VII Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Pedro de Atacama, 2010.

Vudú en Haití - candomblé en Brasil: sistemas religiosos como concepciones del mundo afro-latinoamericano.

Joseph Handerson.

Cita:

Joseph Handerson (2010). *Vudú en Haití - candomblé en Brasil: sistemas religiosos como concepciones del mundo afro-latinoamericano. VII Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Pedro de Atacama.*

Dirección estable: https://www.aacademica.org/vii.congreso.chileno.de.antropologia/38

ARK: https://n2t.net/ark:/13683/eYYc/Hhp

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto*. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: https://www.aacademica.org.*

Vudú en Haití - candomblé en Brasil: sistemas religiosos como concepciones del mundo afro-latinoamericano

Joseph Handerson[56]

RESUMEN
Este estudio tiene como tema central, la religión afro en Haití y Brasil. El trabajo está interesado en acercar estos dos campos de análisis para comparar posibles semejanzas y diferencias de la religiosidad afro en Haití y Brasil, con el objetivo de explorar las cuestiones sobre el Vudú y el Candomblé. Para lograr este objetivo, una de las primeras tareas de la investigación fue contextualizar los dos países para entender que Brasil y Haití son naciones formadas y guiadas por una sólida base de origen africano, derivada de su pasado colonial, que hasta ahora afecta profundamente a las bases culturales de estas naciones. A partir del análisis del estado actual de los estudios de los fenómenos religiosos Vudú y Candomblé en Haití y Brasil, se considera que han sido varios los procesos históricos por los que pasaron los dos Estados-nación. En Brasil, los autores que escribieron sobre la cultura nacional, la historia del país, el marco político, como las cuestiones relativas al tema no son necesariamente los mismos para con el Candomblé. Los historiadores, sociólogos y antropólogos de la religión en Brasil, pueden hablar del país sin mencionar el Candomblé. En cambio, en Haití estas dos instituciones se fusionan: parece imposible hablar de Haití sin hacer referencia al Vudú: la literatura sobre la sociedad haitiana hace esta conexión entre la historia y la cultura nacional. Los resultados del estudio muestran que el Vudú representa la religión del país, sirviendo como un instrumento de la política, y en Brasil, gran nación geográficamente, con una variedad de culturas, el Candomblé es parte de la identidad cultural brasileña, pero en menor escala que el Vudú en Haití. De este modo, se concluye que el Candomblé es religión del estado y el Vudú, de la nación. Esto se justifica porque el papel del vudú en la liberación de los ex-esclavos, la independencia de Haití y en la actual política interna del país, es mayor que el espacio del Candomblé en Brasil. Como se indicó, el Vudú es un elemento irreductible en la construcción del país haitiano.

Palabras claves: Religión, Vudú, Candomblé, Haití-Brasil

Introdução

Há bastante tempo desejávamos realizar uma pesquisa que abrangesse o Vodu do Haiti e o Candomblé do Brasil pois, em algumas das nossas palestras no Brasil, vários ouvintes questionavam a nossa tendência de, ao falar sobre a história do Haiti ou a cultura popular,

[56] Doutorando em Antropologia Social pelo Museu Nacional-UFRJ. handersonj_82@yahoo.es

sempre nos referirmos ao Vodu. Nesse sentido, às vezes nos pediam para comparar o Vodu com o Candomblé. Como nosso conhecimento sobre este último universo religioso era limitado, sempre dizíamos não saberia responder para comparar esses dois cultos.

Nesse sentido, decidimos escolher esta temática em nossa dissertação de mestrado. O interesse deste trabalho é o de aproximar o Vodu e o Candomblé, com o fim de estabelecer relações não somente no âmbito religioso como também no papel e na contribuição desses dois cultos à cultura popular de cada país.

No presente texto propomos simplesmente um pequeno recorte do fenômeno religioso afro-latino-americano, registrando a variedade existente, a partir do estudo que pretende aproximar o Vodu no Haiti do Candomblé no Brasil, particularmente a nação *Jeje*.

Enfocamos, prioritariamente, as origens dessas duas práticas religiosas enquanto teísto-animistas, isto é, por terem fundamento nos antepassados. A questão básica nesse trabalho é responder ao questionamento: O que o Vodu no Haiti tem a ver com o Candomblé no Brasil e vice-versa?

Primeiro, apresentaremos alguns aspectos mostrando a origem comum dessas práticas religiosas: o Reino de Daomé, onde se situa o atual país chamado Benin na África Ocidental. As análises, neste estudo, estão longe de serem exaustivas. Como não fizemos uma pesquisa etnográfica para realizá-lo, não poderíamos dispensar a leitura de trabalhos relevantes sobre a temática tratada aqui como os de Jean Price-Mars, Läennec Hurbon, Alfred Métraux, Roger Bastide, Pierre Verger, Luis Nicolau Parés, Reginaldo Prandi etc. Além da abordagem das etnografias realizadas por alguns desses autores, outros elementos serão desenvolvidos no texto a partir da nossa experiência vivida no país caribenho e no Brasil.

Reconhecemos que algumas questões importantes dos dois universos religiosos não serão abordadas aqui, visto qualquer pesquisa exigir um recorte teórico-metodológico e também por coerência com as possibilidades do tempo disponível para realizar esta investigação, mas num futuro próximo pretendemos aprofundar mais o estudo sobre a temática religiosa e cultural desses Estados-nacionais.

O nosso esforço visa a ir além das descrições feitas pelos etnólogos já mencionados, sobre as quais lançamos um olhar crítico para estabelecer a aproximação entre o Vodu e o Candomblé. Afinal, apresentaremos elementos semelhantes entre essas duas formas de ler o mundo, deixando-nos inspirar pela tipologia etnográfica proposta por eles. Para parafrasear o escritor haitiano, Henock Trouillot (*Histoire du Vodou*), uma condição desumana criou o Vodu e se tornou o lugar de cristalização de uma demanda humana dos escravos: aquela da liberdade.

1. Objeto da investigação e a delimitação do tema central

Refletir sobre a reação haitiana significa resgatar a positividade cultural afro, sua beleza e sua presença na formação da cultura brasileira. Logo, refletir sobre as culturas de matriz

africana é considerar as lógicas simbólicas construídas ao longo da história por vários grupos étnicos socioculturais específicos: os descendentes de africanos escravizados no Brasil.

Esse cenário sugere uma investigação sobre a temática, fazendo-se necessário o desenvolvimento de pesquisa que aproxime as identidades culturais de matrizes africanas no Haiti e no Brasil, a fim de observar tendências evolutivas e características permanentes do legado africano, apesar das diferentes formações dos Estados nacionais. Portanto, a questão central desta pesquisa vai ser investigar as semelhanças e as diferenças nos elementos identitários das culturas de matriz africana, no Haiti e Brasil, especificamente quanto à religião.

O significado do papel dos afrodescendentes na construção do Haiti e do nacionalismo haitiano é um tema particularmente importante na literatura haitiana e no movimento de negritude enquanto antirracista. Nessa perspectiva, queremos trabalhar com a temática de elementos identitários da cultura afro, particularmente a religiosidade afro nesses dois países, para mostrar o afrodescendente como sujeito da sua própria história e valorizar os elementos culturais que enriquecem essas duas nações pluriculturais.

