

Joseph Handerson

**VODU NO HAITI – CANDOMBLÉ NO BRASIL: IDENTIDADES
CULTURAIS E SISTEMAS RELIGIOSOS COMO CONCEPÇÕES DE
MUNDO AFRO-LATINO-AMERICANO**

Dissertação apresentada à banca examinadora do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Pelotas pelo mestrando Joseph Handerson, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Ciências Sociais.

Prof^a Orientadora: Dr^a. Beatriz Ana Loner

Pelotas, 2010

Dados de catalogação na fonte:
Aydê Andrade de Oliveira CRB - 10/864

H236v Handerson, Joseph.
Vodu no Haiti – Candomblé no Brasil : identidades culturais e sistemas religiosos como concepções de mundo Afro-Latino-Americano / Joseph Handerson ; Orientador : Beatriz Ana Loner. – Pelotas, 2010.
183f.

Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas.

1. Identidade cultural afro. 2. Religião. 3. Candomblé. 4. Vodun. 5. Haiti - Brasil. I. Loner, Beatriz Ana, orient. II. Título.

CDD 299.6
133.47

Joseph Handerson

**VODU NO HAITI – CANDOMBLÉ NO BRASIL: IDENTIDADES
CULTURAIS E SISTEMAS RELIGIOSOS COMO CONCEPÇÕES DE
MUNDO AFRO-LATINO-AMERICANO**

E aprovada sua versão final em _____ atendendo às normas da
legislação vigente da Universidade Federal de Pelotas, Curso de Mestrado em
Ciências Sociais.

Pelotas, de de

BANCA EXAMINADORA:

Profª Drª Beatriz Ana Loner (Orientadora)

Universidade Federal de Pelotas

Prof. Dr. Francisco Luiz Pereira da Silva Neto

Universidade Federal de Pelotas

Profª Drª Adriane Luisa Rodolpho

Universidade Federal de Pelotas

Profª Drª Rosane Aparecida Rubert

Universidade Federal de Pelotas

Pelotas, 2010

AGRADECIMENTOS

A Deus, por ter-me dado a coragem e a força para não desistir, apesar de todos os percalços do caminho que não foram poucos.

À minha família que está no Haiti, no Canadá, na França e nos Estados Unidos, a quem expresso minha gratidão, particularmente ao meu irmão Christopher Rive.

A minha esposa, Francine Pinto da Silva Joseph, pelo carinho, por me acompanhar nos momentos de alegria e tristeza durante o mestrado.

Aos meus sogros, Paulo Duarte da Silva e Marília Pinto da Silva, que estiveram ao meu lado durante a produção deste trabalho, pelo carinho e companheirismo.

À professora orientadora Beatriz Ana Loner, pela experiência e rigorosas correções, pois ensinou-me a ser ainda mais exigente com o conteúdo e com a forma do trabalho acadêmico.

À professora Eny Fetter Zambrano, por ter-me acompanhado do início da graduação até esta etapa de formação, pelas correções de português e pelo carinho.

Aos professores Adriane Rodolpho, Rosane Aparecida Rubert e Francisco da Silva Neto, por terem aceito o convite para participar na banca de defesa.

À professora Cláudia Turra que me acolheu carinhosamente no Laboratório de Estudos, Pesquisa e Produção em Antropologia da Imagem e do Som.

Aos membros do grupo de Estudos em Antropologia do Corpo, espaço e performance, pelo empenho e pelo conhecimento compartilhado.

Aos colegas de mestrado, Leandro Haerter, Lenita de Carvalho, Horácio da Rosa e Eisler Cavada, pela amizade construída ao longo do curso.

Ao grupo Sangoma e à Biblioteca Negra de Pelotas, em nome do professor Uruguay Cortazzo, pela gentileza e generosidade com que cederam referências bibliográficas inéditas e publicações difíceis de serem encontradas.

À professora Normélia Parise, diretora do Centro Cultural Brasil-Haiti, pelo carinho e amizade, com que, do além-mar no Haiti, contribuiu, enviando material bibliográfico atualizado e, principalmente, dando apoio constante.

Aos colegas do Núcleo de Cultura e Economia (NUCEC) do Museu Nacional-UFRJ, em nome do Prof. Dr. Federico Neiburg, coordenador do Projeto Haiti, pelas discussões sobre o Vodou no Haiti, que se tornaram imprescindíveis para o fechamento desta investigação.

Aos professores Osmar Schaefer, Jandir Zanotelli e Agemir Bavaresco, pela amizade, por partilharem comigo os difíceis desafios iniciais e guiarem, cuidadosa e pacientemente, meus primeiros passos nessa empreitada acadêmica desde a minha chegada ao Brasil em 2005.

Ao Juiz e professor Adriano de Oliveira pelo apoio e exemplo de ser humano.

À CAPES pelo apoio financeiro para realizar a pesquisa.

Finalmente a todos aqueles que contribuíram, de alguma forma, para que esse trabalho fosse realizado, minha gratidão eterna.

À medida em que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas, é difícil conservar as identidades culturais intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural (HALL, 2006, p. 74)

RESUMO

HANDERSON, Joseph. **Vodu No Haiti – Candomblé No Brasil: Identidades Culturais E Sistemas Religiosos Como Concepções De Mundo Afro-Latino-Americano**. 2010. 183f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Este estudo tem, como temática central, a identidade cultural afro e a religião no Haiti e no Brasil. Interessa aproximar esses dois campos analíticos para delinear possíveis semelhanças e diferenças da identidade cultural afro no Haiti e no Brasil, particularmente nos aspectos religiosos, com o objetivo de explorar questões sobre Vodu e Candomblé. Para alcançar tal meta, uma das primeiras tarefas da investigação foi contextualizar a história dos dois países para compreender que o Brasil e o Haiti são nações formadas e orientadas por um forte fundamento de matriz africana, oriundo de seu passado colonial, até hoje afetando profundamente as bases culturais dessas nações. A segunda foi examinar a identidade cultural afro a partir de categorias explicativas como identidade, cultura, raça, nação e religião. Desde a análise do estado atual dos estudos sobre os fenômenos religiosos Vodu e Candomblé no Haiti e no Brasil, percebeu-se terem sido diversos os processos históricos pelos quais passaram os dois Estados nacionais. Observou-se, no Brasil, tanto os autores que escreveram sobre a cultura nacional, a história do país, o quadro político, quanto os referentes a essa temática não necessariamente serem os mesmos que tratam do Candomblé. Historiadores, sociólogos e antropólogos da religião, no Brasil, podem falar do país sem mencionar o Candomblé. Ao contrário, no Haiti esses dois *corpora* se fundem: parece ser impossível falar do Haiti sem fazer referência ao Vodu: a literatura sobre a sociedade haitiana faz essa ligação entre a história e a cultura nacional. Os resultados da pesquisa evidenciam, o Vodu a representar a religião do país, servindo de instrumento da sua política, e, no Brasil, nação grande em termos geográficos, com variedade de culturas, o Candomblé ser parte da identidade cultural brasileira, mas em menor escala do que o Vodu no Haiti. Chega-se, assim, à conclusão de o Candomblé ser religião de estado e o Vodu, da nação. Isso se justifica, porque o papel desempenhado pelo Vodu durante a libertação dos ex-escravos e a independência do Haiti, e atualmente na política interna do país, ser maior do que o espaço do Candomblé no Brasil. Conforme apontado, o Vodu é um elemento irredutível na construção do país haitiano.

Palavras-chave: Identidade cultural afro, religião, Vodu, Candomblé, Haiti, Brasil.

RÉSUMÉ

HANDERSON, Joseph. **Vaudou en Haiti – Candomblé au Brésil: Identités Culturelles et Systèmes Religieuses Comme conceptions du Monde Afro-Latine-Américaine**. 2010. 183f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

Cette étude a pour thème central l'identité culturelle africaine et de la religion en Haïti et au Brésil. On a intéressé à rapprocher ces deux champs d'analyse, les similitudes et les différences possibles sur l'identité culturelle africaine en Haïti et au Brésil, en particulier dans les aspects religieux, afin d'explorer les questions sur le Vaudou et le Candomblé. Pour y parvenir, l'une des premières tâches de la recherche était de mettre en contexte l'histoire des deux pays à comprendre que le Brésil et Haïti sont deux nations formées et guidées par une fondation solide d'origine africaine, venant de son passé colonial, encore aujourd'hui, affectant profondément les bases culturelles de ces deux nations. Le second était, d'examiner l'identité culturelle africaine à partir des catégories suivantes: tels que l'identité, la culture, la race, la nation et la religion. À partir de l'analyse sur les travaux actuels de recherche sur les phénomènes religieux Vaudou et Candomblé, en Haïti et au Brésil, on a remarqué qu'ils étaient divers les processus historiques par lesquelles les deux États nationaux ont passés. On a remarqué, que au Brésil, les auteurs qui écrivent sur la culture nationale, l'histoire du pays, le cadre politique, pas forcément les mêmes auteurs qui écrivent sur le Candomblé. Les historiens, les sociologues et les anthropologues de la religion au Brésil, peuvent faire référence au pays sans mentionner le Candomblé. Au contraire, en Haïti, ces deux *corpus* sont fusionnés: Il semble impossible de faire référence au Haïti sans mentionner le Vaudou, La littérature sur la société haïtienne a établi la connexion entre l'histoire et la culture nationale. Les résultats de la recherche montrent, le Vaudou représente la religion d'Haïti, en servant d'instrument de sa politique, et au Brésil, nation grande du point de vue géographique, avec une variété de cultures, le Candomblé fait partie de l'identité culturelle brésilienne, mais à une échelle moins que le Vaudou en Haïti. On arrive, ainsi à la conclusion que le Candomblé est une religion d'État et le Vaudou de la nation. Cela se justifie pour le rôle du Vaudou durant la libération des anciens esclaves et l'indépendance d'Haïti, actuellement dans la politique interne du pays, être supérieure à l'espace du candomblé au Brésil. Comme on a indiqué, le Vaudou est un élément irréductible dans la construction du pays d'Haïti.

Mots-clés: Identité culturelle afro, Religion, Vaudou, Candomblé, Haïti, Brésil

ABSTRACT

HANDERSON, Joseph. **Vodu No Haiti – Candomblé No Brasil: Identidades Culturais E Sistemas Religiosos Como Concepções De Mundo Afro-Latino-Americano**. 2010. 183f. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas.

This study has as central subject african cultural identity and religion in Haiti and Brazil. Interested bridge these two fields for analytical out possible similarities and differences of cultural identity African in Haiti and Brazil, particularly in the religious aspects, in order to explore questions of Voodoo and Candomble. To achieve this, on of the first tasks of the research was to contextualize the history of both countries to understand that Haiti and Brazil are nations formed and guided by a strong foundation of African origin, coming from its colonial past, even today, profoundly affecting the cultural foundations of nations. The second was to examine the cultural identity African from explanatory categories such as identity, culture, race, nation and religion. From analysis of the current state of research on religious phenomena Voodoo and Candomble in Haiti and Brazil, it was noticed they were different historical processes through which passed the two nation states. Observed in Brazil, the authors who write about national culture, the history of the country, the policy framework, as those pertaining to this problem, not necessarily that they are dealing with candomble. Historians, sociologists and anthropologist of religion in Brazil, the country can speak without speaking of Candomble. In contrast, in Haiti these two *corpora* are fused: it seems impossible to speak of Haiti not to mention the Voodoo, the literature on Haitian society makes this connection between history and national culture. The survey results show, on the other hand, the Voodoo religion to represent the country, serving as an instrument of policy, and on the other, because Brazil is a large nation geographically, with a variety of cultures, candomble going to be part of Brazilian cultural identity, but on a smaller scale than the Voodoo in Haiti. Faced with these statements, you arrive at the conclusion of the Candomble religion of state to be Voodoo and the nation. This is justified as it is realized that the role of Voodoo in the release of former slaves and the independence of Haiti – and continues to play in domestic politics – be greater than the space of Candomble in Brazil. As indicated, the Voodoo is an irreducible element in building the country of Haiti.

Keywords: African cultural identity, religion, Voodoo, Candomble, Haiti-Brazil

SUMÁRIO

MAPA DO HAITI	12
MAPA DO BRASIL	13
GLOSSÁRIO	14
APRESENTAÇÃO	17
Objeto da dissertação: delimitação do tema central	20
Método de pesquisa	32
Organização da pesquisa: distribuição dos capítulos	33
1. A FORMAÇÃO DA SOCIEDADE HAITIANA E AS HERANÇAS IDENTITÁRIAS CULTURAIS AFRO	36
1. 1 A Revolução Haitiana e a República Negra	37
1. 2 Da Independência à presença da MINUSTAH no Haiti	55
1. 3 A identidade cultural afro no Haiti	61
1. 4 Identidade cultural no pós-colonialismo – negritude e alteridade	71

2. RAÍZES DA IDENTIDADE E DA CULTURA AFRO NO BRASIL	80
2. 1 Processo histórico no Brasil – escravidão e libertação	81
2. 2 Haiti – Brasil: Aproximação das duas nações	92
2. 3 Relações étnico-raciais e cultura afro no Brasil	96
2. 4 Nação como categoria étnica e religiosa	107
3. SISTEMAS RELIGIOSOS E CONCEPÇÕES DO MUNDO: VODU E CANDOMBLÉ	116
3. 1 Os sistemas religiosos e suas origens: Reino de Daomé	118
3. 2 O Vodou e seus conteúdos místicos e simbólicos	123
3. 3 Os elementos materiais e simbólicos que o candomblé contém	140
3. 4 Aproximações analíticas entre o Vodou e o Candomblé	153

CONSIDERAÇÕES FINAIS

REFERÊNCIAS

MAPA DO HAITI



MAPA DO BRASIL



GLOSSÁRIO

Aiê: o mundo onde vivem os seres humanos na cultura daomeana.

Baron Samdi: o senhor do cemitério.

Barracão: o lugar destinado às festas no Candomblé

Bòkò (Bokor): um personagem do Vodou, ele é o intermediário entre o *houngan* e o feiticeiro.

Candomblé: o nome que designa um culto ou uma religião afro-brasileira. Há várias nações no Candomblé, por exemplo, Candomblé Jeje, Candomblé Nagô, Candomblé Angola etc.

Chango: equivalente a Xango no Candomblé do Brasil.

Chefe-cambuse: um homem ou uma mulher disposta a cuidar do quarto onde estão guardadas as oferendas.

Confiance: o braço direito do *houngan*, um homem de confiança.

Ezili-freda-Daomé: Yemanjá no Candomblé que representa Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Piedade no Catolicismo.

Gôvi: uma quartinha de barro, geralmente no Haiti se usa para guardar água fresca.

Gros-bon-ange: o grande bom anjo, a segunda alma que cada pessoa tem.

Ghede ou **Guedé:** a divindade dos mortos no Vodou.

Houmfò: não é um templo no sentido comum do termo, mas um centro religioso comparável pela sua aparência com o “*La cour*” (pátio de uma casa grande) que é o lugar onde se coloca, além dos objetos religiosos, tudo o que pertence a uma “grande família”.

Houngan ou **Ugã**: significa *papa-loi* em Créole, língua do Haiti, é o sacerdote do Vodou.

Hounsi: o noviço no Vodou.

Jeje: uma nação do Candomblé.

Jumeaux: em Créole é *marasa* (os gêmeos, equivalente a *lbêje*, entre os jejes), eles detêm grande poder, são potências sobrenaturais e estão ao lado dos loas no Vodou.

La-place (laplas): significa comandante geral do lugar é o mestre de cerimônias.

Legba: o mensageiro, equivalente à divindade Exu (ou Êlêgbará) no Candomblé no Brasil e no Catolicismo representa São Pedro. É aquele que abre a porta e deve ser cumprimentado antes dos demais loas. É chamado de diabo pelos cristãos.

Loa ou **Iwa** ou **loi**: são as divindades ou espíritos do Vodou no Haiti.

Mambo: significa *maman-loi* em Créole, língua do Haiti, é a sacerdotista do Vodou.

Nanm: a alma em Créole.

Ôlôrún (nagô) ou Zaniapombo: o Deus supremo no Candomblé do Brasil.

Ouanga (wanga): a substância que é resultado de práticas mágicas utilizadas para atingir a outra pessoa de modo negativo.

Ogou: equivalente a *Ogum (Ôgún)* no Candomblé no Brasil, na cultura *fon* é chamado de *Gu*. É o deus do ferro, da metalurgia, da guerra, representa-se pela sua ferramenta: um feixe de pequenos instrumentos de lavoura, machado, foice, enxada etc. Ele se tornou também o Vodum dos motoristas e dos mecânicos.

Orum: onde moram os seres espirituais e as divindades, é chamado de *Eriui*.

Ôxún: a deusa das fontes e dos regatos, identifica-se com a senhora das Candeias.

Papa bondie: o papai bom Deus no universo religioso do Vodou, é chamado também de Granmèt (Grande mestre) em Créole.

Père-savane (pè-savan): justamente o encarregado de trazer para o Vodou todos os elementos sobrenaturais da Igreja Católica que o Vodou não pode integrar.

Péristyle: seria o terreiro no Candomblé, ou barracão, é o lugar onde se fazem as cerimônias.

Petit-bon-ange: o pequeno bom anjo, seria a alma que cada pessoa tem, segundo as crenças do Vodou.

Petro: um rito cerimonial no Vodou.

Poteau-mitan: escreve-se poto-mitan em Créole, língua do Haiti, é o poste, o pivô e centro das danças rituais e recebe várias homenagens durante as cerimônias.

Kanzo: o aspirante do Vodou.

Rada: um rito cerimonial no Vodou

Taínos: os nativos da Ilha de São Domingos (atual Haiti e República Dominicana)

Tambor de Mina: o nome usado no Maranhão para a religião popular de origem africana.

Veve: o desenho simbólico do *loa*, sua função é comparável à da imagem ou estátua de santo.

Vodu: nome usado para a crença religiosa de matriz afro no Haiti.

Vodum (vôdúns): equivalente a orixá na cultura nagô, nome dado aos voduns, divindades ou espíritos no Candomblé Jeje do Brasil.

Zombi: uma pessoa num estado completo de idiotice. Ele obedece a todos, ele fala de cabeça para baixo e o som da voz tem uma entonação nasal. Essa pessoa foi vítima de práticas de magia e passa a ser um morto vivo. Quando é afetada pela prática de magia, a pessoa fica num estado de letargia, isto é, numa sonolência profunda e prolongada, depois é usado pelo feiticeiro para fazer trabalhos forçados.

APRESENTAÇÃO

No final da década de 1990, como muitos jovens caribenhos da geração de oitenta, começamos a “conhecer” as relações raciais e a sociedade brasileira, mas a distância. A música, as novelas e o futebol do Brasil tinham sido incorporados à nossa visão panorâmica da América Latina.

O primeiro contato com o Brasil¹ deu-se no início do século XXI, após nossa vinda em 2005 a fim de realizar estudos de graduação em Filosofia na Universidade Católica de Pelotas. Foram vários os convites feitos desde então por Universidades brasileiras no Rio Grande do Sul, para ministrar palestras sobre o atual quadro social e político do Haiti e nele a questão da negritude, a formação das Ciências Sociais no país caribenho e assim por diante. Em número surpreendentemente grande, alunos acorreram a nossas palestras, mais atraídos – assim cremos – pela novidade dos temas discutidos por um haitiano aqui no Brasil do que por nossa exposição, em português precário, sobre a relevância crescente dessas questões relativas ao Haiti. Uma pergunta constante na hora da interação com o público era: “O que o senhor acha sobre as tropas brasileiras no Haiti na missão de paz (MINUSTAH²)?”

Julgamos importante ser cauteloso na abordagem dessa questão. E assim agimos sempre. Em uma palestra ministrada no Curso de Letras (Francês) na Universidade Federal de Pelotas sobre “Aimé Césaire et Le Discours sur le

¹ O Brasil é uma República Federativa, com 27 unidades político-administrativas subnacionais e mais de 5 mil municípios. Cada estado conta com um Poder Executivo, eleito por procedimento majoritário, um poder Legislativo, um Judiciário e estruturas administrativas próprias. Municípios igualmente possuem Executivo e Legislativo eleitos, bem como estrutura administrativa específica.

² Missão de Paz das Nações Unidas para a reestabilização do Haiti.

colonialisme”, um estudante, no final, perguntou: “O que o senhor pensa da civilização levada pelos militares brasileiros ao povo haitiano atualmente?” Tivemos então de fazer todo um resgate histórico do Haiti para dizer a esse estudante – e repetir a outros – que o Haiti, nesse período (2005), já completara seu bicentenário como país independente e fora a revolução de ex-escravos mais bem sucedida na América. Portanto, falar da presença dos militares brasileiros nas Tropas MINUSTAH como uma maneira de civilizar os haitianos, é negar aos heróis haitianos essa grande vitória de desconstruir os ideais franceses no final do século XVIII. Aproveitávamos para citar um antropólogo alemão chamado Leo Frobenius, o qual afirmava não podermos falar que os europeus civilizaram os africanos porque estes últimos são civilizados *jusqu’à la moelle des os*.

A falta de familiaridade com temas relacionados ao Haiti e à própria história desse país era tão pronunciada que, num programa de entrevistas numa TV no Rio Grande do Sul, fomos solicitados a explicar onde ficava o país, pois até então algumas pessoas o situavam na África. Hoje em dia, no mundo inteiro, o Haiti tornou-se conhecido pela alcunha: “país mais pobre nas Américas”, esquecendo seu cognome de “A Pérola das Antilhas” (a colônia mais rica nas Américas) no século XVIII e início do século XIX. Ele é parte integrante das reportagens jornalísticas sobre miséria, Missão de Paz e problemas sociais. Pouco se sabe ou nada sobre ele em termos históricos e sobre a representação simbólica desse país caribenho no imaginário do Atlântico.

Esta pesquisa é resultado de uma proposta de trabalho desenvolvido no mestrado em Ciências Sociais da Universidade Federal de Pelotas. Nele abordamos elementos identitários da cultura afro em duas situações territoriais distintas na América Latina para estabelecer as possíveis semelhanças e diferenças das culturas de matriz africana no Haiti e no Brasil, particularmente nos aspectos religiosos.

É óbvio que os sistemas locais de oportunidades do Brasil e Haiti são muito diferentes. No Haiti, o povo tem menos opções pelo fato de ser um país empobrecido onde um número significativo de habitantes vive na pobreza atualmente. Mas, dificilmente um branco ou um mulato está na miséria no Haiti. Por quê? Será que a pobreza tem cor? Nem em uma República Negra

empobrecida conseguimos uma “democracia racial”. Assim, enquanto, para muitos afro-brasileiros, a questão é obter uma função de destaque no país, ou seja, ocupar um cargo de prestígio como algo normal ao ser humano e cidadão brasileiro com direitos (SANSONE, 2004), no Haiti, a questão central está em se é possível conseguir um emprego no serviço público e conservá-lo, seja negro, mulato ou branco. Isso é devido, de um lado, à instabilidade do poder público, ao fato de o país não ter uma base democrática de elaborar concursos para os serviços públicos e alguns serviços privados como no Brasil, e, de outro, à decadência que sofre a economia haitiana atualmente.

As estatísticas oficiais sobre o desemprego e a participação da mão de obra nos dois países tornam-se difíceis de comparar, porque não são compiladas segundo os mesmos padrões e as cifras oficiais brasileiras reduzem acentuadamente os dados informados sobre a taxa real de desemprego. Entretanto, mesmo guardando isso em mente, certas condições estruturais convergentes levam a um interessante conjunto de semelhanças entre Haiti e Brasil: a representação significativa das culturas africanas nas Américas, no tangente a religião, música, dança, alimentação, nosso ser-no-mundo latino-americano etc. Isso se deve, em grande parte, ao número de negros e à região da qual foram trazidos da África Negra.

Além de tudo, na periodização da política negra moderna, é necessária uma nova reflexão sobre a importância do Haiti e sua revolução para desenvolver o pensamento político afro-americano e os movimentos de resistência. Devemos lembrar que tal conjuntura (estamos falando da Revolução Haitiana, como desconstrução dos ideais da Revolução Francesa e tentativa de aplicação da Declaração dos Direitos do Homem) marcou o edifício da euro-modernidade de forma muito mais profunda do que se tem reconhecido.

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.

OBJETO DA DISSERTAÇÃO: DELIMITAÇÃO DO TEMA CENTRAL

Trataremos, igualmente, nesta apresentação, de examinar e conceituar nosso método de trabalho, isto é, as linhas orientadoras que se nos foram impondo na medida de nosso avanço nas investigações. Se dizemos que elas se nos foram impondo, é porque, como qualquer pesquisador, visto não sermos neutros, trazemos uma bagagem, uma forma cultural e acadêmica, um contexto histórico e uma ideologia.

É evidente que o investigador se propõe a ser objetivo ou neutro ou tentar sê-lo, pelo menos quando está coletando os dados de informação. Trata-se de um postulado que acreditamos, desde um ponto de vista teórico, não ser ignorado por nenhum pesquisador. Entendemos, por igualmente evidente que, visando a um mesmo fenômeno ou a um mesmo objeto, encontramos descrições bem diferentes nas quais tal elemento é posto em relevo, um outro é ignorado ou passa despercebido, de acordo com o método escolhido pelo pesquisador para observar o seu objeto de pesquisa, em nosso caso, o método qualitativo. O pesquisador, por mais prevenido que seja, dificilmente consegue despojar-se, desprender-se da própria história e do quadro de referenciais teóricos adquirido ao longo de sua formação, de sua história de vida.

Para avançar de um ponto de vista analítico nesta investigação, salientamos que, em muitas sociedades da América Latina, a contribuição negra foi fundamental desde sua vinda e do trabalho como escravo nessas regiões. Entretanto, é difícil reconhecer limites e possibilidades em tais contribuições em muitos países ou naqueles com grande afluência de elementos negros que constituem parte importante de sua população, como é o caso do Brasil, porque eles sempre estiveram submetidos a outra cultura, de forte influência européia, mesmo após o fim do período colonial. O Haiti foi a única exceção a esta regra, o único país em que, a partir de uma revolução escrava vitoriosa, os próprios negros puderam montar uma sociedade combinando traços europeus aos africanos. Assim, em alguns domínios, puderam florescer outros padrões religiosos, culturais, linguísticos, com maior influência das heranças africanas do que nos demais países latino-americanos.

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.

A seguir, estão relacionados o objetivo geral e os objetivos específicos do presente trabalho

Geral

Delinear possíveis semelhanças e diferenças nos elementos identitários das culturas afro no Haiti e no Brasil, particularmente nos aspectos religiosos, com o objetivo de explorar as identidades culturais afro no tangente à religião na América Latina.

Específicos

- Apresentar as raízes históricas das culturas de matrizes africanas no Haiti e no Brasil.
- Aproximar o universo religioso do Vodou e do Candomblé, no Haiti e no Brasil.
- Compreender o Vodou enquanto religião da cultura nacional haitiana e o Candomblé enquanto elemento da formação da cultura afro-brasileira.

Este trabalho constitui uma investigação, na qual está sendo feita uma abordagem de elementos identitários das culturas de matrizes africanas no Haiti e no Brasil. Os elementos culturais africanos, mesmo ressignificados em cada religião, bem como a sua contribuição para construir essas duas nações, precisam ser conhecidos para serem estabelecidas estratégias na valorização da

cultura delas e para desfazer ideias racistas e preconceituosas em relação a esse sujeito histórico, o afrodescendente.

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 (HOBBSAWM, 1990, p. 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 estruturas 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.

Na pesquisa bibliográfica, percorremos várias obras, algumas imprescindíveis para o andamento do trabalho e nos surpreendemos com a

quantidade de produções a respeito do negro, incluindo publicações sobre religiosidade, produção literária, posição em face da educação, da cultura etc.

Para compreender a questão histórica do Haiti, trazemos as discussões realizadas por diversos autores no sentido de compreender a Revolução haitiana, especialmente a contribuição do africano e seus descendentes nas Américas ao construir essa República Negra. Para isso, recorremos às obras de James (2000), de Carpentier (1955) e de Césaire (1961).

Os elementos identitários da cultura afro no Haiti foram observados a partir das obras de alguns intelectuais haitianos como Price-Mars (1998), Hurbon (1979, 2000). Assim, cabe ressaltar a importância das reflexões acerca da construção da identidade do afrodescendente no Haiti. Nesse sentido, levamos em consideração os diversos elementos culturais e identitários, como a religião Vodou e a língua *Créole*, já trabalhados, entre outros, por Price-Mars (2009), Hurbon (1979, 2000) e Métraux (1958).

Recorremos ao conceito de nação na obra de Hobsbawm (1990). Para aproveitar a expressão dele, “a nação é uma entidade social apenas quando relacionada a uma certa forma de Estado territorial moderno, o ‘Estado-nação’ e não faz sentido discutir nação e nacionalidade fora dessa relação” (HOBSEBAWM, 1990, p. 19). Segundo ele, o significado fundamental de “nação” e também o mais frequentemente ventilado na literatura, era político. A “nação” era o corpo de cidadãos cuja soberania coletiva os constituía em um Estado concebido como sua expressão política. Independente do que fosse uma nação, ela sempre incluiria o elemento da cidadania e o da escolha ou participação de massa. “A equação nação = Estado = povo, especialmente, povo soberano, vinculou indubitavelmente a nação ao território, pois a estrutura e a definição dos Estados eram agora essencialmente territoriais” (HOBSEBAWM, 1990, p. 32).

Já no tangente à construção identitária do afrodescendente enquanto colonizado e à desconstrução da estrutura colonial, proposta no enfoque do presente projeto, os trabalhos de Laferrière (1985), Babha (1998), Fanon (1952) são indispensáveis. Vale ressaltar que a abordagem do processo histórico e da escravidão no Brasil delineiam-se nas obras de Fausto (1997), Sodré (1987),

Mota (2000), Freitas (1982), entre outros mais pontuais. Elas servem de referencial teórico para a abordagem da questão da escravatura no Brasil.

Ao analisar o fenômeno das relações étnico-raciais no Brasil, partimos de autores como Hasenbalg (1979), Nogueira (1985), Cardoso e Ianni (1960), Sansone (2004), Hofbauer (2006) e Guimarães (2002 e 2004). Nas relações de condições sociais, desigualdade social e racial, com o branqueamento, a contribuição conceitual de Guimarães (2002) merece uma análise atenta quando afirma:

A invisibilidade da discriminação racial no Brasil se deve ao fato de que os brasileiros, em geral, atribuem à discriminação de classe a destituição material a que são relegados os negros. O termo “classe”, utilizado dessa maneira, passa a significar, ao mesmo tempo, condição social, grupo de *status* atribuído, grupo de interesses e forma de identidade social. Além disso, para muitos, falar em discriminação racial significaria incorrer num equívoco teórico, já que não existem raças humanas (GUIMARÃES, 2002, p. 47).

Na análise e discussão das transformações pelas quais passa a sociedade contemporânea, a fragmentação da identidade cultural, enquanto construção histórica, social e política, em estudos realizados especialmente por autores como Hall (2006), Cuche (2002), Babha (1998), Barth (1995), eles ressaltam: a identidade resulta de uma construção social, ela faz parte da complexidade do social. Querer reduzir cada identidade cultural a uma definição simples, seria não levar em conta a heterogeneidade de todo o grupo social. Hoje como nunca, nenhum grupo, nenhum indivíduo está fechado *a priori* em uma identidade só. A identidade se constrói, se desconstrói e se reconstrói segundo as situações. Ela está em constante movimento; cada mudança social leva-a a se contextualizar de maneira diferente.

A concepção de Hall acerca da identidade cultural aponta a delineação de uma identidade cultural fragmentada na pós-modernidade. Segundo ele:

A identidade é realmente algo formado, ao longo do tempo, através de processos inconscientes, e não algo inato, existente na consciência no momento de nascimento. Existe sempre algo “imaginário” ou fantasiado sobre sua unidade. Ela permanece sempre incompleta, está sempre “em processo”, sempre “sendo formada” (HALL, 2006, p. 38).

Explicar essas questões, neste trabalho, é de fundamental importância para definir o entendimento com o qual se está tratando um conceito de identidade e cultura, com base numa concepção relacional e construtivista e, sobretudo, por tratar-se de um trabalho voltado ao sujeito afrodescendente num mundo hoje tão *mundializado* como o nosso.

As velhas identidades, que por tanto tempo estabilizaram o mundo social, estão em declínio, fazendo surgir novas identidades e fragmentando o indivíduo moderno, até aqui visto como um sujeito unificado. A assim chamada “crise de identidade” é vista como parte de um processo mais amplo de mudança, que está deslocando as estruturas e processos centrais das sociedades modernas e abalando os quadros de referência que davam aos indivíduos uma ancoragem estável no mundo social (HALL, 2006, p. 7).

Afinal, o que é identidade cultural? O que é identidade cultural afro? O que é identidade cultural afro no Haiti e no Brasil? A situação das relações raciais e da formação da identidade cultural do afrodescendente no Brasil é uma prova de a relação entre a comunidade, a etnicidade e a prática cultural sempre ter sido mais complexa do que se costuma sugerir, embora essa complexidade venha, sem sombra de dúvida, aumentando. Hoje em dia, parecemos mais inclinados a lidar com tal complexidade, talvez por estarmos enfrentando uma nova disjunção entre essas três categorias, em consequência da modernidade tardia.

A partir da década de 60, alguns antropólogos passaram a recorrer ao conceito de identidade, pois sentiam que a noção de cultura já não dava conta de analisar todos os dinamismos observados no mundo empírico. Percebemos que, no mundo moderno, intensificaram-se os contatos entre pessoas de proveniências distintas e criara-se uma mobilidade cada vez maior dos seres humanos a ponto de, muitas vezes tornar-se difícil traçar os limites de determinada cultura. Ou seja, descobriu-se ser perfeitamente possível dois grupos compartilharem os mesmos “valores culturais” (mesma língua, mesma religião) e, no entanto, “sentirem-se” diferentes um do outro. Detectou-se, pois, que a correlação entre espaço, grupo e cultura, como concebida nas definições do conceito de cultura até então, já não correspondia à realidade.

As duas últimas décadas assistiram a uma série de novos fenômenos em torno da identidade cultural afro, trazendo à tona a afirmação de Hall: “as identidades modernas estão sendo descentradas, isto é, deslocadas ou fragmentadas” (HALL, 2006, p. 8). O movimento negro continua a crescer, dentro do processo global de democratização e renovação da vida política brasileira, conseguindo, vez por outra, incluir o quesito da discriminação racial nos projetos de sindicatos, partidos políticos e igrejas. Até os meios de comunicação começaram a demonstrar uma sensibilidade maior à questão racial (afro).

Em *Negritude Sem Etnicidade*, Lívio Sansone (2003, p. 10) afirma:

Nas duas últimas décadas, a maioria dos pesquisadores de estudos étnicos no Brasil tem feito um grande esforço para tentar alterar a autoimagem brasileira com respeito à diversidade étnica. Isso tem sido feito porque eles estão convencidos de que o Brasil é ou deveria ser um país multicultural e talvez até multiétnico, apesar de sua celebração da mistura racial e étnica nos discursos oficiais e populares sobre o tecido da nação e seu povo.

O que está em jogo na identidade cultural do afrodescendente? Hoje, mais do que nunca, identificar-se como afrodescendente é participar da dinâmica sociopolítica brasileira e dos acontecimentos internacionais que cercam o Atlântico Negro. E a cultura afro, obviamente, não é estática. A partir do orgulho de sua cultura, os afrodescendentes procuram relacionar-se com os não afrodescendentes a partir de uma posição de força. Os símbolos e artefatos associados à cultura afro tornam-se mais visíveis do que nunca: as cores do axé, os penteados rastafári, cabelo crespo, tranças, a roupa em estilos inspirados na África e a roda de capoeira, para citar apenas os exemplos mais destacados.

Em que perspectiva queremos estudar os elementos identitários da cultura afro? E que identidade é essa? A questão da identidade cultural remete, em primeiro momento, à questão mais abrangente da identidade social, da qual ela é um dos componentes. Podemos pensar isso nos termos de Cuche (2002), que caracteriza a identidade social de um indivíduo pelo conjunto de suas vinculações em um sistema social: vinculação ao gênero, à idade, a uma classe social, a uma nação etc. Ele escreve que a identidade permite ao indivíduo localizar-se em um sistema social e ser localizado socialmente.

Diríamos que a identidade social não diz respeito simplesmente aos indivíduos. Qualquer grupo tem uma identidade correspondente à sua definição social, ela permite situá-lo no conjunto social. A identidade social é antagônica a outras, ela inclui e exclui ao mesmo tempo, na medida em que ela permite a um grupo se identificar enquanto grupo (são membros do grupo os idênticos sob um certo ponto de vista) e o distingue dos outros grupos. Nesse sentido, a identidade cultural se apresenta como uma modalidade de categorizar a distinção entre eu e ele, nós e eles, baseada na diferença cultural. No grupo étnico se partilham as emoções e as solidariedades. Definida deste modo, a identidade cultural é vista como um elemento essencial inerente ao grupo porque é transmitida por ele e no seu interior, sem referências aos outros grupos. A identificação é automática.

Existem duas concepções da identidade cultural. Uma concepção objetivista, trata todos os casos de definir e de descrever a identidade a partir de um certo número de critérios determinantes, considerados como “objetivos”: a origem comum, a língua, a cultura, a religião, o compartilhar o mesmo território etc. Para os objetivistas, um grupo sem língua própria, sem cultura própria, sem território próprio e mesmo sem fenótipo próprio, não pode pretender constituir um grupo etnocultural. Não pode reivindicar uma “identidade cultural autêntica”.

Tais definições são muito criticadas pelos defensores de uma concepção subjetivista da questão da identidade. A identidade cultural, segundo eles, não pode ser reduzida à sua dimensão atributiva: não é uma identidade recebida definitivamente. Encarar o fenômeno dessa forma é considerá-lo como um fenômeno estático, que remete a uma coletividade definida de maneira invariável, ela também quase imutável. Para estes analistas, o importante são as representações que os indivíduos fazem da realidade social e de suas divisões. Nas palavras de Hall (2006, p. 39) “em vez de falar da identidade como uma coisa acabada, deveríamos falar de identificação e vê-la como um processo em andamento”.

A identidade é um construto elaborado em uma relação que opõe um grupo aos outros grupos com os quais está em contato. Deve-se esta concepção de identidade como manifestação relacional a Frederik Barth. Ela permite superar a visão objetivista e subjetivista da identidade cultural. Para Barth, deve-se tentar

entender o fenômeno da identidade através da ordem das relações entre os grupos sociais. Para ele, a identidade é um modo de categorização utilizado pelos grupos para organizar suas trocas.

Em consequência disto, para o autor, os membros de um grupo não são vistos como definitivamente determinados por sua vinculação etnocultural, pois eles são os próprios atores que atribuem um significado a esta vinculação, devido à situação relacional em que eles se encontram. Deve-se considerar que a identidade se constrói e se reconstrói constantemente no interior das trocas sociais. Esta concepção dinâmica se opõe àquela que vê a identidade como um atributo original e permanente sem possibilidade de evoluir. Nesta perspectiva, a identidade existe sempre em relação com a outra, sem a outra ela não existe. Ou seja, identidade e alteridade são ligadas e estão em uma relação dialética.

Depois dessa reflexão sobre as identidades culturais, cabe salientar que ela não existe em si mesma, nem para si, fixa, determinada. Não pretendemos achar respostas prontas às identidades culturais, e muito menos às identidades culturais afro no Haiti e no Brasil. Qual o motivo dessa sensação de despedaçamento das identidades culturais que atravessa as culturas? Como observa Hall (2006, p. 88),

em toda parte, estão emergindo identidades culturais que não são fixas, mas que estão suspensas, em transição, entre diferentes posições; que retiram seus recursos, ao mesmo tempo, de diferentes tradições culturais; e que são o produto desses complicados cruzamentos e misturas culturais que são cada vez mais comuns num mundo globalizado.

O mesmo autor acredita que “esse processo produz o sujeito pós-moderno, conceptualizado como não tendo uma identidade fixa, essencial ou permanente. A identidade torna-se uma celebração móvel” (HALL, 2006, p. 12-13). Podemos acumular várias identidades, pessoais ou partilhadas, quer digam respeito a grupos de pertencimento ou a nossas características individuais, definidoras de nossa maneira de ser e agir. Nesse sentido, podemos dizer que as identidades são uma invenção ou uma construção imaginária de sentido, sem tal concepção

envolver fantasia total ou delírio absoluto. Há sempre um fio-terra a nos ligar ao mundo do concreto, e faz tais elementos comparecerem na construção imaginária como integrantes de uma determinada identidade: o carnaval, o futebol e a praia para a visão do nacional brasileiro, por exemplo, ou o cavalo, a guerra e o churrasco para a identidade gaúcha.

