

O Cristianismo Popular da África Central e a formação da religião do Vodou no Haiti¹

Central African Popular Christianity and the Making of Haitian Vodou Religion

Hein Vanhee²

Tradução de Cristina Wissenbach³

Não há mais nada a dizer aos missionários sobre os negros do Congo e de Angola que serão enviados a essas regiões para o ensinamento da religião cristã a não ser que esses negros fazem sem escrúpulos o que fizeram os filisteus — eles juntam a Arca com o Dagon e conservam em segredo todas as superstições dos seus antigos cultos com as cerimônias da religião cristã.

Jean-Baptiste Labat, in *Voyages aux Isles de l’Amerique (Antilles)*, 1693-1705

1 Este artigo foi publicado originalmente em inglês como “Central African Popular Christianity and the Making of Haitian Vodou Religion,” in: Linda Heywood (ed.), *Central Africans and Cultural Transformations in the American Diaspora* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), pp. 243-264.

2 Hein Vanhee é Mestre em História da Arte (Ghent University, Bélgica) e em *Anthropologia da Arte* (University of East Anglia, Reino Unido). Trabalha como curador do *Royal Museum for Central Africa* em Tervuren, Bélgica. Atualmente, seus interesses de pesquisa incluem a história da África Centro-Ocidental e suas diásporas e a história colonial do Congo (República Democrática do Congo/RDC). Tem publicado sobre a arte do Kongo, história colonial, literatura colonial e direção da coleção. O autor está no processo de escrever a tese de doutorado sobre a história da interação entre chefes locais e a administração colonial belga em Mayombe, no Baixo Congo (RDC), entre os anos 1890 a 1930. E-mail do autor: heinvanhee@yahoo.com

3 Professora do Departamento de História da Universidade de São Paulo. Email: criswis@usp.br

RESUMO: Este trabalho levanta questões sobre a emergência histórica do Vodou como uma visão de mundo e um conjunto de práticas rituais dos descendentes da heterogênea população de africanos escravizados levados à colônia francesa de São Domingos, no século XVIII. Análises históricas do Vodou haitiano são frequentemente carregadas de afirmações acríticas e anacrônicas. Entre elas estão mal-entendidos sobre aquilo que constituiu o Vaudoux colonial e seu papel na Revolução Haitiana; falsas noções acerca da composição étnica da população escrava exportada para São Domingos no século XVIII; e, finalmente, representações anacrônicas sobre a natureza e a história do “sincretismo” observado entre as tradições africanas e o Catolicismo Romano. Retornando a fontes produzidas nos séculos XVIII e XIX, este artigo sugere uma leitura alternativa e busca aprofundar nossa compreensão sobre as complexas e múltiplas origens do Vodou haitiano.

ABSTRACT: This article addresses questions about the historical emergence of Vodou as a worldview and as a complex of ritual practices among the descendants of the heterogeneous population of enslaved Africans who were brought to Saint-Domingue in the eighteenth century. Historical analyses of Haitian Vodou have often suffered from uncritical assumptions and anachronisms. Among these are misconceptions of what constituted colonial Vaudoux and of the role it played in the Haitian Revolution; false notions of the ethnic composition of the eighteenth century slave imports; and finally anachronistic representations of the history and nature of the perceived “syncretism” of African traditions and Roman Catholicism. Going back to the original eighteenth and nineteenth-century sources, this article suggests an alternative reading and seeks to deepen our understanding of the complex and multiple origins of Haitian Vodou.

PALAVRAS-CHAVE: Vodou haitiano. Cristianismo congolês.

KEYWORDS: Haitian Vodou. Kongo Christianity.

Entre os documentos governamentais da década de 1760 na florescente colônia de São Domingos, encontramos relatórios alarmantes sobre os escravos das plantations “misturando” livremente “o catolicismo com suas práticas pagãs”. Mais do que isso, parece “não ser incomum encontrar entre eles aqueles que agem como missionários e padres, descarregando uma doutrina que está substituindo os ensinamentos católicos”. Mesmo os sacramentos, diziam, estão sendo abusados.⁴ Tais observações alarmantes já haviam sido feitas anteriormente por Labat, nos inícios do século XVIII, e são encontradas nos relatos posteriores sobre a religião dos escravos e as práticas culturais das *plantations* de São Domingos. Depois da Revolução Haitiana, a rala documentação histórica que temos afirma um processo contínuo de apropriação e reformulação de rituais, textos e objetos vindos