De acordo com o conceito de nação, tomado por empréstimo do Eric J. Hobsbawm:

> A nação é a comunidade de cidadãos de um Estado, vivendo sob o mesmo regime ou governo e tendo uma comunhão de interesses, a coletividade de habitantes de um território com tradições, aspirações e interesses comuns, subordinados a um poder central que se encarrega de manter a unidade do grupo (Hobsbawm 1990: 28).

O Brasil e o Haiti são nações formadas e orientadas por um forte fundamento de matriz africana, oriundo de seu passado colonial que até hoje afeta profundamente as bases culturais dessas nações. Esta pesquisa pretende, a partir deste momento inicial comum, observar as semelhanças e diferenças na cultura dos dois países, desde a basilar diferença do tipo de rompimento colonial até a consequente estruturação do Estado nacional.

Partir-se-á da hipótese de, apesar dos diversos processos históricos pelos quais passaram as duas nações, elas guardaram várias semelhanças nos aspectos religiosos, devido à matriz africana subjacente a suas estruturações em Estados-nação. Contudo, pensa-se que, no aspecto religioso, o desenvolvimento do Candomblé como expressão de “brasilianidade”, por meio do qual o brasileiro se revela ou como uma religião nacional, no Brasil foi sufocada pela dominação de outra cultura, de matriz europeia.

2. Sistemas Religiosos e Concepções do Mundo: Vodu e Candomblé

O culto Vodu, de origem daomeana, muito difundido no Haiti, deixou raízes no Brasil. O Vodu e o Candomblé são duas tradições religiosas teísto-animistas baseadas nos ancestrais, com raízes primárias entre os povos Fon-ewe da África Ocidental, antigamente chamado de Reino de Daomé.

> Podemos definir o culto dos antepassados como o conjunto de crenças, mitos e ritos que regulam os vínculos de uma comunidade com um número grande de mortos que viveram nessa comunidade, e que estão ligados a ela por parentesco, segundo linhagens familiares (Prandi 2005: 104).

No Brasil, *Fon-ewe* é conhecido como *jeje*. Esse termo aparece documentado pela primeira vez na Bahia nas primeiras décadas do setecentos para designar o grupo de povos provenientes da Costa de Mina, na África, do antigo Reino de Daomé. "Os yoruba, que vivem nas regiões do Sudoeste da Nigéria e do Sudeste do Daomé, cultuam os Orixá, e os descendentes dos adja, estabelecidos no médio e baixo Daomé, prestam culto aos Vodum" (Verger 2000: 35). Muitos escravos do Reino de Daomé vieram para o Brasil.

> Ewe foi um termo popularizado por Ellis a partir de 1890 para designar, sobretudo na literatura germana, a totalidade de povos da área gbe, porém, na realidade, é o nome de apenas um dos grupos originários *de* Notsé. [...] Na virada do século XIX o jeje incluía cinco dialetos: 1. o Mahi; 2. Dahomê ou Effon (fon); 3. o aufueh (Agoué); 4. o Awunã ou Aulô (Agouna ou Anlo); 5. o Whydah ou Wetá (hueda) (Parés 2006: 315).

De acordo com Sergio Figueiredo Ferreti, até a década de 1930, a religião e o nome Vodum eram pouco conhecidos no Brasil. A partir desta década, estudiosos começam a realizar pesquisas no Maranhão e no Pará sobre o culto dos Voduns no Brasil. E em 1950, os estudos dos etnólogos franceses, Roger Bastide e Pierre Verger ampliaram o conhecimento sobre essa realidade mística religiosa no Brasil. É oportuno salientar que o uso do termo "Jeje" está restrito ao Brasil e não aparece documentado no Haiti e nos demais países na América Latina e América do Norte.

No âmbito dessas duas práticas tratadas neste trabalho, há diferenças e semelhanças entre as instituições e manifestações religiosas do Vodu e do Candomblé. A primeira diferença reside na apropriação do conceito de vodu. Segundo Alfred Métraux, o nome Vodum ou Vodu, é uma palavra da língua fon que significa espírito ou deus. Enquanto no Haiti esse termo foi usado e continua sendo utilizado para denominar o conjunto de crenças e ritos de origem africana com a influência do catolicismo, dos *taínos* (nativos da Ilha de São Domingos) etc, no Brasil o termo designa as entidades, usado no sentido original do termo como no Reino de Daomé.

Há divergências sobre a maneira de escrever a palavra *Vodu*. Os escritores franceses, na sua maioria escrevem *vandou*, *voudoux*, *vandoun* e ainda *vôdou*, e os de língua inglesa, *voodoo* e *hoodoo*. Parece que, de um lado, para alguns escritores essa palavra teria vindo de *Veaudou d`or*, e de outro, derivaria de *Vaudois*, uma seita herética fundada no século XII, pelo francês Pierre Valdesius, rico comerciante da cidade de Lyon da França, que pregou a volta a um cristianismo primitivo: deu todos os seus bens aos pobres, fez traduzir os evangelhos em língua vulgar e, por tudo isso, foi excomungado pelo papa Bonifácio VIII (Price-Mars 2009; Métraux 1958).

Segundo Price-Mars (2009), parece que Moreau de Saint-Méry foi o primeiro a utilizar o termo Vodu no século XVIII, aproximadamente em 1789. Mas, pesquisas antropológicas, mostraram, já no Reino de Daomé, a existência de um culto nomeado Vodu, assemelhado ao Vodu do Haiti. E no Daomé, Vodu significa espíritos, e é dessa maneira *vôdoun*. O termo Vodu da cultura daomeana seria equivalente a orixás da cultura yoruba, significando espírito, divindade. Só que, no Haiti, o termo ganhou outro sentido, é a própria crença nos antepassados, é o culto em si que é chamado de Vodu.

O Vodu tem características próprias no Brasil, dependendo da região no qual foi implantado. Por exemplo, na Bahia, ele é chamado de Candomblé Jeje, no Maranhão e na Amazonas, é conhecido como Tambor de Mina[57]. A tradição Vodum teve papel fundamental na formação do Candomblé no Brasil.

Em *As Culturas Negras no Novo Mundo*, Ramos (1979: 107) mostra que "a cultura que predominou no Haiti foi a daomeana, a avaliar-se pela profunda influência religiosa sobrevivente nos cultos Vodu. Aconteceu no Haiti um fenômeno semelhante ao da Bahia (Brasil) e Cuba, com a cultura yoruba". Historiadores, ao abordar o tema da escravatura no Haiti, mostraram que Guiné, Angola, Nigéria, Senegal, Sudão forneceram igualmente escravos ao Haiti.

Ao contrário do sucedido no Brasil (na Bahia), quando a cultura yoruba assimilou as sobrevivências daomeanas (os jejes), no Haiti prevaleceu a cultura daomeana. Nesse país, as divindades nagôs foram englobadas pelos voduns ou *lois* daomeano-haitianos. Entendemos que mahi e nagô (yoruba) eram adversários tradicionais na África Ocidental, no Reino de Daome. Mas, não se celebra no Haiti cerimônia do rito *rada* (daomeana) sem executar danças mahi nem saudar e invocar os deuses de nagô. Portanto, por mais que essas duas denominações étnicas tenham sido inimigas na África, no Haiti, como denominações religiosas, passaram a conviver no Vodu formado ali.

No final de contas, já é mais do que comprovado serem, tanto o Vodu quanto o Candomblé, práticas religiosas sincréticas. O Vodu é o resultado de um sincretismo de crenças, dos cultos daomeanos, cangolês, sudanês e do catolicismo com influência de elementos dos *taínos*. E, em paralelo com o Brasil, um sincretismo daomeano-nagô-bantu-espírito-católico.

