os brancos temiam que os negros se reunissem para preparar revoltas contra eles –que, portanto, adotaram outras culturas essa foi uma das razões pelas quais proibiram o vodu na colônia. Apesar dessas proibições, os escravos tinham o hábito de organizar assembleias noturnas diárias, ou danças que deviam ser verdadeiras cerimônias de vodu, e durante as quais aprendiam a manter entre eles uma confiança mútua. Foi durante uma dessas cerimônias que a "*Cérémonie du Bois-Caiman*" ocorreu, na noite de 14 de agosto de 1791. (HURBON, 1975).

Poucos dias depois dessa cerimônia, Santo Domingo cairá em um caos inigualável para os brancos, que foram massacrados e teve suas plantações queimadas pelos negros – e

era o começo da guerra de independência haitiana. Todos os escravos que lutaram separadamente contra os brancos se reuniram após esta cerimônia, na qual sacrificaram um porco para fazer um pacto de sangue jurando a solidariedade, o extermínio dos brancos e conquistar a independência. Muitas pessoas que participaram da Cérémonie du Bois-Caïman se tornaram grandes generais durante a guerra de independência, como Dessalines, Toussaint. Então, é nessa cerimônia que os negros rejeitam oficialmente o cristianismo que os brancos lhes impõem, para colocar seu destino e sua liberdade em loa, e o discurso de *Boukman*, que era o presidente dessa cerimônia, testemunha essa rejeição. E este é o trecho do discurso de *Boukman* conhecido no Haiti:

O deus que criou a terra, que criou o sol que nos dá luz. O deus que detém os oceanos, que faz o trovão rugir. Deus que tem ouvidos para ouvir. Você que está escondido nas nuvens, que nos observa onde quer que estejamos, vê que o branco nos fez sofrer. O deus do homem branco pede que ele cometa crimes. Mas o deus em nós quer que façamos o bem. Nosso deus, que é tão bom, tão justo, ordena que vingemos nossos preconceitos. Ele liderará nossas armas e nos trará vitória. Ele nos ajudará. Todos devemos rejeitar a imagem do deus do homem branco que é tão cruel. Ouça a voz da liberdade que canta em todos os nossos corações. (MAKANDALSPEAKS, 2015)

É inquestionável que essa cerimônia teve um papel importante na libertação dos negros da escravidão e na guerra de independência haitiana. Durante esta cerimônia, os negros colocaram seu destino nas mãos do loa. Agora, todo haitiano interpreta essa cerimônia de acordo com as diretrizes do que ele defende. Para os seguidores de vodu, é um sinal de que os loa estão com os haitianos, que eles podem libertá-los em todos os momentos ruins, que foram eles que libertaram os negros das opressões dos brancos e que estavam presentes em seus lados durante as revoltas.

Para os ativistas haitianos, é um sinal de que, mesmo considerando que os haitianos podem competir com os países ocidentais pela união, eles não devem se rebaixar e depender desses países. Os haitianos que odeiam o vodu afirmam que é por causa dessa cerimônia que o país é ruim, porque os haitianos assumiram sua independência fazendo um acordo com o diabo nessa cerimônia. Não obstante, descobrimos que esses haitianos têm lembranças seletivas, sua maior característica é omitir o esquecimento de fatos que tomaram decisões tomadas em vodu e a escolha do vodu era importante na época. Como resultado, esses haitianos omitem que com esta cerimônia, os negros uniram forças para combater os brancos, que antes dessa cerimônia os negros sofreram as crueldades dos brancos que os forçaram a se submeter, usando chicotes, e especialmente com a ajuda do

cristianismo, que foi uma revolta quando os negros rejeitaram o cristianismo responsável por seus muitos sofrimentos, que essa cerimônia foi feita para dizer não ao deus dos brancos, que estavam de acordo com o destino dos maus-tratos aos negros, e que os negros aceitavam seus deuses (vodu) que lhes prometiam liberdade e bem-estar.

3.3.2 Vodou no nível social e político após a independência do Haiti

Nos parágrafos anteriores, vimos que o vodou era, na época da escravidão, em primeiro lugar, um refúgio para os escravos contra a opressão dos brancos e, em segundo lugar, um modo de resistência e vingança para os escravos contra brancos, o que levou à independência. No entanto, após a independência, as necessidades de seus seguidores foram modificadas de acordo com suas más condições de vida, de modo que o vodou se tornou para eles um meio de sobrevivência. Em relação a essa violência econômica e cultural, que impiedosamente massacra o povo haitiano, as pessoas do campo são um dos setores mais afetados. Então, é necessária a violência cultural e econômica no Haiti?

Hurbon fala de violência cultural em termos do processo de ignorar e destruir os elementos essenciais que compõem a cultura de uma sociedade. Ao mesmo tempo, é um processo que impõe a essa sociedade os modelos modelos de outra cultura de outra cultura considerada superior. Ele continua enfatizando que a violência cultural está tão profundamente enraizada no Haiti, que não a percebemos mais como tal, está inscrita como constitutiva da formação social do Haiti. É a violência que se tornou legítima e cujo caráter arbitrário é constantemente mascarado (HURBON, 1979).

É repetitivo dizer isso, mas o vodou haitiano é continuamente citado como inferior para superiorizar os valores ocidentais. Foi um processo que começou na época colonial, quando os brancos forçaram os escravos a aceitar o cristianismo, passando por várias épocas da história haitiana, nas quais as pessoas que praticam o vodou eram consideradas como bárbaros e não civilizados.

Depois de vários séculos forçando os haitianos a abandonar o vodou enquanto o criticavam, a resistência contra os valores ocidentais está enfraquecendo. Essa violência cultural se sustenta e é legitimada a tal ponto que agora é o vodou que não tem lugar na sociedade haitiana. Essa violência não ocorreu por nenhuma razão precisa, mas nas lutas

que levaram à guerra da independência haitiana, o vodu sempre manteve seu lado de resistência. Isso leva a que as necessidades e objetivos de seus seguidores tenham mudado.

Da colonização aos dias de hoje, as pessoas contra o vodu podem ter se transformado em colonos, governos, burgueses e até outros países, mas seus objetivos permanecem os mesmos: descartar e minimizar o vodu que poderia ser um obstáculo à sua exploração, que poderia servir de guia e resistência. Porque sim, no Haiti, o vodu continua a ser o guia da massa explorada, especialmente do lado das pessoas nas campanhas, apesar de ser constantemente rejeitado.

O vodu é a linguagem que permitirá que os seguidores do vodu sintam sua situação não apenas como fatos objetivos, mas também para compreendê-la, controlá-la e guiá-la. [...] Assim, a qualquer momento, as massas exploradas haitianas tentarão encontrar um lugar de invulnerabilidade comparado a explorá-las. (HURBON, 1972, p. 87)

Como observado acima, a desapropriação dos valores do vodu é baseada nos interesses do expansionismo imperial e do comércio burguês (HURBON, 1979). Como vimos no capítulo da apresentação do vodu, a legislação faz emendas à violência e, ao mesmo tempo, reforça o processo de violência cultural.

Essa violência cultural é comum entre grande parte da burguesia e da classe intelectual haitiana. De fato, como classes dominantes no Haiti assumem e protegem a divisão feita entre *moun an deyò*/país legal, direito institucional/direito informal, cultura francesa/cultura crioula, cidades/campo etc. Qualificam a classe dominada com características como práticas culturais arcaicas, retardadas, selvagens, supersticiosas e populares, condenadas por uma necessidade interna de se desenvolver como força de entropia, como alienação. Uma maneira conveniente e sutil de atribuir à cultura popular sua posição natural de cultura dominada e de fazer as pessoas dominadas entenderem que elas próprias são responsáveis por seu subdesenvolvimento (HURBON, 1979).