Ou seja, são coisas, fatos, personagens e performances de uma realidade atual ou acontecida. Entretanto, nenhum processo identitário é uma cópia ou reflexo do real, mas sim, uma sua representação. Ou seja, é uma construção simbólica portadora de significados que qualificam o mundo. É invenção sim, mas a partir do existente, em processo de criação do qual participam não só os elementos presentes em um inconsciente coletivo ou subjetivo como também os traços de intenções deliberadas e de práticas construtoras das ilusões do espírito.

As identidades ao construir uma sensação de pertencimento e produzir coesão social, são representações dotadas de imensa força simbólica, pois guiam o olhar e a apreciação do mundo, fazendo-nos enxergar as realidades, os outros e nós mesmos desta ou daquela maneira. Como construtoras do mundo e integrantes deste sistema de ideias e imagens a que chamamos de imaginário, as identidades se colocam no lugar do real. Elas são, para nós, a verdadeira realidade, aquela na e da qual vivemos.

Dessa invenção ou construção imaginária de pertencimento resultam estereótipos, capazes de acentuar certos traços do tipo característico cultural ou nacional, de maneira caricatural, salientando formas de proceder, principais valores partilhados ou aparência física. Nessa medida, o estereótipo é um viés perverso da identidade, pois representa uma crítica a um perfil identitário autoatribuído, revelando como os outros nos vêem. Defrontamo-nos, pois, com a alteridade que observa e revela a identidade em questão, em seus traços menos favoráveis. Desse modo, é preciso convir que somos, queiramos ou não, um pouco da maneira como os outros nos vêem.

As identidades culturais afro no Haiti e no Brasil de hoje não é mais como era antes. Não é mais a mesma de há 25 anos. Sociedade e cultura complexa

vivendo em ritmo acelerado de transformações e mudanças! Mas que identidade cultural é esta? A isto nossa pesquisa procura responder.

O tema dos elementos identitários da cultura afro emerge como conceito-força para a compreensão do enigma de “ser afrodescendente” no Haiti e no Brasil contemporâneo. Reconhecemos a situação de crise e de impasse vivida no presente imediato. Destacamos as conquistas positivas acumuladas pelos afrodescendentes na última década e, ao mesmo tempo, tecemos um panorama sombrio da realidade circundante desses últimos na diáspora.

Existe uma identidade nacional brasileira? Ao nela pensarmos, uma primeira questão fundamental é colocada: datarmos o surgimento da nação brasileira. Demasiadamente complexa, a questão é, na atualidade, muito discutida no meio acadêmico. Há, com diferentes nuances, um certo consenso sobre a nação brasileira começar a ser construída dentro do período imperial e concretizar-se, em um projeto estatal, através de uma massificação no imaginário social, em torno dos anos 30.

A partir da vinda da família real portuguesa já se pode perceber uma tentativa de definir as especificidades do Brasil. Com a formação do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, durante o período imperial, têm-se importantes contribuições para o começo da construção de uma identidade nacional.

Conforme Renato Ortiz (2001), um elemento fundamental da construção da identidade nacional brasileira a partir dos anos 30 é a inserção de símbolos de segmentos populares como definidores da nação. Esse processo não foi apenas uma manipulação política ou imposição de um estado autoritário, mas houve intensas lutas e negociações, mesmo não sendo oficiais, quando estiveram em jogo diversas representações. Nesse sentido, os anos 30 marcaram a inserção de símbolos populares: o carnaval, o futebol e o samba como definidores da identidade nacional brasileira, e as grandes questões sobre o Brasil passam para o senso comum através dos chamados, na falta de outra expressão melhor, de “meios de comunicação de massa”.

O conceito de cultura conserva atualmente toda a sua utilidade para as Ciências Sociais. A desconstrução da ideia de cultura subjacente aos primeiros usos do conceito, marcada por um essencialismo e pelo “mito das origens”, supostamente puras, de toda cultura, foi superado por um avanço epistemológico. A dimensão relacional de todas as culturas pode assim ser evidenciada.

O deslocamento epistemológico não apenas incentivou redefinições de conceitos-chave analíticos, como promoveu também substituições de conceitos paradigmáticos. Essas, porém, foram apenas parciais: hoje constatamos que, no mundo ocidental, raça, cultura e identidade convivem na linguagem do cotidiano e também em muitos trabalhos acadêmicos. Enquanto não formos capazes de redescobrir a negritude como valiosa, não teremos chance de saber quem somos: brancos, negros e mulatos. Tudo não passará de dissimulação para encobrir a dominação do outro e a nossa própria identidade.

Não fizemos uma pesquisa etnográfica para realizar o estudo, portanto, não poderíamos dispensar a leitura de trabalhos relevantes sobre o universo religioso do Vodou e do Candomblé como os de Jean Price Mars, Lâennec Hurbon, Alfred Métraux, Roger Bastide, Pierre Verger, Luis Nicolau Parés, Reginaldo Prandi etc.

Assim sendo, dentro da proposta de explorar elementos identitários da cultura afro, nessas duas nações, como categorias sociológicas, antropológicas e historicamente construídas, pretendemos, através do marco teórico, atender e exprimir a questão principal desta pesquisa: delinear possíveis semelhanças e diferenças da identidade cultural afro no Haiti e no Brasil, particularmente nos aspectos religiosos, com o objetivo de explorar questões sobre Vodou e Candomblé.

MÉTODO DE PESQUISA

A presente proposta de pesquisa objetiva compreender os fatos relacionados à temática dos elementos identitários da cultura afro no Haiti e no Brasil, a fim de demonstrar a importância do tema, partindo das possíveis semelhanças e diferenças nos aspectos religiosos, e da exploração de questões sobre identidade cultural, Vodun e Candomblé.

Nesse sentido, esta pesquisa é uma revisão bibliográfica e uma interpretação minuciosa das obras que já abordaram a questão. Ao pensar o quesito campo de pesquisa qualitativa, remete-se à discussão de Minayo (2000, p. 105), “Entendemos por campo, na pesquisa qualitativa, o recorte espacial correspondente à abrangência, em termos empíricos, do recorte teórico relativo ao objeto da investigação”.

Diante do exposto até aqui, compreende-se que, para uma pesquisa com a nossa temática, a melhor tipologia de investigação é a qualitativa, por demonstrar a necessidade da compreensão de aspectos relacionais e conjunturais, o que somente com números não pode ser decifrado.

Utilizamos, como instrumento de coleta de dados para a formulação da pesquisa, o levantamento bibliográfico. Ele consiste, conforme Gil (1996, p. 44) na “análise das diversas posições acerca de um problema”, ou seja, buscamos materiais já elaborados como obras antigas, livros e artigos atuais, entre outros, para colher as informações de que precisamos na formulação da pesquisa. Além disso, publicações periódicas como jornais e revistas foram utilizadas, pois elas, devido à sua rapidez e elaboração, constituem fontes atualizadas e importantes de informação.

ORGANIZAÇÃO DA PESQUISA: DISTRIBUIÇÃO DOS CAPÍTULOS

Quanto à estrutura deste trabalho, ele está dividido em três capítulos apenas. Fizemos uma breve apresentação, na qual demos ênfase ao método adotado na nossa investigação, isto é, o problema de pesquisa, apresentado como uma necessidade de investigar as semelhanças e as diferenças nos elementos identitários da cultura afro no Haiti e no Brasil, especificamente em relação à religião Vodou e ao Candomblé. A seguir, estão os objetivos (geral e específicos), a justificativa, a hipótese, o referencial teórico, configurando a base metodológica. Destacamos ainda nessa parte, a pesquisa qualitativa como norte de construção deste trabalho e instrumento principal para realizar nossa investigação.

No primeiro capítulo, apresentamos as categorias explicativas da realidade histórica haitiana com suas respectivas análises, demonstrando as primeiras conceituações teóricas e estruturadoras de nossa pesquisa. Assim, tornam-se elementos de discussão: a Revolução haitiana até a crise de 2004, quando iniciou a participação do Brasil nas Tropas na MINUSTAH; a identidade cultural afro no Haiti; o debate acerca da construção identitária do afrodescendente na sociedade colonial e o processo de desconstrução através do pós-colonialismo, questões às quais se deu grande ênfase.

No segundo capítulo, analisamos a formação histórica do Brasil colônia até o processo de democratização do país. Logo, estabelecemos algumas aproximações entre as duas nações a partir de seu rompimento colonial com o movimento de resistência chamada de *marronage* no Haiti e *quilombo* no Brasil. Enfim, apresentamos as relações étnico-raciais no país e destacamos as categorias como raça no país e nação como denominação étnica e religiosa.

No terceiro capítulo, analisamos os trabalhos mais importantes de autores que fizeram abordagens significativas no estudo das religiões afro-latino-americanas, particularmente quanto ao Vodou e ao Candomblé. Sem a pretensão de esgotar o assunto, elaboramos um balanço crítico da produção acadêmica sobre este tema. Tal análise foi importante para os objetivos específicos do nosso trabalho, pois permitiu avaliar trabalhos já desenvolvidos sobre o culto Vodou e o

Candomblé e nos ajudou a realizar um levantamento das principais semelhanças e diferenças entre estes dois universos espirituais encontrados na literatura, para compreender esses dois campos místicos carregados de simbologia e mitos. Existe evidentemente, vasta bibliografia sobre religiões afro-brasileiras que se aproxima do nosso tema e não será discutida neste trabalho, pois nos limitaremos a autores que se ocuparam mais em pesquisar sobre o Candomblé.

Considerando o que foi mencionado no parágrafo anterior, sabemos que há várias formas de expressões religiosas afro-brasileiras e de nenhuma maneira numa visão etnocêntrica, pretendemos tomar o Candomblé como “a” religião afro-brasileira, colocando-a como o centro das religiões afro-brasileiras. Estamos cientes da existência das diferentes religiões afro-brasileiras, mas optamos pelo Candomblé como pilar dessa aproximação com o Vodou, tendo em vista que a nação jeje do candomblé tem a mesma raiz subjacente que o Vodou do Haiti.

São várias as premissas que nortearam esta investigação:

a) duas expressões religiosas teísto-animistas oriundas do continente africano através do tráfico negreiro transatlântico, com influências diferentes devido as suas adaptações no contexto latino-americano. É nesse sentido que a proposta do nosso trabalho e do marco teórico utilizado analisa o Vodou e o candomblé enquanto processos de continuidade e descontinuidade, ou seja, não analisamos essas expressões identitárias religiosas só a partir do africanismo, da continuidade das formas culturais africanas e a “tenacidade da tradição”, bem como as transformações ocorridas no processo de transferência, concluindo que a experiência das Américas diluiu o legado africano. Salientamos que os dois processos não são antagônicos ou excludentes, a segunda perspectiva não descarta a continuidade com a África, mas enfatiza os processos de mudanças culturais que, no novo contexto colonial, modificaram consideravelmente algumas práticas rituais, mantendo outras e buscando paralelos entre diferentes tradições religiosas. No trabalho não pretendemos caracterizar o essencialismo, mas propomos manter o diálogo entre esses dois processos, 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.

b) Cada uma das formas culturais religiosas sofreu e se transformou de acordo com as condições histórico-sociais que encontraram em cada estado-nação. Dessa situação, decorreram suas semelhanças e evidências das diferenças que são abordadas no trabalho: Vodou teve mais espaço na Revolução dos escravos da colônia francesa que se tornou Haiti; desenvolveu-se ao longo do século XIX e XX, chegando a ser oficializada. O Candomblé até meados da segunda metade do século XX, teve que se esconder atrás da fachada do espiritismo. Houve um processo de reafricanização e hoje é religião de valorização das origens africanas, com aderência de um número significativo de adeptos brancos e de pessoas pertencentes a várias classes sociais.

1. A FORMAÇÃO DA SOCIEDADE HAITIANA E AS HERANÇAS IDENTITÁRIAS CULTURAIS AFRO

O escravo revoltado não buscava uma espécie de reconhecimento de parte do senhor, uma aliança com ele, mas queria o desaparecimento do modo de produção escravagista, portanto, a supressão dos colonos (HURBON, 1979, p. 105, tradução do autor).

Neste capítulo, abordaremos aspectos históricos da Revolução Haitiana até a presença das Tropas MINUSTAH das quais o Brasil faz parte em posições de comando, na busca por elementos que permitam melhor compreensão dos resultados da pesquisa sobre identidade cultural afro e sistemas religiosos como concepções do mundo: o Vodun no Haiti e o Candomblé no Brasil.

Iniciaremos apresentando a linha histórica do país e sua implicação epistemológica, trazendo os principais elementos constituintes da nação haitiana e evidenciando o que está presente na identidade cultural hodierna do negro haitiano. Fecharemos o capítulo apresentando as principais contribuições de autores que já abordaram as especificidades da construção das identidades do afrodescendente no processo colonial e pós-colonial.

Falar em Revolução Haitiana ou Revolução de São Domingos é usar uma expressão que abrange os fatos acontecidos na colônia francesa a partir de 1789 até a proclamação da Independência do Haiti em 1º de janeiro de 1804. Ainda mais, é anunciar a tentativa de desconstrução do regime colonial escravagista e racista da dominação francesa no século XVIII, concretizada pelos antigos escravos.

1. 1 A REVOLUÇÃO HAITIANA E A REPÚBLICA NEGRA

Antes de avançar do ponto de vista analítico sobre a contextualização histórica do Haiti para entender o fenômeno religioso Vodou, apresentaremos um esquema cronológico das datas que acreditamos as mais importantes na história desse país.

1492: Colombo chega à América. Em sua primeira viagem, aporta à ilha Hispaniola, aos atuais países chamados Haiti e República Dominicana, no dia 5 de dezembro.

1654: A Espanha toma a ilha de Tortuga, ao norte da ilha Hispaniola, de acordo com os historiadores ingleses. Tortuga servia de abrigo a piratas que contrabandeavam carne defumada ou *boucan*; por essa razão, eram chamados de bucaneiros.

1665: Os franceses se estabelecem em Tortuga.

1670: Luís XIV autoriza o tráfico negreiro da África para as colônias.

1697: Os franceses se estabelecem em Saint Domingue (São Domingos), parte da Hispaniola cedida pelos espanhóis de acordo com o tratado de Ryswick.

1743: Nascimento de Toussaint L'Ouverture.

1758: Suplício de Mackandal, líder negro que utilizava o Vodou, em São Domingos.

1789: Revolução Francesa.

1789-91: Assembleia Constituinte na França.

1789: Repercussão em São Domingos da Revolução Francesa.

1791: A Assembleia Constituinte estabelece a igualdade de direitos em São Domingos. Revolta e morte de Boukman. Rebelião dos escravos no Sul e no Lado Ocidental.

1801: Toussaint proclama uma Constituição.

1802: Bonaparte envia uma armada para São Domingos. Lerclerc, general de Napoleão, alcança a vitória. Toussaint é levado para a França.

1803: Toussaint morre em Fort de Joux aos 27 de abril.

1804: Jean Jacques Dessalines proclama a independência do Haiti.

1806: Morte de Dessalines. Haiti se divide em dois: o Norte é comandado por Henri Christophe e o Sul, por Alexandre Sabés Pétion.

1822: Jean Pierre Boyer, presidente do Haiti, reunifica a ilha, isto é, Haiti com a República Dominicana. Independência do Brasil e do Equador.

1915 -1934: Intervenção norte-americana.

1957: Governo de François Duvalier, no Haiti; alcunhado de papa Doc, ditador. Governou por meio de repressão, utilizando-se do Vodou e de uma guarda pessoal: *os tontons macoutes*.

1990: Jean Bertrand Aristide é eleito Presidente do Haiti.

1991: Aristide é derrubado por um golpe de Estado.

1994: Aristide retorna ao poder.

1995: René Préval é eleito Presidente do Haiti.

2000: Jean Bertrand Aristide é eleito Presidente do Haiti.

2004: A saída do Aristide no poder e a chegada da MINUSTAH no Haiti.

Procurando compreender, de maneira detalhada, a história do Haiti, salientamos que Cristóvão Colombo pisou pela primeira vez em terras do Novo Mundo na ilha de São Salvador e saiu à procura de ouro. Os nativos eram

amistosos, indicaram-lhe o Haiti³, uma grande ilha, rica, diziam, do metal amarelo. Ele navegou para o Haiti. Quando um de seus navios naufragou, os indígenas dali o ajudaram.

Os espanhóis anexaram a ilha, à qual chamaram de Hispaniola e tomaram os seus nativos sob a sua proteção. Introduziram o cristianismo, o trabalho forçado nas minas, o assassinato, o estupro, os cães de guarda etc.

Segundo James (2000), em 1629, alguns aventureiros franceses encontraram um lar na pequena ilha de Tortuga, distante nove quilômetros da costa norte de São Domingos, e a eles seguiram-se os ingleses e os holandeses. Para Tortuga vieram fugitivos da justiça, escravos que escapavam das galés, aventureiros à procura da sorte ou da fortuna. Franceses, britânicos e espanhóis trucidaram-se por aproximadamente trinta anos. Os ingleses assumiram de fato a posse de Tortuga durante um certo tempo, mas em 1659 os bucaneiros franceses prevaleceram.

Os franceses responderam às necessidades econômicas da ilha: primeiro, com o cultivo do cacau; depois, com o do anil e do algodão. Já conheciam a cana-de-açúcar. Devido à falta de capital, invadiram a ilha inglesa da Jamaica e roubaram dinheiro e dois mil negros. Franceses, ingleses e espanhóis invadiam e tornavam a invadir o território e queimavam tudo. Mas, em 1695, o Tratado de Ryswick⁴ entre França e Espanha deu aos franceses, direito legal sobre a parte ocidental da ilha.

Em 1734, os colonizadores começaram a cultivar o café. A terra era fértil e a França oferecia um bom mercado. Mas eles tinham falta de mão de obra. Além de negros, trouxeram brancos, os *engagés*⁵, que poderiam ser libertados depois de um período de alguns anos. Negros foram trazidos da África com a justificativa de serem bárbaros. As primeiras leis prescreviam regulamentos semelhantes tanto para escravos negros como para brancos *engagés*. Mas, sob o regime de

³ Significa terra montanhosa na língua dos taínos (habitantes da Ilha antes da chegada de Cristóvão Colombo). O país ocupa um território de 27.750 km² e tem aproximadamente 9 milhões de habitantes.

⁴ Esse tratado foi assinado na cidade de Ryswick, na Holanda, de 20/9 a 30/10/1697, que pôs fim à guerra de coalizão dos Augsburgos entre Luís XIV da França e a Grande Aliança (Ver James, 2000).

⁵ Os brancos *engagés* eram aqueles que foram trazidos da Europa na situação de endividados, devendo trabalhar a fim de quitar suas dívidas.

trabalho daqueles dias, os brancos não puderam suportar o clima. Assim, os escravagistas passaram a trazer mais e mais negros, em uma quantidade que aumentava em milhares a cada ano.

Em *Os Jacobinos negros*, James (2000) salienta que nos navios, os escravos eram espremidos nos porões uns sobre os outros dentro de galerias. A cada um deles era dado um metro a um metro e meio apenas de comprimento e de meio metro a um metro de altura, de tal maneira que não podiam nem se deitar ao comprido nem se sentar com a postura reta. Ao contrário das afirmações espalhadas tão insistentemente sobre a docilidade do negro, as revoltas nos portos de embarque, a bordo, eram constantes. Por isso, os escravos tinham de ser acorrentados: a mão direita à perna direita, a mão esquerda à perna esquerda, e atrelados em colunas a longas barras de ferro. Nessa posição eles permaneciam durante a viagem, sendo levados ao tombadilho uma vez por dia para se exercitar e permitir que os marinheiros “limpassem os baldes”.

Toda a América comprava escravos. Quando o navio alcançava o porto, a carga era levada às docas para ser vendida. Os compradores examinavam-na à procura de defeitos: olhavam os dentes, beliscavam a pele e, ocasionalmente, provavam o suor para ver se o sangue do escravo era puro e se a sua saúde era tão boa quanto a sua aparência. Então, após realizar os exames, tendo-se tornado propriedade do freguês, uns “poderiam ser marcados” em ambos os lados do peito com um ferro em brasa.

Naturalmente, havia todo tipo de homem entre os escravos, desde antigos chefes tribais, como era o caso do pai de Toussaint L`Ouverture⁶, até homens que tinham sido escravos em seus próprios países. James (2000, p. 31) afirma que o *crioulo*⁷ – negro criado nas Américas – *era mais dócil do que o escravo nascido*

⁶ Toussaint L`Ouverture foi um ex-escravo e líder da revolta haitiana no século XVIII. Ele nasceu em 20 de maio de 1743 e morreu em 7 de abril de 1803 na prisão “Fort-de-Joux” na França. Conquistou liberdade aos 33 anos. Foi comandante de todos os escravos. Graças a Toussaint L`Ouverture todos os escravos conseguiram articular um grupo e derrubar as tropas de Napoleão Bonaparte (FIRMIN, 2005).

⁷ “Crioulo”, em sua acepção original, é o descendente de europeus, nascido na América hispânica ou nas Índias Ocidentais (região do Caribe) e também o descendente dos colonizadores franceses, em certas regiões do sul dos Estados Unidos (Louisiana, Nova Orleans); designa também o negro ou descendente de negros nascido nas Américas, distinto do negro africano. Etimologicamente, a palavra vem do latim, *creare* - português crioulo, francês *créole*, espanhol *criollo*: “negro criado - na casa do senhor”. Fala-se hoje de

na África. Alguns diziam ser mais esperto: até pela convivência com os colonos, ele sabia dos seus costumes e isso o ajudou a inserir-se mais facilmente na sociedade colonial. Outros duvidavam que houvesse muitas diferenças, embora o escravo crioulo conhecesse a língua e estivesse mais familiarizado com o ambiente.

Os povos africanos, antes da invasão colonial europeia, dispunham de uma grande riqueza cultural, tendo criado, ao longo de sua história, diversos modos de viver e formas de representar o mundo e o homem. Não se pode pensar a África como uma unidade cultural. Povos com línguas, crenças, técnicas, costumes e histórias diferentes a habitavam. A desconsideração, por parte do europeu, com a cultura dos povos africanos negros fez que, durante muito tempo, não se pensasse em termos de África histórica, considerando-a como uma “página em branco”.

Em *Os Jacobinos negros*, C. L. R. James mostra que nem todos os escravos, entretanto, submetiam-se a esse regime. Havia uma pequena casta privilegiada: capatazes das turmas, cocheiros, cozinheiros, serviçais, enfermeiras e outros criados domésticos. Esses retribuíam o bom tratamento recebida com vida comparativamente mais fácil em relação aos escravos do eito, com certo apego aos seus senhores. Impregnados dos vícios de seus senhores e senhoras, esses escravos de altos postos davam-se ares de arrogância e desprezavam os escravos do eito.

Henry Christophe, mais tarde Imperador do Haiti, era um escravo que trabalhava como servente em um hotel público em *Cabo François* e, nessa função, aproveitou para adquirir conhecimentos sobre as pessoas e sobre o mundo. Toussaint L'Ouverture⁸ também pertenceu a essa pequena casta privilegiada. Seu pai, filho de um pequeno chefe na África, depois de aprisionado na guerra e vendido como escravo, fez a viagem num navio negreiro. Foi comprado por um colono que, reconhecendo ser aquele negro uma pessoa fora

cultura crioula, línguas crioulas, comida crioula - como a da Louisiana. Fala-se, sobretudo nos meios acadêmicos, em “crioulidade” ou “crioulização”. Aqui, nesta abordagem do crioulo que era mais dócil, estamos utilizando crioulo no sentido do negro nascido nas Américas.

⁸ Quando escravo, era chamado de Toussaint Bréda.

do comum, permitiu-lhe gozar um pouco de liberdade na fazenda e deu-lhe cinco escravos para cultivar uma horta (JAMES, 2000).

Mas o número de escravos ocupantes de posições com tais oportunidades era muito pequeno em comparação às centenas de milhares que suportavam, por inteiro, nas suas costas, a estrutura de São Domingos. Nem todos submetiam-se a isso. Aqueles que viam a escravidão como uma coisa intolerável e se recusavam a deixá-la pelo caminho do suicídio, buscavam fugir para as montanhas e florestas, onde formavam grupos de homens livres, *nègres marrons* (os quilombolas⁹). Durante os cem anos anteriores a 1789, os *nègres marrons* representaram uma fonte de perigos para a colônia. Em 1720, mil escravos fugiram para as montanhas e, em 1751, havia pelo menos três mil deles nessa situação. Normalmente formavam grupos separados, mas periodicamente encontravam um chefe, forte o suficiente para unir os diferentes agrupamentos. Muitos desses líderes rebeldes inspiravam terror no coração dos colonos devido às suas incursões nas fazendas e à força e determinação da resistência organizada por eles contra as tentativas de exterminá-los. O maior desses chefes foi Mackandal, um dos primeiros líderes da revolução haitiana, segundo Carpentier (1955).

Cabe salientar, no caso do Brasil, que o Quilombo mais famoso era o do Zombi, Quilombo dos Palmares. No caso do Haiti, era o Quilombo que dirigia Mackandal, chamado de *Bahoruco*. Situava-se na Fronteira com o atual país, a República Dominicana. No ano de 1665, ele contava com 1200 escravos. Segundo as fontes históricas, o *Bahoruco* foi habitado durante 85 anos (LAGUERRE, 1989).

Mackandal concebeu o audacioso plano de unir os negros e expulsar os brancos da colônia. Era um negro vindo da Guiné, tinha sido escravo no distrito de *Limbé*, o qual mais tarde se tornaria um dos grandes centros da revolução. Durante seis anos construiu sua organização, e ele e seus seguidores

⁹ Essa categoria de *Marrons*, significa quilombo no contexto brasileiro, *palenques* na Colômbia e em Cuba, *cimarronada* em diversas partes da América Espanhola e *maroons*, na Jamaica, no Suriname e no Sul dos Estados Unidos. Ela expressa a fuga dos escravos das plantações de cana e oficinas, para lugares inacessíveis onde reconstituíam a solidariedade étnica, recriavam suas tradições antepassadas e redescobriam a unidade espiritual para melhor afrontar os senhores brancos.

envenenavam não apenas brancos, mas membros desobedientes do próprio grupo. Então, planejou que, em determinado dia, a água de todas as casas na capital da província seria envenenada, e os brancos seriam atacados durante as suas convulsões e angústias de morte. Possuía listas com todos os membros de seu partido em cada um dos grupos de escravos. Designou capitães, tenentes e outros oficiais; dispôs que os grupos de negros deveriam deixar a vila e se espalhar pela planície para massacrar os brancos. Um dia, ele foi até uma fazenda, embebedou-se e foi capturado, queimaram-no vivo. Pedimos emprestadas as palavras de Alejo Carpentier na obra *Dos Novelas: el Reino de este Mundo el acaso*:

El manco Mackandal, hecho un hougán Del rito Radá, investido de poderes extraordinários por varias caídas en posesión de dioses mayores, era el Señor Del Veneno. Dotado de suprema autoridad por los mandatários de la outra orilla, había proclamado la cruzada del exterminio, elegido, como lo estaba, para acabar com los blancos y crear un gran império de negros libres en Santo Domingo (CARPENTIER, 1955, p. 30).

A revolta de Mackandal não se realizou e foi o único indício de uma tentativa de revolta organizada durante os cem anos que precederam a Revolução Francesa. Dos seus senhores não partia nenhuma conversa sobre uma futura emancipação. Os colonos de São Domingos diziam que a escravidão era necessária e, para eles, o assunto estava encerrado.

A sociedade colonial francesa era composta pelos colonos franceses; pelos mulatos, chamados de livres de cor, pelo fato de, no código negro de 1685 da França, ser previsto que aquele nascido de pai colono e mãe negra escrava, era considerado livre e, por último, os negros escravos. Os livres de cor reclamaram a igualdade de direitos aos brancos, mas o pedido foi desconsiderado pelos colonos. A partir de 1758, diversas proibições foram legisladas na colônia com o intuito de retirar dos mulatos o direito de praticar os mesmos costumes dos colonos franceses, como descrito por Césaire no seguinte parágrafo:

El 7 de abril de 1758, prohibiciones a los libertos de circular con espadas, sables o machetes; el 20 de mayo de 1762, pena de trabajos forzados prevista por ordenanza para todo liberto que porte un arma de fuego: en 1766, la estupidez bate su propio record al prohibir a los hombres de color libres, llevar el mismo traje que los blancos, sentarse en las mismas Iglesias y en las

salas de espectáculos al lado de los blancos (CÉSAIRE, 1967, p. 39).

Em 26 de agosto de 1789, quando a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão foi votada pela Assembléia Constituinte na França, um novo conceito de indivíduo aparece. A Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão impressionou os colonos, provocou medo de parte deles. Os deputados colonos fizeram de tudo para proibir a promulgação do documento, com medo de uma possível revolta dos livres de cor e dos escravos.

No final do século XVIII, os ideais da Revolução Francesa começaram a se difundir pelo mundo: liberdade, igualdade e fraternidade. A revolução haitiana foi uma aplicação desses ideais da Revolução Francesa nas Américas. O impulso revolucionário chegou à ilha de São Domingos trazido da França pelo escravo liberto Vincent Ogé, líder de um movimento armado contra os brancos.

Isso levou à primeira fase da revolução haitiana ou descolonização haitiana. O movimento inicial ocorreu em 1789 indo até 1791, exclusivamente entre os colonos franceses que queriam a autonomia política da ilha e se instaurar como autoridade máxima e os mulatos que queriam a igualdade de direitos. Dois mulatos, Vincent Ogé e Baptiste Chavannes voltaram da França na véspera da Revolução francesa e, ao chegarem a São Domingos, fizeram um pedido aos colonos através de diálogo em prol da igualdade de direitos entre os colonos e eles. Fracassaram, os colonos lhes negaram esse Direito Constitucional. Seu objetivo restringia-se à instauração da igualdade política, presente no *Código Negro* de 1685, mas deliberadamente negligenciada. De sua parte, a monarquia francesa francamente tinha simpatia pelo grupo dos mulatos, tal como indica o conteúdo presente no *Código Negro* e o seguinte discurso de Luís XIV, em favor deles:

Otorguemos a los libertos, proclamaba el edicto de 1685, los mismos derechos, privilegios e inmunidades de que disfrutaban las personas que han nacido libres. Queremos que merezcan una libertad adquirida y que ésta produzca en ellos, tanto en sus personas como en sus bienes, los mismos efectos que la felicidad y la libertad natural causan en nuestros súbditos (CÉSAIRE, 1967, p. 38).

Vincent Ogé e Baptiste Chavannes não quiseram usar mais o diálogo senão as armas, com o objetivo de fazer valer os seus direitos constitucionais. Mobilizaram todos os mulatos e lutaram contra os brancos, mas fracassaram. Tiveram de fugir para outra parte da Ilha (República Dominicana). Isso levou à morte deles em 25 de fevereiro de 1791.

Na segunda fase da revolução, em março de 1791, surgiram outros livres de cor com o mesmo objetivo de lutar contra os brancos na colônia para garantir a própria igualdade. Esses últimos buscaram o apoio dos negros escravos, os quais se aliaram a eles e venceram a batalha. Os mulatos ou libertos ocuparam a arena política colonial com o objetivo de reivindicar a participação nas esferas de decisão e poder da colônia. Os brancos aceitaram o pedido dos mulatos e esses entregaram os negros que os ajudaram na luta, os quais foram jogados no alto mar pelos colonos.

A aliança com os negros fora apenas um artifício retórico para pressionar os legisladores coloniais, pois os mulatos preferiram o caminho da diplomacia para alcançar a igualdade civil. Ao acreditar na possível união entre negros e mulatos e temendo uma guerra, a França enviou a *Port-au-Prince*, em abril de 1793, tropas aliadas para assegurar o cumprimento dos direitos civis e políticos dos mulatos. O poder colonial francês acreditava que o reconhecimento desses direitos silenciaria as tensões coloniais e tornaria os mulatos aliados no combate à rebelião negra. Césaire retrata o momento da conquista do direito da igualdade civil e política dos mulatos em 1793 da seguinte forma:

Los grandes blancos habían sido vencidos. Se acercaba una era histórica. Quedaba por saber a favor de quién. Es un hecho que de una pequeña casta menospreciada, de un grupo social amarrado corto, los hombres de color en poco tiempo – la revolución es locomotora de la historia – habían logrado integrar una clase tal que, prevaleciendo contra toda otra, era imposible en lo adelante gobernar sin ella. Era esa realidad, tal como la había hecho dos años de revolución. La constituyente se había agotado en arreglar el problema blanco, cuando ya era el problema mulato lo más importante. La Legislativa creía arreglar el problema de las colonias arreglando la suerte de los mulatos. Al hacerlo no cayó en cuenta que ya el problema mulato sólo era secundario y que lo esencial ahora era lo que ninguna asamblea deliberante había osado mirar cara a cara hasta ese momento: el aterrador problema negro (CÉSAIRE, 1967, p. 206-207).

Em junho de 1791, os colonos rejeitaram a possibilidade de continuar a aliança com os livres de cor. Essa situação provocou uma guerra e abriu um processo de destruição da sociedade colonial, pois ela era favorável a uma insurreição dos escravos.

Depois da traição dos mulatos, quando eles entregaram os negros, esses últimos decidiram lutar sozinhos para obter a sua própria liberdade. Em 14 de agosto de 1791, começou a terceira fase da luta, a mais importante na Revolução Haitiana.

Os escravos trabalhavam na terra e, como os camponeses revolucionários de qualquer lugar, desejavam o extermínio de seus opressores. Pela dura experiência, aprenderam que esforços isolados estavam condenados ao fracasso e, nos primeiros meses de 1791, dentro e nos arredores de *Le Cap* (atualmente Cidade chamada Cabo Haitiano), eles estavam organizando-se para a revolução. O Vodou era o meio de mascarar e difundir a conspiração, inspirando seus líderes.

Eles extraem esse sentimento de orgulho da fé real que conservaram em relação ao poder de seus Orixás e Vodum, que, para eles, nos momentos penosos, são o amparo mais seguro contra a angústia e as humilhações e que, nos momentos de alegria, lhes proporcionam o sentimento exaltado do gênio de sua própria raça (VERGER, 2000, p. 24).

Como culto familiar e coletivo, o Vodou¹⁰ é a prática, por excelência, na qual o haitiano se esforça por reencontrar a identidade perdida com a separação da África e a opressão socioeconômica que o persegue da escravidão até hoje, visto a euforia da Independência, em 1804, quase nada ter durado. Um estudo comparativo entre os costumes religiosos *fon* e *ioruba* mostraria, com certeza, a força da africanidade do haitiano.

Assim, o Vodou se apresenta como uma resposta à exploração do cativo, do imperialismo econômico, social e cultural dos brancos. Significou, desde cedo,

¹⁰ O termo *Vodu* (ortografia beninense; também *Vodu* ou outras ortografias foneticamente equivalentes no Haiti; *Vodu* ou *Vodum* em português) aplica-se aos ramos de uma tradição religiosa teísta-animista baseada nos ancestrais, com raízes primárias entre os povos Fon-Ewe da África Ocidental, no país atualmente chamado Benin, anteriormente Reino do Daomé, onde ele é hoje em dia a religião nacional de mais de sete milhões de pessoas. Além da tradição Fon, ou do Daomé, que permaneceu na África, existem tradições relacionadas a raízes lançadas no Novo Mundo, durante a época do tráfico transatlântico de escravos africanos (HANDERSON, 2006, p. 6).

a “linguagem própria” (HURBON, 1987), a consciência de sua diferença em relação ao mundo dos senhores, a força que aguçaria a sua capacidade de luta.

O Código Negro de 1685 (tentativa do governante francês na época em sistematizar um conjunto de normas que regulassem a vida dos escravos negros em suas possessões) institucionaliza a escravidão, considerando os escravos como mercadoria; tudo se vende e se compra em troca de produtos europeus: armas, pérolas, utensílios etc. Eles eram obrigados a fazer trabalhos forçados, submetidos à humilhação e à ferocidade. O horário do serviço era exagerado: da aurora ao pôr-do-sol no tempo ordinário e, às vezes, toda a noite no tempo da colheita. Desse modo, as plantações se tornaram férteis a partir do suor e do sangue dos escravos para o enriquecimento dos senhores.

Nas plantações de cana e nas oficinas, eram reunidos escravos de etnos diferentes, aos quais os senhores davam novos nomes como uma forma de fazê-los esquecer a terra de origem, os cultos africanos, a religião, a língua e assim por diante.

Entendemos, portanto, que

Além do aparecimento de profetas e heróis que levarão os negros à vitória, em 1804, é preciso, sobretudo, notar que, para os escravos, o Vodou significou, desde cedo, linguagem própria, a consciência de sua diferença em relação ao mundo dos senhores, a força que aguçará a sua capacidade de luta (HURBON, 1987, p. 68).

Apesar de todas as proibições, os escravos viajavam quilômetros para cantar, dançar, praticar os seus ritos e conversar; ou mesmo, desde a Revolução, escutar as novidades políticas e traçar os seus planos. Em *Dos Novelas*, Carpentier escreve:

Los esclavos tenían, pues, una religión secreta que los alentaba y solidarizaba en sus rebeldías. A lo mejor, durante años y años, habían observado las prácticas de esa religión en sus mismas narices, hablándose con los tambores de calendas, sin que el lo sospechara (CARPENTIER, (1955, p. 53).

Boukman, alto sacerdote do Vodou, um negro gigantesco, era o líder. Como capataz de uma fazenda, acompanhava a situação política tanto entre os brancos como entre os mulatos. O plano foi concebido em escala massiva e os negros, influenciados em parte pela Revolução Francesa de 1789, visavam ao extermínio dos brancos e à tomada da colônia para si.

Na noite do dia 14 de agosto do ano 1791, carregando tochas para iluminar o caminho, os líderes da revolta se reuniram em uma clareira na floresta densa de *Morne Rouge* (Montanha Vermelha), uma montanha acima de *Le Cap*. Lá, Boukman deu as últimas instruções na *Cérémonie Du Bois Caïman* e, após fazer encantamentos de Vodou e beber o sangue de um porco imolado, estimulou seus seguidores com uma oração proferida em Créole¹¹. E depois afirmou:

El Dios de los blancos ordena el crimen. Nuestros dioses nos piden venganza. Ellos conducirán nuestros brazos y nos darán la asistencia. ¡Rompan la imagen del Dios de los blancos, que tiene sed de nuestras lágrimas; escuchemos en nosotros mismos la llamada de la libertad (CARPENTIER, 1955, p. 46).

Neste sentido, Lâennec Hurbon argumenta:

Uma cerimônia vodou, célebre na história do país, representou o engajamento definitivo dos negros na luta pela independência. Nessa ocasião, foi selado pacto de sangue pelo qual os escravos comprometiam-se a exterminar os brancos e criar comunidade autônoma (HURBON, 1987, p. 68).

O contexto não oferecia aos escravos a quietude do espírito. Portanto, o Vodou é uma resposta a tais humilhações, aos trabalhos forçados, ao preconceito de cor, características da sociedade colonial. Desde então, segundo Hurbon (1988, p. 41), “o Vodou é um produto de inquietude, de angústia que leva à revolta”.

Todos esses negros haviam sido batizados, mas permaneciam ligados a suas antigas crenças. Essas associações lhes permitiam manifestá-las às claras. Suas cantigas e suas danças, que aos olhos dos senhores pareciam simples distrações de negros nostálgicos, eram, na realidade, reuniões nas quais eles evocavam os Deuses da África (VERGER, 2000, p. 23).

¹¹ É uma das línguas oficiais do Haiti, um fenômeno que ocorre não só no Haiti, mas também em todas as colônias francesas, geralmente é uma mistura da língua francesa com vários dialetos africanos.

Em abril de 1793, na França, houve uma campanha da sociedade anti-escravagista que reclamava a abolição da escravidão nas colônias francesas. Os Amigos dos Negros¹² faziam parte dessa sociedade. Eles queriam aliar a Revolução Francesa às revoluções nas colônias francesas. Essa aliança tinha como objetivo lutar contra a tirania dos colonos escravagistas franceses. Segundo eles, tal ligação conduziria imediatamente à abolição da escravidão, sem indenizar os senhores de escravos. E os novos livres se beneficiariam de um salário se ficassem nas plantações, tendo, também acesso a qualquer emprego, à propriedade das terras e à educação pública.

A sociedade antiescravagista cria as palavras de ordem da revolução nas colônias: liberdade geral, destruição da sociedade colonial, igualdade da epiderme, aliança com a Revolução Francesa e o lema dessa revolução era: Nossa união fará nossa força. Viver livre ou morrer! Direitos do Homem e do Cidadão de cor (GAUTHIER, 2000, p. 26).