Em *Repensando o Sincretismo*, Ferretti (1995: 18) mostra:

> O sincretismo afro-brasileiro foi também um meio de adaptação do negro à sociedade colonial e católica dominante. Foi um meio de ajudá-lo a viver e de lhe dar forças para suportar e vencer as dificuldades da existência, de enfrentar problemas práticos, sem se preocupar com a coerência lógica do sincretismo.

[57] Tambor de Mina é o nome usado no Maranhão para a religião popular de origem africana da qual participam principalmente negros. Em outras regiões esta religião possui características diferentes e recebe denominações diversas. O Tambor de mina tem muitos vínculos com o catolicismo kardecista, religiões ameríndias e com práticas de outras procedências (Ferretti 1995: 13).

No tangente ao sincretismo, Métraux (1958: 22, tradução do autor) considera que "[...] Os escravos que vieram dessa área geográfica e cultural não tiveram nenhum sofrimento em combinar suas diferentes tradições e a elaborar no Haiti uma religião nova de tipo sincrética"[58]. E Hurbon (1987: 89) argumenta:

> Quando se fala em Vodu como culto sincrético, pensa-se geralmente numa mistura de elementos de um catolicismo mal assimilado com elementos da religião africana que permaneceram na cultura do Haiti. Na verdade, o emprego do conceito de sincretismo esconde uma negação do Vodu como cultura original e religião viva. Se, porém, olharmos mais profundamente as práticas e crenças do Vodu, logo perceberemos que ele não é mais sincrético do que o catolicismo, que soube se integrar a tantas culturas ao longo de sua história.

Procurando compreender o fenômeno do sincretismo do Vodu no Haiti, o mesmo autor recorreu aos estudos de Roger Bastide sobre religiões afro-brasileiras. A partir do referencial teórico de Bastide, Hurbon (1987) observa três dimensões do sincretismo do Vodu, também aparecidas no Candomblé no Brasil: a) a dimensão ecológica, isto é, os objetos do Vodu dividem o mesmo espaço no *houmfo* com os objetos do Catolicismo, imagens de santos católicos e loas do Vodu, velas, garrafas; b) a dimensão dos ritos e das cerimônias, as festas e as atividades do Vodu coincidem com as grandes celebrações da Igreja Católica, como o Natal, o dia 2 de novembro (mortos) e a quaresma. Esses dois universos religiosos distintos têm vários sacramentos em comuns, como batismo, eucaristia, casamento e missas dos mortos, indispensáveis para qualquer católico devoto e um adepto do Vodu; c) a dimensão das representações coletivas, pois vários santos católicos têm correspondência no Vodu e no Candomblé. *Ezili-freda-Daomé* é Yemanjá no Candomblé que representa a Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Piedade no Catolicismo; *Legba* do Vodu é *Exu* no Candomblé e no Catolicismo representa São Pedro etc.

As observações feitas por Bastide e Hurbon através dessas três dimensões, da correspondência de ritos, festas, calendários etc entre o Vodu e o Catolicismo e entre o Candomblé e o Catolicismo demonstram a potencialidade desses dois universos religiosos afro-latino-americanos em conservar e adaptar-se às condições dramáticas de sua história.

Assim, seguem-se algumas formulações de sociólogos e antropólogos haitianos e estrangeiros para definir o Vodu no Haiti. Neste sentido, buscaram as palavras mais significantes para dar conta dessa *cosmovisão haitiana*, dessa visão do mundo própria dos haitianos. Alfred Métraux, em seu livro *Le Vaudou haitien*, publicado em 1958, mas cujo conteúdo ainda é aceito como válido na comunidade científica, em vista do rigor de seu trabalho, baseado em observações pessoais e em estudos aprofundados, define o Vodu da seguinte maneira: "Um conjunto de crenças e de ritos de origem africana que, estreitamente ligados a práticas católicas, constituem a religião da maior parte da população camponesa e do proletariado urbano da República Negra do Haiti" (Métraux 1958: 11).

[58] [...] Les esclaves venus de cette aire géographique et culturelle n`ont eu aucune peine à combiner leurs différentes traditions et à élaborer en Haiti une religion nouvelle de type sincrétique (Métraux 1958: 22).

Esse antropólogo suíço conviveu com os terreiros de Vodu por longos anos. Sua primeira viagem ao Haiti data de 1941, época em que conheceu Jacques Roumain, havendo juntos aventado a possibilidade de criação de um "Bureau d`Ethnologie" (Escritório de Etnologia) cujo objetivo era preservar a religião Vodu da destruição.

Segundo Price-Mars (revisado em 2009, p. 54, tradução do autor), o "Vodu é por excelência um sincretismo de crenças, um compromisso do animismo daomeano, cangolês, sudanês e outro"[59]. O autor procurava compreender o Vodu como elemento fundamental da cultura popular haitiana e como construção socio-histórica para demonstrá-lo como uma expressão do povo haitiano.

As observações de Hurbon em relação ao Vodu designam esse culto como "solução de sobrevivência para o povo haitiano, visto que o ajuda a tomar consciência de si mesmo e a garantir-se contra a existência infeliz, recusando as rupturas no enredo do mundo" (Hurbon 1987:12).

O Vodu não tem só conceito espiritual, ele ordena um modo de vida. Existe uma filosofia por trás e um código ético a regular o comportamento social. A importância do Vodu no Haiti ultrapassa o âmbito religioso. "O Vodu é uma experiência religiosa autêntica, linguagem cultural válida como qualquer outra, que satisfaz o praticante em sua tentativa de compreender e dar sentido ao mundo e à existência" (ibid.: 78). As crenças dessa religião são constituídas por uma visão do mundo diferente das crenças da cultura ocidental. Os haitianos descendentes da África não percebem o mundo como "filhos de Abraão", diz o professor Michel Alliot.

Este item fundamental da cultura haitiana, o Vodu, é o elemento principal da mentalidade haitiana. Portanto, o Vodu, como fenômeno cultural, deve ser compreendido e avaliado em termos da cultura de que faz parte. Ele, como manifestação religiosa e cultural, dentro da "pluralidade das culturas", deve, em princípio, ser visto como tendo o mesmo valor que as demais religiões. "Não há porque supervalorizá-lo. Mas também não há porque insistir em ver na linguagem do Vodu pura e simples manifestação de primitivismo ou barbárie" (ibid.: 26).

No século XIX, vários autores denunciaram o Vodu como uma religião de canibais e Haiti como um país de selvageria, onde cada ano crianças eram sacrificadas pelos monstros adoradores da serpente. Com a ocupação americana nos anos 1919 até 1934, os marinheiros americanos chamavam a atenção do mundo inteiro sobre o culto do Vodu, como estado de barbárie, desumano etc. Inclusive alguns sugeriam a outros de não ir ao Haiti, porque o Vodu é coisa diabólica, é o culto da serpente, é a "magia negra". "Via-se na crise de loa (a possessão, o estado de transe) um fenômeno patológico: em nome da ciência, todos os praticantes eram considerados histéricos" (ibid.: 114).

Costuma-se afirmar que o Haiti é um "caos" por causa do Vodu, esse culto seria a causa do seu subdesenvolvimento porque ele é um obstáculo para o progresso da nação.