Após a independência, o vodu ficou muito apegado à vida socioeconômica de seus seguidores. Vimos que o Haiti no nível sociorreligioso é dividido em dois grandes grupos.

Por um lado, as religiões e culturas provenientes, principalmente da Europa, Estados Unidos e Canadá, agrupadas principalmente em grandes cidades e capital, onde existem escolas, administrações, igrejas, finalmente, todas as instituições que provavelmente discriminam o vodu.

Por outro lado, o vodu e seus estilos de vida são legados de negros durante o período da colonização. Geralmente, é praticado abertamente e principalmente por pessoas do campo, ou clandestinamente por pessoas que vêm trabalhar nas grandes cidades ou na capital. Observe que, assim que os haitianos deixam o campo e desfrutam da vida na cidade, eles negligenciam ou desprezam o vodu. Podemos vê-los colocados na ignorância e abaixo do vodu pelas pessoas e instituições – são situações que as pessoas que vêm do campo enfrentam. No Haiti, existem conflitos entre outras religiões, como o catolicismo e o protestantismo, e muitas outras, que não é nosso assunto principal, mas todas se combinam para combater o vodu.

Voltando às pessoas do campo no Haiti, é um mundo esquecido, exceto alguns autores que escrevem sobre o trabalho, provocando qualquer ação por parte das pessoas e instituições envolvidas, quem pode e quem deveria reagir à situação desastrosa do mundo rural haitiano. Assim, as pessoas do campo haitianas ficam sozinhas diante de todo tipo de problema, como doenças, fome e assim por diante. O vodu se tornou para eles uma distração e também uma maneira de escapar de seu mundo onde tudo está indo mal, lutar contra suas condições de vida desumanas e resolver à sua maneira os problemas que enfrentam e que outros haitianos não conhecem, ou simplesmente fechem os olhos sobre eles.

No Haiti, algumas pessoas ainda falam sobre vodu em termos de superstições mantidas pelo analfabetismo e subdesenvolvimento de campanhas haitianas. Descobrimos que os comportamentos dessas pessoas anti-vodu são injustos e hipócritas em relação ao vodu e seus seguidores. Mesmo sem levar em conta os problemas das pessoas do campo com os quais muitos haitianos não se importam, dizer que essas pessoas desperdiçam seu tempo, suas energias e seus bens em cerimônias de vodu, enquanto elas mesmo procuram resolver seus problemas, é uma postura injusta.

É contraditório falar sobre a economia dos povos do campo, enquanto os anti-voduizadores durante as campanhas antissupersticiosas destruíram muitas de suas árvores porque serviam como lugar de descanso para os seguidores de vodu. Isso porque sabiam que os povos do campo viviam principalmente da agricultura. Esses antivoduizadores falam sobre desperdiçar seu dinheiro, mas indo em socorro dos povos do campo quando tudo dá errado. Isso era uma desculpa ruim para degradar o vodu e sua importância para os seus seguidores. Por outro lado, os seguidores de vodu na zona rural não têm nada além de vodu para garantir sua saúde mental e distração.

Costumam falar sobre a mortalidade das pessoas no campo porque elas usam os remédios dos padres de vodu, exceto que quase esquecem que esses remédios às vezes têm efeitos, e esquecem também que na zona rural haitiana não há hospitais ou centros de saúde, e os poucos que existem estão mal equipados, e são temporários.

Então, o que os haitianos na zona rural poderiam fazer quando estão doentes? Rejeitar os meios que eles têm disponível? Note que os padres de vodu, que são curandeiros, estão sempre lá para eles. Estamos falando da morte que eles causaram. Mas podemos dizer quem salva vidas quando os centros de saúde e hospitais estão ausentes na zona rural? Ou simplesmente dizer que os haitianos que estão no campo não têm dinheiro suficiente para ir aos hospitais? Ou então pedem às pessoas do campo que ignorem o que sempre existe para eles, sem sequer se preocuparem em ajudá-las em seu infortúnio, ou apenas ajudá-las apenas temporariamente? A pior parte de tudo isso é que há pessoas que criticam os padres do vodu, dizendo que seus métodos são irracionais, mas essas mesmas pessoas quando estão doentes vão aos mesmos padres que os rotulam irracionais, ou quando, muito cristãos, imbuídos de sua vida ocidental, pedirão curas nas igrejas, não nos hospitais.

Sem procurar conhecer o papel e a importância do vodu na vida desses seguidores, os anti-vodu criticam e demonizam algumas pessoas chegam até a se alegrar e a desejar infortúnios, com o pretexto de que merecem esses infortúnios ou que os deuses de vodu são fracos e carregam apenas infortúnios. Antes de demonizá-lo e criticá-lo, precisa primeiro procurar entender os benefícios do vodu na sociedade haitiana, especialmente para o povo da zona rural, porque muitas vezes as pessoas que falam mal do vodu e dessas práticas, nem sabem o que é, nem as condições deploráveis de vida desses seguidores.

Também deve ser entendido que não é proibido escolher outras formas além das dos valores ocidentais, entender a importância e os papéis que o vodu desempenha na vida dos povos na zona rural haitiana, os problemas que eles têm, e o quanto eles são deixados por conta própria, antes de criticarem o vodu. Para conhecer e entender o papel desempenhado pelo vodu nas lutas pela independência, pois essas mesmas pessoas anti-vodu têm o prazer de dizer que o Haiti é a Primeira República Negra, devem-se saber que para se tornar a Primeira República Negra, o vodu desempenhou um papel importante na luta dos negros em Santo Domingo.

Durante a escrita dos três capítulos, fizemos a apresentação do vodu haitiano nos níveis histórico, social, religioso, político e econômico. Também fizemos breves análises com as teorias do fato social total de Mauss e o anti-Edipiano de Deleuze e Guattari. Para concluir este trabalho, faremos algumas considerações finais e apresentaremos alguns símbolos sociais do vodu haitiano usando imagens.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Estabelecemos quatro objetivos para este trabalho, o principal deles é: *Analisar o processo de edipianização do vodu no Haiti*; e os outros três, secundários, são: *identificar e caracterizar a máquina desejante no vodu haitiano, detalhar o processo de edipianização do vodu haitiano, explicar a categoria dos corpos sem órgãos no vodu haitiano*.

Para realizar este trabalho, apresentamos dados empíricos sobre o vodu e as condições de vida dos haitianos que praticam o vodu, principalmente aqueles que estão nas campanhas. Depois apresentamos várias teorias desenvolvidas por muitos autores sobre o vodu haitiano e também as teorias do anti-Édipo de Deleuze e Guattari e o fato social total de Mauss.

Este trabalho, em primeiro lugar, é do tipo documental, bibliográfico. Para os dados etnográficos do vodu que apresentamos, utilizamos o trabalho já realizado por autores que escrevem sobre o vodu, entre eles Laennec Hurbon, Alfred Métraux, Verschueren J., Rigaud Milo e Gasner Joint. Acreditamos que os dados etnográficos que coletamos seriam mais confiáveis se feitos por nós mesmos, pois o vodu está mudando constantemente, mesmo que as mudanças que ele sofra sejam bem pequenas.