⁴ *Arrêt de Règlement du Conseil du Cap*, 18 de fevereiro de 1761; Jean Fouchard, *Les marrons de la liberté* (Paris, Édition de l'École, 1972), p. 499; George Breathett, “Catholic missionary activity and the Negro slave in Haiti”, *Phylon*, 23:3 (1962): 282.

do Catolicismo Romano – principalmente diante da ausência de sacerdotes regulares e missionários. A religião Vodou do século XX, como a religião da população negra do Haiti, como é geralmente conhecida, exibe numerosas referências ao Catolicismo Romano, que provocaram os mais divergentes comentários na mídia popular, como também nos estudos acadêmicos.

Este trabalho levanta questões sobre a emergência histórica do Vodou como uma visão de mundo mais ou menos compartilhada e como uma prática ritual entre os descendentes de uma população extremamente heterogênea de africanos escravizados, trazidos a São Domingos no curso do século XVIII. Com poucas notáveis exceções às quais retornarei a seguir, a maior parte das análises do Vodou haitiano, que tenta um aprofundamento histórico, sofre de afirmações acríicas e anacrônicas. Entre elas, uma série de mal-entendidos daquilo que constitui o *Vaudoux* colonial e o papel que teve na celebrada Revolução Haitiana, algumas persistentes e falsas noções acerca da composição étnica da população escrava exportada para a São Domingos no século XVIII e, finalmente, algumas representações anacrônicas sobre a natureza e a história do sincretismo entre o Catolicismo Romano e as tradições africanas.

Crítérios convencionais afirmam que as contribuições culturais do antigo Daomé foram dominantes na constituição do Vodou colonial. Isso era assumido porque se acreditava que a maioria dos escravos trazidos a São Domingos se originasse da Costa dos Escravos, na África Ocidental, e porque parecia que metade do vocabulário ritualístico do Vodou de hoje em dia se remetesse às línguas da África Ocidental.⁵ Suzanne Preston Blier, estudando as artes do Vodou na África Ocidental, apontou as raízes do Vodou haitiano em direção às áreas do Benin e do Togo.⁶ Robert Farris Thompson, no entanto, esteve igualmente convencido em associar muitas das artes do Vodou Haitiano às tradições da África Centro-Ocidental, mostrando a continuidade das figuras *nkisi*, cosmogramas, bandeiras, tambores e danças no Vodou haitiano contemporâneo.⁷ Enquanto grande parte dessas análises de história da arte, baseadas na comparação entre o material contemporâneo do Haiti e o africano, possa ser plausível, elas

5 Melville J. Herskovits, *Life in a Haitian Valley* (Nova York: Anchor Books, 1971 [1937]), p. 23; Maya Deren, *Divine Horseman. Voodoo Gods of Haiti* (London, New York: Thames and Hudson, 1953); p. 60; Roger Bastide, *Civilizações africanas no Novo Mundo* (ed. Inglesa, London: C. Hurst, 1971 [1967]), pp. 140-41; Leslie Desmangles, “The Vodun way of death: cultural symbiosis of Roman Catholicism and Vodou in Haiti”, *Journal of Religious Thought*, 36:1 (1979), p. 8.; L. De Heusch, “Kongo in Haiti: a new approach to religious syncretism”, *Man*, 24:2 (1989): 291; Suzanne P. Blier, “West Africa roots of Vodou”, in *Sacred Arts of Haitian Vodou*, ed. Donald Cosentino (Los Angeles: UCLA, 1995), pp. 83-87.