[59] Le vaudou est par excelence um syncrétisme de croyances, un compromis de l`animisme dahoméen, congolais, soudanais et autre (Price-Mars 2009: 54).

> O Vodu não é, em si, uma questão de subdesenvolvimento. É a expressão de uma angústia cuja solução está além do Vodu: está no nível de uma luta política a ser travada pelas classes exploradas do país. Ao longo dessa luta surgirão novas formas de expressão popular, novas linhas de ação, emergirá nova cultura, sempre tendo por base as potencialidades existentes (ibid.: 101).

Para desmitificar essa ideia estrangeira, preconceituosa não só em relação ao Vodu como em relação a qualquer religiosidade de matriz afro, estudiosos haitianos ainda no início do século XIX tiveram a missão de provar que o Vodu era religião, porque é através dele que milhares de pessoas se ligam com o sagrado.

Além do mais, os mesmos estudiosos haitianos demonstraram que o Vodu tem um código ético por trás porque ordena um modo de vida. Situam-se nessa tendência autores como Jean Price-Mars, Jean Jacques Roumain e o atual sociólogo, teólogo, filósofo, antropólogo haitiano e ex-padre católico Laënnec Hurbon. Tais autores assumem postura crítica, corajosa e reivindicam para o povo haitiano o direito de escolher, ele mesmo, seu caminho de libertação, sem ser exilado dentro de uma cultura ocidental que a Igreja Católica, à força, apresentou como lugar da universalidade humana.

Entendemos, portanto, que é uma lenda desenvolvida em relação à prática do Vodu enquanto primitiva e seus adeptos foram e ainda são acusados de canibalismo, maldade e vampirismo etc. "Os transes eram vistos como sinais de desequilíbrio" (ibid.: 114). O elemento associado ao Vodu, que fundamenta essas qualificações e adjetivos, é o boneco do Vodu. A afirmação do "boneco do Vodu", o furá-lo com agulha para atingir de modo negativo a outra pessoa, é sinal de quão pouco se sabe sobre essa *cosmovisão* religiosa. Para tanto, torna-se necessário fazer a distinção entre a prática religiosa, o Vodu enquanto um conjunto de crenças e ritos e a prática de feitiçaria também parte do culto Vodu. De acordo com Reginaldo Prandi, chamar os bonecos de Vodu é o mesmo que considerar o Candomblé e a Umbanda a mesma coisa que Macumba.

O Vodu tem a igual conotação da macumba do Brasil. Falar em Vodu é falar em furar boneco, a macumba é 'trabalho', despacho, portanto, é fazer mal, bruxaria, "magia negra". Isso está no inconsciente coletivo das pessoas que se deixam influenciar por uma visão ocidental, eurocêntrica e estrangeira. Aqui estamos usando o termo estrangeiro no sentido estranho, do olhar desde um lugar diferente. Portanto, quando olha, é a partir de seu mundo, de sua cultura e, por falta de conhecimento sobre a outra cultura, elabora juízos de valor. Na maioria das vezes, tem uma visão preconceituosa daquilo diferente, porque, nesse caso, o diferente é visto como uma ameaça.

Com o exposto no parágrafo anterior, não pretendemos negar a prática de feitiçaria na religiosidade afro-latino-americana. Ela faz parte do modo ritual do universo afro, no tangente à religião. Por exemplo, uma prática comum no Haiti, mas não observada no Candomblé, (até pode existir, mas a ignoramos porque não aparece nas etnografias sobre Candomblé usadas para desenvolver a nossa investigação): a figura do *zombi*. Isso acontece quando o *bokor* -aquele que faz de suas habilidades em relação aos elementos do Vodu um comércio e um meio de fazer mal ao próximo- é consultado pelas pessoas para fazer magia

de modo negativo a fim de atingir outra pessoa e usa o conhecimento das folhas, das plantas medicinais na prática de magia, a qual pode deixar uma pessoa num estado de letargia, isto é, sonolência profunda e prolongada.

3. Aproximações analíticas entre o Vodu e o Candomblé

Nesta parte do trabalho, pretendemos fazer alguns acercamentos entre o Vodu e o Candomblé. Antes disso, cabe frisar que, em virtude das transformações dos dois Estados-nação e as necessidades geopolíticas de ambos, o Vodu permaneceu no Haiti como única prática religiosa de matriz africana, ao contrário do Brasil, no qual existe uma pluralidade de religiões afro que representam um quadro bastante diversificado. "Em seu conjunto, até os anos 30 deste século (XIX), as religiões negras poderiam ser incluídas na categoria das religiões étnicas ou de preservação de patrimônios culturais dos antigos escravos e seus descendentes, enfim, religiões que mantinham vivas tradições de origem africana" (Prandi 1995-96: 65). Depois, conforme as mudanças ocorridas na sociedade brasileira, "formaram-se em diferentes áreas do Brasil, com diferentes ritos e nomes locais derivados de tradições africanas diversas: *candomblé* na Bahia, *xangô* em Pernambuco e Alagoas, *tambor de mina* no Maranhão e Pará, *batuque* no rio Grande do sul, *macumba* no Rio de Janeiro" (ibid.).

Tal como se encontram atualmente na América Latina o Vodu e o Candomblé, podemos apontar quatro características que lhes são comuns, mas sem dúvida existem muitas outras semelhantes. Haverá uma delas principal, as outras dela decorrentes, mas todas fundamentais.

a) A primeira é a possessão: de modo diferente das demais religiões ou seitas na America Latina, a divindade se apossa do adepto, nesses dois cultos, servindo-se dele como instrumento para a sua comunicação com os que já partiram, ou seja, os mortos. Entendemos, portanto, não ser o fenômeno da possessão, por si mesmo, que caracteriza os cultos de matriz africana, mas a circunstância de ser a divindade o agente da possessão.

b) A segunda é a individualidade da divindade: A possessão se exerce não sobre todos os adeptos, mas sobre alguns escolhidos por ela. Acredita no universo religioso afro que cada pessoa tem uma divindade protetora. Não são todas as pessoas que servem de instrumento (cavalo) para uma divindade poder possuir sua cabeça, alguns precisam iniciar-se (assentar o santo) para recebê-la e para outros, pode ser simplesmente uma questão hereditária.

c) A terceira e a quarta são o oráculo e o mensageiro: Existem duas divindades, que são inseparáveis nos cultos de matriz africana: um chamado *Ifá*, que seria o oráculo e o outro *Exu*, o mensageiro celeste. Para os nagôs e os jejes, ambos são seres intermediários entre as divindades e os homens. *Ifá*, entretanto, por trazer aos homens a palavra das divindades, situa-se em posição superior a *Exu*, que transmite às divindades os desejos dos homens. "Como mensageiro dos deuses, Exu tudo sabe, não há segredo para ele, tudo ele ouve e tudo ele transmite. E pode quase tudo, pois conhece todas as receitas, todas as fórmulas, todas as magias" (Prandi 2005: 74).

Em suma, estas características comuns aos dois cultos: a possessão pela divindade, a individualidade da divindade, a consulta ao adivinho e o despacho de Exu demonstram que

esses cultos constituem realmente uma unidade, a qual assume formas diversas em cada lugar.