Em segundo lugar, os textos usados para fazer este trabalho, embora sejam muito explícitos, são um pouco antigos e existem alguns que diferem entre si em alguns pontos aparentemente comuns. Além disso, existem muitos detalhes interessantes que encontramos no vodu, porém dada a falta de referências bibliográficas, não pudemos compartilhar neste trabalho um material mais amplo. Tudo isso, todavia, não nos impediu de aprender muitas coisas novas, boas e/ou ruins, e de compartilhar algumas das coisas essenciais e interessantes sobre o vodu haitiano.

Para alcançar os objetivos de nosso trabalho, apresentamos os dados encontrados sobre o vodu haitiano no primeiro capítulo, depois os analisamos nos capítulos 2 e 3 no quadro das teorias de Mauss, Deleuze e Guattari. Nossas análises revelaram que o processo de edipianização do vodu haitiano é uma repressão baseada essencialmente na exploração, tendo como ferramentas leis e lutas contra ele.

Essas lutas e leis visam rabaixar e proibir o vodu, a fim de abandonar ou impedir todas as práticas de vodu de seus seguidores, a fim de explorá-las melhor, sem encontrar obstáculos. É um processo que foi registrado desde o período colonial francês e ainda está

presente no Haiti, mas com outros exploradores que não os colonos. E, por outro lado, vimos o vodu haitiano como uma produção desejante que vem da própria inconsciência desse povo, que passou por muitas transformações e fez muitas concessões para sobreviver e ser praticado. E, como o medo de exploradores e pessoas anti-vodu, o vodu serviu como guia para o voduísta, muitas vezes na história haitiana. Além disso, analisamos as três dimensões do vodu: social, econômico-religiosa e política.

Na dimensão social, notamos que o Haiti está dividido em dois grandes grupos: pessoas que são de vodu e os anti-vodu. Os seguidores de vodu, principalmente pessoas que praticam abertamente o vodu, geralmente são pessoas com baixos recursos econômicos, vivendo na zona rural, com pouca educação, mesmo que haja exceções, incluindo intelectuais e burgueses que praticam vodu (abertamente) como um meio de resistência contra seus semelhantes. Por outro lado, há pessoas que receberam educação consistente, com valores ocidentais, e que desenvolvem ódio e medo contra o vodu.

Na dimensão econômico-religiosa, vimos o vodu, pois as práticas religiosas desempenharam um papel importante na economia de seus seguidores. Se para o anti-vodu, essas práticas arruinam o vodu, para os seguidores de vodu, são maneiras de adquirir algo para melhorar suas condições de vida, doando loa.

Na dimensão política, vimos que o vodu serviu como guardião dos valores culturais haitianos, resistência contra as opressões sofridas por seus seguidores e guiando as revoltas que seus seguidores empreendem.

Durante este trabalho, fizemos algumas observações. Descobrimos que os haitianos adoram e querem praticar o vodu. Se assim não fosse, depois de todas as tentativas de destruí-lo, ele já teria desaparecido e não haveria tantas práticas clandestinas de vodu. Mas, por medo de serem marginalizados, muitos haitianos negam ou praticam clandestinamente, o que explica por que as pessoas do campo praticam isso mais abertamente do que as das grandes cidades, pois na zona rural o campo social é menos ocidentalizado e aceita valores diferenciados, mais do que o campo social das principais cidades do Haiti.

Também observamos que muitos haitianos odeiam o vodu porque sua educação os obriga a odiá-lo, sem nem mesmo saber o que realmente é o vodu. A educação, os faz terem medo, ver o vodu com nojo e são proibidos de descobrir o que é, simplesmente contente pelo que é dito pelas instituições e pela maioria das pessoas que são contra o vodu. Essas proibições e medo contra o vodu são feitas para impedir todas as práticas e

manter a ignorância daqueles que não sabem nada sobre o vodu, para evitar todos os tipos de resistência que podem causar o vodu.

Acreditamos que é importante que alguns haitianos ainda lutem pelo vodu e que seja necessária uma resistência para mostrar às pessoas que odeiam sua importância. Pensamos que, conhecendo sua importância, haverá muitas vantagens no que diz respeito a essa tradição e resistência haitiana. Muitas pessoas agora reclamam da perda de algumas de suas tradições, da perda de sua identidade e de sua dependência, que está aumentando dia a dia em relação a certos países, sem perceber que o vodu estava na raiz de tudo o que eles reclamam de perder, sem perceber que, em cada estágio de sua ocidentalização, estão perdendo alguns de seus valores culturais e sua identidade. Convidamos todos os haitianos que resistem, quase ao vodu, a continuar, que falam mal sem saber, a dar um passo atrás no que as instituições lhes ensinam e procurar conhecê-lo verdadeiramente, ou seja, a importância e o papel que o voduísmo desempenhou e continua a desempenhar na sociedade haitiana.

REFERÊNCIAS

CLORMÉUS, Lewis Ampidu. "À propos de la seconde campagne antisuperstitieuse en Haïti (1911-1912). Contribution à une historiographie", **Histoire, monde et cultures religieuses** 2012/4 (n° 24), p. 105-130. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses-2012-4-page-105.htm>. Acesso em: 20 jun. 2018.

_____. Les stratégies de luttas contre la superstition en Haïti au XIXe siècle. **Journal of Haitian Studies**. v. 20, n. 2. University of California, Santa Barbara. p. 104-125. Disponível em :<https://muse.jhu.edu/article/576530> . Acesso em: 20 jun. 2018.

COSTA, Maria Cristina Castilho. Etnografia de arquivos- entre o passado e o presente. Revista Matrizes. Ano 3-Nº 02, jan/jul.2010.

CORTEN, André. **Diabolisation et mal politique. Haïti: misère et politique**. Montréal: Éditions Karthala. Chicoutimi (Québec): classiques des sciences sociales. [Édition électronique réalisé à partir de l'article original], 2000. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/corten_andre/diabolisation_et_mal_politique/diabolisation.html . Acesso em: 20 jun. 2018.

COUCHARD, Françoise. Identité culturelle, religion et pratique vaudou en Haïti. Journal des anthropologues, n. 64-65. **Anthropologie & psychanalyse**, 1996, p. 153-168. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/AsPDF/jda_1156-0428_1996_num_64_1_1975.pdf. Acesso em: 6 set. 2019.

DELEUZE, Gilles. [1953]. **L'île déserte: textes et entretiens**. Paris: Éditions Minuit, 1974.

DELEUZE, Gilles, Félix GUATTARI. **Capitalisme et schizophrénie 2: mille plateaux**. Paris: Éditions de Minuit, 1980.

DELEUZE, Gilles. [1990]. **Pourparlers**. Paris: Éditions Minuit, 2003.

DELEUZE, Gilles, Félix GUATTARI. **Capitalisme et schizophrénie: L'anti-œdipe**. Paris: Éditions de Minuit, 1973.

FOUCHARD, Jean. **Regards sur le temps passé: les marrons de la liberté**. Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps, 1988.

FREITAS, Flávio Luiz de Castro. Continuidades e rupturas nos mecanismos de edipianização: uma leitura de O anti-Édipo e Kafka: por uma literatura menor. **Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência** v. 8, n. 3. Rio de Janeiro, p. 50-68, 3º quadrimestre de 2015.

HOFFMANN, Léon-Francois. "Le vodou sous la colonie et pendant les guerres de l'indépendance". **Conjonction. Revue Franco-haïtienne**. n. 173, p. 109-135, 1987. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/hoffmann_leon_francois/vodou_sous_la_colonie/vodou_sous_la_colonie_texte.html. Acesso em: 14 out. 2018.