Tais palavras revelam claramente como a insurreição dos escravos tinha enraizamento nos ideais iluministas e na Declaração dos Direitos do Homem. E a forma de os escravos e a sociedade antiescravagista repensarem e adaptarem esse manifesto às condições concretas da Revolução Haitiana é que iria questionar os fundamentos ontológicos da mentalidade ocidental.

Cabe salientar que, na véspera da Revolução Francesa, a colônia era a mais próspera de todas as demais nas Américas e representava mais de um terço do comércio exterior da França. Segundo Hurbon (2000), um de cada oito franceses vivia indiretamente dessa colônia, fornecedora de 70% dos recursos que a França tirava de suas propriedades no Novo Mundo. “*Entender o movimento de insurreição dos escravos da colônia francesa, é antes de tudo indicar até que ponto essa colônia foi um dos maiores recursos de riqueza para a França*” (HURBON, 2000, p. 30, tradução do autor).

Para Hurbon, essa produção máxima é devida à grande quantidade de escravos trazidos à colônia entre 1785 a 1789: 150 000 chegaram nesse período. Para ter uma noção breve, só em 1789, 55 000 escravos foram trazidos da África para essa colônia.

¹² Amigos dos Negros era um grupo de brancos franceses antiescravagista.

Nessa perspectiva, a Revolução Haitiana coloca face a face os 35 000 brancos (grandes brancos eram os agricultores e negociantes, os pequenos brancos eram os guardas, os proprietários de café, pedreiros, cirurgiões, etc) e os 400 000 escravos negros, aliados aos 50 000 mulatos (*affranchis*) – desses últimos, alguns eram ainda considerados escravos negros (HURBON, 2000).

O homem que tão deliberadamente decidira se juntar à revolução tinha 45 anos, uma idade avançada para aquela época, já grisalho e conhecido de todos como o velho Toussaint. Do caos de São Domingos, então existente e que perduraria pelos anos seguintes, ele deitaria as fundações de uma República Negra que vigora até os dias de hoje. Ele é um dos primeiros grandes líderes anticolonialistas que a humanidade conheceu.

Toussaint era um homem íntegro. O homem em que se havia transformado pela Revolução Francesa exigia ser mantida a relação com a França da liberdade, da igualdade, da fraternidade e da abolição da escravatura, indiscutivelmente. Em *De L'égalité des races humaines*, Firmin (2005) mostra que o significado da França revolucionária estava sempre em seus lábios, em suas declarações públicas, em sua correspondência e na intimidade espontânea de suas conversas particulares. Era o nível mais alto da existência social que ele podia imaginar. Ninguém à sua volta, além dele, tinha tanta consciência da necessidade prática de resolver o problema social e erradicar as primitivas condições de vida. Ele trouxe uma preciosa contribuição à Ciência Política, porque foi o primeiro a desconstruir a teoria da dominação ao reformular a nova Constituição de Bonaparte¹³ e fazer a primeira Constituição da Colônia. No artigo 4 de sua Constituição ele afirma: “Todo homem, independente de sua cor, deve ser admitido em qualquer emprego. A lei é a mesma para todos, seja para punir, seja para proteger”¹⁴ (CÉSAIRE, 1961, p. 251, tradução do autor).

Toussaint L'Ouverture foi um dos muitos negros adeptos da revolução. Por suas habilidades, fora aproveitado desde a juventude pelo proprietário em

¹³ Entre 1799 e 1815, a política europeia está centrada na figura carismática de Napoleão Bonaparte, que de general se torna imperador da França. O consulado é o período de 1799 a 1804, na qual Napoleão promulga uma nova Constituição, reestrutura o aparelho burocrático e cria o ensino controlado pelo Estado.

¹⁴ Tout homme, quelle que soit sa couleur, y est admissible à tous les emplois. La loi est la même pour tous, soit qu'elle punisse, soit qu'elle protège” (CÉSAIRE, 1961, p. 251, tradução do autor).

atividades administrativas nas fazendas de cana-de-açúcar, condição que lhe possibilitou certa liberdade, permitindo-lhe, dentre outros benefícios, acesso à alfabetização.

O posto de administrador de gado dera a Toussaint experiência em administração, autoridade e contato com aqueles que tocavam a fazenda. Estes homens, por pura habilidade e caráter, ocupavam postos normalmente reservados a pessoas de criação, educação e classe diferente porque realizavam suas tarefas com cuidado excepcional e trabalho devotado. Além dessa educação prática, ele era capaz de ler um pouco. Segundo James (2000), Toussaint leu os comentários de Júlio César sobre a campanha dos romanos contra os gauleses, o que lhe deu uma certa ideia de política, de arte militar e da conexão entre ambas. Tendo lido e relido o vasto volume do Padre Raynal, *História filosófica e política dos estabelecimentos e do comércio dos europeus nas Índias*, ele adquiriu base concreta em economia e política, não apenas sobre São Domingos, mas sobre todo o grande império europeu metido na expansão colonial e no comércio.

No dia 7 de junho de 1792, Leclerc¹⁵ acusou-o de atos suspeitos. Os franceses o amarraram, prenderam seu ajudante-de-campo, sua esposa, seu filho e sua sobrinha, submetendo-os a toda a sorte de humilhações. Arrombaram sua casa, roubaram seu dinheiro, suas jóias e os documentos de sua família e destruíram suas plantações. Enfiaram a família numa fragata que esperava no porto de *Le Cap* e embarcaram-na para a França.

No dia 24 de agosto de 1792, Toussaint foi aprisionado em Fort-de-Joux, nas montanhas do Jura, numa altitude de mais de mil metros. Ele morreu no dia 7 de abril de 1803. Contudo, durante as últimas horas de Toussaint, seus companheiros de armas, redigiram a Declaração de Independência. Antes de sua morte, Toussaint afirmou: “Derrotando-me, não abateram senão o tronco da

¹⁵ Ele nasceu em 17 de março de 1772 na França e morreu em 2 de novembro de 1802 no Haiti, atacado pela febre amarela. (Ver Antenor Firmin, 2005).

árvore da liberdade dos negros; ele renascerá pelas raízes porque elas são numerosas e profundas” ¹⁶ (CÉSAIRE, 1961, P. 284, tradução do autor).

No dia 29 de novembro do mesmo ano, Dessalines¹⁷, Christophe¹⁸ e Clairveaux, líderes da Revolução Haitiana, divulgaram uma proclamação preliminar de independência. Em 31 de dezembro, a Declaração de Independência definitiva foi lida numa reunião com todos os oficiais em *Gonaïves*. Para enfatizar a ruptura com os franceses, o novo Estado foi batizado de Haiti. Dessalines fez uma tentativa para tomar São Domingos – Espanhola, o atual país chamado República Dominicana, mas fracassou. Em outubro de 1804 ele se coroou Imperador.

A Revolução Haitiana como movimento antiescravagista e iniciativa histórica, contribuiu diretamente para a Revolução Francesa dar um passo para frente, ou seja, aplicar na colônia o que estava escrito na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, princípios universalistas esquecidos ou violados pelos próprios colonizadores:

É necessário deter-se aqui e dizer, alto e claro que a revolução abolicionista dos negros de São Domingos – Haiti deu oportunidade à grande Revolução Francesa de 1789, que proclamava a partir do artigo 1º da famosa Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão “Todos os homens nascem e permanecem livres e iguais em direito”, mas ainda mantinha o sistema escravista dos negros sob o direito de propriedade, de reconciliar o dizer e o fazer, seus princípios e suas práticas, e de sair de uma contradição entre o ideal proclamado e guardar os seus interesses. Foi um golpe de mestre, mas também um

¹⁶ En me renversant, on n’a abattu à Saint-Domingue, que le tronc de l’arbre de la liberté des Noirs; il repoussera par les racines, parce qu’elles sont profondes et nombreuses” (CÉSAIRE, 1961, P. 284, tradução do autor).

¹⁷ Jean-Jacques Dessalines (20 de setembro de 1758 - Grande-Rivière-du-Nord – 17 de outubro de 1806) foi um líder da Revolução haitiana que proclamou a independência do país em 1 de janeiro de 1804 e foi seu primeiro governante. Em 1805, seguindo os passos de Napoleão Bonaparte, proclamou-se Imperador com o nome de Jacques I. Ex-escravo, Dessalines participou das revoltas de escravos da colônia francesa de Santo Domingo. À serviço de Toussaint L’Ouverture, alcançou a patente de General e quando este foi deposto pelas tropas francesas enviadas por Napoleão para reconquistar a ilha, foi nomeado comandante das tropas do Sul. Entretanto, logo que Toussaint foi preso e enviado à França, e com a chegada de notícias da restauração da escravidão nas outras colônias francesas, Dessalines organizou, em outubro de 1802, um motim contra as forças francesas que resultou em sangrentas batalhas. Finalmente venceu os franceses na Batalha de Vertières e os expulsou da ilha.

¹⁸ Nascido na África, em Granada em 6 de outubro de 1767, morreu em 8 de outubro de 1820. Ele chegou à Ilha de São Domingos como escravo, é um dos líderes da revolução haitiana. Chegou ao posto de general em 1802. Em 1807, tornou-se presidente do Haiti ao norte do país porque naquela época o país era dividido em norte e sul (ver Antenor Firmin, 2005).

serviço orgulhoso conquistado pelos negros de São Domingos – Haiti à grande Revolução Francesa dos Mirabeau, Lafayette, Danton, Robespierre, de Camille Desmoulins e de Saint-Juste, a fim que se torne verdadeiramente mais universal¹⁹ (MANIGAT, 2005, p. 79-80, Tradução do autor)..

No começo do ano de 1805, os brancos do Haiti foram massacrados por ordem de Dessalines. Em fevereiro e março, Dessalines empreendeu uma campanha contra os franceses no país, sendo de Dessalines as palavras na língua *Créole* “koupe tèt boule kay” (corta cabeça e queima casa). Sitiou São Domingos e, no vigésimo segundo dia do cerco, a cidade estava para cair em suas mãos quando uma esquadra francesa apareceu no porto, comandada pelo almirante *Missiessy*. Ao mesmo tempo, correu o boato de que outro esquadrão francês estava no porto de *Gonaïves*. Dessalines, sentindo que o Haiti estava ameaçado, levantou o sítio e correu para casa. Foi então que o massacre aconteceu. A população amedrontada com a proximidade da contrarrevolução, matou todos com a maior brutalidade.

Depois da primeira matança, Dessalines publicou uma declaração prometendo perdão a todos os brancos que estivessem escondidos. Eles saíram dos esconderijos e imediatamente foram mortos. Mas Dessalines tomou todos os cuidados para proteger os brancos ingleses e americanos e poupou também os padres, os trabalhadores especializados e os profissionais de saúde. Toussaint, anteriormente, já havia escrito a Bonaparte solicitando pessoas com essas profissões para ajudarem o Haiti.

Da forma que tudo se passou, o Haiti sofreu terrivelmente com o isolamento resultante. Os brancos foram banidos do país por muitas gerações e, segundo o nosso entendimento, o país teve e tem ainda suas dificuldades inevitáveis duplicadas por aquele massacre.

¹⁹ “Il faut s’arrêter ici pour dire haut et clair que la révolution abolitionniste des noirs de Saint Domingue-Haiti a donné l’occasion à la grande Révolution Française de 1789, qui avait proclamé dès l’article 1 de la fameuse Déclaration des Droits de l’Homme et du Citoyen “Tous les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droit”, mais s’était comme empressée de maintenir l’esclavage des noirs derrière le paravent du droit de propriété, de reconcilier son dire et son faire, ses principes et ses pratiques, et de sortir ainsi d’une fâcheuse et gênante contradiction entre l’ideal proclamé et des intérêts à sauvegarder. Ce fut un coup de maître, mais aussi un fier et signalé service rendu par les nègres insurgés de Saint Domingue-Haiti à La grande Révolution Française dès Mirabeau, Lafayette, Danton, Robespierre, dès Camille Desmoulins et dès Saint-Juste, en la rendant plus conséquente avec elle-même et de portée enfin vraiment plus universelle” (MANIGAT, 2005, p. 79-80).

Cabe salientar ter sido o Haiti que abriu o ciclo de abolição da escravatura na América Latina, o que durou aproximadamente um século. Lembramos as datas e os países: 1791 – 1793, abolição da escravatura em São Domingos-Haiti; 1801 – 1822, abolição no atual país chamado República Dominicana; 1823, no Chile; 1826, na Bolívia; 1829, no México; 1848, nas colônias francesas nas Américas; 1854, na Venezuela; 1873, em Porto Rico; 1888, no Brasil e 1889, em Cuba.

Torna-se necessário ainda argumentar que os ex-escravos haitianos viram-se definitivamente livres do trabalho compulsório nas plantações de cana e nos engenhos de açúcar. Sob a presidência de Alexandre Pétion (1806-1818) e de Jean Pierre Boyer (1818-1843), passaram a se dedicar à tradição herdada da África, ou seja, à agricultura de subsistência.

No processo de constituição de uma identidade haitiana híbrida, cumpre levantar o que tem havido de específico no circuito de interações entre o Haiti e o mundo, entre o Haiti e seus vizinhos; como foi e tem sido aceita essa nação negra assumidamente constituída de ex-escravos, num ambiente em que a totalidade dos vizinhos apresenta marcadas diferenças.

1. 2 DA INDEPENDÊNCIA À PRESENÇA DA MINUSTAH NO HAITI

No período entre 1804 e 1820, o Haiti passou por nova fase econômica, social e política. O sistema colonial desestruturou-se e foi implantada uma economia agrícola de subsistência no espaço do antigo sistema agroexportador. E, para construir uma nova identidade, práticas culturais de origem africana foram estimuladas pelos novos governantes, antigos escravos.

Dessalines se proclamou Imperador e não queria continuar com o sistema agroexportador, até porque ele tinha mandado queimar todas as plantações. O seu desejo era romper radicalmente com tudo do sistema antigo, tudo o que era francês. Com a volta à economia de subsistência, o Haiti saiu do mercado mundial do açúcar. De colônia mais produtiva das Américas passou a país independente pauperizado e fora de um intercâmbio favorável na economia internacional, **pois** já desde o período de colonização, o Haiti apresentava uma economia primária. Produzia açúcar de excelente qualidade, concorrendo com o açúcar brasileiro no século XVII, o que, junto com toda a produção das Antilhas, serviu para a desvalorização do açúcar brasileiro na Europa. Depois da independência, seu principal produto de exportação ainda continuou sendo o açúcar, além de outros produtos como banana, manga, milho, batata doce, legumes etc.

A partir de 1806, duas facções dirigem o país. O Rei Henri Christophe no norte, representando a facção dos “negros”, o presidente Alexandre Pétion no sul, representando a facção dos “mulatos”. Desde este momento se acentuaram, dentre outros fatores, as particularidades regionais que singularizam o norte e o sul hoje, em várias dimensões, culturais, políticas, etc. Socialmente costuma-se dizer que no norte a escala de preconceito de cor é menor, tendo em vista que os habitantes têm a tonalidade de pele mais preta do que os do sul que são mais claros e há mais preconceito de cor. Essa relação de conflito de cor entre mulatos e negros no país percorreu toda a história da nação até os nossos dias. É interessante perceber que no Haiti a categoria utilizada para pensar o universo das relações entre mulato e negro é “cor” e não “raça”.

Durante esses anos de divisão do país em governantes de duas facções, dois partidos políticos se formaram em oposição: o partido liberal e o partido nacional. Se as suas respectivas ideologias apresentavam várias contradições, nada de fundamental os distinguia no nível de suas práticas políticas. O partido liberal era associado aos “mulatos” e o partido nacional aos “negros”. Nem os ditos nacionalistas, nem os liberais, tomaram como foco o neo-colonialismo tal qual, dividiram-se entre *pro-anglo-saxons* e *pro-francês*, uns como os outros defenderam as posições das classes dominantes. No tangente à política, nenhum ponto de vista os diferenciava de maneira aprofundada. A contradição principal era uma oposição entre as classes dominantes e os agricultores. Outra contradição era a questão da cor, a luta de classes era vista sob a ótica da cor, eram elementos correlacionais, como já mencionado, o liberal significava o mulato e o nacional o negro. Para os mulatos, os negros eram incapazes de governar o país, porque são bárbaros e inferiores. Nesse contexto, os intelectuais negros da época do movimento negrista, adotaram uma palavra de ordem que se associou depois com o partido nacional: “o poder à maioria”. Contudo, houve uma réplica: “o poder aos capazes”, que se tornou associado aos liberais. Os mulatos reproduziam a ideologia racista do século XIX, afirmando a superioridade dos mulatos em relação aos brancos. De fato, defendiam tudo que era mais próximo do branco europeu era superior ao que está mais próximo do negro.

Voltando a questão histórica sobre o Haiti, em 1809 a Espanha reconquistou a parte oriental da ilha (atual República Dominicana), iniciando-se um clima de hostilidades contra a outra secção territorial, o Haiti. Em 1822, sob o governo de Jean Pierre Boyer, o Haiti foi reunificado, acabando a divisão entre norte e sul, mas permanecendo o conflito de cor. No mesmo ano o país assumiu o controle de toda a ilha. O governo dominicano fez um pedido ao governo Boyer para ajudá-lo contra o domínio dos espanhóis, mas Boyer aproveitou-se do momento e ocupou a República Dominicana de 1822 até 1844, fechando as Universidades e abrindo quartéis. Até hoje, os dominicanos conservam um sentimento de raiva contra os haitianos por tal fato. Para eles, foi um atraso na educação superior do país. E a culpa é dos haitianos.

Para ampliar laços de solidariedade internacional – tentando superar o drama da rejeição, por parte da Europa imperialista, à sua República Negra – Jean Pierre Boyer se submeteu aos termos de um acordo ditado pelos banqueiros da época: pagamento de indenizações aos latifundiários franceses expropriados nas lutas pela independência entre 1791 e 1804. Só assim a França reconheceria a independência do país, evento que somente ocorrerá em 1838, 34 anos após a declaração haitiana. Traduzimos o parágrafo de Jean-Michel Caroit²⁰:

As negociações prosseguem entre Carlos e o presidente Jean-Pierre Boyer, que aceita, sob a ameaça de uma esquadra, a nota de débito que fixa a indenização em 150 milhões de francos-ouro. Em 1838, a França reconhece a independência do Haiti. Renegociada para 90 milhões de francos-ouro, a indenização será integralmente paga pelo Haiti, que efetuará o último pagamento em 1883. É a título de reembolso desta dívida da independência que Jean Bertrand Aristide lançou em 2003 uma campanha exigindo a devolução pela França de US\$ 21.685.135.571,48, equivalentes, segundo seus cálculos, ao valor capitalizado dos 90 milhões de francos-ouro pagos pelo Haiti (CAROIT, 2004, p. 5).

Em 1843, Boyer foi exilado, deixando o Haiti em situação de terra arrasada. Tendo em vista o contexto caótico, nesse mesmo ano, focos de resistência *criolla* (de descendência espanhola) declararam a ilha constituída por mais um Estado: a República Dominicana (em 1865 ela voltará a declarar-se independente do Haiti). No Haiti, após quatro anos de instabilidade, em 1847 subiu ao poder o último imperador, Faustin Soulouque, que governará o país até 1859.

O Estado haitiano passou a controlar a vida econômica local. Nessa nação, nascida com os princípios de igualdade, formaram-se abismos entre postulantes ao poder: negros e mulatos, civis e militares, burgueses crioulos e estrangeiros, e a maior parte da população termina se submetendo a uma pequena oligarquia.

Tais conflitos levaram à intervenção dos Estados Unidos de 1915 até 1934, o qual, cinco anos antes, havia substituído a França como principal influência externa. Os Estados Unidos mantiveram longa intervenção militar no Haiti, e pouco contribuíram para o desenvolvimento econômico nacional. Os setores vinculados à exportação e à importação passaram a representar o eixo principal

²⁰ CAROIT, Jean-Michel. *Haiti, deux siècles de tumultes*. Le monde, Ed. de 29 de février-1 de mars de 2004.

da economia do país, favorecendo o nascimento de uma pequena burguesia local.

Cabe salientar que, durante à ocupação americana no Haiti, esses últimos reforçaram o setor mulato da população que monopolizaram os cargos públicos das Universidades, dos serviços diplomáticos, do comércio exterior etc. A resistência organizou-se então sob os planos políticos e ideológicos. Nesse período surgiu o movimento indigenista, um nacionalismo cultural anti-imperialista. A partir de 1946, o país começou a ser governado por um negro, pois até então, desde 1915, os governantes eram mulatos. A questão de cor na política surgira novamente com o movimento negrista na campanha eleitoral de François Duvalier, um dos fundadores desse movimento.

Após sucessivos governos ditatoriais, François Duvalier foi eleito presidente em 1957, organizando o *Tonton Macoute*, uma força armada sob seu controle pessoal com o objetivo de reprimir a oposição. A ajuda americana só cessou em 1961, por insatisfação com a política de Duvalier. A nova Constituição, que entrou em vigor em 1964, autorizava a presidência vitalícia de Duvalier. Uma nova reforma constitucional permitiu a Duvalier nomear seu filho, Jean Claude Duvalier, seu sucessor. Quando “Papa Doc” morreu em 1971, foi efetivamente substituído por seu filho, então com 20 anos, que recebeu o apelido de “Baby Doc” por manter as mesmas táticas repressivas de seu pai. O filho levou o país a uma decadência maior. Resumindo, de 1804 até 1994 foram registradas mais de 60 mudanças no quadro social, econômico e político do país, devido aos conflitos políticos internos e às influências externas.

Quando a ditadura dos Duvalier chegou ao fim, o país tomou outro rumo, ou seja, uma nova fase política, cheia de esperança com as eleições democráticas. O primeiro presidente do Haiti eleito democraticamente foi Jean Bertrand Aristide, em 1990, um sacerdote católico, grande defensor da Teologia da Libertação e das classes populares menos favorecidas. Elegeu-se com programa popular reformista e o apoio decisivo das massas da Cidade e do Campo.

O presidente Jean Bertrand Aristide, foi deposto por um golpe militar, em 30 de setembro de 1991, que o derrubou e impôs um outro governo ditatorial. Mas, em maio de 1994, as sanções da ONU contra os dirigentes militares do Haiti se intensificaram a fim de forçar a renúncia deles e permitir o retorno de Aristide ao poder, ocorrido em outubro de 1994, após a ocupação militar do Haiti pelos Estados Unidos. Em 1995, Aristide foi sucedido por René Préval, membro de seu partido (Lavalas).

Aristide contou com o apoio, sobretudo dos segmentos afrodescendentes organizados no Partido Democrata. Como tantos outros políticos populares, revisou suas políticas progressistas e populares, acertando os ponteiros com o FMI. Dos acordos de reconversão política de Aristide fazia parte a promessa de Bill Clinton de ajuda econômica à Ilha para facilitar as duras políticas neoliberais a serem implementadas.

Com o fim do mandato de Préval, foi realizada uma eleição por voto direto e Aristide voltou ao poder em 2000. Entretanto, sua legitimidade foi questionada pela oposição e por alguns setores da sociedade civil, que alegaram fraudes e deram início a uma campanha contra o seu governo, a qual não obteve sucesso imediato.

A fim de celebrar o bicentenário do país em 2004, Aristide pediu à França para devolver o dinheiro da indenização que o Presidente Jean Pierre Boyer havia pago para reconhecer a independência do país. A França se negou a fazê-lo, incentivou os universitários haitianos e a classe média a levantar-se contra Aristide. Em 2003, seu crescente descrédito ensejou dois movimentos mobilizados em um mesmo sentido, mas com objetivos opostos. De um lado, segmentos do muito frágil movimento social haitiano mobilizaram-se pela deposição de Aristide, esperando que ela abrisse caminho para o saneamento social, político e moral do país.

De outro, grupos do ex-exército haitiano, dissolvido por Aristide em 1994, invadiram o Haiti desde a República Dominicana, para depor o presidente e impor um governo autoritário. A saída de Aristide foi promovida pelos Estados Unidos por ação do General Collin Powell. Segundo Aristide, ocorria, naquele momento

no Haiti, um golpe contra o Estado haitiano legitimado pelas forças internacionais. De acordo com Aristide, em entrevista concedida pelos meios de comunicação, ele foi forçado a subir em um avião e desde aquele momento se encontra na África do Sul.

Após a saída de Aristide do poder, uma força militar multinacional composta por estadunidenses, franceses e canadenses chegou ao Haiti com o intuito de “restaurar a democracia” e evitar uma guerra civil. Essa força passou a ser chamada de MINUSTAH, sob o comando brasileiro e os componentes são de diversos países, como Argentina, Chile, Nepal, Sri Lanka, Uruguai, entre outros.

As dificuldades do Haiti não se devem, somente ao domínio da agricultura de subsistência e à ausência de perspectivas econômicas mais elevadas. Também e não menos são responsáveis por ela, a quarentena que lhe impuseram até as nações latino-americanas recém-emancipadas ainda no século XIX. Tome-se como exemplo, a Venezuela. Quando exilado, Simon Bolívar encontrou abrigo no Haiti, onde recebeu de Alexandre Pétion proteção, ajuda financeira, dinheiro, armas e até uma prensa tipográfica. No entanto, Simon Bolívar excluiu o Haiti dos países convidados à Conferência do Panamá, em 1826, hoje considerados países latino-americanos.

O isolamento internacional acentuou a crise socioeconômica e política, agravando as dificuldades históricas, após uma das mais heróicas lutas emancipadoras do hemisfério ocidental. A Revolução Negra criou o medo de o Haiti ser o referencial para a luta da libertação do povo negro no mundo inteiro. Hoje, ele parece não ter importância capital para os povos negros, justamente porque os haitianos estão empobrecendo cada vez mais. Haiti, outrora considerado a pérola das Antilhas, o farol da liberdade dos negros no mundo, atualmente é o povo mais empobrecido nas Américas do ponto de vista econômico.

A sociedade haitiana tem sido, frequentemente, tomada por observadores e admiradores como o primeiro exemplo de uma revolução nacionalista bem sucedida. A Revolução haitiana deve ser considerada a primeira grande revolução moderna, pois era, ao mesmo tempo, uma vitoriosa subversão social (escravos

contra senhores); anticolonial e nacional (derrota do colonialismo francês e formação da nacionalidade haitiana). Foi uma revolução crucial. Por isso, o medo das elites escravocratas das Américas de então quanto a ela ser seguida por escravos em outras colônias, justamente, pelo seu caráter incompatível com o poder colonial.

Nesse sentido, a atual crise do país caribenho nos levanta uma série de questões: que lições tirar da experiência do Haiti independente? Em que sentido essa experiência nos afeta?

1. 3 A IDENTIDADE CULTURAL DO AFRODESCENDENTE NO HAITI

A ideia de nação no Haiti, a partir da Revolução de 1791, encontra no valor da negritude seu *devoir* mais explícito. A *noblesse* é uma categoria nativa desde o início da Rebelião Negra de 1791, amadurecida nos momentos posteriores de formação do país haitiano. Através, especialmente, do pensamento de Price-Mars (2000), esta categoria começa a demarcar a fronteira que separa os haitianos dos “outros”.

A Independência Haitiana de 1804 ressignificou o valor da *noblesse*. O afrodescendente passará a agente, mais ativo através da organização dos *marronages*, nas colinas do norte do Haiti, sob a liderança de Toussaint L'Ouverture e Jean Jacques Dessalines. O significado da mudança na relação do afrodescendente com o poder colonial, por esta Revolução, afetou o entendimento do potencial do escravo em inúmeras colônias da América, inclusive no Brasil. Azevedo (1987) retrata a onda de medo que assolou a elite intelectual e política brasileira, a partir da percepção do “efeito cascata” que a Revolução Haitiana poderia engendrar nas Américas. A autora se refere ao pensamento social do Brasil recém-independente:

Era grande o medo suscitado pela sangrenta revolução em São Domingos, onde os negros não só haviam se rebelado contra a escravidão na última década do século XVIII e proclamado sua independência em 1804, como também – sob a direção de Toussaint L'Ouverture – colocavam em prática os grandes princípios da Revolução Francesa, o que acarretou transtornos

fatais para muitos senhores de escravos, suas famílias e propriedades. Ora, perguntavam-se alguns assustados “grandes” homens que viviam no Brasil de então, se em São Domingos os negros finalmente conseguiram o que sempre estiveram tentando fazer, isto é, subverter a ordem e acabar com a tranquilidade dos ricos proprietários, por que não se repetiria o mesmo aqui? Garantias de que o Brasil seria diferente de outros países escravistas, uma espécie de país abençoado por Deus, não havia nenhuma, pois aqui, assim como em toda a América, os quilombos, os assaltos às fazendas, as pequenas revoltas individuais ou coletivas e as tentativas de grandes insurreições se sucederam desde o desembarque dos primeiros negros em meados de 1500 (AZEVEDO, 1987, p. 35).

Logo no início do século XX, a partir do surgimento do movimento cultural em busca da valorização dos elementos identitários haitianos, verificou-se como a questão da identidade cultural haitiana era complexa. No Haiti, o indigenismo constitui uma tomada de consciência por parte de escritores e artistas no sentido de incorporar a cultura popular, até então relegada à margem da sociedade. Existe uma homologia entre indigenismo, nacionalismo e haitianidade, implícita na definição dada por Roger Gaillard: “Chama-se no Haiti ‘indigenismo’ à vontade dos criadores estéticos de inspirar-se nos costumes, nos valores (musicais, religiosas, danças) pertencentes à vida, à cultura nacional” ²¹ (GAILLARD, 1993, p. 9, tradução do autor).

Embora o indigenismo tenha existido, segundo Gaillard, ao longo do século XIX, desde a independência do país (1804), ele eclode enquanto movimento literário com um programa definido com o lançamento da *Revue Indigène* (Revista Indígena, 1927), que editou seis números. A palavra *indigène* (indígena) designa o elemento autóctone, mas cabe ressaltar que, naquele momento, ela designava os nativos dos países asiáticos e africanos, sendo comum o seu uso com valor depreciativo na literatura colonial francesa. O termo não evocava, portanto, o “indígena” ou o “índio” da América, sendo empregado nos textos haitianos da época como sinônimo de nacional, podendo ser associado a nativismo, particularmente reativado por causa da ocupação americana (1915-1934), no país.

²¹ On appelle en Haiti “indigénisme” la volonté chez les créateurs esthétiques de s’inspirer des coutumes, des valeurs (musicales, religieuses, dansées) appartenant à la vie, à la culture nationale (GAILLARD, 1993, p. 9, tradução do autor).

A *Revue Indigène* foi organizada por jovens mulatos, dentre os quais se destacam Jacques Roumain, Carl Brouard, Philippe Thoby Marcelin, Emile Roumer. Jacques Roumain que deu o nome à revista, tornar-se-ia, nos anos subsequentes, o escritor mais importante do grupo, com vasta produção, só interrompida por sua morte prematura aos 30 anos de idade.

Entretanto, as balizas teóricas do movimento já estavam sendo propagadas por Jean Price-Mars (1876-1976) desde o início dos anos 20, através da publicação de artigos e da apresentação de conferências²². Voltando ao Haiti em 1916, depois de passar alguns anos na França, começou a desenvolver suas pesquisas etnográficas, com objetivos pedagógicos. Publicou em 1928 (um ano depois da *Revue Indigène*) o livro *Ainsi parla l'Oncle* (Assim fala o tio), no qual ele pretendia estudar o folclore a fim de promover uma reapropriação da cultura popular haitiana, tão desprezada pelas elites. Inspirando-se no título de Nietzsche, ele substituiu o super homem Zaratustra por um personagem folclórico do Haiti, o *Oncle Bouqui* (Tio Bouqui), o velho negro contador de histórias, que passará a ser associado a ele mesmo, apelidado a partir de então de Oncle (Tio).

Neste livro, que se tornou um clássico, ele estuda o Vodou, os cantos e contos, as lendas e adivinhas e suas origens na África. Os dois elementos culturais mais fortemente rejeitados pelas classes letradas eram o Vodou, como uma superstição a ser eliminada, e a língua *Créole*, considerada um *patois*, um dialeto que os falantes praticam, mas do qual se envergonham. O trabalho dos indigenistas será, sobretudo, no sentido de conceder ao Vodou o caráter de

²² É necessário destacar que a narrativa de Price-Mars possui uma trajetória na história literária haitiana. A temática do negro aparece com destaque nas obras de Osvald Durand; Louis Joseph Janvier; Anténor Firmin, Hannibal Price e Etzer Vिलाire. Outros foram diretamente influenciados pelo autor, como Jacques Roumain e Jacques Stephen Alexis. Contemporaneamente, Edwidge Danticat vem sendo apontada como a grande autora da negritude haitiana. No Brasil, vale a pena observar o diálogo travado entre Price-Mars e Arthur Ramos a respeito das similitudes entre o povo haitiano e brasileiro através de cartas presentes no Acervo da Biblioteca Nacional. São elas: Carta a Arthur Ramos agradecendo a remessa do livro “O Folclore Negro do Brasil” e sugerindo tema para o próximo livro. Oferece seus trabalhos sobre o Vodou, juntamente com os estudos de Dorsainville e M. Paultre e informa que toda a bibliografia que conhece sobre os negros haitianos consta no livro “Ainsi Parla L’ Oncle” Autoria: Jean Price-Mars; Carta a Arthur Ramos anunciando a remessa de dois exemplares da Revista de História e Geografia do Haiti, em que se trata do desenvolvimento da Escola Brasileira de Antropologia, e de artigos sobre a psiquiatria e a saúde mental entre os haitianos. Pede remessa do relatório do Congresso Afro-Brasileiro de 1936. Autoria: Jean Price-Mars; Carta a Arthur Ramos elogiando o livro “O Negro Brasileiro” e remetendo um livro de sua autoria, “Ainsi Parla L’Oncle”. Autoria: Jean Price-Mars e Carta a Jean Price-Mars agradecendo o envio do livro “Ainsi Parla L’Oncle”, solicita bibliografia sobre a cultura negra do Haiti e remete o livro “O Folclore Negro no Brasil”. Autoria: Arthur Ramos.

religião, tornando-o digno de ser aceito como qualquer religião, e de reconhecer o *Créole* como língua nacional do Haiti. Podemos considerá-lo uma língua *afro-latina*, uma mistura do francês com dialetos africanos, particularmente o *fongbé*, um dos seis dialetos *ewes*. Esta missão, se não foi realizada em sua plenitude, acabou por mudar, pelo menos parcialmente, o discurso sobre essas duas criações sincréticas haitianas.

Sobre quais bases materiais, culturais e éticas constrói-se a identidade cultural no Haiti? Até 1987, o francês era a única língua oficial do país. A língua “Créole” era discriminada pela elite dominante e dirigentes do país. Perguntar a um haitiano o que pensava do Vodou, do *Créole*, era uma forma de pedir-lhe sua classe social, sua visão política, seu conceito da luta política e sua visão do futuro da sociedade haitiana. Mesmo assim, é muito difícil o haitiano rejeitar o *Créole* sem sentir uma falha na sua personalidade. O *Créole* teve o mesmo caminho que o Vodou, portanto, é chamado a desempenhar o mesmo papel. O professor Joseph Désir reconhece-o como: “Veículo privilegiado de uma herança [...] nada podia impedir-lhe jogar o seu papel histórico como instrumento de coesão e de unidade nacional. É graças à língua *Créole* que nossas tradições orais existem, permanecem e se transformam” (HANDERSON, 2006, p. 17). Assim, o *Créole*, como o Vodou, será a expressão direta das relações de classe no país, como observaremos mais adiante neste trabalho.

Logo, um elemento irredutível na construção da nação haitiana é o idioma *Créole*. Essa forma de expressão, que necessita do corpo e dos gestos para se fazer compreender de maneira plena, é um dado elementar nessa mudança de símbolos da identidade do povo haitiano. De acordo com Price-Mars, este idioma não pode ser apreendido mecanicamente. Trata-se de um idioma performático. Sua incorporação habilita o aprendiz a rir de uma piada, entender a lição de um conto, ou mesmo expressar o mais profundo dos sentimentos. É a expressão do povo haitiano e o seu elemento de resistência frente ao poder colonial. Uma maneira, através da qual, os negros construíram sua própria linguagem.

Price-Mars (retomado em 2009) argumenta que o Vodou é uma religião porque todos os seus adeptos acreditam na existência de seres espirituais que vivem em algum lugar no universo com uma ligação íntima com os humanos. O

Vodu é uma religião porque tem seus deuses e uma teologia, ou seja, um sistema de representação para explicar o mundo, possuindo culto, com cerimônias dirigidas por um corpo sacerdotal hierarquizado e assistida por uma sociedade de fiéis.

Na base do culto do Vodu, está o desejo do haitiano de se reportar ao lugar em que o sentido das coisas e dos acontecimentos não foi abalado: o seu próprio universo simbólico. Aí a África perdida torna-se presente, os antepassados reaparecem, recompõe-se a ruptura da história (HURBON, 1987, p. 86).

É importante esclarecer que o Vodu no Haiti não é simplesmente uma mistura das religiões africanas ocidentais com um verniz de Catolicismo Romano. Tal afirmativa ignora numerosas influências indígenas *Taínos*²³, assim como o processo evolutivo a que o Vodu se submeteu ao longo da história do Haiti. Também estaria ignorando a grande influência do paganismo europeu no Catolicismo Romano e o panteão dos seus próprios santos. “Esse sincretismo permite que o Vodu abranja o africano, o indígena e os antepassados europeus, de uma forma inteira e completa. É verdadeiramente Religião de Créole” (HANDERSON, 2006, p. 3).

O Vodu no Haiti é reconhecido pelo Estado do Haiti como religião desde a Constituição de 1987, promulgada com o movimento que encerrou o período de ditadura dos Duvalier, o qual durou de 1957 a 1986. Anteriormente, seus adeptos eram perseguidos e inúmeras foram as campanhas “antissupersticiosas” realizadas pela Igreja Católica em tentativas infrutíferas para extirpar a crença da sociedade haitiana.

O presidente haitiano, Jean Bertrand Aristide, ex-padre católico, declarou, em abril de 2003, o Vodu como religião oficial do país. Com essa posição do governo, os casamentos realizados no Vodu passaram a ser aceitos e considerados oficiais, tendo valor religioso, como ocorre com as demais religiões ao redor do mundo.

²³ Os *taínos* eram os indígenas que moravam na Ilha de São Domingos (atual Haiti e República Dominicana) quando chegaram os espanhóis. Foram mortos pelos colonizadores espanhóis.

Igualmente importantes e fazendo parte das artes haitianas, a música e a dança ocupavam os primeiros lugares na cultura popular de antanho e ainda nos tempos modernos. Não é novidade saber que os negros naturais do continente africano eram destacados sempre pelos dons musicais. O negro era e é, antes de tudo, um compositor, um mestre na área do movimento e da melodia harmoniosa, mas não é só isso, como muitas vezes aparece nos meios de comunicação. Escutamos seguidamente que o negro tem a música e a dança no sangue. O sistema escravista não conseguiu acabar ou eliminar esses seus dons artísticos, ao contrário, foram vivificados por esse período histórico. A música popular de inspiração Vodou permite ao povo expressar as suas reivindicações fundamentais.

Quanto à educação como parte formadora da identidade cultural do haitiano, Price-Mars detecta problemas graves devido ao fenômeno da diglossia, ou seja, o fato de coexistirem duas línguas no país, com estatutos diferenciados: de um lado o francês, língua ocidental prestigiosa, praticada pelas elites letradas, língua de uso escolar e social e, de outro, o *Créole*, antiga língua ágrafa, oral, mas hoje língua oficial, escrita, com gramática própria, e valorizada no sistema escolar haitiano e no ensino superior.

Os mulatos, que tomaram o poder político depois da morte do rei Christophe, com a ascensão de Boyer (1820), se orgulhavam de nunca terem sido escravos e de serem descendentes dos brancos, sentindo-se assim mais aptos para governar, já que antigos escravos não teriam legitimidade para ocupar os cargos de direção de uma nação civilizada. Como se consideravam primos dos franceses, os mulatos estavam também mais próximos do único ideal de cultura e civilização que conheciam. Esta *francofilia* levava-os a se verem como franceses ou, para usar a expressão de Fanon, a usar máscaras brancas sobre suas peles quase negras.

O mulato se distancia do negro por ser mais próximo do branco do que o negro, pela cor da pele. O negro privilegiado se distancia do negro desfavorecido, por ser mais próximo do modelo ocidental, não pela cor da pele, mas pela cultura. Esse sistema de representação estará presente na formação social haitiana desde pouco depois de 1804 e permanece até hoje, apesar do trabalho de

valorização da cultura africana realizado pelos movimentos como o indigenismo, o negrismo etc.