Nesses dois universos religiosos, os deuses e os mortos se misturam com os "vivos", ouvem as queixas, aconselham, concedem graças, resolvem as suas desavenças e dão remédio para as suas dores e consolo para os seus infortúnios. O mundo celeste não está distante, nem superior e o adepto pode conversar diretamente com os deuses e aproveitar sua benemerência. Aqui estamos usando o termo "vivos" entre aspas, uma maneira de mostrar que essa dicotomia sagrado/profano, vivo/morto não existe no universo cultural religioso desses cultos. O sagrado e o profano, o vivo e o morto se correlacionam, mas são diferentes, são estados diferentes, enquanto no mundo ocidental são dicotômicos. Como nesses cultos foram introduzidos muitos elementos do Catolicismo e querendo ou não, a nossa interpretação sobre esses cultos está carregada da visão ocidental, cristã, deixamos o termo entre aspas.

Como já sabemos, no caso da cultura yoruba, no Candomblé nagô se usa o termo Orixá para se referir às divindades, e no caso da cultura daomeana, no Candomblé Jeje se usa o termo Vodum para denominá-las. E cada categoria das divindades está ligada a um dos elementos da natureza (água, fogo, ar, terra), a espécies vegetais ou animais, a atividades sociais e a comportamentos humanos.

É curioso constatar que, nas religiões de matriz africana nas Américas, particularmente o Vodu e o Candomblé, é comum um praticante ir diariamente à missa, comungar ou participar de procissões e de rituais da Igreja Católica. Os próprios praticantes não acham estranha essa atitude. Observamos também que, no Brasil, atualmente, boa parte dos adeptos das religiões afro são brancos, inclusive os pais e mães-de-santo A maioria das pessoas sem muito contato com as culturas de matriz africana acham muito estranho isso, pois parece ser quase incompreensível uma pessoa venerar os santos católicos e, ao mesmo tempo, os *lois* (*loas*) do Vodu ou orixás do Candomblé. No Haiti, é comum encontrar ex-seminaristas, ex-padres católicos, evangélicos etc, praticando o Vodu ou pelo menos tendo conhecimento sobre elementos do culto. É nesse aspecto que uma antropóloga haitiana diz que 95% dos haitianos são católicos e 100% são voduístas, uma maneira de mostrar como o Vodu está enraizado no pensamento social haitiano, na cultura popular, nos gestos, nas falas etc.

As orações da Igreja Católica, como o Pai Nosso, a Ave Maria, são igualmente rezadas no Vodu. A ladainha dos santos da Igreja Católica ocupa um lugar importante no ritual voduísta. Cada loa, ou seja, espírito do Vodu tem sua correspondência nos santos da religião católica. O sacerdote voduísta começa a sua cerimônia com o sinal da Santa Cruz, o mesmo da religião católica.

Em *Dieu dans le Vaudou haïtien*, Hurbon (1972) salienta que o calendário do Vodu estabelece uma correspondência entre suas grandes festas e as festas católicas. Por exemplo: a) a Noite de Natal: considera-se como o tempo de sorte ou de felicidade, de preparação dos pós mágicos para os tratamentos, tempo dos banhos sagrados que fortalecem e protegem contra os sortilégios; b) 2 de novembro: festa dos loas Guéde, gênios

da morte que, nesse dia, têm permissão para passear, de branco ou de preto, por onde quiserem: praças, ruas, mercados, estradas; c) durante a quaresma: todos os objetos usados no culto do Vodu são cobertos por um lençol, como as imagens nos templos católicos.

De acordo com Hurbon (1972), a comunhão tem também a virtude de aumentar o poder do praticante do Vodu. Há até *loas* considerados católicos, como é o caso de *Dãmbala-Wedo*. O casamento: é preciso cumprir antes as exigências do *loa* para poder contrair casamento na Igreja. Em geral, o verdadeiro casamento é o contraído com o *loa*. Recorde-se que cada praticante do Vodu considera-se esposa ou cavalo de um espírito. Fora de um casamento místico entre um praticante e um *loa*, é o "père savane" que faz o papel do padre católico. O *loa ezili*, a deusa do amor, exige ser desposada antes de aquele que a serve tomar mulher. De modo geral, o êxito de um casamento depende das oblações que ele tiver feito aos loas. Oblações apresentadas nos cemitérios, nos túmulos dos parentes ou diante da grande cruz de *Baron Samdi*, senhor do cemitério. As missas dos mortos são indispensáveis aos olhos dos praticantes do Vodu. Graças a elas, o morto, permanente perigo para a família ou o grupo social, pode ser conjurado e se tornar favorável aos vivos.

É comum no Haiti escutar pessoas dizendo que, para ser um bom voduísta a pessoa deve ser um bom católico. "Deve ser católico para servir os loas" (Métraux 1958: 287). Esta frase, citada por Alfred Métraux, em *Le Vaudou haitien*, é de um haitiano da cidade de Marbial, ela expressa o sincretismo do Vodu, a articulação entre o Vodu e o Catolicismo.

"Nada poderá impedir que as massas haitianas pratiquem, ao mesmo tempo, o Vodu e o Catolicismo" (Hurbon 1987: 70). Um fato pode nos ajudar a entender esse dinamismo, de uma pessoa ser voduísta e participar da missa da Igreja Católica ou do Candomblé e fazer o mesmo: o período da escravatura. Durante esse regime, esses dois *corpora* se fundiam no mundo dos escravos. Para disfarçar, praticavam o catolicismo aos olhos dos senhores e misturavam os dois universos religiosos. Eram obrigados a isso, até porque estavam proibidos de praticar os seus cultos e não queriam romper a ligação com seus ancestrais. Agora, não são mais obrigados, mas isso permaneceu nas suas práticas como elemento válido. Podemos interpretar esse fato como estratégia de sobrevivência do escravo diante do regime escravagista. "Passando do sistema do Vodu para o sistema católico, muitos haitianos mudaram apenas formalmente de universo. É a razão pela qual pode-se não ser praticante do Vodu e permanecer integrado ao sistema" (ibid.: 147).

Para avançar nessa dimensão analítica, Roger Bastide, nas suas pesquisas sobre os estudos afro-brasileiros, substitui a noção de classificação, que implica a de encaixamento das classes, pela de corte e de ruptura: para ele, o universo do Candomblé é dividido em compartimentos estanques. Esta compartimentação do real, de acordo com Bastide, aliás, é o que permite compreender a facilidade com a qual o adepto do Candomblé vive simultaneamente no universo religioso africano tradicional e no universo ocidental, os quais, em sua mente, conseguem coexistir sem entrar em conflito. É o mesmo argumento que justifica a atuação do adepto do Vodu no seu universo sociorreligioso e no universo cristão, católico. Cabe salientar que o pensamento religioso do Candomblé não desconhece o encaixamento das classes. Entendemos, portanto, que

> Um seguidor desse Candomblé pode, se quiser, frequentar ritos da Igreja Católica, mas essa participação já não será mais vista como parte do preceito obrigatório a que estavam sujeitos os membros do Candomblé mais antigos; já não é mais um dever ritual. Não é mais necessário mostrar-se católico para poder louvar os deuses africanos, assim como não é mais necessário ser católico para ser brasileiro (Prandi 2005: 229).

A religiosidade afro não se fecha num corpo de doutrina nem exige conversão como outras religiões ou seitas. Por isso, não há nenhuma contradição em seguir crenças e realizar rituais tradicionais e, paralelamente, adotar outras práticas religiosas, como as cristãs, por exemplo.