HOFFMANN, Léon-François. 1989. **Haïti: couleurs, croyances, créoles**. Montréal, Québec, Canada. Éditions: CIDIHACA. Chicoutimi (Québec): classiques des sciences sociales. [Édition électronique réalisé à partir de l'article original], 1989. Disponible em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/hoffmann_leon_francois/Haiti_couleurs_croyances_creole/Haiti_couleurs_croyances_creole.pdf. Acesso em: 19 out. 2019.

HURBON, Laënnec. 1969. "Racime et théologie missinnaire". **Présence Africaine**. n. 71. p. 35-41, 1969. Disponible em: <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1969-3-page-35.htm>. Acesso em: 3 maio 2019.

HURBON, Laënnec. **Dieu dans le vaudou haïtien**. Paris Éditions Payot, 1972.

HURBON, Laënnec. 1975. **Le culte du vaudou**: Histoire-Pensée-Vie. Chicoutimi (Québec): classiques des sciences sociales. [Édition électronique réalisé à partir de l'article original]. Disponible em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/hurbon_laennec/culte_du_vaudou/culte_du_vaudou.html. Acesso em: 20 março 2018.

HURBON, Laënnec. 1998. *Démocratisation, identité culturelle et identité nationale en Haït*. Chicoutimi (Québec): classiques des sciences sociales. [Édition électronique réalisé à partir de l'article original] : Disponible em : http://classiques.uqac.ca/contemporains/hurbon_laennec/democratisation_identite_haiti/democratisation_identite_haiti.pdf. Acesso em: 11 set. 2019.

HURBON, Laënnec. 2005. **Le statut du vodou et l'histoire de l'anthropologie**. Chicoutimi (Québec): classiques des sciences sociales. [Édition électronique réalisé à partir de l'article original] : Disponible em : http://classiques.uqac.ca/contemporains/hurbon_laennec/statut_du_vodou_hist_anthropo/statut_du_vodou_hist_anthropo.html. Acesso em: 14 out. 2018.

JOINT, Gasner. **Libération du vaudou dans la dynamique d'une acculturation**. Roma: Éd. Pontificia Universtà Gregoriana, 1999.

KARSENTI, Bruno. Le symbolisme, de Durkheim à Mauss: M.A.U.S.S., n. 8. **L'obligation de donner**. La découverte sociologique capitale de Mauss, 1996.

KAUSS, Saint-John. Le symbolisme des images et des couleurs dans le vaudou haïtien". **Potomitan**. 2015. Disponible em: <https://www.potomitan.info/kauss/symbolisme.php>. Acesso em: 05 nov. 2019.

KERBOUL, Jean. **Le vaudou. Magie ou religion?** Paris: Éditions Robert Laffont, 1973.

LEIRIS, Michel. Les Afro-Américains. **Mémoires de l'institut français d'Afrique noire**. n. 27, 1953, p. 201-208.

LOUIS XVI, Roi de France. 1680. **Le code noir. Édit du Roi sur les esclaves des îles de l'Amérique**. Chicoutimi (Québec): classiques des sciences sociales. [Édition électronique réalisé à partir de l'article original]: Disponible em: http://classiques.uqac.ca/collection_documents/louis_XIV_roi_de_France/code_noir/code_noir.html. Acesso em: 20 mar. 2018.

MAKANDALSPEAKS. **La prière de la cérémonie du Bwa Kayiman**. 2015. Disponível em: <https://makandalspeaks.blogspot.com/2015/11/bois-caiman-un-exemple-organisation-nel.html>. Acesso em: 29 nov. 2019.

MAUSS, Marcel. 1903. **Esquisse d'une théorie de la magie**. Chicoutimi (Québec): classiques des sciences sociales. [Édition électronique réalisé à partir de l'article original] : Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/1_esquisse_magie/esquisse_magie.pdf . Acesso em: 15 nov. 2018.

MAUSS, Marcel. **Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques**. Chicoutimi (Québec): classiques des sciences sociales. [Édition électronique réalisé à partir de l'article original édition Félix Alcan, Paris, 1924. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.pdf . Acesso em: 15 nov. 2018.

MARCELIN, Émile. Les grands dieux du vodou haïtien. **Journal de la société des américanistes**. n. 36, p. 51-135, 1947. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1947_num_36_1_2357. Acesso em: 19 out. 2019.

MÉTRAUX, Alfred. **Le vaudou haïtien**. Paris: Éditions Gallimard, 1958.

PORTO, Nuno. O museu e o arquivo do império (o terceiro império português visto do Museu do Dundo, Companhia de Diamantes de Angola). In: BASTO, Cristina; ALMDEIA, Miguel Vale; FELDMAN-BIANCO, Bela. **Trânsitos Coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros**. Campinas-SP: Ed. Unicamp, 1999

RÉPUBLIQUE D'HAÏTI. Classe des sortilèges. **Code Pénal de la République d'Haïti**. 1860. Disponível em: https://www.oas.org/juridico/mla/fr/hti/fr_hti_penal.html. Acesso em: 15 out. 2018.

RIGAUD, Milo. **La tradition voodoo et le voodoo haïtien. Son Temple, ses Mystères, sa Magie**. Paris. Éd.: Niclaus, 1953.

SIBERTIN-BLANC, Guillaume. **Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir**. Paris: Éditions Presses Universitaires de France, 2010.

THORNTON, John. K. Les racines du vaudou. Religion africaine et société haïtienne dans la Saint-Domingue prérévolutionnaire. **Anthropologie et sociétés**. v. 22, n. 1, p. 85-103, 1998. Disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/as/1998-v22-n1-as804/015523ar/>. Acesso em: 14 out. 2018.

VERSCHUEREN, J. **Le culte du vaudoux en Haïti. Ophiolâtrie et Animisme**. Paris: Ed. P. Lethielleux, 1948.

REFERÊNCIA DAS IMAGENS

Black Water Siren. Disponível em : <https://www.blackwatersiren.com/product/erzulie-freda-veve/>. Acesso em: 14 out.2019.

Breviary. Disponível em: <http://www.stjamesdenver.org/blog/2013/03/05/praying-election-pope/st-peter/>. Acesso em: 14 out. 2019.

Canalblog. Disponível em: <http://imagessaintes.canalblog.com/tag/Immacul%C3%A9e%20Conception>. Acesso em: 14 out.2019.

Catholicireland.net. Disponível em: <https://www.catholicireland.net/facts-fictions-st-patrick/>. Acesso em: 14 out. 2019.

Esoteric Jevavi. Disponível em: : <https://esotericjenavi.files.wordpress.com/2016/07/papalegba.jpg>. Acesso em: 14 out. 2019.

Lakou soukri Danach. Disponível em: <https://www.facebook.com/321450757963599/photos/a.451654941609846/945903505518318/?type=3&theater>. Acesso em: 14 out. 2019.

Nathaniel sorcier vaudou. Disponível em: <https://blog-vaudou.com/tag/potomitan/>. Acesso em: 14 out. 2019.

Percussion. Disponível em: <https://www.free-scores.com/buy/yoman-mt035-calebasse-extra-large-450864>. Acesso em: 14 out. 2019.

Pinterest. Disponível em: <https://www.pinterest.fr/pin/321233385894119872/>. Acesso em: 14 out. 2019.

Roland Rockville. Disponível em: <https://mjmalouf.com/images/StJacquesVoodooFlag.jpg>. Acesso em: 14 out. 2019.