A identidade étnica e a necessidade de ser reconhecido como um grupo específico são vistas como algo universal e transcultural. Na modernidade avançada, segundo se afirma, a personalidade é determinada pela interação de um conjunto de identidades segmentadas, em geral frouxamente associadas com a identidade étnica, o sexo e o grupo etário, sendo a classe, muitas vezes, de importância muito menor. Hoje em dia, a etnicidade tende a se expressar com mais liberdade do que há (sic) uma geração e alcança sua manifestação mais desenvolvida no campo do lazer, que é configurado como um autêntico caldeirão de culturas no qual se criam novas misturas e hibridismos (SANSONE, 2004, p. 260).

Na literatura do período colonial haitiano, existe uma alternância entre o uso do nome *mulato* ou *liberto*. Muitas vezes, eles significam a mesma coisa, enquanto os termos *negro* e *mulato* são categorias excludentes, utilizadas para marcar lugares sociais distintos e não propriamente uma identidade de cor. De acordo com as observações de Hoffman (1980, p. 31, tradução do autor):

No contexto haitiano os termos *noir* e *mulâtre* não se referem exclusivamente a um grupo étnico. Levam também conotações políticas e sociais. Sociais, porque se o filho ilegítimo de uma trabalhadora negra com um marinheiro branco que visita o porto poderia descrever-se como um *mulâtre* em aparência, com certeza não o consideraria como membro da classe *mulâtre* (a superior). Ao contrário, um alto funcionário do governo, ou um homem negro próspero de negócios, asseguraria que o fosse casando-o com uma guria da classe *mulâtre*. (..) Isso é tolerado, mas não admitido abertamente, e o grupo *mulâtre* cuida-se na hora de incluir alguns negros no governo quando está no poder, e o grupo *noir* faz o mesmo quando chega sua vez.

Césaire²⁴ (1961) não estabelece distinção entre as categorias *mulato* e *liberto*. O autor define o grupo dos mulatos a partir do lugar social ocupado na estrutura da sociedade colonial haitiana. A descrição que faz a respeito deste grupo ressalta sua trajetória econômica, política e social no jogo de relações e disputas com os colonos franceses.

²⁴ Aimé Césaire, um poeta nascido na Martinica em 1913 e falecido em abril de 2008. No *Cahier d'un retour au pays natal* (Caderno dum retorno ao país natal) de Aimé Césaire aparecerá pela segunda vez o termo negritude, como resposta à civilização européia. Já na revista *L'Étudiant noir* no ano 1934, ele tinha usado esse termo por primeira vez. Ele é considerado um dos pais do movimento da negritude (BERND, 1984).

Segundo o pensamento de Price-Mars retomado em 2009, em *Port-au-Prince* estaria a elite mulata que se expressa em francês, constrói e reproduz conhecimentos nesta língua e possui uma memória parisiense. No norte, de onde vem o próprio autor e, mais tarde, viriam chefes de Estado negros, como François Duvalier, estaria a expressão do *Créole*, a *noblesse*, a linguagem da “raça”, o único modo de se comunicar com os oráculos e ter eficácia nos pedidos, a linguagem através da qual se desenrolam as lendas e os mistérios do Haiti rural.

Em *Port-au-Prince*, estaria muito comodamente instalada a satisfação em reconhecer a genealogia mestiça: estaria aí a elite mulata, alienada de sua origem, uma espécie de caricatura de Paris. No norte, os haitianos seguiriam suas vidas aquém dessa preocupação. Lá, a cor seria uma só. Não existiriam tensões ou conflitos a esse respeito. A *noblesse* é um valor dominante. Mas, em *Port-au-Prince* abundariam as ideologias que rechaçam o Vodou e o *Créole*, e, conseqüentemente, a associação com a ascendência africana.

O indigenismo dos anos 20 é um movimento literário em consonância com as vanguardas francesas, cujos ideais estéticos corresponderam a um desejo de ruptura com as tradições artísticas, sobretudo pela valorização do primitivismo, da chamada “art nègre”, descoberta na África e levada para Europa pelos exércitos coloniais ingleses e franceses no início do século XX.

A herança africana rasurada, apagada, só vai poder emergir em um ambiente propício, capaz de fazer eclodir diversos movimentos concomitantemente. Como resultado da efervescência cultural, nota-se o florescimento de várias revistas dedicadas à causa negra em Paris no período estudado, dentre as quais pode-se citar a mais importante delas, a revista bilíngüe *La Revue du Monde Noir* (A Revista do Mundo Negro) entre o mês de novembro de 1931 e abril de 1932, com seis números. No último ano citado nasceu a *Légitime Défense* (Legítima Defesa), fundada por estudantes haitianos: Etienne Léro, René Menil e Jules Monnerot.

Os jovens estudantes Aimé Césaire, Léon Gontran Damas e Léopold Sédar Senghor, que fundaram a revista *L'Étudiant Noir* (O Estudante Negro) (1935) em Paris, seriam responsáveis pela criação do movimento da *négritude*, com obras

de grande envergadura, como *Pigments* (1937), de Damas; *Cahier d'un retour au pays natal* (1939), de Césaire e a famosa *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache* (1948), organizada por Senghor, que incluía o prefácio de Jean Paul Sartre, *Orphée Noir*, livro que deu grande visibilidade aos poetas negros. É preciso lembrar também a influência marcante de Frantz Fanon, cuja obra incluiu *Peau noire, masques blancs* e *Les damnés de la terre*, revisitada nos últimos anos por autores como Edward Said e Homi Babha, pós-colonialistas.

Objetivamente, a negritude é o conjunto dos valores de civilizações do mundo negro, do qual o sentido da comunicação, o dom da imagem analógica, o dom do ritmo faz um paralelismo assimétrico. Em uma palavra, é uma certa dialética, melhor, uma simbiose entre a inteligência e a alma, entre a matéria e o espírito, entre o homem e a mulher. Subjetivamente, a negritude é uma certa vontade e certa maneira de viver os valores²⁵ (SENGHOR, 1980, p. 32, tradução do autor).

Também é relevante destacar o papel de etnógrafos e antropólogos europeus que escreveram sobre as culturas africanas, dentre os quais se pode citar Maurice Delafosse, que publicou, em 1912, o livro *Haut Senegal Níger* e, depois da guerra, lançou outras obras importantes: *Les civilisations négro-africaines*, *Les noirs d'Afrique*, *L'âme nègre*. A obra de Leo Frobenius, *História da civilização africana*, com grande influência na percepção de Aimé Césaire sobre a África, é traduzida do alemão e publicada em francês em 1936.

Em 1938 surge, na esteira do indigenismo, um outro movimento conhecido como *noirisme* (negrismo), em torno da revista *Les griots*, criada por três negros haitianos, conhecidos como os três D: François Duvalier, Louis Diaquoi e Lorimer Denis. Surgindo como movimento de vanguarda, com a força reivindicatória da herança africana, tão realçada pelo título da revista, que coloca em destaque os *griots* (contadores de histórias na África), acabará desembocando na ascensão de Duvalier ao poder. François Duvalier (1909-1971), que se tornaria conhecido como Papa Doc, foi eleito presidente da República em 1957; em 1964 se proclamou presidente vitalício e designou seu filho Jean Claude Duvalier (1951),

²⁵ “Objectivement, la negritude est l'ensemble des valeurs de civilisations du monde noir, dont le sens de la communication, le don de l'image analogique, le don du rythme fait de parallélisme asymétrique. D'un mot, c'est une certaine dialectique, mieux une symbiose entre l'intelligence et l'âme, entre la matière et l'esprit, entre l'homme et la femme. Subjectivement, la negritude est une certaine volonté et une certaine manière de vivre les valeurs” (SENGHOR, 1980, p. 32, tradução do autor).

como seu sucessor. Este, cognominado Baby Doc, assumiu o poder após a morte de seu pai em 1971, tendo sido derrubado em 1986, quando partiu para o exílio na França.

Mencionamos a cor dos participantes desses dois movimentos, os mulatos do indigenismo, criadores da *Revue Indigène*, e os negros do movimento negrista, em torno da revista *Les griots*, porque a diferença era pertinente: cada um deles representava uma classe social, que detinha ou reivindicava o poder político. Essa relação social e racial existe até os dias atuais no Haiti. Depois da independência, após um curto período de domínio negro (Jean Jacques Dessalines, o imperador), o país foi dividido em norte e sul: no norte, um presidente mulato e no sul, um negro. E a partir de então houve um enfrentamento entre uns e outros, racializando um conflito que era, na verdade, uma luta pelo poder político. François Duvalier marcará a ascensão dos negros ao poder e a perseguição às antigas elites mulatas.

Na identidade étnica, assim como em todas as outras identidades sociais, é possível identificar uma dimensão simbólica e uma dimensão social. Esses dois aspectos podem vir juntos, donde um grupo pode ter uma cultura étnica vigorosa e uma comunidade étnica estreitamente unida, mas isso de modo algum constitui a regra geral, e cabe aos cientistas sociais analisar a relação entre os dois aspectos. Na verdade, não é preciso haver uma comunidade étnica para que haja uma identidade étnica. As identidades étnicas associadas às diásporas sempre se associaram a comunidades mais ou menos cambiáveis e aprenderam a lidar com frágeis lideranças étnicas “locais” (SANSONE, 2004, p. 252).

Desde a ditadura duvalierista, a maioria dos escritores haitianos se encontrava no exterior, devido às condições sociais, econômicas e políticas do país. A *creolização* (créole) era sempre *tênue* (sutil), já que os autores visam a um público leitor de língua francesa. Dentre os poucos escritores que ousaram escrever romances em *Créole*, por viverem no Haiti, o mais conhecido é Frankétienne, que tem traduzido seus romances para o francês a fim de torná-los acessíveis a um público maior.

A nossa próxima análise sobre a identidade do negro se dá por meio de um raciocínio sobre a construção identitária dele a partir do sistema colonial e o processo de descolonização. Afinal, como se constrói a identidade do negro no

processo de alteridade? Como pensar a identidade cultural do negro no processo pós-colonial? Estas perguntas nortearão o próximo subcapítulo.

1. 4 IDENTIDADE CULTURAL NO PÓS-COLONIALISMO – NEGRITUDE E ALTERIDADE

A perspectiva pós-colonial nos força a repensar as profundas limitações de uma noção “liberal” consensual e concluída de comunidade cultural. Ela insiste que a identidade cultural e a identidade política são construídas através de um processo de alteridade. Questões de raça e diferença cultural sobrepõem-se às problemáticas da sexualidade e do gênero e sobredeterminam as alianças sociais de classe e de socialismo democrático (BABHA, 1998, p. 244-245).

Não há dúvida, depende de quem fala e de onde se fala. Pois de há muito que nossas certezas quanto a identidades fixas já se corroeram ante o espetáculo de imagens fugidias e a proliferação de discursos a nos lembrar do movimento constante dos jogos de identidade. Também porque os modelos de desenvolvimento econômico desse chamado capitalismo tardio, ao mesmo tempo podem constituir-se numa ameaça ou perigo para muitos, para multidões desprovidas de pão e sonhos, mas também representar uma espécie irônica e deturpada de um (perigoso) “advento libertador”. E é sob essa bandeira que a globalização, em sua face mais dura, penetra mercados e fronteiras, consciências e corações, fingindo redesenhar um novo mundo de iguais desigualmente situados, aqui como alhures, no Brasil e no Haiti.

Um outro traço bastante comum aos dois países é ainda a dificuldade de reivindicar-se uma cidadania, conceito sempre reduzido à capacidade de consumir de cada indivíduo. Como haitiano e latino-americano, não poderíamos desconhecer que *ciudadania*, por seu caráter universalista, encerra não apenas contradições flagrantes, mas sobretudo pode legitimar exclusões, se as extremas desigualdades no seio das sociedades capitalistas forem desconhecidas, com suas divisões internas acentuadas, com seus fossos mais ou menos largos, a depender da região, da cidade, do bairro, pois há tempos também se foram as

certezas em centros e periferias fixos. Por isso podemos dizer que existe muito do Brasil no Haiti e vice-versa, a partir de heranças comuns.

Com sociedades criadas sob a fundamentação dos ideais de fraternidade, as nações americanas logo abandonariam o sonho igualitarista, passando a reproduzir, com os elementos humanos das Américas e com o negro trazido como escravo, o processo de dominação que suas antigas metrópoles lhes impuseram.

De que forma o colonialismo nega os Direitos do Homem? Despojados das terras de seus ancestrais, apátridas em seu próprio território, os ameríndios tiveram cassados os direitos à sua geografia e à sua história pelas antigas colônias. Tornadas independentes e firmando-se por se constituírem em potências hegemônicas, por sua vez reproduziram um colonialismo interno nas fronteiras que elas próprias construíram na disputa pelo espaço geográfico pré-europeu.

A mesma intolerância mostrava-se com o africano trazido à força, atirado numa diáspora dolorosa, tendo os laços afetivos e culturais partidos, interrompidos, numa clara tentativa de apagamento da herança cultural de cada tribo ou nação. Jogava-se cada ser, homem ou mulher, jovem ou adulto à afasia social, ao silenciamento de sua cultura tribal, à incomunicabilidade, à impossibilidade de reavivar as marcas de pertença, assim violentamente desenraizado. Com estratégica crueldade e rude pretensão, procurava-se condenar o negro à dúvida da origem, assim como à ignorância do ponto de chegada, buscando fazer do escravo uma *tabula rasa*. Um ser sem memória, sem afetividade, sem laços de família, sem vínculos de pertencimento, sem história a ser partilhada. Eis o projeto escravagista em sua face cruel, pois significava negar ao escravo a sua humanidade.

É desnecessário falar da extrema violência sobre a alma e o corpo do negro tornado escravo? Não, pois para se compreender as lutas pela independência do Haiti, é importante se ter em mente os motivos que levaram todo um povo a se rebelar, enfrentando o poderio militar do branco, sem medo de confrontar-se com o poder colonial e desejando dele libertar-se pelo uso da força.

A ideologia colonial deixou uma importante herança por ter instituído, fabricado, as representações e as identidades do sujeito americano e, conseqüentemente, o conceito que se tem hoje do afrodescendente. Segundo Homi Babha, “o estado colonial, a ideologia colonial perturba a representação social e psíquica do sujeito humano” (BABHA, 1998, p. 72). Quase toda a população americana, e não apenas os negros da diáspora, é herdeira da violência do sistema colonial, feita em nome de um ideal humanista e civilizatório. O tráfico negreiro, com a exterminação indígena, a imposição cultural, religiosa, linguística, inaugurou uma era de sofrimento, de desenraizamento e de perda da memória coletiva. Historicamente terminado, ele deixa suas marcas no imaginário do homem americano.

O discurso colonial se estrutura na demarcação das diferenças, em uma dinâmica maniqueísta na qual a inferiorização do colonizado/do negro implica, necessariamente, a valorização do colonizador/do branco apoiando-se na diferença do Outro e no repúdio de si mesma. O Outro, colonizado, jamais foi visto em sua diferença, mas em seu desfalque; em sua ausência de semelhança criou-se um impasse identitário que parece estar longe de chegar ao fim. De acordo com Babha, “o discurso colonial produz o colonizado como uma realidade social que é ao mesmo tempo um ‘outro’ e ainda assim inteiramente apreensível e visível” (BABHA, 1998, p. 111). Deste modo, cria-se um sistema de representação que nega ao Outro qualquer perspectiva de alteridade. A suposta essência negra que simultaneamente apaga e assinala a diferença, é tributária desse equívoco, ou melhor, desse histórico jogo de interesses.

O problema da assimilação, no plano simbólico, de ideologia e estereótipos raciais bem como a questão das identificações e dos fantasmas do negro da diáspora sujeito do desejo, que emergiu do sistema colonial, podem ser percebidos na leitura do romance *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer* (Como fazer amor com um negro sem cansar-se), do escritor haitiano Dany Laferrière. A articulação dos conceitos de identificação e identidade (representações simbólicas de si mesmo, sem existência real), na confluência dos conceitos de ideologia (representações simbólicas, simplificadas, consciente e coletivas, de um real) e fantasias (representações simbólicas, de origem

inconsciente e individual, de um real) se torna possível se considerarmos que os fantasmas, as ilusões, as fantasias, só têm eficácia histórica através da ideologia e fantasmas individuais estão, quase sempre, por trás de grandes discursos ideológicos que se infiltram e se impõem, como verdades para toda a coletividade. A imposição ideológica de um grupo dominante sobre outro mais fraco produz, por sua vez, novos fantasmas.

Laferrière, através de diferentes estratégias, explora em *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*, a ideia de o conceito de negro ser construído nas tramas da rede sociocultural da história colonial. Seu narrador afirma ironicamente que, no fundo, o negro, assim como o hambúrguer, é uma construção puramente norte-americana, mas o faz sem jamais recorrer a qualquer tipo de militância panfletária a favor do negro ou contra o racismo. O autor nos mostra que o processo identitário emergido deste confronto desigual é complexo, plural e não pode ser visto sob um único ângulo; ele se forma a partir de ideologias coletivas e fantasmas individuais, produzindo sempre algo imprevisível.

Quem é o homem colonial alienado? Frantz Fanon no livro *Peau noire, masques blancs* propõe-se a fazer uma leitura psicanalítica da questão racial. Para construir sua teoria sobre a formação identitária do negro, tomou de empréstimo a teoria do Estado do Espelho de Jacques Lacan, a fim de explicar que a identidade do negro da diáspora se constrói em função da relação especular com o Outro, o branco, e é este olhar que produz “a sua inferioridade”. É a princípio, neste Outro, supostamente mais adiantado e mais perfeito, que o sujeito se vê, se projeta, e a experiência narcísica decorrente dessas projeções é fundamental para o desenvolvimento imaginário de ambas as partes.

Lacan, nessa teoria, insiste no amor de todo ser humano pela imagem, ou seja, em sua fundamental necessidade de identificação. Nesse processo, o sujeito vai da insuficiência à antecipação de uma imagem. A teoria dá ênfase à ideia de o Eu se formar a partir da projeção especular em um Outro, ou seja, o ego da criança constitui-se a partir do seu semelhante, o “eu se confunde com esta imagem que o forma e o aliena, a captação especular abole o sujeito no outro” (LAPLANCHE, 1992, p. 111). Em síntese, afirma Lacan, a identidade da criança não se forma sozinha, no interior de seu ser, mas, necessariamente, a partir do

contato com um Outro, mesmo este último sendo sua própria imagem refletida. Assim, a autoimagem do sujeito nunca será totalizante e autossuficiente, será eternamente dependente do Outro.

Em *O Mal-estar na Civilização*, Freud (1995) descreve a primeira identificação feita com o pai ou com tudo que o represente, como modelo a ser imitado. No caso do Haiti e das demais Antilhas, o branco, sobretudo no período colonial, por ocupar um lugar privilegiado, de poder, tomou de maneira imaginária o lugar do pai; logo, o pai negro deixou de ser colocado simbolicamente no lugar de autoridade e de objeto de identificação. No caso da estrutura da família matrifocal onde as mulheres vivem juntas sem a presença do pai, ainda é muito comum, no Haiti, os pais verdadeiros, com frequência ausentes fisicamente, serem substituídos por um pai simbólico, com o qual é feita a identificação.

Resumindo, poderíamos dizer que a identidade do afrodescendente começa a se formar antes mesmo do nascimento, na ambiguidade das identificações imaginárias e fantasmagóricas dos pais e de seu grupo social, bem como pela herança das representações coloniais. Isso porque, segundo Lacan (1966), antes mesmo de nascer, o sujeito é determinado (pela linguagem), pois falam dele, o situam em uma cultura, em uma história e em um campo de desejos.

No capítulo V da obra mencionada, Fanon fala sobre a experiência vivida pelo negro e percebemos muito bem como se dá o mito do negro mau. “Negro sujo!” Ou simplesmente “Olhe, um negro!”. O negro se descobre objeto no meio de outros objetos. É óbvio existir o momento de *ser para o outro*, segundo Hegel, mas qualquer ontologia torna-se irrealizável em uma sociedade colonizada e civilizada. A ontologia, ignorando a existência, não nos permite compreender a existência do negro. Não interessa simplesmente a questão do ser negro, mas sê-lo diante de, isto é, do branco. Para o branco, o negro não tem resistência ontológica. De um dia para o outro, os negros tiveram de enfrentar dois sistemas de referência. Sua metafísica ou, menos pretensiosamente, seus costumes e instâncias às quais eles se referem, foram abolidas porque estavam em contradição com uma civilização que eles ignoravam e lhes foi imposta.

No inconsciente coletivo do homem ocidental, o negro simboliza o mal, o pecado, a miséria, a morte, a guerra, a fome. O inconsciente coletivo, para Fanon, não depende de uma herança cerebral, é a consequência do que ele chama de “imposição cultural irrefletida” ²⁶.

Segundo Fanon (1952), lemos em “livros brancos” e assimilamos, pouco a pouco, preconceitos, mitos e folclore vindos da Europa. O negro, após ter sido escravizado, se autoescraviza. O negro, assim, é vítima da civilização europeia. Depois de certo tempo, ele percebe viver no erro. Porque antes achava, pela introjeção, que negro era ser imoral. Para haver moral, é preciso que desapareça da consciência o preto, o obscuro, o negro. Então um negro, em todos os momentos, combate a sua própria imagem.

Em suma, de que identidade/identidades estamos falando? *Peau noire, masques blancs*, de Fanon, revela a duplicação da identidade: a diferença entre a identidade pessoal como indicação da realidade ou intuição do ser e o problema psicanalítico da identificação que sempre evita a questão do sujeito: “O que quer um homem?” “O que quer um homem negro?” Fanon constrói a sua resposta: o homem negro quer o confronto objetificador com a alteridade; na psique colonial há uma negação inconsciente do momento negado. O lugar do Outro não deve ser representado, como às vezes sugere Fanon, como um ponto fenomenológico fixo oposto ao Eu, revelando uma consciência culturalmente estrangeira. O Outro deve ser visto como a negação necessária de uma identidade primordial introdutora do sistema de diferenciação, que permite ao cultural ser significado como realidade linguística, simbólica, histórica. Para a identificação, a identidade nunca é um *a priori*, nem um produto acabado; ela é apenas e sempre o processo problemático de acesso a uma imagem de totalidade.

Assim, se por um lado, o afrodescendente se identifica com o branco, pela projeção especular em um ser representante superior; por outro, tem negada qualquer possibilidade de identificação com este último, vendo-se diante de uma enxurrada de *clichês* que só fazem contribuir para criar uma representação estereotipada de si. Em outras palavras, a identidade do afrodescendente se

²⁶ Ver a Obra *Peau noire, masques blancs* de Frantz Fanon, Paris, Seuil, 1952.

constrói na confluência da identificação frustrada com um Outro idealizado, o branco; do olhar (reducionista) que este Outro lhe impõe, e, finalmente, do olhar que tem sobre si mesmo, que escapa ao Outro. Ora, o sujeito constrói sua identidade no discurso da ideologia dominante, ou seja, do estereótipo, da ambiguidade e da identificação com um Outro ideal, sendo condenado a uma espécie de dilaceração, de fragmentação do ego. É este sujeito clivado, a quem a expressão da diferença foi simultaneamente negada e imposta, de identidade em constante negociação, que está em jogo em *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*.

Para Fanon (1952), se o afrodescendente se encontra submetido a esse ponto pelo desejo de ser branco, é porque vive numa sociedade que torna possível seu complexo de inferioridade, numa sociedade que afirma a superioridade de uma “raça”, que não é a sua. Na medida exata em que essa sociedade lhe causa dificuldades, ele é colocado em uma situação neurótica. Fanon mostra como o afrodescendente quer ser branco. Isso porque o branco estabelece os padrões de ser um homem, como por exemplo: ter cabelos lisos, nariz fino e assim por diante. Enfim, deve-se ou se quer ser branco, porque o dia é branco e é sinônimo de luz. Na obra *Peau noire, masques blancs* descobrimos como se dá a relação negro-branco.

O branco está fechado na sua brancura e o negro, na sua negrura. Um fato real: há brancos que se consideram superiores aos negros. Outro fato: há negros que querem mostrar aos brancos a riqueza de seu pensamento e a igual potência de seu espírito. A desgraça do homem, dizia Nietzsche, é ter sido criança. Por mais penosa que possa ser esta constatação, diz Fanon, estamos obrigados a fazê-la: para o negro, há um só destino, e esse é ser branco (FANON, 1952, p.10, tradução do autor).

Após a citação de Fanon, procurando compreender a questão do colonialismo, através das inúmeras ironias, Laferrière nos aponta a necessidade de não mais dramatizar o legado colonial. Segundo o mesmo autor, ainda que a resistência contra a dominação cultural tenha sido necessária historicamente, e ainda o seja, as heranças ultrajantes da escravidão precisa serem ultrapassadas, para novas representações identitárias poderem emergir. De acordo com

Laferrière, falar do negro *somente* a partir desse referencial seria reforçar a abstrata ideia de “raça”.

Na dialética hegeliana, descobrimos o homem só ser, na medida em que ele quer se impor a um outro homem, a fim de ser reconhecido pelo outro, pois é este outro que permanece o tema de sua ação. É deste outro, é do reconhecimento por este outro, que dependem seu valor e sua realidade humana. É neste outro que se condensa o sentido de sua vida. Para obter a certeza de si mesmo, é preciso a integração do conceito de reconhecimento. O outro, igualmente, espera nosso reconhecimento, a fim de se desenvolver na consciência de si universal. Cada consciência de si procura o absoluto. Há, na base da dialética hegeliana, uma reciprocidade absoluta que precisa ser colocada em evidência. A realidade humana *em si para si* só consegue realizar-se na luta e através do risco que essa luta envolve.

Para tanto, torna-se necessário voltar à questão da cultura negra. Entendemos que, durante a escravidão, alguns africanos e seus descendentes não viviam isolados do mundo das ideias políticas. Em vários contextos deram provas de conhecer e avaliar a conjuntura à sua volta, usando-a em seu proveito. A frase “Cada ancião que morre na África é uma biblioteca que se perde” expressa muito bem a situação em que conhecimentos, valores, concepções, enfim, todo o patrimônio cultural é passado oralmente às novas gerações. Com a chegada dos europeus, o negro africano é retirado de seu meio, desenraizado culturalmente e transformado em mercadoria.

Assim, percebemos o quanto a questão da cultura se mostrou influente no contexto da resistência negra. Somente buscando entender o universo cultural da sociedade haitiana da época, podemos encontrar respostas às indagações levantadas ao longo desta pesquisa. Pois a cultura, neste caso especial, a religião Vodou no Haiti, atua na produção e no reforço do sentimento de comunhão e de identificação, de maneira que os indivíduos possam constituir-se como sociedade, ou ainda melhor, como comunidade e lutar pela materialização desse universo na vida cotidiana.

Nesse sentido, a dessemelhança (discrepância) das nacionalidades ou filiações culturais, religiosas etc, apresenta-se como um elemento menor ou não determinante da subjetividade do indivíduo ou das culturas, face à unidade particular que a negritude proporcionaria – com isso não queremos defender uma ideia essencialista da negritude, mas a sua particularidade. Tal unidade parece ser análoga à capacidade da cultura em construir vínculos entre os indivíduos, a despeito da heterogeneidade, desigualdade e fragmentação do tecido social.

2. RAÍZES DA IDENTIDADE E DA CULTURA AFRO NO BRASIL

Os grupos étnicos, as comunidades negras ou bairros rurais negros travam, portanto, uma luta permanente nos níveis econômicos e sociais para que os seus padrões culturais, não sejam manipulados ou hostilizados pelos grupos de fora ou pela sociedade abrangente através de seus agentes desagregadores. Quando essa identidade étnica se dilui ou fragmenta, um dos recursos usados é a fuga do agente discriminado para uma identidade simbólica e ambígua. Com isto, procura refugiar-se nessa identidade simbólica e construída a fim de aproximar-se, o mais possível dos membros do idealtipo²⁷ escolhido como superior pelas estruturas de poder dominantes no Brasil (MOURA, 1994, p. 157).

Neste capítulo, serão apresentados e discutidos aspectos referentes à formação histórica do Brasil, especialmente o processo de escravidão, a libertação dos escravos e a construção da identidade cultural do negro nesse país. Busca-se, assim, encontrar referenciais para construir uma fundamentação coesa acerca dos elementos identitários da cultura afro nessa nação. Atualmente, pode ser encontrada uma quantidade razoável de referências a respeito do negro no Brasil. Entretanto, é necessário que façamos uma análise cuidadosa dos referenciais encontrados, para eles realmente atenderem aos objetivos da presente pesquisa e auxiliarem na compreensão dos resultados obtidos.

²⁷ O autor escreveu a palavra dessa forma, ou seja, ideal junto com tipo, idealtipo.

2. 1 PROCESSO HISTÓRICO NO BRASIL – ESCRAVIDÃO E LIBERTAÇÃO

A cultura africana diluída na formação da cultura brasileira corresponde a um vasto elenco de itens que abrangem a língua, a culinária, a música e artes diversas, além de valores sociais, representações míticas e concepções religiosas, conservadas não a partir de uma matriz africana única, mas de várias, oriundas de diferentes povos africanos (PRANDI, 2005, p. 159).

O objetivo deste capítulo é apresentar e discutir algumas questões que, interligadas, possam oferecer subsídios para uma aproximação à “realidade brasileira”. Abordar a história e a sociedade brasileira, como de resto qualquer outra, exige sempre fazerem-se escolhas e se optar por algumas “entradas” ao invés de outras: o foco do “olhar” ilumina alguns pontos enquanto outros são mantidos na penumbra. Assim, nos limites deste texto, pretendemos relacionar algumas ideias sobre o Brasil e sua lógica social em diferentes momentos históricos.

Neste contexto, aparecem questões étnicas, econômicas e políticas refletidas hoje ainda na realidade brasileira. Iniciando pela problemática dos grupos formadores, passando por alguns elementos econômicos centrais, deve-se desembocar na relação sociedade e Estado no Brasil.

Antes de aprofundar as questões históricas do Brasil, cabe salientar que, quando tratávamos do Haiti, o termo *indigène* (indígena) designava o elemento autóctone, enquanto no contexto brasileiro, o sentido do termo indígena mudou de significado, apesar de, no Brasil o conceito também designar autóctone, porém, ameríndio.

Cabe ressaltar, de um ponto de vista analítico, na abordagem sobre o Haiti termos usado o conceito de mulato, significando os não negros considerados como descendentes dos brancos, sem dúvida com uma negra. Apesar disso, os mulatos, no Haiti, não são percebidos pela sociedade como afrodescendentes ou negros. *Negro* e *mulato* são categorias excludentes, utilizadas para marcar lugares sociais distintos e não propriamente uma identidade de cor. Nesta pesquisa tomamos o termo negro às vezes como africano e como sinônimo de afrodescendente.

A partir da chegada da esquadra do português Pedro Álvares Cabral²⁸ no território que, posteriormente, viria a ser designado por Brasil, em abril de 1500, nas notícias foi divulgado em Portugal e em outros países da Europa, o “achamento” de uma terra – a terra de Santa Cruz – o futuro Brasil. A vinda dos portugueses representou uma mudança muito radical para a vida dos indígenas: sua cultura foi desqualificada e houve a imposição dos valores culturais europeus, além das graves doenças trazidas pelo homem europeu que levaram muitos deles à morte.

No início da segunda década de Quinhentos, surgiu, pela primeira vez, o termo Brasil²⁹ (tradução de ibirapitanga, ou seja, ‘árvore vermelha’ ou ‘pau cor de brasa’) para identificar a terra austral. Os cruzamentos de portugueses com ameríndias e negras, bem como entre as diversas variantes possíveis, contribuíram para criar uma sociedade miscigenada. Com efeito, a miscigenação, o escambo, a atividade missionária (pelos jesuítas) e o engenho desempenharam, desde os primórdios da construção do Brasil, um papel fundamental no processo de aculturação entre índios, portugueses e africanos.

A conquista e a colonização da América em cada um de seus quadrantes desdobraram-se, em algum momento, numa viragem: aquela, mediante a qual, o conquistador / colonizador tornou-se colono. Isso se deu, no caso da América portuguesa, quando o dono da terra percebeu-se não só como agente da expansão dos domínios do rei de Portugal, mas também, e ao mesmo tempo, como agente da reiteração ampliada de uma formação societária particular, informadora dos objetivos de sua ação, já agora desdobramento de uma trajetória coletiva instituidora de sua legitimidade e ancestralidade. Essa foi a matriz das novas identidades coletivas emergentes no universo colonial, sempre recortadas pela confrontação de cada uma com outras de similar conteúdo, pois não se deve esquecer que as identidades coletivas são sempre reflexas (JANCSÓ; PIMENTA, 2000, p. 136).

²⁸ Cabral era o capitão-mor da frota. Seu posto era militar, nada tinha com a navegação, cujo comando estava entregue a pilotos e mestres. A segunda pessoa de importância na esquadra de 13 navios era Sancho Tovar. Mas havia gente importante em cada barco, como Bartolomeu Dias, religiosos, 16 deles dirigidos pelo superior franciscano Frei Henrique de Coimbra, funcionários de várias categorias. Dentre eles, um certo escrivão chamado Pero Vaz de Caminha, e ainda um cientista, o físico Mestre João, especialista em Sol, Lua, estrelas e outros assuntos astronômicos (Ver Mota, 2000).

²⁹ Ver Mota, 2000.

No final do século XVIII, aconteceram as principais revoltas contra a exploração colonial a favor da independência do Brasil: a Inconfidência Mineira³⁰, em 1789 e a Conjuração Baiana³¹, em 1798. Além desses movimentos pela independência do país, um fato importante e que ajudou no processo de libertação foi a vinda da corte portuguesa ao Brasil em 1808, que representou uma série de transformações na sociedade brasileira. A principal delas, a abertura dos portos brasileiros, liberou o comércio com outras nações e pôs fim ao pacto colonial.

A nova ordem política começava a esboçar-se no Brasil, alicerçada na velha estrutura conservadora, agroexportadora, escravista e dependente do mercado internacional. Segundo alguns historiadores, o período de 1822 a 1831 (Primeiro Reinado) pode ser visto como a fase de consolidação da independência e de inserção do país no sistema internacional. Fazia-se urgente o reconhecimento da independência por outras nações, principalmente devido à dependência econômica. O atrelamento ao mercado externo impunha ao Brasil uma situação desfavorável para negociações, levando-o a conceder privilégios comerciais em troca do reconhecimento.

A presença do elemento negro africano na formação étnico-cultural e econômica das Américas foi fundamental. José Antonio Saco, cubano, tem as glórias de haver sido quem, por primeiro, tentou realizar o inventário daquela presença histórica em obra que fez época. Dela temos hoje nova edição com os comentários de um autêntico e profundo conhecedor do significado do negro africano na elaboração dos mundos criados nas Américas. Seu livro *História da escravidão da raça africana no Novo Mundo e em especial nos países Américo-Hispanos*, teve a primeira edição em 1879 e segunda em 1938, com prefácio de Fernando Ortiz, o muito famoso mestre da Universidade de Havana e autor de vários ensaios acerca da matéria, inclusive os Negros Escravos e Glossário de

³⁰ O movimento de Minas Gerais teve como participante a elite local, pois o ouro estava acabando e o governo português continuava cobrando impostos cada vez maiores dos mineradores. Porém, embora seus líderes fossem da elite, foi o revoltoso de origem humilde, Tiradentes, o único a ser executado para servir de exemplo.

³¹ Já o movimento baiano teve a participação dos trabalhadores livres e libertos pobres, muitos deles de cor e de alguns intelectuais. Era inspirado pelas ideias da Revolução Francesa e teve também repercussão nas senzalas, pois infiltravam libertos entre os escravos para conseguir sua adesão. Não é nem necessário dizer que o movimento foi violentamente reprimido pelo governo central, com muitos presos, exilados e enforcados.

Afro-negrismos. Saco, em sua obra de quatro volumes, examinou profundamente o tráfico de negros.

A venda de escravos fazia parte do comércio Brasil-Angola (conforme as novas pesquisas de historiadores brasileiros, como Luiz Alencastro e outros). Depois de 1650, começa a haver muitos traficantes de escravos na Bahia e no Rio de Janeiro. Para adquirir escravos na costa africana, os navios negreiros ofereciam cachaça, pólvora, tabaco, tecidos grosseiros, quinquilharias. Da África para a América, os navios traziam os escravos, comprados nos portos coloniais com gêneros tropicais. Da América para a Europa, finalmente, partiam os navios negreiros carregados daqueles gêneros, que seriam pagos com dinheiro no mercado europeu.

O engenho era o coração da sociedade colonial brasileira durante o primeiro século e meio de colonização. Ele existiu como unidade produtora não só do açúcar, mas de tudo que se necessitava para viver. O engenho era formado pela casa-grande, senzala, casa do engenho e capela. A casa-grande era a residência do senhor do engenho e de sua família. Junto a ela, situava-se a capela, local das cerimônias religiosas. Na senzala moravam os escravos, chamados pelos colonizadores de “peças” (FREITAS, 1982).

No século XIX, mais um grande produto agrícola de exportação principiou a ser cultivado no Brasil: o café. Dos arredores da cidade do Rio de Janeiro, o café espalhou-se pelo Vale do Paraíba do Sul, atingindo o sul de Minas Gerais e o Espírito Santo. Num segundo momento, passou também a ser produzido no oeste Paulista. No decorrer do século XIX, foi a lavoura do café que concentrou o maior número de escravos no país.

É preciso, porém, notar que o negro no Brasil não trabalhou apenas nas atividades agrícolas. Com a descoberta do ouro em Minas Gerais, em fins do século XVII, em Mato Grosso e Goiás no início do século seguinte, o povoamento da colônia expandiu-se para o interior. A mineração transformou a sociedade colonial: no século XVIII, o centro econômico do Brasil situou-se na região das Minas Gerais. A “corrida do ouro” trouxe pessoas de todos os cantos da colônia, de Portugal e de outros países europeus.

Desde o início do século XIX, a nação britânica vinha, através de tratados e acordos diplomáticos, pressionando Portugal para abolir o tráfico de escravos no seu império colonial. Após a independência do Brasil, em 1822, a pressão inglesa se concentrou no governo brasileiro. A atitude dos ingleses fez o governo brasileiro obrigar-se a promulgar, em 1850, a Lei Euzébio de Queiroz, pela qual se extinguiu o tráfico negreiro.

A partir da segunda metade do século XIX, principalmente os italianos, mas também os alemães, espanhóis e portugueses se tornaram a força de trabalho preferencial para substituir o negro nas lavouras do café, o que tentava responder à questão do fim do tráfico africano, mas também tinha a chamada “política do embranquecimento” por trás. Na verdade, o trabalho do imigrante na fazenda do café não se tornou de imediato um trabalho assalariado. Outras formas de pagamento vigoravam, tais como a meação e a parceria. Por algum tempo ainda coexistiram, lado a lado, o trabalho escravo e o do imigrante nas fazendas de café.

Além das pressões externas, o Brasil enfrentou as resistências internas (rebeliões de escravos, morte de feitores e senhores entre outros) e o aparecimento de novas forças sociais (operariado, por exemplo) que pressionavam o governo para decretar o fim do regime escravocrata de trabalho no Brasil. Apesar da intensa campanha abolicionista que envolvia vários segmentos da sociedade brasileira, o governo, objetivando ganhar tempo e minimizar as pressões tanto externas como internas, decretou leis, como a lei do Ventre Livre (Lei Rio Branco – 1871) e a dos Sexagenários (Lei Saraiva-Cotegipe – 1885), ambas desfavoráveis ao negro, pois previam extinguir a escravidão de forma extremamente lenta e auxiliaram a arrefecer o movimento abolicionista. A abolição era inevitável, entretanto, foi consolidada no Brasil somente em 1888, com a Lei Áurea, assinada pela Princesa Isabel, cujo texto não contemplava a preocupação em integrar o negro à sociedade brasileira.

Quando a princesa Isabel assinou o decreto libertador, havia ainda no Brasil cerca de 700.000 escravos. Aquele decreto vinha muito mais sancionar uma situação de fato, para a qual apresentava a única saída, do que criar condições para a abertura de uma fase nova. A consequência prática imediata da lei era apenas no sentido de que o senhor de escravos ficava

impedido de recorrer à autoridade para exercer o seu direito de propriedade sobre outra criatura. Ora, esse direito estava já inteiramente deteriorado, e a confirmação disso viria no documento em que Deodoro da Fonseca, em nome do Clube Militar, proclamava a repulsa do soldado em servir a uma tarefa tão indigna. Desde que o poder que concretiza o direito deixa de ser exercido, esse direito se torna uma ficção (SODRÉ, 1987, p. 252).

Desde a montagem da colonização no Brasil, os negros não se submeteram passivamente à escravidão. Eles reagiram à dominação através de formas variadas, como atualmente está sendo analisado pela maioria dos historiadores que têm uma visão dos escravos como sujeitos históricos ativos. Sujeitos políticos e, por isso, históricos, no sentido de terem sido capazes de desenvolver uma visão crítica da sociedade em que viviam e uma visão do futuro redimido.