No tangente ao corpo sacerdotal de hoje do Vodu e do Candomblé, observamos que, tanto no Brasil quanto no Haiti, os dois cultos passam a ser práticas religiosas de qualquer indivíduo na sociedade, independente da cor da pele. Por mais que o Vodu e o Candomblé tenham surgido em situações de resistência cultural e racial, isto é, como lugar de refúgio dos escravos contra as condições de exploração de sua força de trabalho, portanto, desumanas, hoje em dia encontramos *houngan*, *mambo*, adeptos do Vodu negros e mulatos. Também é comum no Brasil encontrar, mesmo nos lugares que têm uma população negra significativa, por exemplo, Bahia, pai e mãe-de-santo brancos.

Assim como encontramos uma divisão entre as divindades no Vodu, em categorias de *rada* e *petro*, espíritos frios e quentes, no Candomblé, temos deparado com duas grandes categorias de divindades: a) os deuses tranqüilos e frios; b) os deuses dinâmicos e quentes. Estas duas categorias de entidades correspondem ao ponto de vista genealógico e à oposição entre Oxalá, o criador e os Orixás por ele engendrados, e exprimem-se no ritual por pares de oposições, desde um ponto de vista dicotômico, de influência ocidental: branco/cor, direita/esquerda, assento sem tampa/assento tampado, comida sem tempero/com tempero. "O Candomblé formou-se e transformou-se no contexto social e cultural católico do Brasil do século XIX" (ibid.: 67).

Através desses comentários, podemos constatar que tanto o Candomblé quanto o Vodu, como práticas sincréticas, não se conservaram puras. Houve grandes misturas com outros cultos africanos, europeus e nativos das Américas. "Um intenso processo de mudança cultural reorganiza os cultos afro-brasileiros, liberando-os de amarras que vêm de outras épocas, e dotando-os de outras identidades, que retrabalham tradições e lhes emprestam novos sentidos" (Ferretti 1995: 10).

A partir das nossas observações sobre a literatura analisada para desenvolver a investigação, verificamos ser o Vodu a religião oficial atualmente no Haiti e no Brasil essa possibilidade de ter uma religião afro oficializada pela nação brasileira foi sufocada por vários motivos já apresentados ao longo desta investigação. Mas, desde um ponto de vista estadual e não nacional, o prestígio do Candomblé foi reconhecido oficialmente: em 15 de janeiro de 1976, o então governador da Bahia, Sr Roberto Santos, assinou, diante de 800 pais e mães-de-santo e de enorme multidão, o decreto que liberava finalmente o culto do registro obrigatório na Secretaria da Segurança Pública e do controle policial. A partir

daquele momento, a vida religiosa foi integrada à vida cotidiana, à vida pública; acontecimentos, tais como confirmações de *ogãs*, *deká*, falecimentos, aniversários, fundação de novos terreiros tornaram-se objetos de notas na imprensa local (Moura 2004).

Nas sociedades africanas antigas e atuais, a religião tinha e continua tendo uma ligação forte com a vida cotidiana, por isso podemos nos impressionar pela sua sobrevivência nas Américas apesar de todos os fatores para provocar seu desaparecimento, como a proibição dos cultos, a divisão dos escravos em tribos diferentes, o sofrimento, o trato desumano etc. O culto dos espíritos e dos deuses, como também a magia, foram, para o escravo, ao mesmo tempo um refúgio e uma forma de resistência à opressão. O regime escravagista poderia completamente desanimar o africano escravizado. A simples proibição de praticar os seus cultos poderia impedi-los de dançar e cantar como exigem as práticas teísto-animistas. "Nas plantações de cana e nas oficinas, eram reunidos escravos de etnias diferentes, aos quais os senhores davam outros nomes" (Hurbon 1987: 66-67). Na ilha de São Domingos (atual Haiti e República Dominicana), em 1704, um decreto proibiu especificamente os escravos de se reunir de noite sob qualquer pretexto de dançar no seu sentido amplo. "O caráter político do Vodu tornou-se tão evidente que tudo se fez para impedir qualquer manifestação religiosa dos negros" (ibid.: 68).

Salientamos que tanto no Haiti como no Brasil, houve perseguição às práticas religiosas de origem africana. Em *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*, Reginaldo Prandi demonstra a atitude de um pastor da Igreja Universal em relação às religiões afro-brasileiras. O referido autor afirma:

> Não foi um ato isolado e gratuito o discurso do pastor fluminense Samuel Gonçalves, da Assembleia de Deus, [...] em que afirmou que uma das "três maldições do Brasil é a religião africana". [...] E esse é apenas um exemplo de um largo leque de agressões. Nos tempos atuais, a perseguição sofrida pelas religiões afro-brasileiras passou de órgãos do Estado para instituições da sociedade civil (Prandi 2005: 232).

Além dessa perseguição recente da Igreja Universal em relação à religiosidade afro-brasileira, já no início do século XX, entre os anos 1920 e 1942, houve várias perseguições policiais ao Candomblé, particularmente na Bahia. No período mencionado, houve um delegado da polícia chamado Pedro Azevedo Gordilho, conhecido como Pedrito que perseguia o Candomblé baiano violentamente, inclusive virou símbolo de perseguição na Bahia durante um período.

Ao mesmo tempo, cabe frisar a existência de policiais que praticavam o Candomblé nessa época, e protegiam aos adeptos quando sabiam que a polícia ia bater nas casas para pegar os objetos do culto e levar os praticantes presos até a delegacia da polícia. A integração de alguns policiais nesse culto ajudou na sua sobrevivência, foi fundamental para manter a sua integridade. "Há o caso do inspetor de um quarteirão que, ao mesmo tempo, era 'ogã', e, na hora da batida no Candomblé, tentou frustrar a ação da polícia" (Lühning 1995-96: 202). Algumas pessoas, às vezes para se proteger das perseguições policiais, diziam que cultuavam apenas santos católicos. E outros tentavam não expor os objetos do culto para

evitar confusão com a polícia e desviar a ordem pública com as rezas do catolicismo. Portanto, os adeptos do Candomblé, naquela época, enfrentaram muitas dificuldades para manter a sua fé e continuar servindo aos Orixás e Voduns. Outros tinham postura diferente: além de usar os objetos do ritual, diziam à polícia que a sua religião tinha o mesmo valor que o catolicismo, o protestantismo etc, simplesmente era uma outra maneira de ligar-se com o sagrado.

Não faz muito tempo, os terreiros, para fazerem suas festas públicas, necessitavam de licenças especiais da polícia. Isso já não se dá, talvez por causa de entidades como as federações, existentes na Bahia e em outros estados as quais tentam salvaguardar os templos de questões com a sociedade complexa. O Candomblé está integrado ao sistema da sociedade brasileira, com quem interage, exercendo influência individual ou impondo o reconhecimento coletivo de sua importância cultural, social e econômica.

Contudo, antes desse avanço, os negros tinham duas alternativas: a) aceitar o sistema de valor dos opressores e assim se contentar com o lugar colocado para eles pelos outros; b) encontrar uma maneira completamente nova de olhar a realidade, que os capacitasse a lutar contra a opressão. A maioria dos negros escolheu a segunda, usando Jesus Cristo como fundamento de sua luta. Por meio de Jesus, eles podiam saber que eram pessoas, ao contrário do que os senhores diziam e os tratavam como objetos e coisas. Jesus era aquela realidade que invadia a história deles, vindo de fora e depositando neles uma definição de humanidade que não podia ser destruída por maus tratos.