6 Blier, “West African roots”, p. 83-87.

7 Robert F. Thompson, “From the Isle beneath the sea: Haiti’s Africanizing Vodou art”, in *Sacred Arts*, p. 101-119.

nos ensinam muito pouco sobre a emergência e a natureza do Vodou no século XVIII. Como será visto, evidentemente que as raízes do Vodou são muitas. Os historiadores e os antropólogos chamaram a atenção para o papel do Vodou, como religião da massa negra, na luta pela independência do Haiti. Para muitos estudiosos, o Vodou foi de importância decisiva na combustão de uma ideologia revolucionária e na criação e na organização de ferramentas unificadas necessárias para a ampla insurreição de 1790.⁸ No entanto, a questão mais debatida no que diz respeito à história do Vodou é a onipresença inclusão de rituais católicos, rezas, canções e imagens nas cerimônias e nos altares do Vodou. Muitos estudiosos consideram este fenômeno um produto específico da crioulaização. Elementos que foram “emprestados” do Catolicismo aparecem como constitutivos de um véu superficial atrás do qual os haitianos continuam obstinadamente a praticar religiões verdadeiramente africanas. Consequentemente, o conceito de Bastide de “sincretismo em mosaico” é longe de tudo a chave para compreender a complexidade de tais contaminações.⁹ Ou como acreditam Desmangles e De Heusch, duas religiões simbióticas que coexistem sem se mesclar.¹⁰ No sentido de criticar algumas dessas visões, tentarei definir mais acuradamente o que consistia o Vodou na segunda metade do século XVIII e refletir sobre o papel que possa ter tido nas lutas pela independência. Irei depois focalizar as contribuições históricas significativas dos africanos centrais para a emergência da religião popular do Vodou nos últimos dois séculos. Irei argumentar particularmente que a inclusão de ritos, fórmulas, papéis rituais, imagens e objetos vindos do Catolicismo Romano para o Vodou organiza a essência da contribuição africana central para a formação da cultura popular haitiana.

Antes de iniciar esta discussão, gostaria de me referir a alguns dos recentes estudos sobre as estatísticas do tráfico atlântico de escravos para São Domingos, no sentido de refutar o domínio dos daomeanos. Números e porcentagens de escravos africanos de uma origem específica não podem ser tomados como prova de raízes específicas de fenômenos culturais, mas podem fornecer uma útil informação de base. De algumas poucas centenas nos inícios do século XVIII, a população escrava de São Domingos cresceu

8 C. L. R. James, *The Black Jacobins. Toussaint Louverture and the Saint Domingue Revolution* (New York: Vintage Books, 1963, p. 18; Carolyn Fick, *The Making of Haiti: The Saint-Domingue Revolution from Below* (Knoxville: The University of Tennessee Press, 1990), p. 58; Terry Rey, “Classes of Mary in the Haitian religious field: a theoretical analysis of the effects of social-economics class on the perception and uses of a religious symbol” (Ph.d diss., Temple University, 1996), pp. 278, 295.

9 Roger Bastide, *African Civilization in the New World* (New York, Harper & Row, 1971), p. 155.

10 Leslie Desmangles, *The faces of Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti* (Chapel Hill: The North Carolina Press, 1992), p. 8-9; De Heusch, “Kongo in Haiti”, p. 291-292.

exponencialmente para cerca de meio milhão às vésperas da Revolução Haitiana. Gabriel Debien avaliou os índices de mortalidade dos recém-importados africanos durante os 3 a 8 primeiros anos de sua indução em pelo menos 50%.¹¹ O crescimento contínuo da economia de *plantation* e estes altos índices de mortalidade mantiveram a necessidade de altos fluxos de uma nova força de trabalho. Como resultado, 2/3 dos escravos que trabalhavam na São Domingos na década de 1780 eram nascidos, criados e educados na África.¹² Análises recentes dos registros de navios e dos inventários das fazendas coloniais revelam mais detalhes acerca da composição étnica das importações de escravos no século XVIII. A contribuição de Joseph Miller neste volume indica que, em meados do século XVIII, os navios franceses, de forma cada vez maior, compravam escravos na parte norte do rio do Congo, nos portos de Malembo e Cabinda para suprir o crescente mercado de São Domingos. A análise feita por David Geggus com base nos inventários das plantações mostrou que estes africanos centrais formavam os maiores grupos nas décadas de 1770 e 1780. Se olharmos para as províncias do norte, veremos que os centro-africanos perfazem 64% do número total de escravos trabalhando nos cultivos de índigo e de café, e 44% dos trabalhadores nas *plantations* de açúcar. Isso corresponde a 17% de africanos da Costa dos Escravos nas plantações de índigo e de café e 30% nas de açúcar. Nas províncias do sul e do oeste, as diferenças eram menores, mas aparentemente o número de *aradas* ou daomeanos não chegava a exceder os da África Centro-Occidental.¹³ Uma vez que o início da revolução haitiana marcou o final do tráfico de escravos a São Domingos, é esperado que a composição étnica da população neste tempo tenha algum impacto na história cultural do Haiti.