A partir de 1888, os negros passaram de escravos a “livres”. E agora? A sociedade estava preparada para integrar os negros nesse país para cuja construção eles contribuíram? O Estado buscou efetivar políticas compensatórias em favor dos negros? Que condições reais tinha o negro “liberto” de engajar-se no mercado de trabalho livre e discriminatório? Acabara a escravidão e não a discriminação e o preconceito. O negro não fora e não é considerado mão de obra de primeira categoria até hoje. Por que, se durante trezentos anos tinha sido a força de trabalho fundamental de quase todas as atividades no Brasil? Infelizmente passou e ainda passa a ser identificado como “imprestável para certo tipo de trabalho”, vadio, indolente e preguiçoso (sem desconsiderar os avanços na sociedade, mas ainda essas expressões permanecem em algumas mentes).

Após a abolição, o destino do negro foi o seu aproveitamento nas tarefas menos qualificadas e mais mal remuneradas. Nas cidades, desempenhavam os serviços irregulares de biscate e comércio ambulante, os serviços urbanos que não demandavam qualificação maior (capina e limpeza de ruas, carregamento de mercadorias) ou ainda os tradicionais serviços domésticos e de criadagem. Na fábrica, a presença do negro se deu naquelas tarefas de menor habilitação e mais baixos salários.

Desaparecera “o antigo escravo”, surgia e ainda surge o homem negro livre, mas que enfrenta grandes dificuldades para competir de igual para igual com os outros no mercado de trabalho, na Educação Superior, nos concursos etc... e vencer os preconceitos herdados de um longo período servil.

Alguns escritores, políticos e cientistas repensaram a identidade cultural e política do Brasil em meio às transformações que levaram à extinção da escravatura em 13 de maio de 1888 e à implantação do regime republicano em 15 de novembro de 1889. Eles adotavam teorias sobre a inferioridade das “raças” não brancas e das culturas não europeias, ao mesmo tempo que buscavam as raízes da identidade brasileira em manifestações compósitas e mestiças. Muitos, como Sílvio Romero³², Nina Rodrigues³³ e Euclides da Cunha consideravam o Brasil como uma nação multiétnica e encaravam a mestiçagem como uma desvantagem evolutiva e uma ameaça à civilização, por trazer riscos de degeneração devido à fusão de “raças díspares”.

Enquanto Romero se voltava para a contribuição dos povos e raças à formação de folclore e da literatura, Nina Rodrigues procurou delimitar um objeto, o negro ou o afro-brasileiro, de modo a estudar sua presença no Brasil e defendia que a raça fosse considerada como atenuante da responsabilidade penal. Desse modo se podia lidar com a “criminalidade étnica”, resultante da coexistência, em uma mesma sociedade, de povos ou raças em etapas evolutivas distintas. O negro, ainda não havendo ultrapassado o estágio infantil da humanidade, tenderia não só à loucura e à paranoia, como também ao crime devido à sobrevivência psíquica de caracteres retrógrados. O mestiço também apresentaria alto grau de criminalidade por causa da degeneração resultante do cruzamento de raças díspares (RODRIGUES, 2004). A teoria das desigualdades raciais se difundiu no Brasil nas três últimas décadas do século XIX, junto com os ideários naturalistas, positivistas e evolucionistas.

³² Bacharel em Direito pela Faculdade do Recife, professor de Filosofia no Colégio Pedro II, no Rio de Janeiro, foi o autor da primeira história sistemática da literatura brasileira e de estudos inovadores sobre a poesia popular.

³³ Médico, etnólogo, autor de obras como *Os africanos no Brasil* (1932) e *As coletividades anormais* (1939), realizou os primeiros estudos da etnologia afro-brasileira, investigando, de forma pioneira, os grupos, línguas e culturas negras e os fenômenos de sincretismo entre os cultos vindos da África e a religião Católica.

Enquanto Nina Rodrigues tomava a miscigenação como sinônimo de atraso e degeneração, Romero propôs o “branqueamento” como saída para reabilitar as raças consideradas inferiores, integradas e extintas pela mistura progressiva. A imigração era concebida como processo de incorporação de elementos “étnicos superiores”, de origem europeia, que acelerariam, pela miscigenação, o processo de branqueamento. Os poderes públicos aplicaram recursos oficiais no estímulo à imigração, sem terem sido criadas condições favoráveis ao negro na transição entre o mundo servil e a sua nova existência de cidadão.

O deputado Joaquim Nabuco aborda a questão da escravatura em *O abolicionismo* (1883), obra de propaganda política, em que realizou uma das primeiras análises sociológicas do país. Atribuindo o atraso brasileiro à manutenção do cativo, pregava a abolição imediata, sem indenização aos senhores de escravos, como forma de dar início a uma revolução social e econômica.

O período conhecido na história do Brasil por República Velha compreende os anos 1889 até 1930. Os fatos determinantes desta rígida delimitação cronológica são: a proclamação da República Brasileira e a revolução de outubro de 1930. Todavia, é importante ressaltar que estes fatos são apenas demarcadores cronológicos, uma vez que, sendo a história um processo, não há como determinar, com precisão, o momento exato de os elementos de um novo sistema estarem atuantes ou vigentes. Assim, ainda em pleno período monárquico, encontraremos as sementes que tornaram a República uma realidade.

Aqui a passagem citada de Nelson Werneck Sodré pode ser útil para fundamentar a nossa ideia:

Na República, o problema assume feições novas. Para manter o aparelho de Estado a seu serviço, a classe dominante terá de montar um sistema político adequado, que contorne as resistências ou as detenha e ven a. Assume, na fase crítica, o aspecto de luta contra uma facção militar, que det m o poder. Era um aspecto formal e superficial, porém. Chocavam-se interesses profundos, que desencadeariam grandes lutas, e mesmo lutas militares. Tornava-se inadiável despojar o grupo militar do poder,

onde representava um entrave. A derrota de Floriano significa esse despojamento. As oligarquias iam ocupar o aparelho de Estado (SODRÉ, 1987, p. 303).

A República passou a assumir, paulatinamente, um caráter civil, isso é, os civis ocupavam os cargos de destaque do governo. A prova contundente desse caráter deu-se com a sucessão de Floriano Peixoto em 1894, por um civil: Prudente de Moraes.

O sucessor, designado por Prudente de Moraes na presidência da República, Campos Sales, teve não só a incumbência de promover a manutenção dos civis no poder, como também de garantir que estes fossem do Partido Republicano, ao qual pertencia. Entre suas medidas, Campos Sales instituiu a denominada “Política do Café-com-leite”, que consistia numa aliança entre São Paulo e Minas Gerais, passando a se alternarem no poder central até 1930, quando esta política foi posta abaixo pela revolução que levou Vargas ao poder.

O ano de 1945, na história do Brasil, é marcado pelo fim da ditadura do Estado Novo de Getúlio Vargas. Para além das questões econômicas desenvolvimentistas que ainda se refletiram e se refletem no Brasil nos dias de hoje, esse período é marcado por uma ditadura civil, liderada por Getúlio Vargas com apoio do Exército.

Em 1945 iniciou-se uma série de governos republicanos, marcados pelo estilo populista de governar. Entretanto, as contradições sociais e políticas do país levaram a uma grande crise no início da década de 1960, que culminou com a instalação da ditadura militar, vigorando de abril de 1964 ao ano de 1985. Após, houve a redemocratização no país, que se mantém até hoje.

No Brasil, no final da década de 1970 e inícios daquela de 1980, emergiu uma diversidade de movimentos sociais, sobretudo urbanos contra o processo ditatorial. Embora existissem antes, é a partir de então que se tornam mais visíveis, inclusive para os cientistas sociais. As Comunidades Eclesiais de Base (CEBs) constituíram-se em um dos movimentos sociais mais importantes dessa época. Articulavam o povo em torno de questões religiosas, sociais e políticas. Essas comunidades eram, ainda, um dos poucos espaços de reunião e discussão

possível para o enfrentamento ao sistema repressivo do Estado. Esse espaço de formação de lideranças ajudou, em muito, a formar diversas lideranças no Brasil, algumas das quais estão, hoje, no governo Lula.

Mas um fator é fundamental nesse processo de redefinição política e institucional do país: a ativação da sociedade civil, tais como os partidos políticos, os movimentos sociais reivindicatórios, as ONGs e diversas associações de classe que se expandem particularmente na década de 1980 e 1990.

Antes de abordar os conceitos sobre a questão étnico-racial no Brasil, como parte do processo de construção das raízes africanas no país, para entender os elementos identitários da cultura afro no Brasil atualmente, aproveitamos para mostrar a relação do Haiti com o Brasil no plano político, ou seja, o Brasil presente no Haiti através de seus militares.

No plano da política multilateral, segundo Ricardo Seitenfus (2006), o Brasil opera com dois objetivos. O primeiro – caracterizado por um espírito reformista – esforça-se em sugerir mudanças na estrutura de poder de organizações internacionais, especialmente nas Nações Unidas (ONU). O segundo oferece a contribuição objetiva e prática do país nas operações de paz das Nações Unidas. O exemplo é a participação brasileira na “força de estabilização” que opera no Haiti.

Alguns observadores interpretam as motivações brasileiras na questão da reforma do Conselho de Segurança (CS) da ONU, como uma estratégia de liderança do Brasil. Outros presumem a existência de uma vontade deliberada brasileira de participar mais ativamente nas questões internacionais e orientá-las segundo valores e interesses. Tanto os esforços para ocupar postos de comando nas organizações internacionais, integrando de maneira permanente o CS, quanto a sua participação nas operações de paz das Nações Unidas (caso do Haiti), inserem-se nesta nova filosofia que procura reforçar o multilateralismo pós-fratura iraquiana.

O ano de 2004 representa o bicentenário da independência do Haiti, fim da escravidão e a construção da primeira República Negra no mundo.

Significativamente, nesse ano, a França, junto com outras missões de paz militares, enviou cerca de 1.200 soldados ao Haiti para o restabelecimento da crise política que culminou com a saída do Presidente Jean Bertrand Aristide do poder, em 29 de fevereiro de 2004, já mencionado na parte histórica sobre Haiti.

Ricardo Seitenfus³⁴, em “De Suez ao Haiti: a participação brasileira nas Operações de Paz” (2008) faz uma abordagem sobre as diversas participações do Brasil em momentos de crises em vários países. Ele afirma que o Brasil contribuiu com seus esforços para as organizações de alcance regional, caso da União Pan-americana no passado e da Organização dos Estados Americanos (OEA) no presente.

A ONU conferiu ao Brasil o comando da missão de paz no Haiti, que também contou com a participação de soldados argentinos, chilenos, uruguaios, paraguaios, africanos, estadunidenses, canadenses etc. Iniciada em 2004, essa missão de paz teve o objetivo de reestabelecer a paz, garantir a ordem, e evitar a eclosão de um violento conflito civil, após a crise política que levou à deposição do governo haitiano.

Na periodização da política negra moderna, é necessária uma nova reflexão sobre a importância do Haiti e sua revolução para desenvolver o pensamento político afro-americano e os movimentos de resistência. A seguir, daremos ênfase à relação entre o Haiti e o Brasil, entendida como imprescindível para compreender as transformações sociais, culturais, históricas e políticas ocorridas nos dois Estados-nação.

³⁴ Ricardo Seitenfus é Doutor em Relações Internacionais pelo Instituto Universitário de Altos Estudos Internacionais da Universidade de Genebra, Professor Titular na Universidade Federal de Santa Maria (UFSM, RS), Diretor da Faculdade de Direito de Santa Maria (FADISMA) e autor de várias obras sobre relações internacionais, política externa brasileira, organizações internacionais e Direito Internacional Público. Foi Enviado Especial do Governo brasileiro ao Haiti para fazer um relatório do processo eleitoral em 2005.

2. 2 HAITI – BRASIL: APROXIMAÇÃO DAS DUAS NAÇÕES

Durante as últimas décadas do século XVIII no Brasil, nas fronteiras coloniais entre a capitania do Grão-Pará e a Guiana Francesa, os temores de uma possível revolta dos escravos assumiam dimensões peculiares. As autoridades coloniais portuguesas da região receavam o impacto, entre os escravos, das notícias de abolicionismo nas colônias francesas e, mais tarde, na Venezuela. Temia-se que os escravos fugissem dos domínios portugueses rumo aos limites daquela região de fronteiras, cercada por interesses ingleses, franceses, holandeses e espanhóis. As autoridades sobressaltavam-se com a possibilidade de os cativos entrar em contato com “ideias perigosas” que chegavam da Europa e do Caribe por meio de Caiena, referentes, sobretudo, à Revolução Francesa, à Revolução Haitiana e às revoltas escravas na Jamaica e nas Guianas. Denunciavam ainda que escravos fugiam para Caiena e ali encontravam proteção de comerciantes e autoridades francesas.

A onda de transformações políticas e ideológicas que varreu o mundo atlântico, na chamada era das revoluções, influenciou a rebeldia negra nas Américas, inclusive no Brasil [...] A Revolução Francesa também estimulou a rebeldia negra no continente americano por vias indiretas. A única revolução escrava bem-sucedida no Novo Mundo aconteceu no Haiti, no início da década de 1790 (REIS, 2000, p. 248).

A historiografia tem discutido as possíveis relações entre a tradição da *marronnage*³⁵ (grupos de escravos fugitivos) e a rebelião no Haiti, iniciada em 1791. Vários fatores teriam contribuído para o desenvolvimento do foco daquela singular insurreição: a existência de uma forte rede de comunicação entre os escravos de diferentes plantações e origens étnicas; a formação paulatina de uma “consciência revolucionária” entre os escravos, seja por meio da propaganda política (inclusive europeia), seja em razão dos aspectos religiosos da cultura africana readaptada (o Vodun) e, não menos importante, o caráter “contagioso” das atividades de guerrilha dos quilombolas no Brasil.

³⁵ No Haiti, *marronnage* se refere ao esconderijo e ao agrupamento dos escravos como forma de resistência ao colonialismo europeu. Eram áreas afastadas dos centros de colonização ou locais de difícil acesso (HANDERSON e SILVA, 2007).

Entre fins do século XVIII e inícios do século XIX, o Haiti ocupou, para as Américas escravistas, um espaço semelhante ao de Cuba após a Revolução de 1959 para a América Latina. Navios vindos de São Domingos com tripulações de negros dali originários assustavam autoridades e fazendeiros, em face da possibilidade de articulação entre a *sedição* e a *subversão*.

No Caribe inglês da década de 1830, as autoridades manifestavam preocupação quanto a escravos conseguirem ter acesso a informações de documentos oficiais que falavam dos debates parlamentares na Europa, fazendo uso político dessas notícias e rumores conforme os seus interesses. Também no Brasil há evidências dessa propagação de ideias e tradições das mobilizações escravas ou, pelo menos, dos temores sobre elas.

O haitianismo se tornou a expressão que definiria a influência daquele movimento sobre a ação política de negros e mulatos, escravos e livres nos quatro cantos do continente americano. O Brasil não ficou de fora... Já na Bahia escravocrata, em 1814, os escravos falavam abertamente nas ruas sobre os sucessos nas Antilhas francesas (REIS, 2000, p. 248-249).

Quanto aos quilombos, surgiram no momento em que os negros, ao fugirem, procuravam juntar-se e organizar-se, para poderem sobreviver e escapar dos capitães-do-mato e dos seus senhores. Como o movimento de *marronnage* no Haiti, os quilombos no Brasil representaram a forma mais organizada da resistência escrava. Nos quilombos, os negros viviam da agricultura e do artesanato. A produção podia ser completada com caça, pesca e saques em comunidades próximas.

Houve, na história do Brasil, quilombos de diferentes tamanhos em diversos locais, mas o quilombo mais importante da história do país, pelo seu nível de organização e pela resistência apresentada às autoridades, foi o Quilombo de Palmares. Localizado na Serra da Barriga, em Alagoas, no século XVII, parece ter durado quase um século (MOURA, 1981).

No Brasil, a divisão etnocultural do trabalho baseia-se na herança da escravatura, no baixo *status* historicamente atribuído ao trabalho braçal e na distribuição do trabalho e do *status* profissional de acordo com uma combinação de cor, classe, posição e aparência. Ela funciona mais como um mosaico do que

como uma polaridade. Mas, no Brasil como no Haiti, o discurso sobre o trabalho pesado é predominantemente associado ao corpo do afrodescendente (desrespeitado e mal alimentado) como herança da escravidão.

Isto quer dizer que a sociedade escravocrata desenvolveu uma forma de discriminação social contra aqueles que, pela cor da pele, se aproximassem dos negros escravos, mesmo sendo livres. Especialmente depois da abolição, reforçou-se nas consciências uma aproximação entre “ser negro” e “ser escravo”, da mesma forma que o trabalho braçal, desempenhado pelos cativos, era visto como “coisa de negro”, da qual o homem branco e livre se afastava (FERNANDES, 1965).

A visão do Brasil no Haiti é a de um país onde a maioria da população é negra, inclusive não se imagina que exista tanta discriminação racial nesse país, devido à presença maciça de negros brasileiros em certas profissões do mundo dos espetáculos, na esfera do lazer (sobretudo nos esportes como futebol, no canto, na dança/carnaval e na música pop), embora o tamanho e a importância diverjam consideravelmente nos dois países.

Em *Negritude sem etnicidade*, Sansone (2004) mostra que quase todos os negros no Brasil se portam sem fidelidade étnica específica nas associações de bairro, nos sindicatos e em seus padrões eleitorais – não existe votação ou um ponto de vista claramente negros nas pesquisas de opinião (DATAFOLHA, 1995). Pelo contrário, no Haiti, existe uma comunidade étnica que pode ser constatada ao longo das lutas entre os mulatos e os negros no país, especialmente no movimento do indigenismo e no negrismo ao longo do século XX. Os negros no Haiti são parte integrante da construção da imagem nacional e da representação pública da haitianidade.

Nos dois países, existem muitos grupos de afrodescendentes que buscam inspiração cultural e um quadro de referência nos negros norte-americanos – em geral, os Estados Unidos são um país com o qual eles tendem a fazer comparações. Trazendo à tona o que Hall (2006, p. 74) diz:

à medida que as culturas nacionais tornam-se mais expostas a influências externas, é difícil conservar as identidades culturais

intactas ou impedir que elas se tornem enfraquecidas através do bombardeamento e da infiltração cultural.

Mais adiante ele afirma, “as sociedades da periferia têm estado sempre abertas às influências culturais ocidentais e, agora, mais do que nunca” (HALL, 2006, p. 79).

A maneira como a cultura afro é interpretada nos Estados Unidos é um ponto de comparação necessário para o estudo da cultura afro noutros contextos. Toda uma série de “verdades” étnicas sumamente biologizantes sobre a personalidade do homem ou da mulher, sobre a população afro de classe baixa, as preferências de emprego dos negros, a família negra tornou-se parte integrante da divisão etnocultural do trabalho nos Estados Unidos.

A globalização negra tem surtido efeitos diferentes nas diferentes regiões, dependendo da estrutura local de oportunidades econômicas, da posição geral da região nos fluxos culturais globais, e do poder das forças “localizadoras” nas maneiras de classificar e posicionar as coisas tidas como de origem africana. Esse processo tem um efeito duplo: cria novas oportunidades, mas também novas contradições e frustrações – num mundo de expectativas globalizadas quanto à qualidade de vida e aos direitos civis, existe a raiva que acompanha a desigualdade, mas há também a esperança de modificação. As mudanças na relação entre o centro e a periferia, no Atlântico Negro, certamente hão de resultar do fato de que hoje, mais do que nunca, as situações locais concernentes à cultura e à etnicidade negras têm vínculos globais capazes de superar o Estado nacional. É desnecessário dizer que nem todas as regiões do Atlântico Negro foram expostas à globalização e à globalização negra do mesmo modo e no mesmo grau. As culturas negras do Brasil foram expostas à globalização (negra) em época mais recente e de maneira menos disseminada do que as do Caribe (Haiti), que estão mais próximas dos Estados Unidos, a ponto de quase se tornarem parte deles. Até recentemente, o Brasil muito mais “autóctone” em termos culturais, se bem que menos do que se costuma presumir, era mais autossuficiente, em termos econômicos, do que quase todas as outras regiões do Atlântico Negro (SANSONE, 2004, p. 280).

E além do mais, diríamos que vivemos um momento de explosão da pluralidade e do pluralismo cultural, e, por incrível que pareça, a homogeneização cultural que, às vezes, é pregada por aqueles com certa leitura da globalização, é contraposta por um processo de afirmação de múltiplas identidades.

Outro elemento semelhante nas duas culturas é o de escravos serem convertidos à força ao catolicismo ao chegarem ao Haiti e ao Brasil. Após a abolição da escravatura, a experiência religiosa continuou diferente nos dois países, porque através de longas lutas, o pluralismo religioso foi “aceito” nos dois países, mas no Haiti hoje, o Vodun é religião oficial e o Créole é língua oficial. Em vários locais e ao mesmo tempo, as culturas negras compartilhavam e construíam diferenças e semelhanças, assumindo afinidades translocais e planetárias, “mais fluidas e menos fixas”.

2. 3 RELAÇÕES ÉTNICO-RACIAIS E CULTURA AFRO NO BRASIL

Com a consolidação de uma burguesia mercantil a partir do século XVII, na Europa, começaram a se desenvolver e a se impor critérios de inclusão e exclusão que não se baseavam mais em fundamentos exclusivamente religiosos e morais. Essa tendência estava intimamente ligada à emergência da ideia do Estado moderno (mais tarde Estado nacional), que surge com especificidades não mais pensadas de forma puramente metafísica, ou seja, além do físico, mas como expressão de uma vontade coletiva (representada seja na figura do soberano, seja na do povo). Era o início da busca de critérios físico-naturais para determinar as características de um indivíduo, de um povo, de uma nação. A palavra “raça” surgiria como uma nova referência conceitual possível para pensar diferenças humanas (HOFBAUER, 2006).

No início do século XIX, já havia grande variedade de métodos e critérios para delimitar raças. Com o decorrer do tempo, os métodos “antropométricos” seriam usados cada vez mais para definir raças humanas. No entanto, as opiniões a respeito da quantidade dos diferentes “grupos humanos” divergiam bastante. O termo “raça” começava a fazer parte do vocabulário corrente dos europeus e, mesmo tendo sido raramente definido com precisão pelos cientistas da época, transformar-se-ia na noção paradigmática usada para conceituar grupos humanos.

A partir da segunda parte do século XIX, sobretudo no final dele, na maioria das abordagens, a categoria de “raça” ganhava um conteúdo que independia totalmente de contextos geográficos e climáticos. Na análise de muitos autores, porém, “raça” apareceria como um fator determinante, em boa parte, da constituição física e mental do ser humano e seria, portanto, tratada cada vez mais como uma “categoria biológica”. Alguns dariam primazia absoluta ao “fator raça”. E é com as teses de autores como Robert Knox (1791-1862) e Arthur de Gobineau (1816-1882) que “raça” se transforma, de fato, numa “essência própria”, na própria “essência” do ser humano.

Alguns cientistas começaram, a partir da década de 1930, a reivindicar o abandono do conceito de “raça”. Já em 1933/1934, Hirschfeld³⁶ escreveu que, se fosse possível, seria melhor riscar a palavra “raça” do vocabulário. E, em, 1935, Huxley e Haddon propuseram substituir o conceito de raça por “grupo étnico” (MILES, 1992, p. 60 apud HOFBAUER, 2006, p. 217).

No final dos anos 40, a UNESCO decidiu iniciar uma campanha para combater o “ódio racial”. Para essa tarefa, o Departamento de Ciências Sociais³⁷ encarregou uma equipe de antropólogos, sociólogos e psicólogos de coletar dados científicos sobre a questão racial, com o objetivo de “definir o conceito de raça” e sintetizar “em termos claros e facilmente compreensíveis” o estado do conhecimento a respeito da “temática extremamente controversa das diferenças raciais” (UNESCO, TRC, 1952, p. 6).

Por conta da influência de Gilberto Freyre desde os anos 30, os brasileiros foram capazes de achar como salvar-se através do enaltecimento da miscigenação e da construção ideológica da democracia racial. Entretanto, tal miscigenação era, e continua sendo, excludente. Ironicamente, ela foi construída sobre a ideia racista do embranquecimento, em que a branquitude tinha o maior valor e a negritude deveria ser evitada. Infelizmente, a ideologia do branqueamento continua forte e os brasileiros, tal como os cidadãos de muitos

³⁶ HOFBAUER, Andreas. Uma história de branqueamento ou o negro em questão. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

³⁷ Na época chefiado pelo antropólogo brasileiro Arthur Ramos.

outros países, estão começando a reconhecer as profundas raízes do racismo em sua cultura.

No cômputo da polêmica, porém, e em correspondência com as ansiedades das elites brasileiras, a tendência geral era querer branquear o país. Finalmente, isso não se reduzia ao problema da “cor”, mas obviamente, ao da negação de uma cultura que não se encaixava nos modelos, por assim dizer, europeus.

Foi apenas depois da Segunda Guerra Mundial, e principalmente na década de 1950, que, no Brasil, o discurso intelectual – hegemônico – do branqueamento sofreu questionamentos sérios. É importante notar: as novas pesquisas já não pretendiam compreender e interpretar a contribuição do negro para a formação do “caráter nacional brasileiro”. As pesquisas visavam tão-somente analisar a situação atual dos descendentes de cativos. Os dados obtidos no estudo das relações entre os grupos raciais deveriam permitir ainda a realização de comparações com outros países, principalmente com os Estados Unidos, onde o “conflito racial” era visto como problema político bastante agudo.

Os cientistas sociais Donald Pierson e Roger Bastide seriam convidados para, juntos, dirigir a pesquisa da UNESCO em São Paulo. Naquela época, Pierson já havia assumido um compromisso de estudo no vale do Rio São Francisco; Alfred Métraux entregou a tarefa ao pesquisador francês que, por sua vez, insistiu em integrar Florestan Fernandes, seu primeiro assistente no Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo, como coparticipante na direção de pesquisa. Roger Bastide (1898-1974) e Florestan Fernandes (1920-1995) realizaram novas interpretações a respeito da “situação racial” do Brasil moderno e do passado escravista, no projeto de estudo “Preconceito racial em São Paulo” (BASTIDE e FERNANDES, 1951, p. 3).

Ainda nas formulações do projeto, Bastide e Fernandes (1951, p. 14) questionaram a ideia muito divulgada segundo a qual não haveria “preconceitos de cor” no Brasil e criticaram Pierson por não ter diferenciado suficientemente “preconceito de classe” e “preconceito racial”. Os autores constataram também haver tensões, sobretudo em São Paulo, entre imigrantes italianos e negros, e

afirmaram que as barreiras e recriminações aos negros aumentavam à medida que estes tentavam se impor no mundo do “trabalho livre e competitivo”. Bastide e Fernandes comentaram, também, que o fenômeno da ascensão de negros e mulatos se dava como conquistas individuais, apesar da existência de efeitos inibidores do “preconceito de cor”.

Oracy Nogueira (1917-1996) assumiu, no projeto da UNESCO, a tarefa de elaborar um estudo no interior do estado de São Paulo, mais especificamente em Itapetininga. Ele realizou seu doutorado nos Estados Unidos (Universidade de Chicago), por isso, sentia-se encorajado a fazer comparações entre Brasil e Estados Unidos, a fim de elucidar as “situações raciais de ambos”.

Ele construiu uma tipologia de preconceito que caracterizava as diferenças entre as discriminações raciais desses dois países. Enquanto o “preconceito de origem”, que dominaria as “relações raciais” nos Estados Unidos, se basearia em leis segregacionistas e visaria à exclusão incondicional de grupos de descendência, o “preconceito de marca” determinava uma “preterição” e impunha uma ideologia assimilacionista, ao passo que o “preconceito de marca”, vigente no Brasil, exercer-se-ia em relação à aparência exterior (por exemplo, traços físicos) (NOGUEIRA, 1985, p. 77-78). Ele é considerado um dos primeiros cientistas a caracterizar o branqueamento explicitamente como uma “ideologia”.

Os autores da chamada Escola Paulista de Sociologia que mais fortemente contribuíram para radicalizar e petrificar as concepções tipológicas no estudo das “relações raciais” foram Fernando Henrique Cardoso e Octavio Ianni (1960, p. 229). Pesquisando as relações raciais e a mobilidade social em Florianópolis, eles delinearam um quadro que repete, em algum grau, o de Nogueira (1998), embora teoricamente organizado de forma distinta. A cor da pele e as marcas raciais teriam articulado a naturalização das desigualdades entre negros e brancos, permitindo assim, mesmo após a Abolição, manter o “sistema de acomodação inter-racial”, que regia as relações entre os senhores e os escravos. Negros permaneceram prestando os mesmos serviços para os quais a ideologia racial os considerava “naturalmente” adequados, apenas sob condições distintas.

Para isso contribuíra também a estagnação econômica, pois Florianópolis só teria apresentado os primeiros laivos de industrialização e desenvolvimento a partir do pós-guerra. Por conseguinte, oferecera pouquíssimas oportunidades de ascensão aos negros. Todavia, a situação poderia mudar, com o desenvolvimento econômico, dando ensejo ao melhor aproveitamento dos negros na estrutura ocupacional, criando oportunidades para sua ascensão social³⁸.

No final da década de 1970, o tema da discriminação e a tradição dos estudos raciais seriam retomados por alguns pesquisadores como Carlos Hasenbalg. Diferentemente de Fernandes, Hasenbalg (1979, p. 77) já não vê a presença do preconceito na sociedade urbana moderna como mera herança do antigo regime. Para ele, a sociedade capitalista conferiu uma nova função ao preconceito e à discriminação raciais. Segundo esse autor, “a raça, como traço fenotípico historicamente elaborado, é um dos critérios mais relevantes que regulam os mecanismos de recrutamento para ocupar posições na estrutura de classes e no sistema de estratificação social” (HASENBALG, 1979, p. 118).

Ele resume sua tese em dois pontos:

A discriminação e preconceitos raciais não são mantidos intactos após a abolição mas, pelo contrário, adquirem novos significados e funções dentro das novas estruturas; e as práticas racistas do grupo dominante branco que perpetuam a subordinação dos negros não são meros arcaísmos do passado, mas estão funcionalmente relacionados aos benefícios materiais e simbólicos que o grupo branco obtém da desqualificação competitiva dos não brancos (HASENBALG, 1979, p. 85).

Podemos, portanto, dizer que, no Brasil, os estudos das relações raciais abriram o caminho para desenvolver uma perspectiva crítica e questionadora. Recorrer a categorias fechadas de “branco” e “negro” em estudos estatísticos foi, certamente, fundamental para detectar os efeitos do racismo existente e para, dessa maneira, abalar a ideia segundo a qual a sociedade brasileira poderia ser caracterizada como uma “democracia racial”. Autores ligados à Escola Paulista de

³⁸ “As mudanças recentes apenas afetaram as condições nas quais eles prestam, regularmente, os seus serviços. Tornando-se trabalhadores livres e assalariados, nem por isso conseguiram até recentemente, em escala apreciável, novas oportunidades de especialização e classificação social. No presente, a aceleração do ritmo de mudança econômica parece tender a favorecer o aproveitamento mais amplo dos negros no sistema ocupacional da cidade, abrindo, dessa forma, maiores possibilidades de ascensão social” (CARDOSO e IANNI, 1960, p. 120).

Sociologia chamariam a democracia racial de “mito” que dificulta o reconhecimento do problema da discriminação e, dessa forma, contribui para retardar mudanças estruturais necessárias.

Em inícios do século XX, na definição do que era o negro na sociedade brasileira e na construção de uma população “negra”, não foram os viajantes estrangeiros que produziram as principais observações, mas sim, um grupo relativamente novo de ensaístas: autores pré-científicos de ensaios, voltados para o enriquecimento da Nova Nação, depois do golpe de Estado que instaurou a República em 1889. Como lidar com a África no Brasil era uma questão fundamental. A modernidade era imperativa e tinha de ser atingida, fosse pelo “embranquecimento” da população através da imigração maciça de brancos europeus, fosse por uma melhoria geral das condições de saúde da população autóctone. Os traços africanos tinham que ser eliminados da vida das ruas e do mercado. As cidades brasileiras tinham de parecer “europeias”, mesmo que a expectativa média de vida fosse frequentemente pior que a da África. A prática do batuque e os rituais associados às religiões sincréticas afro-brasileiras foram reprimidos ou limitados – somente na década de 1940 foi suspensa a obrigatoriedade de os terreiros de candomblé se registrarem na polícia.

Como observa um dos intelectuais sobre os Estudos Culturais, Stuart Hall (2006, p. 21):

Uma vez que a identidade muda de acordo com a forma como o sujeito é interpelado ou representado, a identificação não é automática, mas pode ser ganha ou perdida. Ela tornou-se politizada. Esse processo é, as vezes, descrito como constituindo uma mudança de uma política de identidade para uma política de diferença.

A questão da identidade surge quando aparece a diferença, o Outro. Necessitamos da autoafirmação diante do Outro, e essa afirmação da identidade é uma autodefesa, porque a diferença sempre se manifesta no primeiro momento como ameaça. O problema da identidade étnica e cultural surge quando o grupo étnico entra em contato com os demais grupos e os sistemas culturais entram em confronto. Aí se apresenta o etnocentrismo, como uma crença de o modo de viver de um, ser preferível a todos os outros. Isso é normal em uma comunidade ou

sociedade, mas apenas enquanto não for usado como trampolim para impor o jeito de um aos outros. Denys Cuche, ao citar Simon, afirma:

A palavra (etnocentrismo) foi criada pelo sociólogo americano Willian G. Summer e apareceu pela primeira vez em 1906 em seu livro *Folkways*. Segundo sua definição o etnocentrismo é o termo técnico para esta visão das coisas segundo a qual nosso próprio grupo é o centro de todas as coisas e todos os outros grupos são medidos e avaliados em relação a ele. Cada grupo alimenta seu próprio orgulho e vaidade, considera-se superior, exalta suas próprias divindades e olha com desprezo as estrangeiras. Cada grupo pensa que seus próprios costumes (Folkways) são os únicos válidos e se ele observa que outros grupos têm outros costumes, encara-os com desdém (SIMON, 1993, p. 57 apud CUCHE, 2002, p. 46).

No Brasil, a luta contra a discriminação se transferiu a uma outra, bem mais ampla: a luta contra as desigualdades raciais, através da busca de políticas públicas mais abrangentes, que reparem a exclusão política, social e econômica dos afrodescendentes. Sobre esse aspecto, o princípio que Guimarães confessa, no segundo capítulo do livro *Classes, Raças e Democracia*, é o seguinte: “Quando, no mundo social, podemos também, dispensar o conceito de raça?”

Quando já não houver identidades raciais, ou seja, quando já não existirem grupos sociais que se identifiquem a partir de marcadores direta ou indiretamente derivados da ideia de raça; segundo, quando as desigualdades, as discriminações e as hierarquias sociais efetivamente não corresponderem a esses marcadores; terceiro, quando tais identidades e discriminações forem prescindíveis em termos tecnológicos, sociais e políticos, para a afirmação social dos grupos (GUIMARÃES, 2002, p. 50 – 51).

Para Antônio Sérgio Guimarães, a identificação e a utilização de critérios raciais tornam-se necessárias diante da maneira como opera o racismo na sociedade brasileira. Polarizando com a visão de Yvonne Maggie e Peter Fry, entende que a “raça”, embora não exista biologicamente, tem uma presença nominal no mundo social.

Guimarães sustenta o uso público do termo “raça” como uma estratégia antirracista. Concebe-o não apenas como:

Uma categoria política necessária para organizar a resistência ao racismo no Brasil, mas é também categoria analítica indispensável: a única que revela que as discriminações e desigualdades que a noção brasileira de “cor” enseja são efetivamente raciais e não apenas de “classe” (GUIMARÃES, 2002, p. 50).

A sociedade de classes no Brasil não suporia uma ordem social igualitária e relações sociais abertas. Recorrendo a Roberto Da Matta, Guimarães irá afirmar que as peculiaridades de nosso racismo se relacionam à estrutura profundamente hierarquizada da sociedade brasileira, onde cada um tem um lugar definido:

Aqui, o senhor não se sente ameaçado ou culpado por estar submetendo um outro homem ao trabalho escravo, mas, muito pelo contrário, ele vê o negro como seu complemento natural, como um outro que se dedica ao trabalho duro, mas complementar às suas próprias atividades que são as do espírito. Assim a lógica do sistema de relações sociais no Brasil é a de que pode haver intimidade entre senhores e escravos, superiores e inferiores, porque o mundo está realmente hierarquizado (DAMATTA, 1993, p. 75).

Apelar para a existência da “raça” do ponto de vista da genética é, atualmente, cair na cilada do racismo biológico. Todos concordamos que “raça” é um conceito cientificamente inoperante. Porém, social e politicamente, ele é um conceito relevante para pensar os lugares ocupados e a situação dos negros e brancos em nossa sociedade. Quando o movimento negro e pesquisadores da questão racial discutem sobre a “raça” negra, hoje, estão usando esse conceito do ponto de vista político e social, com toda uma ressignificação recebida dos próprios negros ao longo da nossa História. Por isso, a discussão sobre raça, racismo e cultura negra nas Ciências Sociais e na escola é uma discussão política. Se não politizarmos a “raça” e a cultura negra, caímos fatalmente nas malhas do racismo e do mito da democracia racial.

Para mostrar que é inoperante o conceito de raça, tendo em vista não existirem diferenças biológicas entre seres humanos, cientistas escolheram dois nigerianos do mesmo grupo e um nigeriano e um suíço. Perceberam que as variantes genéticas entre os dois primeiros em relação aos dois últimos não divergiam estatisticamente. Nesse sentido, segundo César Benjamin, “não se descobriu nenhum critério válido para juntar ou separar as pessoas. Estabeleceu-se um consenso de que as diferenças observáveis na linguagem, nos costumes,

nos valores, nos atributos morais, nas atitudes estéticas etc. não são biologicamente determinadas” (BENJAMIN, 2007, p. 30). O autor referido, contudo, prossegue seu argumento que, “apesar de cientificamente inepto – por não corresponder a nada que exista no mundo biológico –, o conceito de “raça” continua a existir como fato ideológico e cultural” (BENJAMIN, 2007, p. 30).

Os autores posicionados contra o uso do conceito de raça defendem a ideia de que “a constatação de que uma parte muito pequena da variação genômica humana ocorrer entre as supostas raças leva, necessariamente, à conclusão de elas não serem significativas do ponto de vista genético ou biológico” (PENA, 2007, p. 41). O mesmo autor segue a sua análise, demonstrando que duas outras linhas separadas de pesquisa dão suporte científico a essa inexistência de “raças” humanas. A primeira é a constatação de que a espécie humana é muito jovem e seus padrões migratórios demasiadamente amplos para permitir uma diferenciação e, conseqüentemente, separação em variados grupos biológicos que pudessem ser chamados de “raças”. A segunda é a observação de uma proporção pequena de todos os alelos de polimorfismos humanos ser vista em apenas um continente, ou seja, a vasta maioria da variabilidade genômica é compartilhada entre as chamadas “raças” (PENA, 2007, p. 41).

Pena salienta que “o fato assim cientificamente comprovado da inexistência das “raças” deve ser absorvido pela sociedade e incorporado às suas convicções e atitudes morais. Uma postura coerente e desejável seria a construção de uma sociedade desracializada, na qual a singularidade do indivíduo seja valorizada e celebrada” (PENA, 2007, p. 41). A argumentação, contudo, prossegue com o autor referido, afirmando que “Temos de assimilar a noção de que a única divisão biologicamente coerente da espécie humana está em bilhões de indivíduos e não em um punhado de raças” (PENA, 2007, p. 41).

Dentre os autores com posição contrária ao uso do conceito de raça, por exemplo, Peter Fry, Yvonne Maggie, Paul Gilroy etc, este fato cientificamente comprovado da inexistência das “raças” será assimilado socialmente por estar vinculando-se às crenças e propósitos da sociedade como uma criação do homem pensante. Em sua individualidade, cada um pode construir sua identidade

de maneira multidimensional, em vez de se deixar definir de forma única como membro de um grupo “racial” ou de “cor”.

A questão racial é, portanto, um obstáculo a que o homem se emancipe das amarras que o reduzem à condição de coisa, de animal de trabalho, de ser que não desfruta plenamente as possibilidades de libertação que o próprio homem cria. Temos uma questão racial porque é em nome dela que um número enorme de seres humanos está privado de igualdade e de direitos. A questão racial aprisiona e imobiliza a própria condição humana possível, a virtualidade que não se cumpre em relação a todos, não só ao negro (MARTINS, 2007, p. 98).