Por isso, para se compreender o movimento dinâmico do pensamento afro em relação ao sofrimento dos africanos e seus descendentes nas Américas quando os afros tentaram tirar sentido da vida, é necessário ter-se em mente a existência social e política da qual o pensamento afro emergiu. O pensamento religioso afro representa a resposta teológica de um povo africano e seus descendentes nas Américas à sua situação de servidão na América Latina e no resto do mundo.

Considerações finais

Por meio da pesquisa bibliográfica que realizamos, verificando o estado atual dos estudos sobre os fenômenos religiosos Vodu e Candomblé e suas manifestações no Haiti e no Brasil, ambos surgidos da mesma matriz subjacente à vinda dos escravos para as Américas, constatamos que os dois passaram por diferentes processos históricos. No Brasil, os autores que escrevem sobre a cultura nacional, a história do país, o quadro político e cujos textos tratam dessa temática, não necessariamente são os mesmos que se ocupam do Candomblé, isto é, os historiadores brasileiros, ou os sociólogos, e os antropólogos da religião, no Brasil podem falar no país sem abordar o Candomblé: de fato, é isso que acontece. Ao contrário, no Haiti, esses dois *corpora* se fundem, parece ser impossível falar no Haiti sem comentar o Vodu: a literatura sobre a sociedade haitiana faz essa ligação entre a história e a cultura nacional.

Nessa perspectiva, entre intelectuais e figuras do pensamento social haitiano que trabalharam com a temática da cultura nacional, Jean Price-Mars e Läennec Hurbon,

quando analisam a cultura popular haitiana, sempre a relacionam com o Vodu. Por exemplo, Jean Price-Mars, ao voltar ao Haiti em 1916, depois de passar alguns anos na França, começou a desenvolver suas pesquisas etnográficas com objetivos pedagógicos. Publicou, em 1928, a obra *Ainsi parla l`Oncle*, na qual ele investigava o folclore, a fim de promover uma reapropriação da cultura popular haitiana, tão desprezada pelas elites. Nesse livro, que se tornou um clássico, ele estuda o Vodu, os cantos e contos, as lendas e adivinhas e suas origens na África. O trabalho de Jean Price-Mars pretendia conceder ao Vodu o caráter de religião, tornando-o digno de ser aceito como qualquer outra religião e também reconhecer o *Créole* como língua nacional do Haiti, missão que, se não foi realizada por inteiro, serviu para mudar o discurso de então e o de agora, quanto a essas duas criações sincréticas haitianas.

De acordo com Herskovits (1971: 139), "mais do que qualquer outro único termo, é a palavra vodu que vem à mente quando alguma menção é feita ao Haiti". Com essa ideia, entendemos, que, de fato, o Vodu é uma peça-chave para compreender o mundo simbólico haitiano, no tangente a política, história, economia, cultura popular, ecologia, religião etc. O Vodu, no Haiti, está em todas essas dimensões e em outras mais. O seu "universo está como lugar por excelência em que se revela a originalidade haitiana" (Hurbon 1987: 36).

No caso do Candomblé, os sociólogos e/ou antropólogos, pesquisadores das religiões afro-brasileiras, o representam como elemento central na contribuição para formar uma cultura afro-brasileira (Parés 2006), e não na cultura oficial brasileira. Mas, de qualquer maneira, a religião afro-brasileira proporcionou a existência de uma linguagem peculiar que reúne termos e expressões em português e outros africanizados, cujos conteúdos simbólicos obedecem a uma lógica própria.

No Brasil, a relação do Candomblé com o mundo da vida é diferente. Com isso não queremos defender a ideia da existência de um Vodu haitiano, estático, fixo, e de não haver diferenças nele no Haiti todo. Há várias, pois, conforme a região na qual vive no Haiti, o Vodu ganha sentidos desiguais, alguns *loas* são diferenciados. O modo de ligar-se ao sagrado é diferente, os mitos são diferentes. Além do mais, estamos longe de defender a tese de um essencialismo haitiano. Já a antropologia, a sociologia e a filosofia contemporânea tentaram romper com essa visão essencialista do mundo. Assim como ao olhar do estrangeiro, o futebol e o carnaval são, por exemplo, elementos importantes para caracterizar o Brasil, o Vodu pode ser reconhecido como aquilo capaz de caracterizar o Haiti. Com isso, não pretendemos reduzir a riqueza cultural que se tem no Brasil simplesmente ao futebol e ao carnaval, mas, não podemos fugir dessa potência esportiva e dessa festa popular que o país tem, entre outras.

Um dos temas mais pesquisados nos estudos comparativos em relação às religiões afro-latino-americanas é o relativo grau de continuidade ou de mudança sofrido pelo legado africano nessas religiões. De um lado, estudiosos como Herskovits e Roger Bastide acentuaram na questão da continuidade das formas culturais africanas e a "tenacidade da tradição". De outro, autores têm notado as "dramáticas" mudanças ocorridas no processo de transferência, concluindo que a experiência das Américas diluiu o legado africano. O dilema está em saber se a cultura afro ou, no caso mais concreto que nos interessa, as

religiões afro-latino-americanas, particularmente o Vodu e o Candomblé devem ser entendidas como retenção ou sobrevivência de africanismos, ou como adaptação criativa à dureza da escravidão e do racismo. Cabe salientar que a segunda visão "crioulista" não descarta a continuidade com a África, mas enfatiza os processos culturais que, no novo contexto colonial, modificaram consideravelmente algumas práticas rituais, mantendo outras e buscando paralelos entre diferentes tradições religiosas.

A partir desta pesquisa realizada sobre o Vodu e o Candomblé, defendemos a necessidade de entender a simultaneidade ou sincronia dos processos de continuidade e descontinuidade, assim como a necessidade de entender a proporção entre essas dinâmicas. O problema é uma questão de ênfase e o nosso acento não cai sobre os "africanismos" ou as "invenções", mas sobre a complexa interação entre ambos. Por exemplo, a necessidade de estudar e entender o Vodu e o Candomblé não deve ser somente em relação às origens africanas, mas dentro da especificidade do processo socio-histórico, socio-econômico e sociocultural haitiano e brasileiro. Por isso, quando o Vodu é apresentado como expressão de *haitianidade*, é dentro do contexto haitiano, no tangente a todas as dimensões que acabamos de apresentar.

Ampliando a noção metonímica do Vodu no Haiti, ou seja, quando falarmos no Vodu seja como falar na cultura nacional ou signifique o próprio país, ou falar na cultura nacional, do país seja falar no Vodu, ressaltamos que mesmo um fenômeno da natureza recentemente acontecido no país, não conseguiu escapar dessa interpretação metonímica, pois colocam a tragédia como culpa do Vodu de uma maneira preconceituosa. Com isso, queremos destacar a última tragédia no Haiti, no dia 12 de janeiro de 2010: o terremoto de 7.0 em escala Ritcher que destruiu grande parte das construções e prédios mais importantes do século XIX, no Haiti, com mais de 217. 000 mortos. Após a tragédia, encontramos várias observações metonímicas quanto à nação e ao Vodu. Para citar algumas delas, um cônsul haitiano no Brasil afirmou que os acontecimentos do dia 12, no país, foram devidos à herança cultural africana que amaldiçoou o país. Além disso, acrescentou que o acontecido teve por causa as práticas do Vodu no país.