Soundkeeper Recordings. Disponível em: <http://www.soundkeeperrecordings.com/images/drums.jpg>. Acesso em: 14 out. 2019.

Steemit. Disponível em: <https://steemit.com/christianity/@poimenpost/was-the-serpent-in-the-garden-of-eden-real>. Acesso em: 14 out. 2019.

Sur le sentier. Disponível em : <https://magievaudou.com/2014/01/23/les-offrandes-dans-le-vaudou/>. Acesso em: 14 out. 2019.

Tropicalizer. Disponível em: <http://tropicalizer.blogspot.com/2013/07/pantheon-vodou-haitien.html>. Acesso em: 14 out. 2019.

Tumbr. Disponível em : <https://www.tumblr.com/search/veve>. Acesso em: 14 out. 2019.

Vaudou lakay. Disponível em: http://vodoulakay.net/?page_id=104&locale=en_US&wppa-album=1&wppa-cover=0&wppa-occur=1&wppa-photo=21. Acesso em: 14 out. 2019.

APÊNDICE

5. APRESENTAÇÃO EM IMAGENS DOS SÍMBOLOS SAGRADOS DE VODU HAITIANO

Nesta parte do nosso trabalho, apresentaremos com a ajuda de imagens e algumas explicações a utilidade e o uso de alguns símbolos sagrados no vodu haitiano.

A seguir, apresentaremos *poto-mitan*, tambores, *repositoirs*, *asson* e *ogan*, *kwi* e *govi*, bandeiras, *manger-loa*, *vèvè*, lugares sagrados e alguns *loa*. Note-se que esses símbolos são escolhidos de acordo com a disponibilidade de imagens que puderam ser encontradas.

5.1 O *poto-mitan*

É um pilar localizado no centro do *houmfort*. É considerado o caminho dos espíritos, a escala que leva loa a descer do mundo dos humanos. É muito sagrado e é o pivô das danças rituais. Os adeptos têm o costume de fazer diferentes oferendas ao seu redor.

Fig. 1: Poto-mitan



Fonte Nathaniel sorcier vaudou (MÉTRAUX, 1958).

5.2 Os tambores

Os nomes, o número e a forma dos tambores diferem de acordo com os ritos. Apresentaremos aqui os tambores dos ritos *Rada* e *Petro* – ritos que falamos ao longo do texto.

No rito Rada, os vodou tocam bateria sempre para o número de três, do maior ao menor, são chamados *manman Tambour*, *hountò* ou segundo e o *boula*. Cada um desses tambores é batido de maneiras diferentes.

O jogador bate o *manman Tambour* com a mão e um pequeno martelo de madeira, o golpe é realizado na borda, na membrana. O jogador fica atrás do tambor, fortemente inclinado e conectado ao corpo ou à cadeira por uma corda.

Para bater o segundo, o jogador permanece sentado, o tambor é colocado verticalmente entre as pernas. Ele bate no tambor com a palma da mão ou com a mão esquerda e um caule bifurcado ou um arco na mão direita. A *boula*, também é colocada na vertical, é batida com dois pauzinhos (MÉTRAUX, 1958).

No rito Petro, eles levam o nome de *houn*, *hountor* e *hountor-gris*, a quem, às vezes, é adicionado um quarto mais formidável chamado *assotor* e seus prendedores estão em forma de Y (MÉTRAUX, 1958).

Fig. 2: Tambores do rite rada acima e tambores do rito petro abaixo



Fonte: soundkeeper Recordings

5.3 Os *Reposoirs*

Cada loa tem sua árvore ou *reposoirs* e essas árvores são honradas como divindades. Os seguidores de vodu frequentemente queimam velas cercadas por alimentos sagrados oferecidos ao loa para sacrifício. Cerimônias e danças rituais, às vezes, são realizadas em torno deles. Eles são decorados e algumas vezes pintados nas cores favoritas do loa a que pertencem. (MILO, 1953)

Fig. 3 - Cerimônias em torno de uma árvore *reposoir*



Fonte: Lakou Souvance Mystique

Fig.4: Um *reposoir* decorado com a bandeira do sua *société*



Fonte: Lakou Soukri Danach

5.4 Asson e Ogan

O asson é a ferramenta usada para chamar os loa. É feito de uma cabaça decorada com pérolas cujo número e cor variam de acordo com o loa. Na decoração, as vértebras de cobra se alternam com contas de porcelana. Antes de serem usados em cultos, eles devem ser consagrados por um batismo. Nesse batismo, a pessoa que recebe o asson recebe a grau *houngan* ou *mambo*. O asson geralmente é fornecido com um sino chamado *ogan* (MÉTRAUX, 1958)

O ogan é o sino de metal que acompanha o asson que os seguidores do vodu fazem ressoar durante as cerimônias. É o som deste pequeno sino que ataca o ritmo durante uma cerimônia, depois vem o da boula, depois o segundo e o *manman-Tambour*. É com esse som que os voduzadores atribuem o poder de atrair os loa (MÉTRAUX 1958). Durante as cerimônias, o houngan ou mambo mantém o asson entre o polegar e o indicador, enquanto o ogan entre o dedo médio e o dedo anelar (MILO, 1953).

Fig. 5: O asson



Fonte: Pinterest

Fig.6: O asson e o Ogan



Fonte: Pinterest

5.5 Prato da Guiné ou *kwi* e *govi*

Cada um dos principais loa reverenciados no vodu haitiano tem uma grande cabaça chamada prato da Guiné ou *kwi*. É, às vezes, pintada de cor e decorada com o emblema do loa ao qual serve como recipiente de comida. De acordo com a categoria do loa e as circunstâncias, as ofertas não consumidas pelos seguidores do vodu são enterradas, jogadas na mosca ou abandonadas na encruzilhada (MÉTRAUX, 1958).

Pouca informação é escrita sobre esse objeto, mas achamos importante mencioná-la entre os objetos sagrados que apresentamos, pois o *govi* é o jarro que contém o loa. (HURBON, 1972).

Fig. 7: Kwi



Fonte: Percussion

Fig. 8: Govi



Fonte: Lakou soukri Danach

5.6 As bandeiras

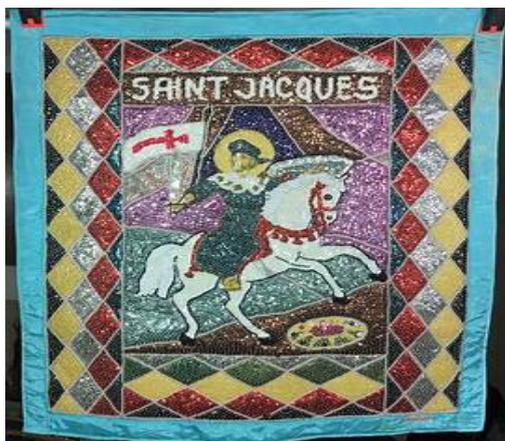
Cada *houmfort* possui pelo menos duas bandeiras simbolizando a *société*³⁶ ligada a ele. Os tecidos desta bandeira são de seda ou veludo e cobertos com glitter. Inscrições de desenhos de bordados decorativos, ou a silhueta de emblemas sagrados, ou um santo/loa identificado que representa a bandeira (MÉTRAUX, 1958)

Fig. 9: Bandeira de Ezuli Dantor *Majeur*



Fonte: Pinterest

Fig. 10: Bandeira de Santo Jacques



Fonte: Roland Rockville

³⁶ A irmandade que forma os seguidores do vodu iniciados no mesmo *houmfort*. (MÉTRAUX, 1958)