Diante dessa situação complexa das relações étnico-raciais no Brasil, Guimarães (2004, p. 17) afirma em *Preconceito e Discriminação* que o racismo é referido como sendo

Uma doutrina, quer se queira científica, quer não, que pega a existência de raças humanas, com diferentes qualidades e habilidades, ordenadas de tal modo que as raças formem um gradiente hierárquico de qualidades morais, psicológicas, físicas e intelectuais (GUIMARÃES, 2004, p. 17).

Hoje já está comprovado pela biologia e pela genética que todos os seres humanos possuem a mesma carga genética. Tais estudos são importantes para desconstruir e superar as teorias racistas predominantes na intelectualidade no final do século XIX e início do século XX e cujo teor, infelizmente, ainda se encontra na sociedade brasileira. Mas, se todos partilharmos de semelhanças como seres humanos, o que nos faz diferentes?

Segundo Denys Cuche,

São as nossas escolhas, a forma como cada grupo cultural inventa soluções originais para os problemas que lhe são colocados pela vida em sociedade e ao longo do processo histórico. Essas escolhas não são simplesmente mecânicas e empíricas. Elas não estão relacionadas somente à adaptação ao meio, mas às disputas de poder entre grupos e povos. Nessas disputas as diferenças são inventadas, e através delas nos aproximamos de uns e tornamos outros inimigos, adversários, inferiores ou “violentos” (2002, p. 10).

Nesse sentido, podemos compreender que as diferenças, mesmo aquelas a nós apresentadas como as mais físicas, biológicas e visíveis a olho nu, são construídas, inventadas pela cultura. A natureza é interpretada pela cultura. Ao

pensarmos de tal forma, entramos nos domínios do simbólico. Nesse campo foram construídas as diferenças étnico-raciais.

Cabe salientar que usamos Cuche e Guimarães nesta parte do trabalho para estabelecer uma relação entre a questão social e o poder, tendo em vista que os dois consideram importantes essas duas categorias para pensar a sociedade. De um lado, Cuche presta mais atenção à cultura e de outro, Guimarães, preocupa-se com as relações sociais como determinantes na construção da diferença entre os agentes sociais. Neste sentido, Guimarães ressalta:

O conceito “raça” repousa sobre dois pressupostos às vezes difíceis de serem percebidos. Primeiro, não há raças biológicas, ou seja, na espécie humana nada que possa ser classificado a partir de critérios científicos e corresponda ao que comumente chamamos de “raça” tem existência real; segundo, o que chamamos “raça” tem existência nominal, efetiva e eficaz apenas no mundo social e, portanto, somente no mundo social pode ter realidade plena. “Raça, neste contexto, é uma ferramenta analítica que permite ao sociólogo inferir a permanência da ideia de ‘raça’ disfarçada em algum *tropo*” (GUIMARÃES, 2002, p. 54).

A politização da raça e da cultura negra não implica a entrada para o movimento social negro, o que não deixa de ser uma boa experiência. Significa saber que estamos entrando em um terreno complexo, no qual identidades foram fragmentadas, autoestimas podem estar sendo destruídas. A fome, a pobreza e a desigualdade têm incidido com mais contundência sobre os descendentes de africanos no Brasil do que em relação ao segmento branco. Entendemos, portanto, hoje em dia isso ocorrer devido ao racismo e preconceito racial, que bloqueia e limita as possibilidades de ascensão dos afrodescendentes.

2. 4 NAÇÃO COMO CATEGORIA ÉTNICA E RELIGIOSA

O conceito de “nação” não se originou com o tráfico negreiro. Muitos anos atrás, não saberíamos dizer a data exata, “nação” ganhou a definição de um grupo de indivíduos ligados pelo vínculo de ascendência, linguístico ou de maneira ou outra, com uma história em comum a ponto de ser um povo distinto. Interessa-nos, neste capítulo, o uso do termo como categoria étnica e religiosa que se dá através da colonização europeia das Américas.

O termo “nação” e os vocábulos que têm raízes comuns com essa categoria nas línguas europeias significam um grupo de pessoas que têm vínculos de maneira nítida pela ascendência, língua ou história compartilhadas a ponto de construir um povo distinto. Nesta abordagem sobre nação o que nos interessa é a emergência em paralelo de dois usos do termo (categoria étnica e religiosa), os dois coincidindo com a colonização europeia das Américas. Apresentando um novo olhar em relação à tese de Benedict Anderson, argumentamos que a nação territorial nas Américas surgiu não de um diálogo isolado com a Europa, mas também de um diálogo com as nações *transatlânticas* e supraterritoriais geradas pela colonização africana desses continentes. Em contraposição à tese defendida por Appadurai (1996), tais unidades supraterritoriais prefiguram não o fim, mas o começo da nação territorial. De fato, o diálogo com a nação diaspórica forma a base da nação territorial americana, africana e europeia.

Estamos cientes do que a ideia de nação também está presente na Europa, e ela foi um processo, nunca uma ideia acabada. Entretanto, tendo em vista que essa pesquisa visa abordar as duas religiões como elementos identitários culturais em construção (Vodu e Candomblé) que influenciaram o Haiti e o Brasil não vamos analisar as formas pelas quais este processo ocorreu na Europa. Embora interessante, isso tiraria o foco de nossa análise sobre a situação nos dois países americanos, os quais também tiveram especificidades, essas sim a serem detalhadas, no processo de sua construção nacional.

De toda maneira, Eric J. Hobsbawm, procurando compreender o sentido dos termos “nacionalismo” e “nação”, observa que

As tentativas de se estabelecerem critérios objetivos sobre a existência de nacionalidade, ou de explicar por que certos grupos se tornaram “nações” e outros não, frequentemente foram feitas com base em critérios simples como a língua ou a etnia ou em uma combinação de critérios como a língua, o território comum, a história comum, os traços culturais comuns e outros mais (HOBSEBAWM, 1990, p. 14-15).

Neste sentido, o termo “nação” foi utilizado nos séculos XVII e XVIII pelos traficantes de escravos, os missionários e os administradores das colônias escravagistas para designar as diferentes sociedades locais da África. No contexto colonial europeu da época, a maioria das nações europeias foram governadas por monarquias.

O uso inicial do termo ‘nação’ pelos ingleses, franceses, holandeses e portugueses, no contexto da África ocidental, estava determinado pelo senso de identidade coletiva que prevalecia nos estados monárquicos europeus dessa época, e que se projetava em suas empresas comerciais e administrativas na Costa da Mina (PARÉS, 2006, p. 23).

As dinastias europeias tinham a sensação de estar em território familiar diante de identidades coletivas na África Ocidental, cujas chefias foram organizadas em torno de parentesco. O pertencimento a uma identidade estava articulado em vários níveis: territoriais, linhagem religiosa, linguística e política. “A identidade de grupo decorria dos vínculos de parentesco das corporações familiares que reconheciam uma ancestralidade comum” (PARÉS, 2006, p. 23).

Em muitas chefias ou reinos na África Ocidental, a ligação da identidade grupal dava-se sobretudo no âmbito territorial e linguístico, e é a partir desses níveis que os conquistadores europeus conseguiram caracterizar as populações autóctones. Em vários casos, as atribuições de categorias étnicas foram criadas por poderes externos ou populações vizinhas, antes de serem apropriadas pelos membros do grupo assim designado. Estes nomes impostos por outrem para designar tais grupos étnicos incluíam uma pluralidade de grupos de origem distintos e os nomes poderiam ser transformados em consequência de guerras, de apropriação de cultos estrangeiros, das migrações e mudanças políticas.

Nesse sentido, torna-se necessário compreender a formação de várias “nações” africanas no contexto da sociedade brasileira, particularmente no estado

da Bahia como um dos mais antigos do Brasil. E também é através desse estado que o Candomblé, particularmente a nação jeje se revela, sem negar a presença dessa nação em outros estados, mas numa escala menor.

A vigente Capital chamada São Salvador do estado da Bahia foi fundada em 1549 pela coroa Portuguesa que instalou a sede da sua colônia no Brasil: era o centro de comércio de escravos no país, da exportação do açúcar e até o final do século XVIII, a sede do poder colonial. Três milhões e meio de escravos entraram no Brasil entre meado do século XVI e meado do XIX, a maioria no porto de Salvador para trabalhar nas plantações de cana-de-açúcar como escravos de ganho. Geralmente vinham do mundo sudanês, isto é, das regiões do norte da África Ocidental e também do mundo banto (Ciclo Congo e Angola a partir do século XVII) e de novo do mundo sudanês (região da costa de Mina e da antiga Costa dos escravos) do século XVIII até meado do século XIX (RODRIGUES, 2004).

Capone (2000), em um artigo sobre a influência dos estereótipos raciais nos estudos afro-brasileiros, mostra muito bem como a conquista europeia, o desejo de classificar a “raça” humana em todas suas formas é a fonte da dicotomia entre o Sudão e o Banto e da escala de valores entre esses dois grupos. No Brasil colonial e escravagista, as denominações como categorias étnicas tinham o objetivo de diferenciar uma mercadoria, isto é, os escravos, em função da qualidade pressuposta de robustez (negro boçal, literalmente negro grosso), de domesticação e de civilização (negro ladino, literalmente negro esperto). De maneira geral, os escravos de origens banto faziam os trabalhos mais pesados, enquanto os de origem sudanês eram reservados para trabalhos domésticos e pequenos comércios.

Essas denominações como categorias étnicas não eram confiáveis, pelo fato de os escravos, às vezes, serem denominados de “negro boçal”, mas não eram do Sudão (como os conquistadores achavam que os do Sudão eram os mais fortes fisicamente, os chamavam de “negro boçal”). Isso pode ter ocorrido, talvez pelo porto de embarcação, o lugar onde embarcava a etnia “inimiga”, vencida pelos grupos locais que participavam do tráfico negreiro ou pelas “invenções” europeias. “Tratava-se, portanto, de denominações que não

correspondiam necessariamente às autodenominações étnicas utilizadas pelos africanos em suas regiões de origem” (PARÉS, 2006, p. 25). Outra questão a ser considerada, é a maioria dos estudiosos julgar que boçal refere-se ao escravo recém-chegado da África, que não conhecia nada aqui no Brasil, enquanto o ladino era aquele já inteirado do Brasil e sua sociedade. Ladino também pode ser sinônimo quase de crioulo.

Luiz Nicolau Parés prossegue essa análise, enfatizando:

Talvez, cabe frisar, o processo não fosse tão unilateral ou radical, pois existiram casos em que as denominações utilizadas pelos traficantes correspondiam efetivamente a denominações étnicas ou de identidade coletiva vigentes na África, mas que, aos poucos, foram expandindo a sua abrangência semântica para designar uma pluralidade de grupos anteriormente diferenciados. Esse parece ter sido o caso de denominações como jeje e nagô, entre outras (PARÉS, 2006, p. 25).

A etnicização, isto é, as atribuições de categorias étnicas aos escravos africanos pelos comerciantes do tráfico negreiro serviram de base ideológica ao sistema escravagista. Como observa Cortes de Oliveira (1992), as denominações de escravos variam segundo as épocas, independentemente de sua origem geopolítica. De acordo com Oliveira (1992), no século XVI, “negros da guiné” designava todos os escravos que vieram da África em oposição aos “negros da terra”, que eram os ameríndios. É a partir do século XVIII, pela frequência das revoltas, o poder escravagista começou a prestar atenção ao lugar de origem dos escravos a fim de prever qualquer tipo de movimento de insurreição. Nesse sentido, começaram a distinguir-se as várias nações.

De acordo, com Parés (2006, p. 24), “os nomes de nação não são homogêneos e podem referir-se a portos de embarque, reinos, etnias, ilhas ou cidades. Eles foram utilizados pelos traficantes e senhores de escravos, servindo aos seus interesses de classificação administrativa e controle”. Assim, as denominações de categorias étnicas mais comuns eram: jeje, nagô, angola e ketu (a categoria ketu, na verdade, durante o tráfico negreiro não era ainda utilizada) desempenharam um papel bem diferente ao longo da história afro-brasileira. Com exceção do termo proveniente do *Alaketu ketu*, autodesignação dos habitantes do

antigo reino de ketu, aparecido muito tarde no Brasil, os termos mais utilizados hoje no âmbito religioso afro-brasileiro, são contribuições estrangeiras.

Procurando compreender esse tipo de processo de denominações, atribuições a partir de categorias étnicas, Parés (2006) observa que deve ser estabelecida uma distinção entre denominações “internas” e denominações “externas”, utilizadas tanto pelos próprios africanos quanto pelos escravocratas europeus, para designar vários grupos distintos, heterogêneos. No caso das denominações “internas”, o autor salienta poder-se utilizar o termo “etnônimo” ou “denominação étnica” e, no caso das denominações “externas”, ele enfatiza o termo “denominação metaétnica”. Também Parés (2006, p. 26), ao citar o escritor cubano Jesús Guanche Pérez, ressalta que a expressão metaétnica “seria a denominação externa utilizada para assinalar um conjunto de grupos étnicos relativamente vizinhos, com uma comunidade de traços linguísticos e culturais, com certa estabilidade territorial e, no contexto do escravismo, embarcados nos mesmos portos”.

Ainda, as denominações metaétnicas, que seriam as categorias étnicas atribuídas por um grupo externo a outro grupo, com o passar do tempo poderiam tornar-se denominações internas, na medida em que o grupo denominado daquela forma assimilasse e passasse a aceitar a designação e a se autoidentificar com aquela denominação.

Para tanto, torna-se necessário salientar:

O conceito de denominação metaétnica é útil apenas para descrever o processo pelo qual novas identidades coletivas são geradas a partir da inclusão, sob uma denominação de caráter abrangente, de identidades inicialmente discretas e diferenciadas. Utilizando essa terminologia, poderíamos dizer que os traficantes e senhores do Brasil colonial foram responsáveis pela elaboração de uma série de denominações metaétnicas [...], enquanto outras, como o caso nagô, já operativas no contexto africano, foram apropriadas e gradualmente modificadas no Brasil (PARÉS, 2006, p. 26).

De acordo com o exposto na citação anterior, quando chegaram os africanos no Brasil, aprenderam várias denominações de nação e tiveram de assimilar muitas denominações externas, as chamadas metaétnicas, sem falar

das denominações internas que trouxeram da África e sobreviveram durante todo o percurso do tráfico negroiro. Com isso, observamos que eles tinham múltiplos processos de identificação.

Aqueles africanos não habituados às denominações metaétnicas já na própria África, uma vez no Brasil, rapidamente as assimilaram e passaram a utilizá-las pela sua operacionalidade na sociedade escravocrata, enquanto geralmente reservaram o uso das denominações étnicas vigentes nas suas regiões de origem para o contexto social mais restrito da comunidade negro-mestiça (PARÉS, 2006, p. 26).

O mesmo autor acrescenta:

As denominações metaétnicas utilizadas e impostas pela elite escravista, embora na maioria estivessem fortemente associadas a determinados portos ou áreas geográficas de embarque, podiam também fazer referência a uma certa homogeneidade de componentes culturais e linguísticos compartilhados pelos povos assim designados. É precisamente o reconhecimento dessa comunidade de componentes culturais o que vai favorecer a adoção dessas denominações externas e a subsequente configuração de uma identidade coletiva (nação) assumida pelos próprios africanos (PARÉS, 2006, p. 27).

Ampliando o sentido da categoria de nação, ainda no século XIX, é difícil de mencionar uma data exata, essa categoria se deslocou do campo étnico para o campo religioso. Nesse sentido, as denominações étnicas passam a ser denominações religiosas. Costa Lima ressalta que essas nações eram originalmente “nações políticas africanas”, mas foram “aos poucos perdendo sua conotação política para se transformar num conceito quase exclusivamente teológico [e ritual]” (LIMA, 1977, p. 77-78).

Esse deslocamento ficou visível na religiosidade popular, como aparece nos relatos de alguns viajantes europeus que não deixaram de anotar no seu diário a mudança realizada pelos escravos nos cultos católicos naqueles dos antepassados. As gravuras de Rugendas (1940) ilustram, de maneira clara, esse processo de interação entre os dois campos religiosos, o catolicismo, com as práticas religiosas dos negros escravizados no Brasil. É no seio das confrarias que as denominações étnicas se transformaram em denominações religiosas, a nação passa a ser uma categoria religiosa. As festas celebradas em homenagem aos santos católicos encontraram seus equivalentes nas práticas religiosas de

matriz africana. As divindades Voduns e Orixás foram distribuídas em nações determinadas pela origem territorial respectiva.

Cabe salientar que, no Benin e na Nigéria, as divindades geralmente são consideradas como ancestrais divinizados pertencentes a territórios sociopolíticos bem determinados, sempre identificados por mitos ou por histórias locais. Nesse sentido, podemos destacar que as diferentes nações do Candomblé atual fizeram parte dos antigos reinos africanos. As nações são formas de ordenar as divindades veneradas no Candomblé, segundo os seus antigos territórios de origem.

Os modelos de candomblé trazidos da África foram-se disseminando no Brasil e adquirindo diferentes aspectos linguísticos e litúrgicos ao se misturarem com povos africanos de origens diversas. A mistura ocorreu durante algum tempo com povos muçulmanos, os malês, provocando muitas variações no culto, de acordo com a língua do ritual e dos cânticos, mudando os nomes das divindades e praticando o ritual com modificações que dependiam da nação a que o povo africano pertencesse. Desta forma, se tem notícias de inúmeras nações de candomblé no passado, com variações correspondentes de cânticos, de toques e de rituais, de línguas e de deuses.

Essas nações todas que existiam no passado, apresentando uma rica variedade de culto, na verdade não correspondiam a diferentes nações africanas, aqui consideradas como povos localizados em determinados espaços geográficos.

Alguns povos estavam misturados numa mesma nação e havia até a separação de nações iguais para se constituírem duas nações aparte, como aconteceu, por exemplo, com a nação nagô que se dividiu em nação de Keto e nação de Ijexá – a diferença estava no culto e não no povo. Prova é que, mais tarde, a nação de Ijexá foi absorvida na nação de keto. Com o tempo, essas nações todas que se reconheciam foram desaparecendo, restando afinal três nações africanas, basicamente, e uma nação com poucas características africanas, com uma feição mais brasileira.

De um ponto de vista litúrgico, a nação designa o território de origem de uma divindade. As nações do Candomblé ordenam o conjunto das divindades em função do contexto ritual, seguindo uma lógica hierárquica da ancestralidade. É a mesma lógica que integra, nesse conjunto de crenças religiosas, a divindade local, o ameríndio autóctone na figura do Caboclo. Cabe frisar, nesse conjunto de crenças e ritos, ser o Caboclo a divindade ancestral primordial de todos os brasileiros, ele foi o primeiro a ocupar o solo brasileiro.

Desde o início da fundação das casas de Candomblé na Bahia, o conceito de nação englobou uma pluralidade de sentido, cujas noções de anterioridade e de pureza atuam para formar uma tradição. Essa tradição foi elaborando-se ao longo do século XX, graças às ações da elite sacerdotal do culto que participavam das confrarias católicas e das ações dos intelectuais interessados nas relações étnico-raciais no Brasil.

Hoje em dia, as nações do Candomblé se dividem em cinco grandes grupos: angola, jeje, nagô, ketu e caboclo. Desses grupos derivam vários subgrupos, como jeje-mahi, jeje-nagô, nagô-ketu etc. As nações angola, jeje, nagô e/ou ketu não fazem mais referência a uma origem “étnico-territorial”, mas a uma ou várias origens simbólicas compartilhadas com os membros de uma mesma comunidade, nação religiosa. Na literatura especializada, consolidou-se o uso do termo jeje-nagô, evidenciando-se uma união entre motivos étnicos e uma nova solução para os rituais religiosos.

Assim, a tradição do Candomblé se constrói no final do século XIX e, a partir daí, começa a ocorrer um processo de legitimação baseada numa antiguidade (re)encontrada ou (re)inventada. A identidade do Candomblé segue soluções étnicas chamadas de nações de Candomblé. Não são, em momento algum, transculturações puras ou simples: são expressões e cargas culturais de certos grupos que viveram encontros aculturativos intra e interétnicos, tanto nas regiões de origem quanto na acelerada dinâmica de formação da chamada cultura afro-brasileira. Foram os sudaneses ocidentais e os africanos austrais, destacando-se entre eles os bantos, divididos em muitos grupos étnicos, que ocuparam maciçamente o Brasil.

No capítulo a seguir desenvolveremos, de maneira mais densa, a questão religiosa, iniciando com a origem da nação jeje do Candomblé no Brasil e o Vodun no Haiti, e demonstrando a matriz subjacente comum desses dois Estados-nação.

Ao longo dos dois primeiros capítulos deste trabalho, percebemos que esses dois países abordados nesta pesquisa apresentam uma representação significativa de elementos identitários de matriz africana, cada nação à sua maneira, devido às diferenças culturais dos grupos étnicos trazidos para elas, ou seja, a herança das identidades e das culturas africanas introduzidas no Haiti e no Brasil. No capítulo a seguir, mostraremos como as heranças africanas tomam formas nesses dois países, e elas se expressam de maneira diversa em cada um. Abordaremos particularmente a religião Vodun no Haiti e o Candomblé no Brasil, delineando possíveis semelhanças e diferenças entre as duas religiões. Enfim, o que religião tem a ver com formação identitária da cultura afro em cada um dos dois países?

3. SISTEMAS RELIGIOSOS E CONCEPÇÕES DO MUNDO: VODU E CANDOMBLÉ

Há bastante tempo desejávamos realizar uma pesquisa que abrangesse o Vodou 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, sempre nos referirmos ao Vodou. Nesse sentido, às vezes nos pediam para comparar o Vodou 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 terceiro capítulo será o de aproximar o Vodou 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 capítulo propomos simplesmente um pequeno recorte do fenômeno religioso afro-latino-americano, registrando a variedade existente, a partir do estudo que pretende aproximar o Vodou 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 capítulo é responder ao questionamento: O que o Vodou 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, Lënnec 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 de mestrado, 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 Vodou 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 Vodou e se tornou o lugar de cristalização de uma demanda humana dos escravos: aquela da liberdade.

3. 1 OS SISTEMAS RELIGIOSOS E SUAS ORIGENS: REINO DE DAOMÉ

O culto Vodou, de origem daomeana, muito difundido no Haiti, deixou raízes no Brasil. O Vodou 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, p. 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, p. 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, p. 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 Vodou e do

Candomblé. A primeira diferença reside na apropriação do conceito de vodou. Segundo Alfred Métraux, o nome Vodum ou Vodou, 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 Vodou no século XVIII, aproximadamente em 1789. Mas, pesquisas antropológicas, mostraram, já no Reino de Daomé, a existência de um culto nomeado Vodou, assemelhado ao Vodou do Haiti. E no Daomé, Vodou significa espíritos, e é dessa maneira *vôdoun*. O termo Vodou 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 Vodou.

O Vodou 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 Mina³⁹. A tradição Vodum teve papel fundamental na formação do Candomblé no Brasil.

³⁹ 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, p. 13).

Em *As Culturas Negras no Novo Mundo*, Ramos (1979, p. 107) mostra que “a cultura que predominou no Haiti foi a daomeana, a avaliar-se pela profunda influência religiosa sobrevivente nos cultos Vodou. Aconteceu no Haiti um fenômeno semelhante ao da Bahia (Brasil) e Cuba, com a cultura yoruba”. Historiadores, ao abordar o tema da escravidão 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 Vodou formado ali.

No final de contas, já é mais do que comprovado serem, tanto o Vodou quanto o Candomblé, práticas religiosas sincréticas. O Vodou 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, p. 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.

No tangente ao sincretismo, Métraux (1958, p. 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”⁴⁰. E Hurbon (1987, p. 89) argumenta:

Quando se fala em Vodou 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 Vodou como cultura original e religião viva. Se, porém, olharmos mais profundamente as práticas e crenças do Vodou, 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 Vodou 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 Vodou, também aparecidas no Candomblé no Brasil: a) a dimensão ecológica, isto é, os objetos do Vodou dividem o mesmo espaço no *houmfo* com os objetos do Catolicismo, imagens de santos católicos e loas do Vodou, velas, garrafas; b) a dimensão dos ritos e das cerimônias, as festas e as atividades do Vodou 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 Vodou; c) a dimensão das representações coletivas, pois vários santos católicos têm correspondência no Vodou 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 Vodou 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 Vodou 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.

⁴⁰ [...] 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, p. 22).

Assim, seguem-se algumas formulações de sociólogos e antropólogos haitianos e estrangeiros para definir o Vodou 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 Vodou 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, p. 11).

Esse antropólogo suíço conviveu com os terreiros de Vodou 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 Vodou da destruição.

Segundo Price-Mars (revisado em 2009, p. 54, tradução do autor), o “Vodou é por excelência um sincretismo de crenças, um compromisso do animismo daomeano, cangolês, sudanês e outro”⁴¹. O autor procurava compreender o Vodou 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 Vodou 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).

⁴¹ Le vaudou est par excellence un syncrétisme de croyances, un compromis de l’animisme dahoméen, congolais, soudanais et autre (PRICE-MARS, 2009, p. 54).

3. 2 O VODU E SEUS CONTEÚDOS MÍSTICOS E SIMBÓLICOS

Aproveitamos para reproduzir, no nosso texto, a pesquisa de campo de Alfred Métraux em várias cidades haitianas. Nela, o autor, enfatiza a lista das divindades do Vodou, mostrando que a maioria ou quase todas são da cultura fon e yoruba. *Legba*, *Damballah-wédo* e *Aïda-wédo*, sua mulher, *Hevieso*, *Agassou*, *Ezili*, *Agoué-taroyo*, *Zaka*, *Ogou*, *Chango* e outros, elas têm ainda seus templos nas cidades de Togo, do Daomé e da Nigéria. Dentre as divindades do Vodou no Haiti, algumas são do congolês, do sudanês, mas não têm a mesma importância daquelas da “África Guiné”.

O vínculo de dominação do catolicismo com o Vodou provoca o sincretismo já mencionado, por isso vários elementos do catolicismo fazem parte dele. No caso dos santos que simbolizam esse sincretismo, cada santo católico tem seu equivalente no culto Vodou: São Miguel é *Linglinsou*, São Nicolau é *Marasa-twa*, Santo Antônio é *Legba*, São Jacques é *Ogou-fé*.

No corpo hierarquizado do Vodou, os servidores da divindade são chamados de *hounsi* (em Fon *hû*, divindade, e *sî*, esposa); o sacerdote é o *houngan*⁴² (*papa-loi*), a sacerdotista é a *mambo* (*maman-loi*). Os acessórios do culto ainda guardam os nomes de origem daomeana: *gôvi* (cruches), *Zé* (pot), *asô* (*hochet sacré*), *azê* (emblemas sagrados), *hûntò* (tambor), o santuário é *houmfò*. O *houmfò* não é um templo no sentido comum do termo, mas um centro religioso, comparável pela sua aparência ao “*La cour*” (pátio de uma casa grande), lugar onde se coloca, além dos objetos religiosos, tudo pertencente a uma “grande família”. A única coisa que faz uma pessoa reconhecer um *houmfò* de fora é o “*péristyle*” (terreiro), o lugar onde se fazem as cerimônias. No centro de um “*péristyle*” há um “*poteau-mitan*” (poste), pivô e centro das danças rituais que recebe várias homenagens durante as cerimônias. “É ele que liga o céu e as profundezas da terra e à sua volta se desenvolvem todos os ritos” (HURBON, 1987, p. 82). O lugar ocupado no ritual se explica pela sua função: ele é “caminho dos espíritos”, ou a escada que os espíritos descem quando são invocados no “*péristyle*”. “Na base do *poteau-mitan*, um móvel em forma cônica serve de mesa

⁴² O termo *gangan* é usado como sinônimo de *houngan*, esse termo carrega, segundo as regiões, um sentido de respeito ou, ao contrário, um sentido pejorativo.

para os objetos usados durante a cerimônia. No solo, o oficiante traça os símbolos dos loas que farão sua aparição” (HURBON, 1987, p. 82). Os símbolos traçados no chão são chamados de *veve*, é o desenho simbólico do *loa*, sua função é comparável à da imagem ou estátua de santo.

No Vodou, o termo *péristyle* é sinônimo de santuário, alguns o chamam de confraria. A pista de dança está sempre cheia de cadeiras em toda a volta, a confraria parece uma sala de espetáculo. Nela sempre há vários altares em degraus, e neles se colocam os objetos de cada *loa*. De modo geral, um grande *péristyle* tem sempre as principais “*chambres des mystères*” (quartos dos espíritos) ou “*maisons des mystères*” (casas dos espíritos). Nessa casa se colocam todos os objetos de cada espírito conforme seus gostos. Em alguns *houmfò* há um lugar especial onde fica encerrado, durante a iniciação o aspirante do Vodou, chamado *kanzo*. Um quarto separado às vezes fica à disposição das pessoas doentes que vão tratar-se com o *houngan* ou a *mambo*. O dono do *houmfò* mora com a sua família no mesmo local em quartos reservados para essa finalidade.



Foto de Frédéric Gircour: é um *péristyle*, nesta foto podemos observar o *poteau-mitan* no centro e ao redor as cadeiras.

Os praticantes do Vodou acreditam na existência dos seres espirituais, que vivem em algum lugar no universo, estando completamente ligados e em comunhão com os seres humanos. Portanto, eles acreditam haver dois mundos: o celeste no qual vivem os seres espirituais, isto é, as divindades, e o terrestre em que estão os humanos, de carne e osso. Reconhecemos ser essa visão dicotômica, uma influência de dualidade que não existia no universo dos cultos na África, essa visão aparece nos cultos no Novo Mundo, a partir da influência grega do catolicismo nesses cultos afro-latino-americanos.

Em tal dimensão analítica, para pensar o Vodou numa visão dicotômica, recorremos ao filósofo grego Platão. Ele faz uma distinção fundamental, no “mito da caverna” quando mostra a existência de dois mundos, o mundo inteligível e o mundo sensível. O mundo inteligível seria o mundo das ideias, o além, tudo aquilo que está no nosso intelecto. O mundo sensível seria o mundo do cotidiano, mundo da vida, portanto, o mundo sensível seria reflexo do mundo inteligível, por isso todas as coisas existentes no mundo sensível são reflexos do mundo inteligível. Quando pronunciamos, por exemplo, cadeira, sabemos que esse objeto é cadeira devido a já havermos contemplado a cadeira em si. No mundo das ideias, estamos simplesmente lembrando de tudo aquilo vivenciado no mundo inteligível, para repeti-lo no mundo sensível. Logo, a cadeira no mundo sensível é reflexo, sombra da cadeira em si do mundo inteligível.

A teoria de reminiscência de Platão nos permite interpretar, sem dúvida, numa visão grega, a forma de representar o mundo celeste e terrestre do Vodou, como dois mundos distintos, porém, correlacionais, onde divindades e humanos se relacionam entre si. O adepto do Vodou não percebe o mundo como os gregos, numa perspectiva dicotômica e dual: ou divindades ou humanos, ou mundo celeste ou terrestre, ele tem uma visão correlacional do mundo, onde o natural e o sobrenatural se relacionam. E os humanos são apenas sombras, cópias esmaecidas dos Orixás dos quais descendem. É por isso, no universo religioso do Vodou, que o bem e o mal se correlacionam, os mesmos elementos podem servir para fazer o bem, ou serem utilizados para exercer o mal. O *Bokor*, no Vodou, bebe nas duas fontes: ele faz o mal para satisfazer um cliente e o bem para satisfazer as necessidades de outro. É evidente o Vodou não ser um culto africano,

ele não tem a dimensão cósmica do modo africano nem do modo europeu, cristão. Com isso queremos dizer que o Vodou é o resultado dessas duas dimensões, e outras mais, portanto, é modo de viver próprio, é percepção original do mundo.

Os seus praticantes acreditam haver um Deus, o criador de tudo, chamado “Papa Bondie”, ou “Granmèt” em Créole, língua dos haitianos, significando Grande Mestre. O mundo celeste e o terrestre são obras de Deus. Esses dois mundos estão habitados, apesar de um ser o reflexo do outro. No celeste vivem os espíritos e, no terrestre, os seres humanos. A terra, como os seres e as coisas, tem alma. A germinação e as colheitas dependem dessa alma. A comida “mandioca” é uma homenagem oferecida à terra a uma determinada época do ano. Qualquer objeto ritualmente consagrado possui uma alma, chamada de “*nanm*” em Créole. As plantas, o sol e a terra também têm alma. Acredita-se que cada pessoa tem duas almas, uma chamada de “Gros-bon-ange” (Grande bom anjo) e a outra, “petit-bon-ange” (pequeno bom anjo).

O “petit-bon-ange” é o anjo da guarda de cada pessoa. O “Gros-bon-ange” é identificado com a sombra de cada pessoa. Sem ele o pensamento, a memória e os sentimentos, numa palavra, nossa vida intelectual e afetiva não funciona. Ele está associado diretamente ao corpo, ele o deixa, só quando a pessoa está dormindo, aí ele sai do corpo para passear. O conteúdo do nosso sonho é todo o que o “Gros-bon-ange” observa e vivencia durante seu passeio. O perigo é de, se a pessoa acorda sem o retorno do “Gros-bon-ange”, essa pessoa morrer na hora.

Quando alguém morre no Haiti, geralmente se é adepto do vodou, a família tem costume de reunir familiares, vizinhos e amigos para rezar durante nove dias seguidos após o enterro. Conforme as crenças desse culto, o “petit-bon-ange” deixa o mundo terrestre no nono dia das rezas. Essa alma entrará num lago ou num rio por alguns anos, e depois sairá com a ajuda de parentes adeptos do Vodou. Essa alma irá diante de Deus para prestar conta dos pecados cometidos pela pessoa no mundo terrestre. “Para o praticante do Vodou, pois, a morte não é morte, é uma etapa de sua existência: ele pode fazer aliança com a vida, do mesmo modo que a água e o fogo são complementares” (HURBON, 1987, p. 94).

Dialogando sobre a noção de morte na cultura yoruba (nagô), existem vários pontos de aproximação com a noção de morte no Vodou, ainda que não seja a mesma cultura. Juana Elbein dos Santos acredita ser preciso considerar que “morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status. Faz parte da dinâmica do sistema que inclui, evidentemente, a dinâmica social” (SANTOS, 1986, p. 221).

Torna-se necessário salientar que o bom *houngan* saberá, também, como separar o “petit-bon-ange” do corpo do morto e colocá-lo para repousar em águas escuras por um ano e um dia. Depois desse tempo, a família despertará o espírito que, depois disso, será colocado num *gôvi*, uma quartinha de barro, onde será alimentado e cultuado como um *loa*.

Procurando compreender esses fenômenos do Vodou a partir de suas origens daomeanas, salientamos que para os *edos* ou *benins* do Antigo Benin, localizados a oeste dos iorubas, o *Aiê*, o mundo onde vivem os seres humanos, chama-se *Agbon*. O *Orum*, onde moram os seres espirituais e as divindades, é chamado de *Eriui*. O ser humano também se constitui em duas partes: o corpo físico, que vive no *Agbon* e seu duplo, *erri*, que habita o *Eriui*. Após a morte do corpo físico, a essência vital pode renascer em outro ser humano. No entanto, até se dar a nova reencarnação humana, as almas dos mortos encarnam em pássaros, peixes e até mesmo em répteis e batráquios. Por isso, todo animal deve ser respeitado, uma vez que seu corpo pode abrigar um espírito humano.

O voduísta adora Deus e serve aos espíritos, tratados com honra e respeito como se fossem membros mais velhos de uma casa. Os espíritos vêm também nas “famílias” que compartilham de um sobrenome, como *Ogou* ou *Ezili* ou *Azaka* ou *Ghede*. Por exemplo, “Ezili” é uma família, *Ezili Dantor* e *Ezili Freda* são dois espíritos individuais dessa família. A família de *Ogou* é de soldados; o *Ezili* governa as esferas femininas da vida; o *Azaka*, a agricultura; o *Ghede*, a esfera da morte e da fertilidade. No Vodou dominicano, há também uma família de Água Doce ou “das águas doces”, abrangendo todos os espíritos dos índios. Existem, literalmente, centenas de *loas*. Os mais conhecidos são *Danbala Wedo*, *Papa Legba Atibon* e *Agwe Tawoyo*.

O bom Deus, Jesus Cristo, e a Virgem ficam no segundo plano da vida religiosa; os espíritos, grandes e pequenos tomam conta das cerimônias do Vodou, captando a atenção dos adeptos. Alguns são antigas divindades africanas que foram conservadas. Esses seres sobrenaturais são chamados de *loa* em francês e em *Créole* se escreve assim, *lwa* ou intitulados “*mystères*” (mistérios) em *Créole*, *mistè*. Cabe salientar serem os *loas* também nomeados “*génies*” (gênios). No norte do Haiti são chamados de “*saints*” (santos) ou “*anges*” (anjos). Os *loas* não são as únicas potências sobrenaturais de que o homem deve tomar conta. Ao lado deles estão os “*Jumeaux*” em *Créole* é *marasa* (gêmeos), eles detêm um grande poder, e também, os “mortos”, eles exigem os sacrifícios e as oferendas.

A noção de Deus parece ser confundida, no Vodou, com uma força impessoal e vaga, superior aos *loas*. Esta noção corresponde ao que entendemos por “fatalidade” ou “natureza”. As doenças banais, comuns, por exemplo, dor de cabeça, de barriga, tensão alterada, por nós denominados de doenças naturais, não seriam provocadas pelos espíritos, mas chamadas no Haiti de “doenças do bom Deus”. As catástrofes da natureza: um terremoto, ciclone são igualmente caracterizadas como obras do bom Deus. Assim, como no Brasil, é comum no Haiti, antes de fazer qualquer coisa dizer; “*si Dieu le veut*” (se Deus quiser). “Deus não representa elemento isolado dentro desse sistema cultural-religioso” (HURBON, 1987, p. 61)

A hierarquização também está presente nos *loas*: *Legba* é um rei, *Ayda* uma rainha, *Ogoun* um general, *Azaka* um ministro, *Samdi* (ou *Lakwa* ou *Simityè*), um *Baron* (Barão) etc. O *houngan* é um imperador, a *mambo* é uma imperadora. Os teólogos do Vodou classificaram os *loas* em grupos e subgrupos. Isto pode variar de uma região a outra, de um santuário a outro ou de um *houngan* a outro. Os *loas* do Vodou no Haiti são agrupados em duas grandes classes, chamadas também de dois ritos: *rada* e *petro*. A origem do termo *rada* vem da cidade de *Arada*, no Daomé, que designava no século XVIII os daomeanos. *Petro*, segundo Métraux (1958) vem do *Don Pèdre* (Dom Pedro). No Vodou contemporâneo, *Don Pèdre* é deus poderoso. Não está muito claro porque Dom Pedro, mas a hipótese parece ser o nome de um *houngan*, um personagem histórico muito importante no

século XVIII. Ele influenciou o ritual e seu nome passou a ser reconhecido como um modo ritual e também como *loa*.

Cada categoria de *loa* tem seus ritmos de tambor⁴³, seus instrumentos de música, suas danças, suas próprias saudações. Por isso se fala de dança de *Daomé, Congo, Petro, Ibo, Nagô* etc. Na dança *petro*, por exemplo, tem várias formas de dançar. Ritmos de tambores e danças atraem os espíritos. Neste sentido, as práticas religiosas de matriz africana são verdadeiras religiões de danças e músicas.

Ninguém pode confundir uma cerimônia *rada* com uma *petro*, porque cada ritual tem suas características próprias. Por exemplo, numa cerimônia *rada*, a aclamação ritual no fim de cada canto se diz *abobo*, um grito acompanhado por todos os instrumentos. A aclamação do *petro* é *bilobilo*. O termo *petro* não se usa em todo o norte e o noroeste do Haiti, nesses lugares se utiliza *Lemba*, nome de uma tribo congoleza, mas as divindades, na sua maioria, e os ritos correspondem aos do *petro*.

No interior desses dois grandes grupos encontramos os subgrupos de *loas* com nomes de tribos africanas. No caso do *rada*, por exemplo, (*Ibo, Nagô, Bambara, Anmine, Haoussa, Mondongue* etc) ou de regiões africanas (*Congo, Wangol – Angôla, Siniga – Senegal, Caplaou* etc). Alguns *loas* até levam o sobrenome de sua pátria africana: *Ogou badagri* (Badagri é uma cidade da Nigéria) e *Ezili-Fréda-Daomé*. Por esse motivo esses agrupamentos são chamados de nação. Os vodúístas usam o termo “família” como sinônimo de nação. A “família” seria uma subdivisão da nação. Mas, esse termo não deve ser entendido no sentido restrito dos grupos de *loa* com vínculo de parentesco, mesmo aqueles sem esse vínculo podem ser agrupados em família. O grupo *petro* também tem numerosas divindades africanas (*Agouroua-linssou, Simbi* etc), mas estas não vieram do Reino de Daomé, e sim de outras regiões. São também, considerados de *petro* os *loas* nativos da Ilha, são chamados de autóctones. Quando um fiel

⁴³ No Vodú o tambor não é simplesmente um instrumento de música, é um elemento sagrado. Ele também tem uma espécie de alma, chamada no termo daomeano de *Hountò*. Como todas as divindades, os tambores precisam de homens para renovar suas forças e energias. Os tambores também recebem sacrifícios e oferendas como obrigações rituais no Vodú (MÉTRAUX, 1958, p. 163).

fala da “África Guiné”, refere-se ao Daomé, portanto, aos loas do rito *rada*. O termo Daomé, nesse sentido, é usado como sinônimo de *rada*.