Entre os fundamentalistas cristãos, um pastor americano, ex-candidato à presidência dos Estados Unidos, orientador espiritual da direita republicana, declarou que a tragédia foi um castigo divino, porque os negros escravizados no Haiti fizeram um pacto com o diabo, durante a Revolução Haitiana, referindo-se à "Cérémonie du Bois Caïman". E na mesma semana, um grupo de pessoas da Igreja Batista, também americanos, foram ao Haiti e tentaram levar mais de 30 crianças haitianas para a República Dominicana, com o objetivo de adotá-las e levá-las para os estados Unidos, mas foram detidos na fronteira. Os *hougans*, ou seja, os sacerdotes do Vodu denunciaram os missionários cristãos que tentaram levar as crianças, como forma de as evangelizar e tirar das práticas do Vodu, do "mal", da "maldição".

No dia 22 de janeiro deste ano, a Autoridade Suprema dos praticantes do Vodu, equivalente ao Papa na Igreja Católica, Max Beauvoir, de 74 anos, afirmou, numa entrevista concedida ao jornal *El País*, de Madri, que estão tratando os mortos da tragédia como lixo. Porque, segundo Beauvoir, e pelos motivos que salientamos no capítulo 3 sobre Vodu, os

praticantes do culto celebram a cerimônia dos enterros durante nove dias, com o objetivo de reunir a família, os amigos e inimigos do morto como forma de despedida. De acordo com Beauvoir, a representação preconceituosa que se tem do Vodu é devida ao cristianismo e às potências estrangeiras como França, Estados Unidos e Espanha. "O Vodu fez o Haiti como país. Nossa independência foi alcançada graças a uma cerimônia celebrada em 14 de agosto de 1791, conhecida como Bois Caïman. Haiti é Vodu" (Vieira 2010: 1).

Outro fato notável a ser destacado na conclusão deste trabalho, no nosso ponto de vista interessante para compreender o pensamento religioso afro-latino-americano é o seguinte: no Brasil, são muitas as religiões afro: Candomblé, Umbanda, Quimbanda, Batuque, Tambor de Mina, Xangô etc; no Haiti, existe o Vodu como única religião afro. Isso aconteceu devido às transformações ocorridas nos dois Estados-nação. O Brasil é um país grande, muito maior do que o Haiti desde o ponto de vista geográfico. Talvez esse fator tenha colaborado na sobrevivência de várias práticas religiosas afro no país. Em vários estados brasileiros surgiram práticas religiosas afro: Batuque no Rio Grande do Sul, Tambor de Mina no Maranhão e Pará, Macumba no Rio de janeiro, Umbanda em são Paulo, Xangô em Pernambuco e Alagoas, Candomblé na Bahia.

Como salientamos na problematização da pesquisa, o Vodu e o Candomblé se originaram da mesma matriz subjacente, devido a fatores socio-históricos entre outros. Mudaram ao longo da história de cada país, por isso é quase impossível estabelecer comparação entre os dois países devido às diferenças gritantes, quanto à questão geográfica, social, política etc. Os resultados da pesquisa evidenciam, de um lado, o Vodu apresentado como religião da nação e ao mesmo tempo servindo de instrumento da política no país. De outro, pelo fato de o Brasil ser um país grande em termos geográficos, com variedade de culturas heterogêneas, o Candomblé passa a ser parte da identidade cultural brasileira, mas em menor escala do que o Vodu no Haiti, pois só alguns estados do Brasil utilizam o Candomblé como afirmação da identidade, caso da Bahia.

Fazendo uma avaliação final do material consultado, chegamos à conclusão de o Candomblé ser religião de Estado, no sentido de divisão geográfica do termo e não de governo. Isso se justifica, na medida em que percebemos o papel desempenhado pelo Vodu durante a libertação dos ex-escravos e a independência do Haiti, e agora, no quadro político atual do país ser maior do que o do Candomblé no Brasil. A ligação que o Vodu tem com a política da nação haitiana não a encontramos no Brasil em relação ao Candomblé.

Verificamos que as relações entre religião, cultura nacional e política, no Brasil e em outras áreas como o Caribe, particularmente no Haiti, necessitam ainda ser mais bem estudadas e conhecidas. Parece-nos que o fenômeno necessita ser mais bem analisado para se compreender uma realidade tão complexa como a da sociedade haitiana e a da brasileira.

Neste sentido, entendemos que um estudo sistemático sobre o Vodu e o Candomblé é, de um ponto de vista científico, uma grande contribuição teórica para os estudos sobre religiões afro-latino-americanas.

Referências citadas

BASTIDE, R., 1978. *O Candomblé da Bahia*. Companhia Editora Nacional, São Paulo.

_____ *As Religiões Africanas no Brasil*: *Contribuição para uma Sociologia as Interpenetrações de Civilizações*. 1989. Livraria Pioneira Editora, São Paulo.

CARNEIRO, E., 1961. *Candomblés da Bahia*. Conquista, Rio de Janeiro.

CONE, H. J., 1985. *O Deus dos oprimidos*. Edições Paulinas, São Paulo.

FERRETTI, S. F., 1995. *Repensando o Sincretismo*: Estudo sobre a casa das Minas. Prefácio Reginaldo Prandi. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo; São Luís: FAPEMA.

HERSKOVITS, M. J., 1971. *Life in a Haitian Valley*. Anchor Books, New York.

HOBSBAWM, E. J., 1990. *Nações e Nacionalismo desde 1780*: *Programa, mito e Realidade*. Paz e Terra, Rio de Janeiro.

HURBON, L., 1972. *Dieu dans le Vaudou Haïtien*. Éditions Deschamps, Port-au-Prince.

_____ 1987. *O Deus da resistência negra. O Vodu haitiano*. Paulinas, São Paulo.

LÜHNING, Â., 1995-96. Acabe com este santo, Pedrito vem aí. *Revista USP*. 28:194-220.

MÉTRAUX, A., 1958. *Le Vaudou haitien*. Gallimard, Paris.

MOURA, C. E. Marcondes de (Org.), 2000. *Candomblé: religião do corpo e da alma: tipos psicológicos nas religiões afro-brasileiras*. Pallas, Rio de Janeiro.

_____ 2004. *Culto aos orixás, voduns e ancestraisis religiões afro-brasileiras*. Pallas, Rio de Janeiro.

PARÉS, L. N., 2006. *A Formação do Candomblé*: *História e ritual da nação jeje na Bahia*. Editora da UNICAMP, Campinas, SP.

PRANDI, R., 1995-96. As religiões negras do Brasil. *Revista USP* 28: 65-83.

_____ 2001. *Mitologia dos Orixás*. Companhia das Letras, São Paulo.

_____ 2005. *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. Companhia das Letras, São Paulo.

PRICE-MARS, J., 2009..*Ainsi parla l`Oncle*: *Suivi de Revisiter L`Oncle*. Éditions Mémoire d`encrier, Montreal, Québec.

RAMOS, A., 1979. *As culturas negras no Novo Mundo*. Ed. Nacional, São Paulo.

VERGER, P., 2000. *Notas sobre o culto aos orixás e Voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos escravos, na África*. Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.

VIEIRA, D., 2010. O Haiti e o Vodu. *El País*, Madri, Espanha, p. 1, 22 de janeiro de 2010. http: //www.afropress.com/ Acessado em 2 de fevereiro de 2010.

SIMPOSIO 17: MEMORIA, DERECHOS HUMANOS Y CIENCIAS SOCIALES
COORDINADORES: ROBERTO MORALES Y CHRISTIAN PAREDES