VAUDOUX E DOM PÈDRE

A primeira menção ao termo “Vaudoux” é encontrada numa compilação composta pelo advogado crioulo Moreau de Saint-Méry.¹⁴ Escrevendo sobre

11 Gabriel Debien, *Les esclaves aux Antilles françaises (XVIIe-XVIIIe. Siècles)* (Fort-de-France, Société d'histoire de la Martinique, 1974), p. 83-84.

12 Sidney Mintz and Michel-Rolph Trouillot, “The social history of Haitian Vodou”, in *Sacred Arts*, p. 135

13 David Geggus, “Slave Society in the sugar plantation zones of Saint-Domingue and the Revolution of 1791”, paper apresentado na Conferência da Associação dos Historiadores Caribenhos, abril 1997; e “Sugar and coffee cultivation in Saint-Domingue and the shaping of the slave labor force”, in *Cultivation and Culture: Labor and the Shaping of Slave Life in the Americas*, eds. Ira Berlin and Philip Morgan (Charlottesville: The University of Virginia Press, 1993).

14 Médéric Louis Elie Moreau de Saint-Méry, *Description topographique, physique, civile, politique et historique de la partie française de l'Isle de Saint-Domingue* (Paris, Société de l'histoire des colonies françaises, 1958 [1797]), p. 64. Embora publicada em 1797, Moreau de Saint-Méry notou que esta sua descrição data da década de 1780. Isso levou David Geggus a sugerir que talvez o autor tenha recebido muito de sua descrição de segunda mão; David Ge-

a grande paixão que os escravos tinham por certas danças, ele menciona o Vaudoux como uma dança já conhecida há muito tempo, especialmente na província ocidental. Mais do que uma simples dança, o Vaudoux é tido como uma daquelas instituições no geral constituídas por “superstições e práticas bizarras”. Moreau de Saint-Méry identifica Vaudoux entre africanos denominados na terminologia do século XVIII como aradas, que são vistos como os “reais devotos”, que “fixavam os princípios e as regras”. Em sua linguagem, o termo Vaudoux significava “um todo poderoso e sobrenatural ser”, representado por uma serpente mantida em uma caixa. Moreau de Saint-Méry listava os tipos de favores solicitados ao alto espírito Vaudoux. A maioria dos assistentes desejava poder para obter controle sobre a vontade de seus amos; alguns pediam por dinheiro, outros, pela recuperação da saúde de algum parente; outros, ainda, pelo amor de homens e mulheres que desejavam. A cerimônia do Vaudoux era conduzida por um “rei” ou por uma “rainha”, os principais mediadores que revelariam, durante o transe, as respostas dos altos espíritos. Depois destas revelações, a dança do Vaudoux era iniciada e muitos dos devotos poderiam ser possuídos pelo espírito.¹⁵

O relato de Moreau de Saint-Méry foi tomado por muitos dos historiadores para sustentar a tese de que as origens do Vaudoux estavam no reino de Allada, na África Ocidental. Isso está menos claro, no entanto, no relato escrito por Etienne Descourtilz que, logo após Moreau de Saint-Méry, tentou descrever todas as nações de escravos que ele conseguia distinguir. Escrevendo sobre os “Moçambiques”, ele se referiu a uma seita de seus Vaudoux ou “convulsionários”. Em sua descrição, a cerimônia dos Vaudoux moçambicanos aparecia como uma reunião noturna durante a qual alguns dos assistentes, enquanto dançavam, entravam num transe de possessão, muito similar ao testemunhado por Moreau de Saint-Méry e associado aos *Aradas*. Nos comentários de Descourtilz sobre os *aradas* ou daomeanos, nota-se a ausência de qualquer referência a *Vaudoux*, reis ou rainhas, ou serpentes.¹⁶ Desejoso de encontrar mais sobre as “seitas supersticiosas”, Descourtilz assiste a uma outra cerimônia *Vaudoux* que teve lugar na sua própria moradia. Esta cerimônia era conduzida por um “sacerdote todo poderoso” chamado *Dompète*, que se acreditava ter capacidade de descobrir qualquer coisa com seus olhos, independentemente do que poderia ser visto ou não. De acordo com um de seus informantes, “a

ggus, “Haitian Voodoo in the eighteenth century: language, culture and resistance”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, 28 (1991): 23. Embora não indicado explicitamente no livro de Moreau de Saint-Méry, isso é difícil de verificar.