5.7 O manger-loa

Um seguidor raramente invoca ao loa sem convidá-lo a provar os alimentos que eles gostam. Os loa-mangers são rituais compostos por receitas tradicionais da culinária haitiana, mas a natureza dos pratos, a maneira de prepará-los e servi-los obedece a regras específicas que seriam um desaforo ignorá-las. A escolha dos alimentos e como prepará-los são frequentemente determinados pelos atributos simbólicos e caráter do loa ou pela classe a que pertencem. Por exemplo, para loa branco como *Damballa*, *Erzuli*, *Agoué*, seus alimentos preparados devem estar o mais longe possível dessa cor. Cada loa a ou família loa tem suas bebidas favoritas, por exemplo, a família *Ogou* gosta de muito álcool, mas quase todo loa adora coca ou *kola*³⁷. Para comer os alimentos preparados em sua homenagem, o loa acontece por uma pessoa que come esses alimentos, uma pessoa possuída por esse loa. Nessa cerimônia, os *manger-loa* são servidos na mesa ou aos pés dos convidados em um *kwi* (MÉTRAUX, 1958).

Fig. 11: Manger-loa de Ezili Dantor



Fonte: sur le sentier
sentier

Fig. 12: Manger de Ayida Wedo



Fonte: sur le

³⁷ Refrigerante fabricado no Haiti

5.8 Vèvè

O local exato em que um sacrifício [ou cerimônia] de vodou haitiano ocorrerá, é de alguma forma sagrado para um desenho ritual, o *vèvè* que *houngan* ou seu assistente traça com pó no chão. Representa os símbolos dos loa que serão chamados (MARCELIN, 1947). Esses desenhos simbólicos representam os atributos dos loa. Cada loa tem seu *vèvè* inicial, por exemplo, *Damballa* e *Ayida Wedo*, que muitas vezes são representados juntos, compartilham seu *vèvè*, que é simbolizado por duas cobras. O *vèvè* dos *Ezuli* por um coração, o de *Agoue* por barco, o de *Papa Legba* de bengala e o de *Ogou* de espada (GOINT, 1999).

Fig. 13: Desenhar de *vèvè* de *Erzuli*



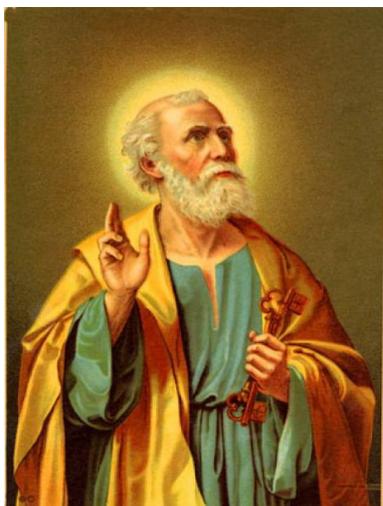
Fonte: Tumbr

6. APRESENTAÇÃO EM IMAGENS DOS LOA DE VODU HAITIANO

Na segunda parte da apresentação em imagens, continuamos com o loa. Nosso objetivo é mostrar especialmente suas semelhanças com os santos católicos que os representam e, em seguida, fornecer algumas das características do loa que teremos que apresentar, como sua árvore, sua (s) cor (es), seu (s) dia (s) de culto, suas funções etc. Quanto aos símbolos sagrados, escolhemos aleatoriamente entre os principais, o loa do panteão vodu. Os loa escolhidos são: *Papa Legba*, *Ezuli Freda Dahomey* e *Maîtrese Ezuli*, *Ezuli Dantor*, *Ogou Ferraille* finalmente *Damballa* e *Ayida Wedo*

6.1 *Papa Legba*

Papa Legba ou *Atibon-Legba* é o loa dos portões, o mestre das encruzilhadas e o protetor das casas. É ele quem guarda todas as entradas pelas quais passam bons ou maus espíritos. Nenhuma cerimônia pode começar, a menos que uma oração tenha sido dirigida a ele para consentir em abrir a barreira do loa. É o grande antepassado que vem antes de todos os loa e permite que eles recebam a homenagem de seus seguidores. Sempre que uma comida sacrificial é oferecida ao loa, ele é o primeiro a ser servido. No vodu, ele é representado na forma de um homem velho, quebrado pela idade, meio paralisado, que caminha com dificuldade com a ajuda de uma bengala ou muleta, daí o nome *Legba pye-kase*, que às vezes é dado a ele. Ele está usando um chapéu de palha de abas largas que permite proteger o loa da Guiné (da África) contra o calor do sol, veste um *makout* (saco de folhas de *latanier*) e constantemente fuma um cachimbo de barro. No sincretismo, ele é identificado por quatro santos católicos, incluindo São Antônio o Eremita e São Antônio de Pádua. Como o primeiro, *Legba* é um inimigo dos prazeres carnavais. Para São Pedro que, como ele, é um porteiro divino [que também carrega chaves]. Em São Lázaro, porque é representado por um velho de cabelos brancos que anda com uma bengala. O *reposoir* dele é geralmente um *médecinier* que sempre fica na frente das portas, no meio de uma encruzilhada. Para ele, homenagem, os seguidores dele suspendem um *makout* para os galhos de seu *reposoir* e fazem oferendas. Essas ofertas são espigas de milho grelhadas, cigarros, tabaco, cachimbo e fósforos (MARCELIN, 1947). Os seguidores do vodu distinguem entre um *Legba* no rito *rada* e um *Legba* no ritual *petro*. Assemelhando-se a irmãos, eles não têm o mesmo temperamento. Como todo o loa do rito *petro*, o *Legba* do rito *petro* é mais violento do que seu alter ego do rito *rada* (MÉTRAUX, 1958).

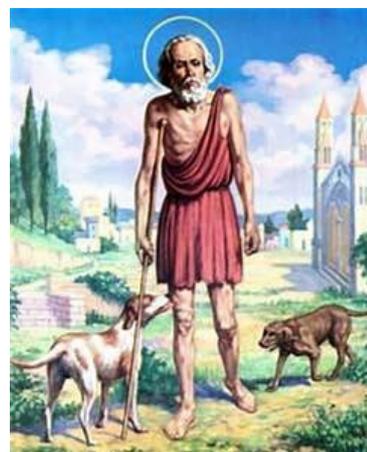
Fig.14: São Pedro

Fonte: Breviary

Fonte: Esoteric Jevavi

Fig.15: Legba no vodu haitiano**Fig. 16: Vèvè do Papa Legba**

Fonte: Vaudou lakay

Fig.17: São Lázaro

Fonte: Tropicalizer

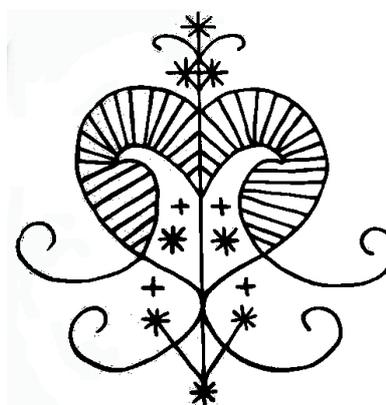
6.2 *Grann Ezuli* ou *Ezuli Freda Dahome* e *Maîtresse Ezuli*