Há alguns espíritos africanos rebatizados por nome cristão e as suas fisionomias sofrem algumas alterações e influências do meio haitiano. “Ti-jean” (pequeno João) *petro*, por exemplo, é um espírito representado como um anão com somente um pé. Hoje em dia, o caráter étnico ou geográfico dessa classificação é esquecido. O contraste entre *rada* e *petro* é definido pelas características atribuídas aos *loas* de cada uma dessas duas categorias.

Procurando compreender o Vodou do Haiti, salientamos que os espíritos são divididos de acordo com sua natureza em, basicamente, duas categorias: quentes ou frios. Os espíritos frios entram na categoria *rada* e os quentes, na categoria *petro*. O Vodou chamado *rada* é de espírito familiar, é a “magia branca”, seus *loas* são mais pacíficos e felizes. O *petro* é o Vodou da “magia negra”, é o Vodou dos *loas* considerados maus e negativos. Não há dúvida de aqui usarmos conceitos que são estereótipos para poder explicar as diferenças, mas estamos conscientes de terem sido inventados e construídos pelo sistema colonial. Nunca se qualificam os *radas* como “mangeurs d`hommes” (matadores de homens). Eles matam para punir e não como alguns *petros*, por pura maldade.

Diz-se ainda que todos possuem espíritos e cada pessoa é considerada como tendo um relacionamento especial com um espírito particular, o qual é dito “possuir sua cabeça”. Assim, uma pessoa pode ter um *loa*, que possui sua cabeça, ou “*mèt tèt*”, podendo ou não ser ele o espírito mais ativo na vida de alguém, de acordo com os haitianos. Ao servir os espíritos, o voduísta busca conseguir a harmonia com sua própria natureza individual e o mundo em torno dele, manifestado como fonte de poder pessoal relacionado à vida. Parte dessa harmonia é preservar o relacionamento social dentro do contexto da família e da comunidade. Uma casa ou uma sociedade de Vodou é organizada pela metáfora de uma família extensa e os noviços são os “filhos” de seus iniciadores, com o sentido da hierarquia e da obrigação mútua que implica.

Entre todas as divindades do Vodou, o primeiro lugar reserva-se ao *Legba* (equivalente a Exu no Candomblé no Brasil), aquele que abre a porta e deve ser

cumprimentado antes dos demais *loas*. Cada loa tem um ou dois dias na semana dedicados a ele (por exemplo, terça-feira e quinta-feira para *Ezili*, quinta-feira para *Damballah-wèdo* etc). Ele tem também a sua cor preferida usada para dirigir-se a ele (o branco para *Agoué* e *Damballah*, o vermelho para *Ogou*, o preto para os *Guédés*⁴⁴, o branco e o vermelho para *Loco*⁴⁵ e o rosa sobre branco para os *congós*). No entanto, Alfred Métraux, ao citar um senhor que mora na cidade de Marbial no Haiti, ressalta que

Os loas nos amam, nos protegem e nos guardam. Eles nos revelam o que acontecerá com nossos parentes que moram longe de nós, eles nos indicam os remédios que nos aliviam quando estamos doentes [...] Se estamos com fome, os loas aparecem em sonho e nos dizem: não percas a coragem, ganharás dinheiro (MÉTRAUX, 1958, p. 83)⁴⁶.

As proteções dos *loas* nunca são totalmente gratuitas. Aquele beneficiado por uma proteção, fica devendo “obrigações” ao *loa*. Geralmente são sacrifícios ou oferendas, conforme seu gosto. A obrigação também pode ser uma promessa, mas deve ser cumprida, porque senão o *loa* pode punir o seu adepto. Essa ideia de sacrifícios e oferendas existe geralmente nas religiões de matriz africana, porque o dão força aos deuses: quanto mais sacrifícios e oferendas lhes são oferecidas, mais potentes e poderosos eles ficam.

Há um clero no Vodun haitiano, cuja responsabilidade é preservar os rituais e as canções e manter o relacionamento entre os espíritos e a comunidade como um todo (embora isso seja responsabilidade de toda a comunidade também). Encarregam-se de conduzir o culto a todos os espíritos de sua linhagem. Abaixo dos hounsans e das manbós estão os hounsins, os noviços que atuam como assistentes durante as cerimônias e são dedicados a seus próprios mistérios pessoais. Ninguém serve a qualquer loa, somente “tem” um deles, de acordo com o próprio destino ou natureza. Os espíritos que uma pessoa “tem” podem ser revelados em uma cerimônia, em uma leitura, ou nos sonhos. Entretanto, todo

⁴⁴ Os Guedes não são “mortos”, mas espíritos da mesma natureza que os outros, suas atividades e suas funções estão no âmbito da morte (MÉTRAUX, 1958, p. 99).

⁴⁵ O espírito da vegetação é o deus *Loco*, que está associado às árvores. É ele que dá às folhas o poder de curar e suas virtudes rituais. Ele representa o deus que cura. Ele é também o guardião dos santuários (MÉTRAUX, 1958, p. 94).

⁴⁶ Les *loa* nous aiment, nous protègent et nous gardent. Ils nous révèlent ce qui arrive à nos parents qui vivent loin de nous, ils nous indiquent les remèdes qui soulagent quand nous sommes malades [...] Si nous souffrons de la faim, les *loa* nous apparaissent en songe et nous disent : Ne perds pas courage, tu gagneras de l'argent.

voduísta serve também aos espíritos de seus próprios antepassados de sangue. Esse aspecto importante da prática do Vodou é frequentemente subestimado pelos comentadores que não compreendem seu significado. O culto do antepassado é, de fato, a base da religião Vodou e muitos loas como *Agassou* (um antigo rei do Daomé), por exemplo, são realmente ancestrais elevados à divindade. “Os orixás estão especialmente associados à estrutura da natureza, do cosmo; os ancestrais, à estrutura da sociedade. [...] de um lado os orixás, entidades divinas, e de outro, os ancestrais, espíritos de seres humanos” (SANTOS, 1986, p. 103).

A profissão do *houngan* pode ser hereditária ou simplesmente por vocação. É comum um pai *houngan* incentivar e ensinar a seu filho os segredos para iniciar-se como *hounsi* e depois passar pela hierarquização do sistema Vodou para chegar ao sacerdócio a fim de sucedê-lo. A maioria dos candidatos ao sacerdócio faz estágio durante vários meses ou, às vezes, anos com um *houngan* ou uma *mambo* que se encarrega de sua formação. O candidato adquire as técnicas da profissão passando sucessivamente pelos graus da hierarquia do Vodou. Quando completa sua aprendizagem, ele passa por uma iniciação efetuada em segredo maior. Os ritos desse estado são mais duros e complexos, e têm mais punições. O futuro *houngan* fica fechado por nove dias num santuário. Ele se deita sobre um pano feito por palha de Santa Fé, no Haiti chamado de *natte*. Ele apenas pode sentar durante alguns minutos porque tem de ficar o tempo todo deitado. Os seus sonhos durante esse ritual são de grande importância: eles transmitem as instruções dos deuses, de *Loco* (nome de um deus) em particular.

O “*Chefe-cambuse*”, chamado também “*hounguenikon quartier-maître*”, é um homem ou uma mulher disposta a cuidar do quarto onde estão guardadas as oferendas. O “*La-place*” (*laplas*) significa comandante geral do lugar, é o mestre de cerimônias. Ele é também responsável por manter a ordem durante os “serviços”. Enfim, entre os personagens importantes está o “*confiance*”, o braço direito do *houngan*, um homem de confiança e a “*bête-charge*”, uma espécie de atendente que se ocupa com todos os detalhes materiais da administração do *houmfò*.

A obediência e o bom desempenho são qualidades que um ou uma *hounsi* deve demonstrar a um *houngan* ou a uma *mambo*. Uma *hounsi* chama seu

houngan de pai e a sua *mambo* de mãe, sua atitude deve ser diferente também em relação a seus próprios parentes. A disciplina e o espírito corporativo de seus *hounsi* contribuem para reputação de um santuário.

O *houngan*, de sua parte, tem responsabilidade a respeito dos *hounsi*, ele representa um conselheiro, um protetor e, se estão desempregados sem serem culpados, ele deve sustentá-los com alimentação, moradia, vestidos etc até eles conseguirem um novo emprego. Se ficarem doentes, ele os cuida como a qualquer outro membro da própria família.

No Vodou, há um personagem chamado “*père-savane*” (*pè-savan*), sem fazer parte da hierarquia do Vodou. São indivíduos que, durante um bom tempo, foram católicos, sabem muitas orações e cantos em francês e em latim da liturgia católica e fazem o papel de cura (sacerdote) cada vez que a liturgia católica é incorporada ao Vodou. Ele é uma espécie de representante da Igreja católica no Vodou. “O *père-savane* é justamente o encarregado de trazer para o Vodou todos os elementos sobrenaturais da Igreja Católica que o Vodou não pode integrar” (HURBON, 1987, p. 98).

O Vodou 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 Vodou no Haiti ultrapassa o âmbito religioso. “O Vodou 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” (HURBON, 1987, p. 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 Vodou, é o elemento principal da mentalidade haitiana. Portanto, o Vodou, 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 Vodou pura e simples manifestação de primitivismo ou barbárie” (HURBON, 1987, p. 26).

No século XIX, vários autores denunciaram o Vodou 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 Vodou, como estado de barbárie, desumano etc. Inclusive alguns sugeriam a outros de não ir ao Haiti, porque o Vodou 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” (HURBON, 1987, p. 114).

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

O Vodou não é, em si, uma questão de subdesenvolvimento. É a expressão de uma angústia cuja solução está além do Vodou: 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 (HURBON, 1987, p. 101).

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

Em latim, religião é “religare”, significa juntar as pessoas, ligá-las com laços de amizade. “Relegere” em latim significa ler de novo, explicar o que está acontecendo na base. Na verdade, não existe povo sem religião. Por mais que não se use essa terminologia em determinadas culturas, assim como na África não se usava esse termo, e sim, culto aos antepassados, aos ancestrais, a religião é algo permanente e essencial na vida dos africanos, visto ser um fenômeno universal, em que o homem se relaciona com o sobrenatural para

justificar seus comportamentos. Um dos aspectos fundamentais da religião é celebrar o sagrado.

Além do mais, os mesmos estudiosos haitianos demonstraram que o Vodou 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.

Durkheim dizia que religião é uma concretização da sociedade. É espelho da sociedade, o homem em vez de adorar a Deus, adora a própria sociedade. O homem seria o símbolo da sociedade e a religião, parte fundamental do homem e da sociedade.

O crítico Karl Marx faz algumas considerações a respeito, dizendo ser a religião um devaneio servindo aqueles com poder na mão para consolar os mais fracos. Serve também para explorar os mais pobres, a fim de poder governar. Em outras palavras ele diz: “É ópio do povo” (MARX, 1977, p. 40).

Sem entrar agora em muitos excessos, um dos perigos do fenômeno religioso é o de exercer, às vezes, uma influência alienante, isto é, de oferecer às pessoas um refúgio agradável e seguro. Muitas das análises e previsões globais de Karl Marx sobre a sociedade não se verificaram, embora reconheçamos a seriedade de seus trabalhos e a importância deles para pensar a sociedade atual. É evidente que afirmar ser a religião em si o “ópio do povo” é um grande exagero e esquece o papel positivo por ela desempenhado na História da humanidade, o que antes sublinhávamos, no caso do papel do Vodou na Revolução Haitiana. “Sem dúvida, o Vodou é uma espécie de refúgio para o haitiano, esforço para ordenar sua miséria, mas nunca solução” (HURBON, 1987, p. 26).

A afirmação de Marx não deixa de ser um grito de alerta para evitar o perigo de a religião exercer sobre nós uma influência alienante: um perigo sempre

presente, mesmo nas grandes religiões do mundo. Na verdade, a religião tem o papel de libertar e não de alienar, nem sempre ela o cumpre. “Mesmo reconhecendo os direitos do método e da crítica marxista da religião, devemos recordar que o Vodou encerra uma explicação do mundo e um desejo de dar sentido a tudo que constitui dificuldade tanto para o marxismo quanto para o cristianismo” (HURBON, 1987, p. 61).

A Antropologia nos permite esclarecer melhor: em vez de ficar só em uma definição problemática do fenômeno, os antropólogos vão descrever as crenças e as práticas religiosas percebidas tais como se observam nas comunidades praticantes. Foi, sobretudo, o antropólogo recém-falecido, Levi-Strauss que contribuiu para desvelar os mitos construídos em relação às culturas das chamadas sociedades antigas; para revelar a riqueza dos sistemas culturais delas; para apresentá-las como linguagens válidas, ao lado de outras linguagens produzidas pelo homem no curso de sua história.

De certa forma, a própria religião contribui para a unidade de um povo, a partilha de uma experiência e uma explicação de vida em comum. Ela estabelece um modelo de comportamento, às vezes uma resposta às vicissitudes da vida, pois uma religião é, antes de tudo, uma perspectiva do mundo, de sua criação e de seu funcionamento. E o homem tem, segundo a revelação cristã, a possibilidade, a vocação de participar do “sobrenatural”, isto é, da natureza de Deus (RABUSQUE, 1981). “Se, em outros tipos de sociedade, a possessão poderia inspirar repulsa ou vergonha, na civilização negra ela representa conduta aceitável, que assegura o equilíbrio social” (HURBON, 1987, p. 116).

Entendemos, portanto, que é uma lenda desenvolvida em relação à prática do Vodou enquanto primitiva e seus adeptos foram e ainda são acusados de canibalismo, maldade e vampirismo etc. “Os transe eram vistos como sinais de desequilíbrio” (HURBON, 1987, p. 114). O elemento associado ao Vodou, que fundamenta essas qualificações e adjetivos, é o boneco do Vodou. A afirmação do “boneco do Vodou”, 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 Vodou enquanto um conjunto de crenças e ritos e a prática de feitiçaria também parte do

culto Vodou. De acordo com Reginaldo Prandi, chamar os bonecos de Vodou é o mesmo que considerar o Candomblé e a Umbanda a mesma coisa que Macumba.

O Vodou tem a igual conotação da macumba do Brasil. Falar em Vodou 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 Vodou 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.

Essa pessoa, ao chegar a esse estado, é vista como um morto pela sua família, porque é quase impossível distinguir o estado de letargia da morte. A família faz o enterro, mas durante todo o processo, o morto percebe tudo o que os parentes fazem, porém, não pode falar nem se mexer porque seu estado de letargia não deixa. Depois do enterro, à noite, o *bokor* passa no túmulo para “levantar” o “defunto”, isto é, dá-lhe um remédio com plantas medicinais que o tiram do estado de letargia, mas agora ele passa a ser um *zombi*, porque está em estado de idiotice. Ele obedece a tudo, ele fala de cabeça baixa e o som da voz tem uma entonação nasal.

Portanto, o *zombi* é um morto vivo. O *bokor* retira o “morto” do túmulo, ele lhe dá remédios que só ele sabe quais são, para acordar quem é considerado morto, mas não está, porque seu estado é de letargia. Depois de tomá-lo, ele fica num estado de idiotice, obedece a tudo que lhe mandam fazer. Se a família suspeita e desconfia antes do enterro que o membro da família é vítima afetada por uma prática de magia, antes do sepultá-la, eles matam a pessoa de verdade para não deixá-la ser um *zombi*, para não sofrer tantos trabalhos escravos. Geralmente no meio rural, o dono do *zombi* explora-o, forçando-o a trabalhar no seu rebanho. A família pode matar a pessoa de várias formas, por exemplo, injetar um veneno violento na pessoa ou quebrar o pescoço, a cabeça etc. Ou usar procedimentos que impedem o feiticeiro de retirar a pessoa do túmulo. Até hoje esse fenômeno *zombi* do Vodou no Haiti – não é ficção nem imaginação simbólica – não consegue ser explicado, nem compreendido pela ciência. “Se você é haitiano, não pode dizer que o mal não existe” (HURBON, 1987, p. 7), por mais que não seja um voduísta, porque essas práticas são enraizadas na cultura popular haitiana.

Quando a pessoa se transforma em *zombi*, ela não vive como era antes, tem uma vida diferente das demais pessoas, ela come, dorme, compreende, até fala, mas de modo diferente, e o som sai do nariz (entonação nasal), mas ela não tem lembrança e não está consciente de seu estado. Por isso, é proibido dar comida salgada para um *zombi*, o sal desperta a consciência e provoca a sua revolta de parte. Já há muitos casos no Haiti de *zombis* que foram encontrados nas ruas das cidades. Familiares encontraram vivos seus seres queridos já enterrados por eles mesmos.

Diante do exposto, cabe salientar que o Vodou no Haiti têm três personagens importantes, os quais se apropriam dos elementos do Vodou de forma distinta: o *houngan*, o *bokor* e o *feiticeiro*. De modo geral, já mostramos o papel de cada um deles. O *bokor*, por exemplo, está entre o *houngan* e o *feiticeiro*, quer dizer, ele ocupa um lugar intermediário, pode fazer o bem e o mal. “A diferença entre o bem e o mal depende basicamente da relação entre o seguidor e seu deus pessoal, o Orixá” (PRANDI, 1995 - 96, p. 78). Assim como Prandi, entendemos, que “não há um sistema de moralidade referido ao bem

estar da coletividade humana, pautando-se o que é certo ou errado na relação entre cada indivíduo e seu Orixá particular. A base moral está inscrita no cotidiano pelo catolicismo ou pelos valores religiosos da sociedade” (PRANDI, 1995 - 96, p. 78).

Costuma-se dizer que o *bokor* bebe nas duas fontes, “aquele que usa as duas mãos”. A função dele, na verdade, seria dar a cada um os caminhos para alcançar suas ambições na vida, fazer bem a outra pessoa ou o contrário. Ele tanto pode curar uma pessoa que está sofrendo o mal de outro e pode fazer mal ao outro com fins lucrativos. Por isso o *bokor* faz dos elementos do Vodou um comércio.

Aqui aparece mais clara a distinção entre religião e magia. Enquanto a religião seria o esforço para submeter os poderes invisíveis à vontade humana, a magia seria o esforço para submeter a própria vontade às forças invisíveis. Mas, cabe salientar que essas duas dimensões, religião e magia são correlativas. Como já mostramos, a magia faz parte do Vodou, mas esse culto não pode ser reduzido simplesmente a isso, porque ele é religião, assim como no Catolicismo também existe magia, mas de modo diferente. O feiticeiro é o domínio do mal através do *ouanga* (*wanga*). O *bokor* e o feiticeiro misturam os poderes das divindades com o mal em que efetivamente crêem. Por vezes o Vodou é confundido com selvageria, boneco, canibalismo o próprio mal. Esses três personagens, *houngan*, *bokor* e feiticeiro, administradores do sagrado, permitem um modo de organização da ordem e da desordem no mundo.

Consideramos que a forma do pensamento afro-religioso é expressa no estilo de estória, e seu conteúdo é a libertação. Esse modelo teológico tão resgatado hoje, é a história da luta dos negros pela libertação, numa situação extrema de opressão. Consequentemente, não há distinção precisa entre pensamento e prática, adoração e teologia, porque as reflexões teológicas dos negros a respeito de Deus ocorreram na luta dos negros pela liberdade.

Cabe ressaltar não existir libertação sem mudança, isto é, sem a luta pela liberdade neste mundo. A Revolução dos escravos do Haiti foi prova deste argumento, foi a luta pela humanização da humanidade. De acordo com o

exposto no capítulo sobre a questão histórica haitiana, observamos que os negros envolveram-se com a vida, isto é, com a luta para afirmar a humanidade a despeito das condições não humanas da escravidão e da opressão.

3. 3 OS ELEMENTOS MATERIAIS E SIMBÓLICOS QUE O CANDOMBLÉ

CONTÊM

Depois de passar por muitas mudanças e de ter se propagado por todo o país e adentrado os diferentes segmentos sociais, as religiões afro-brasileiras ainda conservam a imagem de culto de mistérios e segredos, o que muitas vezes resulta numa ideia de perigo e risco no imaginário popular. Isso tem servido para realimentar o secular preconceito que cerca as religiões dos orixás desde sua formação no Brasil, mas essas religiões sem dúvida terão caminhado adiante no processo de legitimação social: já não se escondem da polícia nem se limitam mais a parcelas fechadas da população (PRANDI, 2005, p. 239).

Neste presente trabalho de pesquisa, que busca articular e relacionar o Vodun com o Candomblé, não ignoramos as demais formas de expressões religiosas afro-brasileiras e nem ousamos tomar o Candomblé como “a” religião afro-brasileira, colocando-a como o centro das religiões afro-brasileiras, subsumindo todas as demais formas a ela ou como modelo normativo em relação às outras expressões religiosas. Estamos cientes que ela é uma manifestação numa escala regional mais do que nacional dos cultos de matriz africana no Brasil.

Por exemplo, outra manifestação religiosa é a Umbanda que surgiu à luz da ideologia da democracia racial baseada no igualitarismo. Emergiu numa época política de movimentos nacionalistas, depois da revolução de 1930, culminando na ditadura de 1937, o Estado Novo. E durante a ditadura militar (1964-1985) ela obteve reconhecimento oficial e legitimação. A nacionalização da Umbanda começou em 1964, quando ela foi incluída no censo estatístico e as festas da Umbanda entraram oficialmente nos calendários nacional e locais e nos guias turísticos.

Ela tem um forte vínculo com o Estado-nação brasileiro, o que certamente renderia uma boa investigação em comparar a Umbanda e o Vodou numa perspectiva de uma construção nacional, que é ideia de modernidade, mas nesta pesquisa a Umbanda não é o nosso pilar, optamos por aproximar o Vodou do Candomblé, delineando como esse culto aos antepassados vem da mesma matriz subjacente do culto Vodou no Haiti, através da nação jeje que faz parte dessa cosmovisão religiosa. Em parte, isso justifica a nossa opção pelo objeto de pesquisa.

Assim como fizemos na parte sobre o Haiti, aproveitamos para reproduzir, neste trecho do texto sobre o Candomblé, algumas pesquisas de campo, principalmente a de Luis Nicolau Parés, quando demonstra que a tradição Vodum teve um papel determinante no processo formativo do Candomblé no Brasil. Tentaremos agora examinar de maneira breve a origem do termo Candomblé

Há várias versões dessa origem. Segundo Carneiro (1961, p. 17),

uma das danças outrora correntes entre os escravos, nas fazendas de café, era o *candombe*. Parece ser *candombe* o nome dado aos atabaques, pois os negros deportados do Brasil para Buenos Aires, como nos informa Bernardo Kordon, assim chamavam “*al tamboril africano*” e às danças executadas para regalo do tirano Rosas.

O e (aberto) do final da palavra, parece angolense, segundo estudiosos de religião afro-brasileira, talvez seja o e (fechado) que comumente se acrescenta às sílabas finais da frase nas línguas sudanesas, modificado pela prosódia baiana, que o prefere. Como decifrar, porém, o enigma que constitui a inclusão do / ou do r, para formar os grupos consonantais *bl* ou *br*, que as línguas sudanesas e bantos desconhecem? De acordo com Carneiro (1961), podemos conjecturar, com segurança, que Candomblé tenha sido imposto de fora, ainda que não possamos imaginar como, aos cultos da Bahia. No entanto, Lody (1987, p. 8) ressalta: “o chamado candomblé, denominação originária do termo *kandombile*, que significa culto e oração. Esse modelo encontrou, no Brasil, campo fértil para sua disseminação e reinterpretação, nos diferentes locais em que o processo religioso se desenvolveu”.

Do mesmo modo, Macumba. Uma observação de Renato Almeida em Areias, São Paulo, talvez ajude a entender o seu exato sentido. Antes de dançar, os jongueiros executam movimentos especiais pedindo a benção dos cumbas velhos, palavra que significa jongueiro experimentado. De acordo com a explicação de um preto centenário: “cumba é jongueiro ruim, que tem parte com o demônio, que faz feitiçaria, que faz macumba, reunião de cumbas” (CARNEIRO, 1961, p. 18).

Da mesma maneira que o Vodun no Haiti, o Candomblé incorpora, funde e resume as várias religiões dos africanos que vieram para o Brasil e as sobrevivências religiosas das diferentes tribos indígenas brasileiras, com muitos elementos do catolicismo, espiritismo etc.

Imprescindível salientar que o *barracão* é o lugar destinado às festas do Candomblé. Quando este se faz em casas comuns, o *barracão* está aos fundos, coberto: de palmas verdes ou simplesmente se identifica com a sala de visitas. Nas casas especialmente construídas para o seu culto, o *barracão* faz parte do corpo da casa, como no Engenho Velho e no Gantois, ou constitui uma construção independente. Em geral, o *barracão* é retangular, com duas ou três portas só, algumas janelas, havendo às vezes, um grande espaço aberto entre a parede e o teto, protegido pelos beirais da cobertura de palha. Acima da porta principal fica um chifre de boi, um arco ou uma quartinha de barro votiva, em homenagem à divindade protetora da casa. Sobre a porta, haverá, talvez, uma cruz de madeira.

As obrigações públicas, os toques de tambor com danças e manifestação dos voduns na cabeça das vodúnsis, celebradas no *barracão*, constituem a parte social da atividade ritual e visam mostrar e compartilhar a força das divindades com a comunidade mais ampla (PARÉS, 2006, p. 333).

Ao fundo do *barracão* há cadeiras de braço, às vezes poltronas e sofás para os visitantes ilustres. A um lado, quase sempre separado por uma cerca de madeira, está o lugar reservado para os atabaques.

Os atabaques desempenham, nesses cultos, um papel essencial. São, para os negros, muito mais do que meros instrumentos musicais que servem para acompanhar as cantigas e danças

religiosas. São considerados seres dotados de alma e de personalidade. São batizados e, de vez em quando, é necessário infundir-lhes uma nova força por meio de oferendas e sacrifícios (VERGER, 2000, p. 25).

Do outro lado está quase sempre um altar com imagens dos santos e vários objetos religiosos. No centro dançam os adeptos. No chão do *barracão* ou no lugar onde acontecem as celebrações, será cerimoniosamente plantado, antes da instalação, o Axé, concentrando a força vital da própria casa e da comunidade. Ligando o piso ao teto, como símbolo da união do mundo dos vivos, *aiê*, ao dos orixás, *orum*, será erguido o poste central, chamado de “poto-mitan” no Vodou do Haiti.

Assim como no Vodou, os adeptos do Candomblé acreditam num ser superior, um deus supremo, geralmente chamado de *Ôlôrún* (nagô) ou *Zaniapombo* (Angola, Congo, caboclo). No universo de crença do Candomblé, o deus supremo está totalmente identificado com o deus dos cristãos, com quem se parece muito. Abaixo dos deuses, encontram-se “espíritos ancestrais” chamados de *Orixás* na cultura yoruba, *Voduns* na cultura daomeana (Jeje), *Inkices* na cultura angolana e do Congo, *Encantados* para os caboclos ou simplesmente *Santos*, devido à influência católica.

Tratar da atividade ritual dos Orixás ou Voduns seria examinar a liturgia Nagô ou Jeje e, evidentemente, foge dos propósitos da presente investigação. Mas, por causa de sua relação com o nosso tema central deste capítulo, é necessário mencionar alguns Orixás e Voduns destacando a particularidade de cada um, e descrevendo um pouco o lugar onde se celebra o sagrado no universo do Candomblé, o *barracão*, que pode ser designado de outra forma também, conforme a cultura regional.

Observamos a divindade *Xangô*, encontradas no culto vodou e existente no Candomblé com as mesmas características e funções. Essa divindade entre os jejes, chama-se *Sôbô* (Sogbo). Ele representa as tempestades, é o deus dos raios, do trovão e das descargas elétricas. Identifica-se ora com Santa Barbara, com são Pedro e com João menino. *Ôgún* (Ogum); entre os yoruba é designado de *Gu* na cultura dos fon e no Haiti é reconhecido como *Ogou*, o deus do ferro, da

metalurgia, da guerra, representa-se pela sua ferramenta, um feixe de pequenos instrumentos de lavoura, machado, foice, enxada etc. Ele se tornou também o Vodum dos motoristas e dos mecânicos. E se identifica com Santo Antônio. A sua cor é o azul. *Irôko*, a gameleira branca, passou a chamar-se *Loko*, devido aos jejes, e também existe no Vodou. *Yêmanjá*, a mãe da água, identifica-se com a Senhora da Conceição. *Ôxún*, deusa das fontes e dos regatos, identifica-se com a senhora das Candeias. A sua cor é o amarelo. *Exu* (ou *Êlêgbará*), chamado *Legba* no Vodou, tem sido largamente mal interpretado. Tendo como reino todas as encruzilhadas, todos os lugares esconsos e perigosos deste mundo, tem apelido de diabo no mundo cristão. Na verdade, ele não é um Orixá, ele é um intermediário entre os homens e os Orixás. Se uma pessoa deseja alcançar alguma coisa de *Xangô*, por exemplo, essa pessoa deve “despachar” Exu para, com a sua influência, consegui-la mais facilmente para nós.

Quando se diz despachar o Exu, esse verbo está sendo utilizado no sentido de enviar, mandar. Ele é o embaixador dos mortais, é o mensageiro. Tem por objetivo realizar os desejos dos homens, sejam maus ou bons. Assim, como pode interceder junto aos orixás para o mal, também pode fazê-lo para o bem. Depende daquela pessoa que pede a sua intercessão. “Nenhum Orixá é nem inteiramente bom, nem inteiramente mal. Noções ocidentais de bem e mal estão ausentes da religião dos Orixás no Brasil” (PRANDI, 1995 - 96, p. 79).

Além dos nomes já citados, temos ainda os de *Ibêje*, os gêmeos, entre os jejes é o de *Hôdô*, também existe no Vodou. Uma figura especial dos Candomblés jejes, igualmente existe no Vodou, é a serpente chamada *Dã*, que representa “o princípio de mobilidade” (Herskovits).

Existe um certo consenso em destacar três grandes grupos de voduns como dominantes e característicos dessa nação. Esses três grupos ou famílias são liderados pelos chamados reis da nação jeje: 1) o vodum serpente Bessen (a família de Dan); 2) o vodum do trovão Sogbo (a família de Hevioso ou Kaviono) e 3) o vodum da varíola Azonsu (a família de Sakpata) (PARÉS, 2006, p. 278).

Já mostramos no início deste capítulo – quando levantamos a questão: o que o Vodou tem a ver com o Candomblé? – que assim como aconteceu ao Vodou do Haiti o sincretismo, no Brasil os Orixás Yoruba foram assimilados a outros

espíritos de origem africana, isto é, os Jejes (ewes) do reino de Daomé e os Santos católicos. Este sincretismo já foi estudado por pesquisadores como Nina Rodrigues, Roger Bastide, Artur Ramos, Sérgio Ferretti etc. Bastide (1978), procurando compreender o fenômeno do sincretismo das religiões afro-brasileiras, observa a facilidade do negro, durante o período escravagista no Brasil, de conciliar e viver em dois mundos distintos ao mesmo tempo, para evitar problemas e enfrentar conflitos que não são fáceis de suportar, ainda mais na condição de ser escravo. “O sincretismo se funda neste jogo de construção de identidade. O Candomblé nasce católico quando o negro precisa ser também brasileiro” (PRANDI, 1995 - 96, p. 80).

Por exemplo, na Bahia, Oxalá é reconhecido no Catolicismo como Senhor do Bonfim; Xangô, São Jerônimo e Santa Bárbara; Ogum, a Santo Antônio (Bahia) e São Jorge (Rio de Janeiro); Yemanjá, a Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Piedade; Oxum, a Nossa Senhora da Conceição; Nanamburucú, a Sant`Ana; Oxossi (também escrito Ososi, é o Orixá da caça, irmão de Ogum. No Brasil, nos terreiros djedje da Bahia, Oxossi recebe o nome de Age⁴⁷), a São Jorge; Omolú, a São Bento; Ibeji a São Cosme e São Damião; Exu, ao Diabo. Como podemos perceber, em um estado brasileiro, o Orixá pode corresponder a um santo da Igreja Católica e em outro estado, corresponder a outro.

Muitas divindades daomeanas estão presentes nos cultos brasileiros do Candomblé, por exemplo, *Mawu*, *Khebiosô*, *Legba*, *Anye-ewo*, *Loko*, *Hoho*, *Saponan*. *Mawu* é conhecido no Brasil como *Olorun*. O *Khebiosô* é equivalente a Xangô, esta última divindade é dos trovões e do relâmpago. *Loko* dos *jejes* seria o mesmo *Irôco* dos *nagôs*; *Nanã Burucu* é um Vodum muito antigo e respeitado, é a guardião do saber ancestral. Oxalá encabeça o panteão da Criação, formado de Orixás que criaram o mundo natural, a humanidade e o mundo social. Como já mencionamos, *Legba* seria o *Exu* no Candomblé. No Haiti é o homem que abre os caminhos; além disso, ele é conhecido tanto no Haiti como no Brasil como o homem das encruzilhadas. *Anye-ewo* é correspondente ao *Oxunmaré* no universo

⁴⁷ Age é um caçador, é o deus da mata e os animais estão sob seu controle.

dos nagôs. Os gêmeos com papel fundamental no Vodun, também existem no culto nagô e são conhecidos como *Ibeji*.

A “família-de-santo” representa a cristalização de um sistema de normas básicas de interação, expressas em termos de parentesco. O núcleo desta família religiosa fictícia é constituído por uma mãe ou um pai-de-santo e seus filhos-de-santo, e o local é a casa-de-santo, onde o pai ou a mãe-de-santo mora, embora não necessariamente. Portanto, é possível dizer que há famílias-de-santo encabeçadas por homens e outras encabeçadas por mulheres, sem isto implicar qualquer diferença na sua estrutura.

As filhas se dividem em categorias que levam em conta o tempo de iniciação. Assim, desde que começa o processo de fazer o santo, a filha tem o nome de *iaô*, que em nagô significa esposa, mas, entre os Candomblés da Bahia, tem o sentido de noviça. Espera-se que filhas ou filhos-de-santo, indiferencialmente, obedeçam às diretivas do líder e compareçam quando são chamados a cooperar. Depois de um tempo, essa filha pode passar a *ébômin*. Em geral, para chegar a uma posição relevante no Candomblé, a antiguidade da iniciação é um requisito essencial. Para alcançar o posto de mãe-pequena, deverá a filha ser a mais velha da casa, depois da mãe-de-santo.

Dois componentes são decisivos para os cargos de controle. O primeiro é a confiança pessoal, que inclui a confiança religiosa: a pessoa deve conhecer em profundidade o Candomblé, para poder, quando necessário, substituir alguém, acumular cargos ou retificar trabalhos mal desempenhados. O segundo é o sigilo, tão necessário quanto o primeiro, evitando a circulação de informações comprometedoras dos indivíduos e dos detalhes das liturgias. Nem todos os iniciados têm acesso às cerimônias, ou mesmo chegam a tomar parte de muitas delas, em toda a sua trajetória na comunidade de santo.

Ao assumir a chefia do Candomblé, a filha passa a ser mãe e, como as casas de Candomblés são independentes entre si, em si mesma resume, inquestionavelmente, toda a autoridade espiritual e moral. O título de mãe vem do fato de o chefe do Candomblé aceitar iniciandos (filhos no futuro) para criar devoção aos deuses. Depois de efetivamente admitidos na comunidade, estes

iniciandos se consideram filhos ou filhas espirituais do chefe do Candomblé, e neste sentido é que se usa a palavra mãe. “O iniciado não tem de internalizar valores diferentes daqueles do mundo em que vive. Ele aprende os ritos que tornam a vida neste mundo mais fácil e segura, mundo pleno de possibilidades de bem-estar e prazer” (PRANDI, 1995-96, p. 81).

A iniciação tem por objetivo condicionar a pessoa escolhida de modo que ela entre em transe no momento desejado e em circunstâncias precisas e muito controladas.

A iniciação de adeptos para sua consagração às divindades constitui uma das características centrais do Candomblé e comporta uma mudança do papel e status do indivíduo em relação ao grupo social. Seguindo Turner, que ampliou os conceitos desenvolvidos por Van Gennep para analisar os ritos de passagem, podemos dividir o processo de iniciação em três estágios: separação, transição (oposição, marginalidade ou liminaridade) e posterior reintegração social. Nos cultos de vodum da área gbe, a iniciação de uma vodúnsi supõe uma ruptura radical com o seu passado; o ser antigo morre para renascer sob os auspícios da divindade, com uma nova personalidade. Esse processo de transformação existencial é expresso em diversos estágios rituais e na terminologia a eles associada (PARÉS, 2006, p. 324).

Cabe salientar que, às vezes quando o adepto não cumpre com as obrigações com o Orixá, este pode castigá-lo. Por exemplo, a pessoa pode entrar em transe⁴⁸ num momento não desejado, num lugar público inapropriado para isso. De repente, o filho-de-santo entra em transe e vai para o mato, sem que nenhuma pessoa à sua volta consiga retê-lo ou segui-lo. Permanece lá durante várias horas e até mesmo vários dias e regressa em um estado lamentável. A punição pode assumir formas diferentes. Nas práticas religiosas afro-latino-americanas, a quebra do interdito provoca forçosamente a reparação, que é sempre oferenda. É, portanto um elemento essencial. Restaurando a força do axé, expande-o. O trinômio proibição/transgressão/reparação, definidor de limites e dinamizador do sistema, tem igual importância na constituição da pessoa.

⁴⁸ O transe significa a presença efetiva do Vodum e o símbolo mais vivo de sua força entre os homens e na natureza. “O transe inicia-se por hesitações e passos dados em falso, estremecimentos e movimentos desordenados dos dançarinos” (VERGER, 2000, p. 29).

Quando um membro do Candomblé morre, novos ritos são executados, dessa vez para desfazer os laços que, durante as inúmeras obrigações ao longo de toda uma vida, uniram aquele iniciado à mãe ou pai-de-santo, ao próprio orixá da pessoa, à comunidade do terreiro e a todo o povo-de-santo. Desfazer esses vínculos significa liberar o espírito do morto para que ele possa se transportar ao outro mundo, até que chegue sua hora de nascer de novo; e significa também liberar o orixá daquela pessoa para que se complete o ciclo que une, durante a vida, o ser humano ao mito, ao mundo total, à natureza (PRANDI, 2005, p. 11 – 12).

Procurando compreender o universo do Candomblé, observamos que o culto nagô é celebrado em templos especiais, chamados de terreiros no Brasil e *péristyle* no Vodou. Os sacerdotes nagôs são intitulados de *babalaôs* como na África. Na Bahia, são designados às vezes de *babás* e no Rio de Janeiro, de *babaloxás* e *babalorixás* no nordeste do Brasil. Nos Candomblés jejes, os chefes são denominados de *vôdunô*, mãe e pai-de-santo (*gaiakus* também é um dos títulos utilizados no jeje para designar a mãe ou o pai-de-santo).

Mas de modo geral, no Brasil são conhecidos como pais-de-santo, equivalente ao *houngan* no Haiti. Como a figura da *mambo*, a sacerdotista do Vodou, também no Candomblé existe essa personagem de mãe-de-santo. O *pêjigã* (dono do altar) e a *iyalaxé* (zeladora do axé) são personagens importantíssimos, mas sem funções reais, pessoais, dentro do Candomblé. De acordo com Parés (2006, 319), “outro título que se usa nos terreiros jejes de Cachoeira é o de *obajigan* ou *bajigan*, a segunda pessoa do *pêjigã*”.

O *axôgún* é o sacrificador de animais para oferendas, só eventualmente exerce sua função na matança preliminar às grandes cerimônias religiosas, diante do *pêjí* e em companhia da mãe-de-santo, da mãe-pequena e de uma outra filha mais velha. O *axôgún* e *pêjigã* escolhidos entre os *ogãs* da casa, são, em geral, os mais constantes no auxiliar o Candomblé ou os mais dedicados aos Orixás. Os *ogãs* são protetores do Candomblé, com a função especial e exterior à religião, de lhe emprestar prestígio e lhe fornecer dinheiro para as cerimônias sagradas. No Candomblé Jeje, “o termo *doté* é também utilizado de forma variável, às vezes como sinônimo de *ogã*” (PARÉS, 2006, p. 319).