15 Moreau de Saint-Méry, *Description*, pp. 63-68.

16 “Essai sur les moeurs et les coutumes des habitants de Guinée à Saint-Domingue”, Ms cópia de notas por Michel Etienne Descourtilz; Archives Générales de la Congregation du Saint Esprit, Chevilly Larue, fol. 224, B, II, 8.

incerteza” era punida com veneno, frequentemente usado por *Dompète*.¹⁷ A figura de *Dompète* é também mencionada por Moreau de Saint-Méry. Em 1768, uma nova dança, análoga ao *Vaudoux*, foi introduzida por um escravo de Petit Goave, no sul. Esta dança, chamada *Dom Pèdre*, era muito mais violenta que o *Vaudoux*, e os observadores viam que os dançarinos misturavam pólvora com a tafiá para beber enquanto dançavam. Depois que muitos dos devotos sucumbiram ao mais violento e exaustivo transe de possessão, o culto de *Dom Pèdre* foi proibido pelas autoridades governamentais – no entanto, sem muito sucesso, como comentou Moreau de Saint-Méry.¹⁸ Outro relato narrou como, em dezembro de 1781, os habitantes de Barradares, na região de Nippes, estavam buscando por um quilombola conhecido por Sim, chamado *Dompète*, que se acreditava estar praticando envenenamentos na região.¹⁹ Por volta de 1814, o culto “Petro” foi identificado por Drouin de Bercy como sendo “a mais perigosa de todas as sociedades dos negros”. Seus membros eram tidos como “ladrões, mentirosos e hipócritas”, oferecendo “conselhos malévolos que destroem o gado e os animais domésticos”.²⁰

O que estes relatos separados e incompletos nos dizem sobre o Vodou no século XVIII? Primeiramente, parece que, nos finais do século XVIII, o termo *Vaudoux* deva ser interpretado como uma designação genérica para vários cultos de possessão organizados por africanos nas plantações coloniais. Isso foi literalmente afirmado pelos informantes de Descourtilz que notam que o *Vaudoux* era de diferentes nações. Mais do que afirmando uma origem exclusiva, os relatos de Moreau de Saint-Méry, Descourtilz e outros deixam claro que o Vodou no século XVIII – se é possível usar este termo – consiste meramente num amálgama de cultos de diferentes nações. Sem dúvida que esses cultos convergem em torno de crenças e práticas comuns, mas esses processos permanecem amplamente invisíveis para os observadores contemporâneos. Pode-se, não obstante, captar um vislumbre de um processo de criouliização quando se observa o lirismo de uma canção africana que Moreau de Saint-Méry adicionou à descrição da cerimônia Arada de *Vaudoux*. O missionário e o historiador do Congo, Jean Cuvelier, foi o primeiro a salientar que essa canção era aparentemente cantada em língua *Kicongo*.²¹ A mesma canção foi notada

17 Michel Etienne Descourtilz, *Voyage d'un Naturaliste en Haiti, 1799-1803* (Paris, Plon, 1935 [1809]0, p. 116.

18 Moreau de Saint-Méry, *Description*, p. 69

19 John D. Garrigus, “A struggle for respect: the free coloreds of pre-revolutionary Saint Domingue, 1760-69” (PhD diss. John Hopkins University, 1988).

20 Drouin de Bercy, *De Saint-Domingue, de ses guerres, de ses revolutions, de ses ressources, et des moyens à prendre pour y rétablir la paix et l'industrie* (Paris, Hocquet, 1814), citado em Garrigus, “A struggle for respect”.

21 A música diz: Eh! Eh! Bomba he! Hen!/Canga bafio té/Canga mouné dé lé/Canga do ki la/

por um padre francês, reclamando da banda amazônica liderada pela princesa Amesythe, uma de suas estudantes que havia sido iniciada na seita do *Voudoux*. Para seu desgosto, sua renegada estudante foi vista à noite nos arredores de Cap Français dançando e cantando essa música quicongo.²² Outra canção similar foi incluída no relato de Drouin de Bercy, de 1814.²³ Traduções fantasiosas frequentemente transformaram essa canção num manifesto revolucionário. David Geggus argumentou, no entanto, que estas canções Vaudoux são mais bem entendidas como invocações a *Mbumba*, uma divindade congoleza à qual era solicitada a destruição de todos os feiticeiros (*bandoki*), estivessem eles entre os negros ou entre a população branca.²⁴ Nos primórdios do século XX, o *Mbumba* no Congo era tanto um termo genérico para amuletos ou *nkisi*,²⁵ quanto o nome de um *nkisi* particular associado com questões espirituais e de guerra.²⁶ Os aparentes casos de mistura de imagens, rituais e músicas de várias origens não seriam excepcionais. A realidade social de um pluralismo étnico nas plantações de São Domingos e o caráter inclusivo das religiões africanas facilitaram empréstimos recíprocos e o acúmulo de vários rituais e conceitos na organização dos cultos.