Grann Ezuli, frequentemente chamad *Ezuli Freda Dahome* ou *Ezuli*, bom para diferenciá-lo das outras zuli, é o loa protetor das famílias. Ela é representada pela Santa Mater Dolorosa, uma mulher em lágrimas cujo coração é atravessado por uma espada. Na mitologia do vodu, ela é uma mulher infeliz, se prostituiu e perdeu o único filho no mar em uma canoa. Ela se arrependeu após a morte de seu filho. É por isso que os seguidores do vodu o identificam sob as características dolorosas de Mater Dolorosa. (MARCELIN, 1947)

A *Maitresse Ezuli* ou *Ezuli Freda-Tocan Dahome*, loa mulata de grande beleza, é a deusa do amor, da beleza e da proteção dos homens. Também é identificada por Mater Dolorosa, mas neste caso por seu aspecto de luxo, porque esta Santa é coberta de joias e cercada por objetos de luxo. Para muitos de seus seguidores, a *Maîtresse Ezuli* não é diferente da *Grann Ezuli*. Eles são os mesmos loa, um quando ela era jovem, *Maîtresse Ezuli*, e o outro quando ela ficou velha, a *Grann Ezuli*. A *Maitresse Ezuli* conhecia vários amantes no panteão de vodu. Seus três principais amantes são *Damballa*, *Agoué* e *Ogou*, alguns seguidores de vodu falam de *Ogou Badagri*, outros de *Ogou Feraille*. É por isso que ela usa três anéis nos dedos, um para cada um de seus amantes. Ela se chama *maitresse* porque se comporta mais como amante do que como esposa. O altar erigido para a *Maîtresse Erzuli* é uma mesa simples, coberta com uma toalha branca sobre a qual é colocado um pente, um espelho, batom, um limpador de unhas e um frasco de perfume. A imagem da Santa é colocada no meio desses objetos, sob dois vasos contendo flores brancas, *daturas* e *begônias* (MARCELIN, 1947) et (KAUSS).



**Fig. 18: Santa Mater Dolorosa
Freda e *Maîtresse***



**Fig. 19: Vèvè de *Erzuli*
*Erzuli***

Fonte, Fig.18 : Printerest

Fonte, Fig.19 : Black Water Siren

6.3 *Ezuli Dantor* ou *Ezuli je wouj*

Erzuli Dantor, é o alter ego de *Erzuli Freda Dahome* no rito *petro* (HOFFMANN, 1989). Devido à cor de sua pele e sua maternidade protetora, ela é frequentemente representada por Santa Bárbara África. Ela é representada nas fotos feitas pelos haitianos por um punhal (KAUSS). Ela é cruel como todos os loa que recebem o epíteto de olhos vermelhos (MÉTRAUX, 1958)

Fig. 20: Santa Barbara África



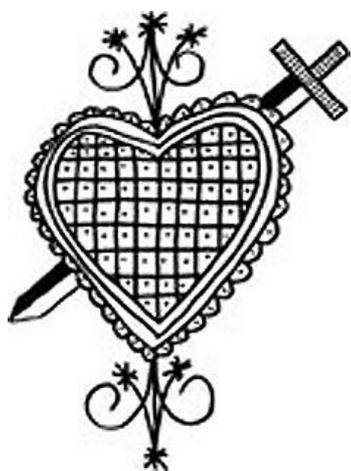
Fonte: Pinterest

Fonte 21: Pinterest

Fig. 21: *Erzuli Dantor* do vodu haitiano



Fig. 22: Vèvè de *Erzuli Dantor*



Fonte: Pinterest

6.4 *Ogou Ferraille* ou *Ogou de ferro*

Os *Ogou* formam uma grande família cujos membros são mulatos, ferreiros e guerreiros. Muitos *Ogou* são loa que vêm de Nago (nome do povo Yorubá). O chefe da família *Ogou* é São *Jacques le Majeur*, também chamado de loa São *Jacques le Majeur* ou *General Maître Ogou* [não deve ser confundido com *Ogou Ferraille*, que em sincretismo também é representado por São *Jacques le Majeur*]. Ele tem o posto de Ministro da Guerra. Ele é considerado o ancestral desses loa e é atribuído a ele o uso do fogo. Como deuses guerreiros, sua cor favorita é o vermelho. Os indivíduos possuídos por um *Ogou* são vestidos em vermelho, usam um chapéu ou boné vermelho e amarram um lenço dessa cor em volta do pescoço. Também prendem lenços vermelhos nos braços e usam uma vara enrolada com um lenço vermelho (MARCELIN, 1947).

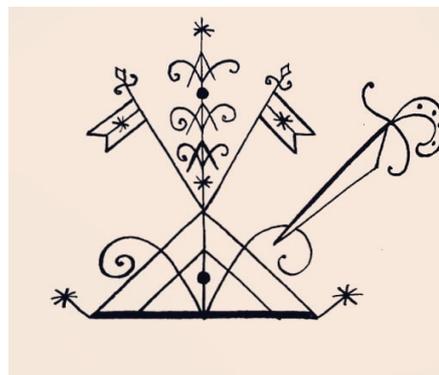
Ogou Ferraille ou *Ogou ferro* é o loa dos exércitos, o chefe dos ferreiros, o protetor dos bravos. Ele é o loa que tem mais seguidores no vodu haitiano. Ele tem uma espada ou um facão como símbolo, e é representado por São *Jacques le Majeur*, coberto por uma armadura que é interpretada como aquela nos retratos de *Ogou Ferraille*. Também é representado por duas barras de ferro presas no chão no pátio da casa de seus seguidores ou no *houmfort*. Terça e sábado, que são seus dias de adoração, um fogo é aceso em torno desses ferros e, se uma cerimônia é celebrada por ele, esses seguidores garantem que o fogo não se apague. Eles o tornam rogatório em seus quartos. Estes são pequenos altares decorados com imagens de *Damballa*, *Erzuli*, *Ogou-Badagri* e outros loa da mesma família. Eles também são cobertos com velas vermelhas, algodão, recipientes contendo *baume tranquille* de *palma-christi* ou azeite, garrafas de rum e *orgeat*, xícaras de café, folhas de manjeriço e um galho desta planta em um copo de água, cigarros etc.(MARCELIN, 1947).

Fig. 23: São Jacques le Majeur



Fonte: Tropicalizer

Fig. 24: Vèvè de Ogou Ferraille



Fonte: Pinterest

6.5 *Damballa Wedo*

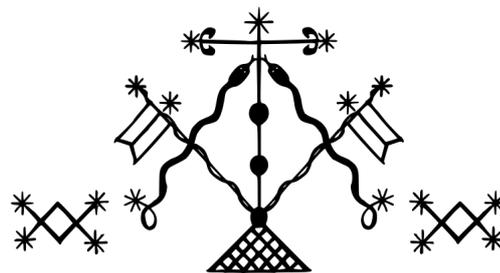
Damballa Wedo ocupa uma posição muito alta entre os loa do rito *rada*. Ele é o deus das fontes e rios. Os seguidores do vodu costumam chamá-lo de "*mèt dlo*" – o mestre da água –, especialmente quando está associado a uma fonte onde as cobras são abundantes. Ele é representado por São Patrício porque perseguiu as cobras da Irlanda e elas são representadas sob seus pés nas fotos (MARCELIN, 1947). Alguns padres do vodu haitiano dizem que São Patrício não é *Damballa Wedo*, mas seu filho *Odan-Damballa Wedo*. Eles identificam *Damballa Wedo* com Moisés e apontam que os possuídos de *Damballa* gaguejam como ele. Outros reconciliam as duas opiniões ao admitir a existência de dois *Damballa*, um do rito *rada*, que é Moisés, e outro *Damballa* do rito *petro*, chamado *Damballa-le-Flambeau* ou São branco, que é São Patrício. Terça e quinta são os dias de adoração de *Damballa*. Durante seus dias de adoração, seus seguidores colocavam lençóis limpos, um oratório, perto de suas camas. Isso nada mais é do que uma pequena caixa quadrada na parte inferior da qual eles fixam a imagem de São Patrício e os de outros loa que andam com ele. Eles colocam dentro desta caixa um pires com farinha, no qual um ovo fica preso na ponta, um pacote de açúcar, uma garrafa de cola, uma xícara de café, um sabão, um pente, uma escova cabelo, um sopro de arroz e um frasco de perfume (MARCELIN, 1947).