Entre os *ogãs*, a mãe escolhe o *alabê*, encarregado da orquestra de tambores e instrumentos musicais. Somente depois de todos estes personagens, vem, teoricamente, na escala da hierarquia, o filho ou filha-de santo. Abaixo das filhas, há ainda a *ékéde*. Esta faz voto de servidão a este ou aquele Orixá. É um voluntariado, uma árdua tarefa. Deve mudar a água das quartinhas do Orixá, enfeitar o seu *assento* etc. Em último lugar ficam as *abiãs*. Estão num estado anterior à iniciação, por isso alguns dizem que essas ainda não pertencem ao Candomblé. No Candombé jeje, “os títulos de mais alto status são *pêjigã*, *ogã huntó* e, em Cachoeira, *ogã impé*” (PARÉS, 2006, p. 318)

Do ponto de vista do traje, das roupas dos Orixás, há uma oposição entre o branco e a cor em geral: o branco diferencia os Orixás *funfum*, isto é, *Oxalá*, que não pode usar cor nenhuma, tem horror às cores, sobretudo às mais fortes e ao vermelho, em particular. Mas esta aversão é unilateral, já que as divindades que usam cores podem também vestir-se de branco e, inclusive devem mesmo vestir-se de branco às sextas-feiras, e não nas festas de *Oxalá*. Há uma segunda oposição entre cores claras e cores fortes: as divindades que usam cores claras, como Yemanjá, Oxum, não podem, de modo algum, usar cores fortes (vermelho, azul-escuro, verde-escuro), mas as divindades que usam cores fortes podem, se quiserem, vestir-se de cores claras (*Iansã*, *Ogum*, por exemplo, podem vestir-se de cor-de-rosa, de azul claro...). “As cores atribuídas a cada Orixá constituem um meio de classificação que torna explícito seu significado, sua particular esfera de ação e sua pertença” (SANTOS, 1986, p. 100).

Para entender o fenômeno religioso chamado Candomblé no Brasil, é imprescindível trazer a noção de Axé para ter uma ideia mais completa do que é saúde, energia etc. Axé é um conceito que pode ser definido como “força invisível, mágico-sagrada de toda divindade, de todo ser e toda coisa” (MAUPOIL, 1943, p. 334). Num primeiro momento, Pierre Verger (1966) define Axé como força vital, energia, a grande força inerente a todas as coisas. Num segundo caso, Barros (1983, p. 59) observa que “Axé é a força contida em todos os elementos naturais e seres, porém que necessita de certos rituais e da palavra falada para ser detonado ou dinamizado”.

Sem querer transportar elementos do Vodou para o Candomblé, mas aproximando o Vodou do Candomblé na questão do Axé, chamamos a atenção para um aspecto importante, quando as pessoas, às vezes, saúdam o outro, desejando-lhe muito Axé. Quando se diz a uma pessoa ter o Axé, isso, talvez, signifique a harmonia da relação entre *petit-bon-ange* (pequeno bom anjo) e *Gros-bon-ange* (grande bom anjo), as duas almas constitutivas do ser humano no Vodou no Haiti, responsáveis pelo equilíbrio de cada ser humano. Quando alguém está equilibrada interna e externamente isso lhe possibilita gozar da plenitude da vida, ou seja, ter saúde e bem-estar social. A falta de Axé é, então, característica da doença, sendo esta entendida seja como desordem físico-mental, seja como distúrbio manifesto em qualquer dos domínios da vida social.

Vemos, assim, a partir do parágrafo anterior, amplamente confirmado, que as expressões “corpo fechado” e “corpo aberto” se referem a estados possivelmente compreendidos como estados limites e opostos. O primeiro diz respeito ao corpo ritualmente preparado e considerado imune, isto é, com todas as obrigações sociorreligiosas cumpridas e em dia, o que lhe porciona idealmente saúde e equilíbrio. O segundo, corpo aberto, refere-se a um estado decorrente de uma poluição momentânea, ocasionada, por exemplo, pela menstruação ou pela cópula, ocasiões nas quais se verificam perdas de Axé através da saída de sangue e de sêmen. Durante este estado, alguém pode fazer manipulação mágico-religiosa para atingir o Axé de uma outra pessoa, enfraquecê-la ou abrir o corpo daquele que se descuidou com o destino de seus detritos corporais. Os trabalhos, feitiços e coisas-feitas são práticas genericamente chamadas de Macumba – é uma definição equivocada, porque já mostramos o sentido original do termo Macumba – que têm por objetivo a desagregação ou perturbação do equilíbrio de um rival ou inimigo.

Ampliando a noção do bem e do mal, Prandi chama atenção, demonstrando que

O Candomblé é uma religião cujo centro é o rito, as fórmulas de repetição, pouco importando as diferenças entre o bem e o mal no sentido cristão. O Candomblé administra a relação entre cada orixá e o ser humano que dele descende, evitando, através da oferenda, os desequilíbrios dessa relação que podem provocar a doença, a morte, as perdas materiais, o abandono afetivo, os

sofrimentos do corpo e da alma e toda sorte de conflito que leva à infelicidade (PRANDI, 1995 - 96, p. 80-81).

Depois dessa abordagem sobre noção do bem e do mal na *cosmovisão* do Candomblé, destacamos que as transformações e mudanças ocorridas no Candomblé, a partir da década de 60 do século passado, fizeram esse culto passar de um campo para outro, isto é, de preservação cultural, resistência cultural para religião universal, de integração étnico-racial. Com isso, observamos que

Afrouxa-se seu foco nas diferenças raciais e ele vai deixando para trás seu significado essencial de mecanismo de resistência cultural, embora continue a prover esse mecanismo a muitas populações negras que vivem de certo modo econômica e culturalmente isoladas em regiões tradicionais do Brasil (PRANDI, 1995 - 96, p. 80).

Prandi acredita, para melhor entender esse deslocamento, ser preciso considerar que “as novas condições de vida na sociedade brasileira industrializada fazem mudar radicalmente o sentido sociológico do Candomblé” (PRANDI, 1995 - 96, p. 80). O referido autor considera:

Se até poucas décadas atrás ele significava uma reação à segregação racial numa sociedade tradicional, em que as estruturas sociais tinham mais o aspecto de estamentos que de classes, agora ele tem o sentido de escolha pessoal, livre, intencional: alguém adere ao Candomblé não pelo fato de ser negro, mas porque sente que o Candomblé pode fazer sua vida mais fácil de ser vivida, porque então talvez se possa ser mais feliz, não importa se é branco ou negro (PRANDI, 1995 - 96, p. 780).

Neste sentido, podemos destacar que “o Candomblé teria se ajustado à realidade brasileira, para ter mais flexibilidade e força. [...] Mesmo modificado – em certos aspectos – cresceu, devido à sua postura inteligente de fazer aliados entre os membros da classe que, a princípio, não o aceitava” (LÜHNING, 1995 - 96, p. 202). Baseamo-nos em todos esses elementos, para salientar que o Candomblé tem uma visão original do mundo, tem um código ético por trás para regular o comportamento das pessoas que o praticam. “É uma religião que afirma o mundo, reorganiza seus valores e também reveste de estima muitas das coisas que outras religiões consideram más: por exemplo, o dinheiro, os prazeres

(inclusive os da carne), o sucesso, a dominação e o poder” (PRANDI, 1995 - 96, p. 81).

Além do mais, é o lugar de integração social porque não define o bem e o mal da maneira como o Cristianismo determina essa distinção dual do mundo. O Candomblé procura acolher todos os indivíduos da sociedade, independente da cor da pele, das ideologias políticas e partidárias etc. “Isso mostra como o Candomblé aceita o mundo, mesmo quando ele é o mundo da rua, da prostituição, dos que já cruzaram as portas da prisão. O Candomblé não discrimina o bandido, a adúltera, o travesti e todo tipo de rejeitado social” (PRANDI, 1995 - 96, p. 82). Devido ao grande número de brancos e homossexuais e lésbicas entre os praticantes do culto, talvez isso possa ser entendido pelo fato dessa dimensão religiosa oferecer algo que atrai pessoas de diferentes grupos sociais.

3. 4 Aproximações analíticas entre o Vodou e o Candomblé

Nesta parte do trabalho, pretendemos fazer alguns acercamentos entre o Vodou e o Candomblé. Antes disso, cabe frisar que, em virtude das transformações dos dois Estados-nação e as necessidades geopolíticas de ambos, o Vodou 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, p. 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” (PRANDI, 1995 - 96, p. 65).

Tal como se encontram atualmente na América Latina o Vodou 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 América 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, p. 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 Vodou 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 Vodou ou orixás do Candomblé. No Haiti, é comum encontrar ex-seminaristas, ex-padres católicos, evangélicos etc, praticando o Vodou 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 Vodou 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 Vodou. A ladainha dos santos da Igreja Católica ocupa um lugar importante no ritual voduísta. Cada loa, ou seja, espírito do Vodou 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 haitien*, Hurbon (1972) salienta que o calendário do Vodou 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 Vodou 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 Vodou. 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 Vodou 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 Vodou. 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, p. 287). Esta frase, citada por Alfred Métraux, em *Le Vaudou haitien*, é de um haitiano da cidade de Marbial, ela expressa o sincretismo do Vodou, a articulação entre o Vodou e o Catolicismo.

“Nada poderá impedir que as massas haitianas pratiquem, ao mesmo tempo, o Vodou e o Catolicismo” (HURBON, 1987, p. 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 escravidão. 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 Vodou para o sistema católico, muitos haitianos mudaram apenas formalmente de universo. É a

razão pela qual pode-se não ser praticante do Vodou e permanecer integrado ao sistema” (HURBON, 1987, p. 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 Vodou 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, p. 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 Vodou 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 Vodou 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 Vodou 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 Vodou, em categorias de *rada* e *petro*, espíritos frios e quentes, no Candomblé, temos deparado com duas grandes categorias de divindades: a) os deuses tranquilos 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” (PRANDI, 2005, p. 67).

Através desses comentários, podemos constatar que tanto o Candomblé quanto o Vodou, 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, p. 10).

A partir das nossas observações sobre a literatura analisada para desenvolver a investigação, verificamos ser o Vodou 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, p. 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 Vodou tornou-se tão evidente que tudo se fez para impedir qualquer manifestação religiosa dos negros” (HURBON, 1987, p. 68).

Em 1765, foi criada, sob o nome de *Primeira Légion de Saint Domingue*, uma tropa, a função de proibir qualquer tipo de agrupamento ou reunião dos escravos para praticar o *Calenda* (naquela época, Vodou era chamado de *Calenda*, hoje em dia não é mais usado, não sabemos de onde vem essa palavra). Uma regra da polícia foi promulgada em 1664 por M. de Tracy: exigia dos proprietários de escravos que os levassem ao batismo. O artigo 2 do Código Negro (10 de março de 1685) dizia: “Todos os escravos que estarão nas nossas Ilhas serão batizados e instruídos na religião Católica Apostólica e Romana” (MÉTRAUX, 1958, p. 26, Tradução do autor)⁴⁹.

De acordo com Alfred Métraux, a primeira tentativa oficial da Igreja Católica para combater o Vodou ocorreu em 1896. O bispo chamado Kersuzan da cidade de Cabo haitiano, situada no norte do Haiti, organizou contra a “superstição” várias conferências e reuniões, o que resultou na “liga contra o Vodou”, pela qual as ações em cada paróquia deviam ser exercidas por cada pároco. Contudo, o bispo ameaçava os adeptos do Vodou e tomou outras medidas, como proibir ao *houngan* e à *mambo* de serem padrinhos de crianças no batismo católico e a qualquer adepto do Vodou de receber a eucaristia na Igreja Católica. Todas essas

⁴⁹ Tous les esclaves qui seront dans nos Isles seront baptisés et instruits dans la religion Catholique apostolique et romaine.

medidas não tiveram êxito, mas em 1939 se iniciou a verdadeira luta da Igreja contra o Vodou, sob o governo do presidente Elie Lescot.

Até à revisão do Código Penal de 1953, no Haiti qualquer prática de magia e feitiçaria era motivo de punição. Isso ficou bem claro no artigo 405:

Todos aqueles que fazem *ouangas*⁵⁰, *caprelatas*, *vaudoux*, *compèdre*, *macandale* e outros sortilégios serão punidos por três a seis meses de cadeia e uma fiança de sessenta *gourdes*⁵¹ a cento cinquenta, a) para o tribunal de polícia; e no caso de reincidência, fica na cadeia de seis meses a dois anos e paga uma fiança de trezentos *gourdes* a mil *gourdes*, b) para o tribunal correcional, sem prejudicar as penas mais fortes que incorriam pelos delitos ou crimes por eles cometidos para preparar e executar seus maléficos (MÉTRAUX, 1958, p. 240, tradução do autor)⁵².

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, p. 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

⁵⁰ *Ouanga* (em *Créole* wanga) é a magia no seu sentido “negativo” que se faz para atingir uma pessoa. O termo designa também qualquer substância, objeto ou vários objetos usados para fazer uma operação mágica contra uma pessoa ou um grupo de pessoas. O veneno é também chamado de *ouanga*.

⁵¹ É a moeda que se usa no Haiti até hoje.

⁵² Tous faiseurs de ouangas, caprelatas, vaudoux, compèdre, macandale et autres sortilèges seront punis de trois à six mois d'emprisonnement et d'une amende de soixante gourdes á cent cinquante, a) par le tribunal de simple police ; et en cas de récidive, d'un emprisonnement de six mois à deux ans et d'une amende de trois cent gourdes à mille gourdes, b) par le tribunal correctionnel, sans préjudice des peines plus fortes qu'ils encourraient à raison des délits ou crimes par eux commis pour préparer et accomplir leurs maléfices.

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, p. 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.

Quando os africanos e seus descendentes nas Américas cantam, oram e contam histórias acerca da sua luta, um fato é claro: eles não estão tratando simplesmente de si mesmos. Estão falando acerca de outra realidade, “tão alta que você não pode passar por cima dela. A intenção dos senhores de escravos era apresentar um “Jesus” que tornaria o escravo obediente e dócil. Supunha-se que Jesus faria dos africanos e seus descendentes melhores escravos, isto é, fiéis servos dos senhores brancos. Mas, muitos escravos rejeitaram essa visão de Jesus, não apenas porque ela contradizia sua herança africana, mas também porque contradizia o testemunho das Escrituras.

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 Vodou 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 Vodou: 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 Lènnec Hurbon, quando analisam a cultura popular haitiana, sempre a relacionam com o Vodou. 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 Vodou, os cantos e contos, as lendas e adivinhas e suas origens na África. O trabalho de Jean Price-Mars pretendia conceder ao Vodou 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, p. 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, p. 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.

Por isso, a nossa opção do marco teórico para desenvolver essa pesquisa é a visão híbrida e fragmentada da identidade cultural. Esta última perspectiva observa a identidade cultural e tudo o que faz parte do mundo como construção social, histórica e política. Situam-se nessa tendência autores como Stuart Hall, Homi Babha, Fredrik Barth, Denis Cuche e outros.

De acordo com tal noção de identidade cultural e tomando por empréstimo as concepções dos referidos autores, a relação entre religião e identidade cultural pode ser explicada, considerando que a identidade cultural afro no Haiti e no Brasil e as religiões afro-latino-americanas, particularmente o Vodou e o Candomblé tratam de uma mitologia fragmentada, em que o passado e o presente se encontram e se reelaboram, com perdas e reinvenções, num contexto ritualizado e sagrado. Estes fragmentos, entretanto, ainda conseguem manter a força dessas religiões, dos seus ritos e dos mitos, como formas simbólicas de dar sentido à vida e ao mundo.

O Vodou e o Candomblé estão sempre em movimento, isto é, mudando constantemente. Quando se compara o culto dos voduns existentes no Brasil e o culto dos voduns no Haiti, muitas são as diferenças, inclusive em relação àquela encontrada no Benin. Modificações aconteceram nos processos de formação dos dois cultos e até hoje eles continuam mudando pelo processo de *mundialização*. Com as mudanças sociais ocorridas nos dois países ao longo de quase dois séculos, no caso do Brasil e mais que dois séculos no caso do Haiti, novas transformações foram se impondo, porque a religião muda para enfrentar as novas realidades e necessidades sociais.

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 Vodou 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 Vodou 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 Vodou 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 Vodou é apresentado como expressão de *haitianidade*, é dentro do contexto haitiano, no tangente a todas as dimensões que acabamos de apresentar.

Procurando compreender o Vodou a partir de uma experiência etnográfica numa cidade haitiana chamada *Jacmel*, a brasileira Flávia Freire Dalmaso, na sua dissertação de mestrado em Antropologia Social no Museu Nacional, sob a orientação do professor Federico Neiburg, caracteriza esses *corpora* que se fundem, o Vodou e outros aspectos da realidade haitiana como relações *metonímicas* e *metafóricas*. Por relação metonímica entendemos essa fusão existente entre Vodou e Haiti. Qualquer pesquisador ou escritor que pretende escrever sobre o Haiti menciona o Vodou, por mais que este último não seja seu objeto de investigação. Eles ajudam na construção da ideia metonímica entre Haiti e Vodou.

Além desta relação propriamente metonímica, na qual escrever sobre Vodou é escrever sobre a nação haitiana, como se fosse possível explicar e entender a totalidade (a nação) pela parte (o Vodou), o argumento de alguns autores aponta na direção de que poderíamos encontrar no Vodou uma linguagem metafórica em que estariam expressos os dilemas haitianos e as dificuldades sociais e econômicas enfrentadas pela população do país. Estas dificuldades, como a miséria, a fome, uma sociedade dividida entre uma elite minoritária e o resto do povo explorado dentre

outras, apareceriam, assim por meio de metáforas nos cantos, nas possessões, nos rituais etc (DALMASO, 2009, p. 15).

Ampliando a noção metonímica do Vodou no Haiti, ou seja, quando falarmos no Vodou seja como falar na cultura nacional ou signifique o próprio país, ou falar na cultura nacional, do país seja falar no Vodou, ressaltamos que mesmo um fenômeno da natureza recentemente acontecido no país, não conseguiu escapar dessa interpretação metonímica, pois colocam a tragédia como culpa do Vodou 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 Richter 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 Vodou. 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 Vodou 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 Vodou denunciaram os missionários cristãos que tentaram levar as crianças, como forma de as evangelizar e tirar das práticas do Vodou, do “mal”, da “maldição”.

No dia 22 de janeiro deste ano, a Autoridade Suprema dos praticantes do Vodou, 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 Vodou, 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 Vodou é devida ao cristianismo e às potências estrangeiras como França, Estados Unidos e Espanha. “O Vodou 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 Vodou” (VIEIRA, 2010, p. 1).

Entendemos, portanto, que não esgotamos o estudo do Vodou. Com toda evidência, ele é a principal força de apoio (poto-mitan) da sociedade haitiana, é a âncora em que o haitiano se agarra para enfrentar o mundo da vida. “O Vodou será considerado como expressão da haitianidade” (HURBON, 1987, p. 71). Nesse sentido, podemos considerá-lo também como um contrapoder teológico para os acontecimentos de maio de 1803 até janeiro de 1804, e como o fundamento essencial da cultura nacional e popular no dia seguinte da independência de 1804.

Os praticantes do Vodou têm a tendência de minimizar os aspectos negativos do Vodou que eles acreditam ainda capaz de instaurar uma mudança fundamental no Haiti, por ter sido peça-chave e ter desempenhado papel determinante de resistência anticolonial antes de 1803. Os escravizados da Ilha de São Domingos tentaram recriar sua ligação perdida com a África através do Vodou. “O Vodou é essa religião ‘viva’ de que fala Roger Bastide, e que, desde a independência, tem exprimido, antes de tudo, a organização e as aspirações das classes camponesas” (HURBON, 1987, p. 72).

Assim, o Vodou significou para os escravizados o contrapoder teológico e a religião católica, o poder teológico tradicional. Para tanto, a partir de 1804, o Vodou integrou-se no poder teológico tradicional, participando do *status quo*, isto é, da ordem vigente. Aí aparece o Vodou enquanto um paradoxo na sociedade haitiana. Por que paradoxo? O Vodou, no Haiti, nasceu como refúgio, resistência e força para os escravizados; depois, a prática religiosa se fundiu com a política e a cultura nacional, e vários políticos se apropriaram do Vodou para reprimir a sociedade. É nesse sentido que o Vodou se apresenta como um paradoxo, como uma contradição. A mudança tão sonhada pelo povo haitiano após a independência começou a distanciar-se. O Vodou se apresenta no seio da relação

de dominação e da disputa pelo espaço de poder na sociedade haitiana. A maioria dos políticos haitianos, particularmente os que se auto-identificam como populistas têm um vínculo muito forte com o Vodou. O ditador François Duvalier, o ex-padre católico Jean Bertrand Aristide, aliás, são grandes praticantes do Vodou. Como já mencionamos, quem reconheceu o Vodou como religião oficial do Haiti foi Jean Bertrand Aristide quando ainda era presidente do país, excomungado da Igreja Católica.

Eles se lançam como governantes populistas, como salvadores da pátria, aqueles que vêm para trabalhar pela vontade geral, o bem da população. Eles utilizavam – e utilizam – as práticas do Vodou para cativar a população haitiana e ao mesmo tempo para proteger-se com as práticas mágicas. Desse modo, a política se funde com a prática do Vodou.

A tese central do referencial teórico que usamos para pensar e interpretar o mundo religioso do Vodou e do Candomblé na América Latina, é que tanto um como outro surgiram em resposta à escravidão e como resistência contra a desumanização do homem africano e seus descendentes escravizados nas Américas. Não é por acaso que Hurbon (1987, p. 10) afirma “O Vodou do Haiti é uma visão original do mundo e um esforço de um povo para afirmar-se, a despeito das condições dramáticas de sua história, que o fizeram passar da escravidão e da dominação estrangeira para o subdesenvolvimento e a ditadura política”.

Entendemos que esta tese é válida, tem fundamento epistemológico e sintetiza as importantes dinâmicas do Vodou e do Candomblé. Contudo, pensamos que o processo de formação das duas religiões afro-latino-americanas não pode ser reduzido a isso, visto, já desde a formação das duas instituições religiosas e de forma crescente, terem baseado suas atividades numa estratégia de integração social, pelo menos no referente a clientes e participantes. Portanto, não podem ser encaradas apenas como um espaço de “refúgio” dos negros. Acreditamos que essa capacidade e essa abertura de estabelecer vínculos externos contribuíram para a sobrevivência e a expansão dessas comunidades religiosas.

Hoje em dia, observamos grande integração de brancos nesses cultos, inclusive na posição de chefia, pai e mãe de santo brancos. Para tanto, torna-se necessário no mundo contemporâneo, em virtude das transformações socio-históricas olhar essas práticas não mais como lugar de resistência cultural do negro, mas como lugar de integração étnico-racial.

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 Vodou 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 Vodou 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 Vodou 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 Vodou 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 que o Candomblé é 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 Vodou 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 Vodou tem com a política da nação haitiana não a encontramos no Brasil em relação ao Candomblé.

Para avançar nessa dimensão analítica, consideramos essenciais questões relativas à história social das elites e do campo intelectual de cada país, e também os processos de formação nacional haitiana e brasileira. Autores como Norbert Elias tentaram relacionar processos de formação nacional com construção de ideais de nação. O resultado da nossa pesquisa evidencia que, no *habitus* nacional no caso haitiano, se fundem o Vodou e a cultura nacional e, no caso brasileiro, não necessariamente. Para entender como isso aconteceu de forma comparada entre os dois países, é preciso ponderar, nos processos de formação dos Estados nacionais, as elites intelectuais e os agentes da burocracia estatal na perspectiva de Elias (1997).

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.

A realidade do Vodou no Haiti, entretanto, não é simples. Devemos, como pesquisadores e estudiosos do fenômeno da religião afro-latino-americana, procurar a lógica e a coerência de um fenômeno tão complexo como o Vodou no Haiti. Como o pensamento religioso afro, os cultos de origem africana não estão restritos somente ao Haiti, ainda hoje há milhares de pessoas que praticam religiões afro em Cuba, Trindade e Tobago e, sobretudo, no Brasil, onde estas religiões enfrentaram problemas de evolução provavelmente similares.

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

REFERÊNCIA

ANDERSON, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso, 1991 (1983).

APPADURAI, Arjun. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis:University of Minnesota Press, 1996.

AZEVEDO, Célia M. de. *Onda negra, medo branco – o negro no imaginário das elites: Século XIX*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

BABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BARROS, José Flávio Pessoa. *Ewé o Osanyin – sistema de classificação dos vegetais em casas de Santo jeje-nagô de Salvador*. 1983. Tese de doutorado em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo, São Paulo.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: POUTGNAT, Philippe, STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da etnicidade*. São Paulo: Editora da Unesp, 1995.

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

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

BASTIDE, Roger; FERNANDES, Florestan. *O preconceito racial em São Paulo*. Publicação do Instituto de Administração, 1951.

BENJAMIN, César. Tortuosas caminhos. In: FRY, Peter; MAGGIE, Yvonne; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone; SANTOS, RICARDO, Ventura (Orgs). *Divisões Perigosas: Políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 27 – 33.

BERND, Zilá. *A questão da negritude*. São paulo: Brasiliense, 1984.

BOBBIO, Norberto. *Igualdade e liberdade*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. 5 ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.

BRASIL. *Lei número 10.639*, de 9 de janeiro de 2003. Diário Oficial da União de 10 de janeiro de 2003.

CAPONE, Stefania. Entre Yoruba et Bantou: l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines. *Cahiers d'Études africaines*, XL (1), 157, 2000, p. 55-77.

CARDOSO, Fernando Henrique; IANNI, Octávio. *Cor e mobilidade social em Florianópolis: aspectos das relações entre negros e brancos numa comunidade do Brasil meridional*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1960.

CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. 3ª ed. Rio de Janeiro : Conquista, 1961

CAROIT, Jean-Michel. *Haiti, deux siècles de tumultes*. Le monde, ed. de 29 de fevrier-1 de mars de 2004.

CARPENTIER, Alejo. *Dos Novelas: El Reino de este mundo, El acaso*. Caracas, 1955.

CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence africaine, 1955.

_____. *Toussaint l'Ouverture*. La révolution française et le problème colonial. Paris: Présence Africaine, 1961.

_____. *Toussaint l'Ouverture*. La Habana, Cuba : Instituto del libro, 1967.

_____. *Cahier d'un retour au pays natal*. Paris: Présence africaine, 1971.

CONE, H. James. *O Deus dos oprimidos*. Tradução José Xavier. São Paulo: Edições Paulinas, 1985.

CORTES DE OLIVEIRA, Maria Inês. *Retrouver une identité: jeux sociaux des Africains de Bahia (Vers 1750- vers 1890)*. 1992. Thèse de Doctorat, Université Paris IV, Paris.

LIMA, Vivaldo da Costa. *A família de santos nos candomblés jeje-nagô da Bahia: um estudo das relações inter-grupais*. 1977. Dissertação de Mestrado, da UFBA, Salvador.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. Tradução de Viviane Ribeiro. Bauru: Edusc, 2002.

DALMASO, Flávia F. *A magia em Jacmel: uma leitura crítica da literatura sobre o Vodun haitiano à luz de uma experiência etnográfica*. 2009. Dissertação de mestrado do Museu Nacional/Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, 2009.

DATAFOLHA. *Racismo cordial*. São Paulo: Editora Datafolha, 1995.

DIRETRIZES Curriculares Nacionais para a Educação das Relações Étnico-Raciais e para o Ensino de História e cultura afro-brasileira e africana. Brasília: DF, 2005.

ELIAS, Norbert. *Os Alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997

FANON, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris: Seuil, 1952.

_____. *Les Damnés de la terre*. Paris: Éditions Gallimard, 1991.

FAUSTO, Boris. *História do Brasil*. São Paulo : Edusp, 1997.

FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

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

FIRMIN, Antenor. *De L'égalité des races humaines*. Anthropologie positive. Édition présentée par Jean Métellus. Québec: Mémoire d'encrier, 2005.

FREIRE, Gilberto. *Casa-Grande & senzala*. Rio de Janeiro: Record, 1992.

_____. *Sobrados e mucambos*. 9ª. ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.

FREITAS, Décio. *O escravismo brasileiro*. 2ª. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

FREUD, Sigmund. Mal-estar na Civilização. In: *Edição Standard Brasileira das Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. V. XXI, 23. Rio de Janeiro: Imago, 1995.

FUNAG. *Cooperação Técnica na Política Externa*: Realizações e Desafios (Texto). Palácio Itamaraty, Brasília, 4 de outubro de 2007.

GAILLARD, Roger. L'indigénisme haitien et ses avatars. Conjonction. *L'indigénisme*. nº 197. Jan. fev. mars 1993. p. 9 – 26.

GAUTHIER, Florence. Comment la nouvelle de l'insurrection des esclaves de Saint-Domingue fut-elle recue em France (1791-1793)? In: HURBON, Laënnec. *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*. Paris: Karthala, 2000, p. 15-27.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GIL, Antônio C. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 4ª. ed. São Paulo: Atlas, 1996.

GOBINEAU, Comte de. *Essai sur l'inégalité des Races Humaines*. Paris: Firmin-Didot & Cie, 1940.

GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A desigualdade que anula a desigualdade: notas sobre a ação afirmativa no Brasil. In: SOUZA (org.) *Multiculturalismo e Racismo*. Brasília: Ed. Paralelo 15, 1997.

_____. *Racismo e anti-racismo no Brasil*. São Paulo: Editora 34, 1999.

_____. *Classes, Raças e Democracia*. Ed. 34. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 2002.

_____. *Preconceito e Discriminação*. Ed. 34. São Paulo: Fundação de Apoio à Universidade de São Paulo, 2004.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Dp&A, 2006.

HANDERSON, Joseph. O Universo Espiritual e Cultural da Primeira República Negra: Haiti. *Revista Razão e Fé*, Pelotas, v. 8, n. 2 – julho – dezembro / 2006, p. 5 – 20.

_____. *Frantz Fanon – O Negro: Descolonização e Humanização*. Monografia do Instituto Superior de Filosofia, UCPel, Pelotas (RS), 2007.

_____. Colonialismo: Subordinação e racismo. *Revista Razão e Fé*, Pelotas, v. 10, n. 1 – janeiro – junho / 2008a, p. 99 – 112.

_____. Haiti: Cultura, Poder, Da prosperidade ao caos. IN: *I Encontro Internacional de Ciências Sociais/ III Encontro de Ciências Sociais do Sul: Democracia, Desenvolvimento, Identidade*. Pelotas/RS – UFPel – 9 a 11 de abril de 2008b.

HANDERSON, Joseph; SILVA, Francine Pinto. *Quilombo no Haiti e no Brasil: revolta contra as condições dramáticas de sua História*. Diário Popular, Pelotas, p. 2 - 2, 29 out. 2007.

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

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

HOBSBAWM, Eric J. *Nações e Nacionalismo desde 1780: Programa, mito e Realidade*. Tradução de Maria Célia Paoli e Anna Maria. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOFBAUER, Andreas. *Uma história de branqueamento ou o negro em questão*. São Paulo: Editora UNESP, 2006.

HOFFMAN, Leon-François. Slavery and Race in Haitian Letters. In: *Caribbean Review*, 9 (2): 1980, p. 28-32.

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

_____. *Culture et Dictature en Haiti*. Paris: L'Harmattan, 1979.

_____. *O Deus da resistência negra*. O Vodou haitiano. Tradução Valdecy Tenório. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. *El bárbaro imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.

_____. Le clergé catholique et l'insurrection de Saint-Domingue. In: HURBON, Laennec. *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*. Paris: Karthala, 2000, p. 29-39.

JAMES, C. L. R. *Os jacobinos negros*. Toussaint L'Ouverture e Revolução de São Domingos. Tradução de Afonso Teixeira Filho. São Paulo: Boitempo, 2000.

JANCSÓ, István; PIMENTA, João Paulo G. Peças de um mosaico (ou apontamentos para o estudo da emergência da identidade nacional brasileira. MOTA, Carlos Guilherme (org). *Viagem Incompleta*. A experiência brasileira (1500-2000). Formação: histórias. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000, p. 128-175.

KNOX, Robert. *The Races of Men*. Miami: Mnemosyne Publishing, 1969.

LACAN, Jacques. Le stade du miroir. In: *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.

LAFERRIÈRE, Dany. *Comment faire l'amour avec un nègre sans se fatiguer*. Montréal: VLB Editeur, 1985.

LAGUERRE, Michel. *Voodoo and Politics in Haiti*. New York: St. Martin's Press, 1989.

LAPLANCHE, Jean. *Vocabulário da psicanálise*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

LEVINE, Michael P; PATAKI, Tomas. *Racismo em mente*. Trad. Fábio Assunção Lombardi Resende. São Paulo: Madras, 2005.

LODY, Raul. *Candomblé: Religião e resistência cultural*. São Paulo: Editora Ática, 1987.

LOPES, Nei. *Kitábu: o livro do Saber e do Espírito Negro-africanos*. Rio de Janeiro: Editora SENAC Rio, 2005.

LÜHNING, Ângela. Acabe com este santo, Pedrito vem aí. *Revista USP*. Coordenadoria de Comunicação Social, Universidade de São Paulo. Nº 28, dezembro, janeiro, fevereiro 1995-96, p. 194-220.

MAESTRI FILHO, Mário José. *O Escravo gaúcho; resistência e trabalho*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

MANIGAT, Leslie François. Haiti dans la latinité, sens et non-sens, tours et détours, enjeu. In: *Latinité et identité haïtienne: Entre la tradition et la modernité*. 12^a colloque International. Port-au-Prince: Académie de la Latinité, 2005, p. 73-96.

MAUPOIL, Bernard. *La Géomancie à l'ancienne Cote des Esclaves*. Paris : Trav. Mémoires Institut d'Ethnologie XLII, 1943.

MARTINELLI, Maria Lúcia (Coord.) *O uso de abordagens qualitativas na pesquisa em Serviço Social*. NEPI, Caderno nº 1. São Paulo: PUCRS, 1994.

MARTINS, José de Souza. O branco da consciência negra. In: FRY, Peter; MAGGIE, Yvonne; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone; SANTOS, RICARDO, Ventura (Orgs). *Divisões Perigosas: Políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 96 – 100.

MARX, Karl. *Sobre a Questão Judaica*. McLELLAN, David, As idéias de Marx, Tradução de Neto, Aldo Bocchini. São Paulo: Editora Cultirix, 1977.

MÉTRAUX, Alfred. *Le Vaudou haitien*. Paris: Gallimard, 1958.

MINAYO, Maria Cecília. *O Desafio do Conhecimento*. Pesquisa Qualitativa e Saúde. 7ª. Ed. São Paulo – Rio de Janeiro: Hucitec – Abrasco, 2000.

MINISTÉRIO das Relações Exteriores. *Subsecretaria-Geral de Cooperação e de Promoção Comercial*. Ações de Cooperação Sul-Sul Executadas pelo Brasil (Relatório). FUNAG: Julho de 2007.

MOURA, Clóvis. *Os quilombos e a rebelião negra*. 2ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

_____. *Dialética radical do Brasil negro*. São Paulo: Editora Anita, 1994.

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

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

MOTA, Carlos Guilherme (org). *Viagem Incompleta*. A experiência brasileira (1500-2000). Formação: histórias. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000.

NABUCO, Joaquim. *O abolicionismo*. Petrópolis: Vozes, 1977.

NASCIMENTO, Abdias do. *Combate ao racismo: discursos e projetos*. Brasília: Câmara dos Deputados, 1983.

NOGUEIRA, Oracy. *Tanto preto quanto branco: estudo de relações raciais*. São Paulo: T. A. Queiroz, 1985.

_____. *Preconceito de marca: as relações raciais em Itapetininga*. São Paulo: Edusp, 1998.

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

PENA, Sérgio. Receita para uma humanidade desracializada. In: FRY, Peter; MAGGIE, Yvonne; MAIO, Marcos Chor; MONTEIRO, Simone; SANTOS, RICARDO, Ventura (Orgs). *Divisões Perigosas: Políticas raciais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007, p. 35 – 42.

PESAVENTO, Jatahy Sandra (Coord). *De escravo a liberto, um difícil caminho*. Porto Alegre: SE/Comissão do Texto didático, 1988.

PIERSON, Donald. *Branços e pretos na Bahia: estudo de contato racial*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1945.

PRANDI, Reginaldo. As religiões negras do Brasil. *Revista USP*. Coordenadoria de Comunicação Social, Universidade de São Paulo. Nº 28, dezembro, janeiro, fevereiro 1995-96, p. 65-83.

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

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

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

RABUSQUE, Edvino A. *Antropologia Filosófica*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia. São Lourenço de Brindes, 1932.

RAMOS, Albeto Guerreiro. *Introdução crítica à sociologia brasileira*. Rio de Janeiro: Andes, 1957.

RAMOS, Artur. *As culturas negras no Novo Mundo*. 4ª. ed. São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

REIS, João José. Nos achamos em campo a tratar da liberdade: a resistência negra no Brasil oitocentista. In: MOTA, Carlos Guilherme (org). *Viagem Incompleta*. A experiência brasileira (1500-2000). Formação: histórias. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2000, p. 241-263.

REVUE INDIGÈNE. Collection du n. 1 au n. 5-6. Imprimerie Modele. Port-au-Prince, de juillet 1927 à janvier et février 1928.

RICHARDSON, Roberto Jarry. *Pesquisa social*. Métodos e Técnicas. 3ª. ed. São Paulo: Editora Atlas, 1999.

RODRIGUES, Nina. *Os africanos no Brasil*. 8ª. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.

ROMERO, Sílvio. *História da literatura brasileira*. Rio de Janeiro: Garnier, 1902.

ROSENFELD, Anatol. O futebol no Brasil. In: *Negro, macumba e futebol*. São Paulo: Perspectiva/Edusp; Campinas: Unicamp, 1996.

SADER Emir, *A grande Revolução negra*. Rio de Janeiro: Jornal do Brasil, 4 de Janeiro, 2004.

SAINT-GÉRARD, Yves. *Haiti 1804 – 2004: Entre Mythes et Realités*. Paris : Éditions du Félin, 2004.

SANSONE, Livio. *Negritude sem etnicidade*. O local e o global nas relações raciais e na produção cultural negra no Brasil. Trad. Vera Ribeiro. Salvador: Edufba, 2004.

SANTOS, Juana Elbein dos. *Os Nãgô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia*. Traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis, Vozes, 1986.

SARTRE, Jean Paul. *Orphée Noir*. Préface à Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache, de Léopold Sedar Senghor. Paris: Presses Universitaires de France, 1972.

_____. *Reflexões sobre o racismo*. São Paulo: DIFEL, 1978.

SCHEINOWITZ, C; OLIVEIRA, H; LAROCHE, M. *Haiti: 200 anos de distopias, diásporas e utopias de uma nação americana*. Feira de Santana: UEFS, 2004.

SEITENFUS, Ricardo. O Brasil e as suas relações internacionais. In: SCHÜLER, Fernando; AXT, Günter. *Brasil Contemporâneo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2006, p. 129-150.

_____. Elementos para uma diplomacia solidária: a crise haitiana e os desafios da ordem internacional. Santa Maria, *Entrementes*, Faculdade de Direito de Santa Maria, ano 1, vol. I, 2007, pp. 16-32.

_____. De Suez ao Haiti: a participação brasileira nas Operações de Paz. In: Fundação Alexandre de Gusmão (FUNAG). (Org.). *O Brasil e a ONU*. Brasília: FUNAG, 2008, p. 39-58.

SENGHOR, Léopold Sedar. *La poésie de l'action*. Paris: Stock, 1980.

SODRÉ, Muniz. *Claros e Escuros: identidade, povo e mídia no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1999.

SODRÉ, Nelson Werneck. *Formação histórica do Brasil*. 12^a. ed. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1987.

SPINK, Mary Jane (Org). *Práticas Discursivas e Produção de sentidos no cotidiano – aproximações teóricas e metodológicas*. 2^a. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

SCHÜLER, Fernando; AXT, Günter. *Brasil Contemporâneo*. Porto Alegre: Artes e Ofícios, 2006.

UNESCO, TRC. *The Race Concept*. Paris: Imprimerie des Arts et Manufactures, Unesco, 1952.

VERGER, Pierre. The Yoruba High God. In: *Odu*. 2: p. 19 – 40, 1966.

_____. *Notas sobre o culto aos orixás e Voduns na Bahia de todos os santos, no Brasil, e na Antiga Costa dos escravos, na África*. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 2ª Ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

VIEIRA, Dojival. O Haiti e o Vodun. *El País*, Madri, Espanha, p. 1, 22 de janeiro de 2010. Acessado em 2 de fevereiro de 2010: [http: //www.afropress.com/](http://www.afropress.com/)