Enquanto outros termos foram usados no século XVIII para designar os cultos de possessão organizados pelos africanos – tais como *Calenda*²⁷, *Chica*²⁸, *Wangua*²⁹, e daí em diante – parece que *Vaudoux* e

Canga li; Moreau de Saint-Méry, *Description*, p., 67. A interpretação desta música depende de uma acurada tradução do termo kanga, literalmente “cegar”, mas num contexto ritual com uma conotação de um golpe de desvio ou de proteção mágica do diabo. Jean Curvelier traduz: Oh! Mbumba serpente/ Segure os negros/Segure os homens brancos/Pare os ndoki (feiticeiros)/Pare-os; Jean Cuvelier, *L'ancien royaume du Congo* (Brugge: Desclée de Brouwer. 1946). Mais relações sobre o sentido de kanga podem ser encontrados em John Thornton “I am the subject of the King of Kongo”: African political ideology and the Haitian revolution”, *Journal of World History*, 4:2 (1993), 210-213.

22 Jean-Marie Jam, *Les congrégations religieuses à Saint-Domingue, 1681/1793* (Port-au-Prince, 1951), citado em Rey, *Classes of Mary*, 277-278.

23 A música de Drouin de Bercy diz: *A ia bombaia bombé/ Lamma samna quana/ E van vana dockeï*; Drouin de Bercy, De Saint-Domingue, traduzido por Geggus como: Oh! Honorável Mbumba, oh! Mbumba/Leve embora/Tome pela força/Sim mate e esmague esses feiticeiros!; Geggus, “Haitian Voodoo in the Eighteen century”, p. 26

24 Geggus, “Haitian Voodoo in the 18th century”, p. 30-31.

25 *Minkisi* coletados em Mayombe frequentemente tem as palavras *mbumba* em seus nomes próprios: Mbumba Mbingu, Mbumba Malele, Mbumba Makonda, etc. Sobre os vários sentidos de *mbumba* ver: Wyatt MacGaffey, *Kongo Political Culture* (Bloomington and Indianapolis: The Indiana University Press, 2000), p. 243, nota 5.

26 Veja o relatório de 1888 sobre os Moussurongos da costa, African Archives Ministry of Foreign Affairs, Brussels, fol. 1370; ver também Lt. Gilmont, “La Vegetation au Mayombe”, *Précis Historiques*, 4, 1895, 134.

27 Labat, *Voyages*, p. 51.

28 Moreau de Saint-Méry, *Description*, p. 64.

29 Descourtilz, MS, “Essai sur les moeurs”.

Petro se tornaram designações dominantes para os cultos de possessão entre os trabalhadores africanos das plantações, sendo o primeiro derivado do vocabulário da África Ocidental e o segundo, mais provavelmente, do Congo, onde as pessoas que tomavam nomes católicos geralmente precediam-nos pelo honorífico Dom ou Dona.³⁰ Em primeiro lugar, os cultos *Vaudoux* e *Petro* encaminham-se para as necessidades do dia a dia de povos oprimidos, tentando ganhar algum controle sobre o contexto natural e social. Seu contexto social era caracterizado por um complexo conjunto de relações com os senhores brancos, feitores, comandantes de ateliês (*commandateur d'atelier*), negros libertos, escravos fugidos, crioulos e africanos corresidentes de um contexto de diferenças étnicas e linguísticas. Os cultos locais proviam os meios para lidar com os problemas e os conflitos cotidianos. Proviam tecnologia para adivinhação e cura, para reconciliação ou vingança, para boa sorte, para proteção contra o terror de feitores e contra toda a sorte de maus espíritos que vagavam por toda a parte. Infortúnios eram tipicamente experiências resultantes da feitiçaria, e os conflitos sociais eram expressos, na maior parte das vezes, no idioma da suspeição e acusação de feitiçaria. Os especialistas nos rituais usavam suas habilidades de adivinhação para eliminar esses feiticeiros e prover meios de combater e neutralizar suas más influências. É essencialmente no contexto social e terapêutico do dia a dia que as manifestações de *Vaudoux* e de *Petro* devem ser entendidas.