Fig. 25: São Patrício

Fig. 27: Vèvè de Damballa e Ayida Wedo



Fonte: Catholicireland.net



Fonte: Pinterest

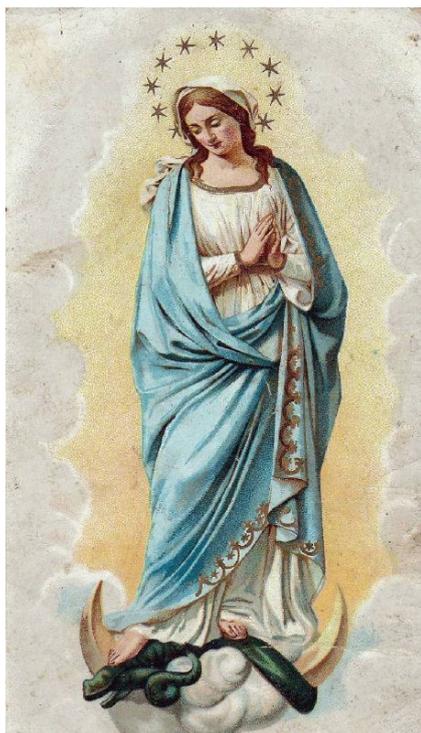
6.6 Ayida Wedo

Ela é a esposa de *Damballa* e a amante de *Agoué*, o loa do mar. Ela é o loa do arco-íris e das águas doces e às vezes é invocada sob o nome de *Tokan-Aïwa Wedo*. Como o marido, ela é simbolizada pela cobra. No sincretismo, ela é identificada por Nossa Senhora da Imaculada Conceição, representada por uma mulher de grande beleza vestindo uma auréola de estrelas e pisando sob os pés de uma cobra. Para os seguidores de vodu, os raios que emanam da Virgem representam o arco-íris de Ayida (MARCELIN, 1947).

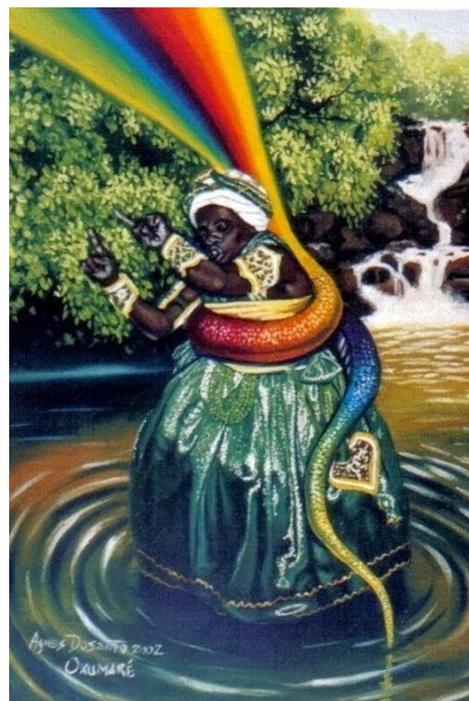
O arco-íris é frequentemente identificado pelos amantes de vodu como uma gigantesca cobra do céu. Para alguns, a parte sombria é *Damballa*, que está se escondendo para assistir sua esposa. Para outros, o arco-íris é o lenço de *Ayida Wedo*. As cores escuras simbolizam *Damballa*, as mais claras simbolizam *Ayida*. Quando existem dois arco-íris simultaneamente, eles manifestam a presença dessas duas divindades. (MARCELIN, 1947).

Fig. 27: Nossa Senhora da Imaculada Conceição

Fig. 28: Ayida Wedo do vodu haitiano



Fonte: Canalblog



Fonte: Steemit

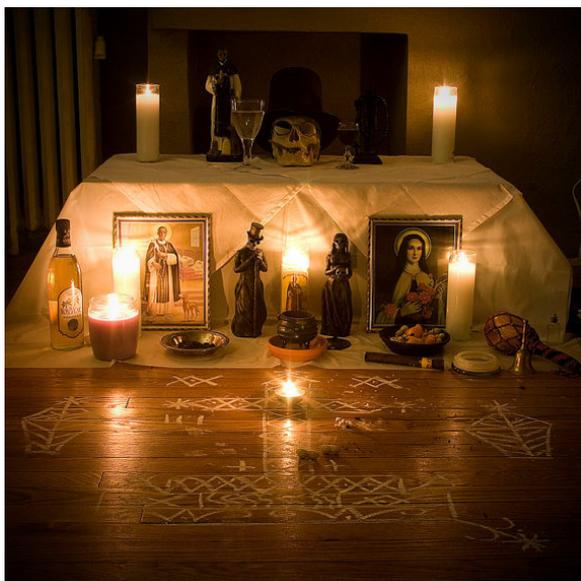
7. OS LUGARES SAGRADOS DO VODU HAITIANO

O vodu tem muitos lugares sagrados, especialmente *córregos*, mas devido à falta de informações escritas sobre isso e imagens não encontradas nesses lugares sagrados, não podemos apresentar muitos desses lugares em nosso trabalho. Em seguida, forçamos a reduzir nossa escolha para dois lugares, incluindo o *djevò* e o *Seau d'Eau*

7.1 O *Djevò*

É o local sagrado por excelência do vodu. Normalmente tudo o que acontece neste quarto deve permanecer em segredo. Nada do que acontece lá deve ser conhecido por pessoas que não são seguidores de vodu e até mesmo por seguidor que ainda não foi iniciado, ou seja, por aqueles que ainda não receberam o *asson*. Mas não é esse o caso. Este é o quarto de iniciação, *kanzo*, na qual os *hounsi* se reclusos para se purificarem e receberem o *asson*. (MÉTRAUX, 1958)

Fig. 29: O Djevò



Fonte: Tumbr

7.2 O Saut d'Eau

Já falamos sobre isso em nosso texto, é uma cachoeira que serve de refúgio para muitos loas aquáticos, como *Damballa* e *Ayida Wedo*, *Grande Bossine* e outros loa. Há uma figueira localizada perto da cachoeira que serve como *repositoir* por *Damballa*. Os peregrinos colocam pequenas velas entre essas raízes e suspendem de seus galhos cordões de lã que prenderam à cintura. Alguns se reúnem em torno das pitadas de árvores que colocam em um lenço (MÉTRAUX, 1958). Para os amantes de vodu, tomar banho nesta cachoeira traz sorte e remove maldições. Há pessoas que tomam banho sem a ajuda de outras pessoas e outras que pagam sacerdotes ou sacerdotisas de vodu para banhá-las. Os sacerdotes e sacerdotisas têm folhas e *kwi* para banhá-las.

Fig. 30: O Seau d'Eau



Fonte: Pinterest