ENVENENADORES E INSURGENTES

Ao Vodou colonial foi frequentemente creditado, tanto por observadores contemporâneos como por historiadores modernos, um grande potencial de inspiração libertária e unificação e meio de uma ideologia revolucionária antibranca. Um interessante caso sobre isso é a história de François Makandal, que provocou uma onda de medo sobre envenenamentos entre os brancos e a população crioula de São Domingos na década de 1750. Makandal era um escravo africano fugitivo, que conseguiu seguidores nas plantações do norte, distribuindo poderosas bolsinhas e venenos. Antes de ser enforcado, em 1758, ele parecia liderar uma conspiração geral que objetivava a morte de todos os brancos. Tal como observado por Pluchon, no entanto, parece que, ao fim, foram poucos os brancos envenenados.³¹ Se o medo de um extermínio planejado de brancos era sem base, os envenenamentos ocorreram, fazendo suas vítimas com uma surpreendente frequência entre a população escrava do século XVIII. Um relatório anônimo

30 Ver por exemplo, Willy Bal, "Prénom portugais em Kikongo", *Revue Internationale d'onomastique*, 14, 3, 1962, 219-222.

31 Pierre Pluchon, *Vaudou, sorciers et empoisonneurs: de Saint Domingue à Haiti* (Paris: Karthala, 1987). P. 208-223.

de 1763 afirma que desde 50 anos já existia esta ameaça sobre a colônia. Em 1746, um dono de *plantation* escreveu que, em 8 anos, de um total de 150 escravos perdidos mais de 100 haviam sido envenenados. Outra narrativa por Nicolas Le Jeune, de 1788, relata que muitos dos 400 escravos perdidos por seu pai em 25 anos e 77 perdidos por ele foram envenenados em pelo menos dois anos.³² Makandal, no entanto, era claramente mais do que um envenenador criminal. Um observador contemporâneo nota que ele tinha revelações e poderia prever o futuro. Ele persuadia seus seguidores de que era um enviado de Deus e que era imortal.³³ Há algumas evidentes sugestivas de que Makandal era um especialista em rituais congolezes, montando e vendendo amuletos *nkisi* na tradição do Congo. Seu nome pode ser uma corruptela de *Makenda*, que era o título para os executores do chefe em Mayombe, no início do século XX,³⁴ ou *makanda*, que significava uma planta medicinal.³⁵ Também os nomes de dois de seus auxiliares, Mayombe e Teyselo, sugerem origens africanas centro-ocidentais.³⁶ Makandal era, sem dúvida, mais consultado para problemas cotidianos tais como doenças, infortúnios, roubos, mau tratamento e, talvez, o que era mais importante, para a proteção contra os vícios de feiticeiros maus. Uma chave importante para compreender as atividades de Makandal e os makandals³⁷ que vieram depois dele, é o fato de que possivelmente ele administrava uma espécie de ordálio de veneno para detectar feitiçaria. Os ordálios do veneno eram largamente utilizados por toda a África Central onde eram, chamados, segundo os relatos do século XVIII e do século XIX, *nkasa* ou *brulungo*.³⁸ Os especialistas de rituais em São Domingos usavam, sem dúvida, deste

32 Documentos do Arquivo do Ministério das Colônias (França) citados em Pierre de Vaisière, *Saint-Domingue: la société et la vie créoles sous l'ancien régime, 1629-1789* (Paris, Perrin, 1909), p. 186-238.

33 De Vaissière, *Saint-Domingue*, p., 236-237.

34 MacGaffey, *Kongo Political Culture*, p. 139. Outro título sobre os executores de Mayombe é o de Mk'aka; Bittremieux, *Mayombsch Idioticon* (Gent: Eramus, 1922), p. 348.

35 Leo Bittremieux, *Mayombsch Idioricon*, p. 350.

36 *Teyselo* pode ser a distorção do nome português Terceiro; David Geggus, "Marronage, voodoo and the Saint-Domingue slave revolt of 1791", *Proceedings of the Fifteenth Meeting of French Colonial Historical Society*, ed. P. Boucher (Laham, New York, London: The University Press of America, 1992), p. 28-29. *Mayumba* é o nome de um dos portos do tráfico na costa do estuário do Congo; Mayombe é o nome do interior de florestas deste porto.

37 "Mackandal" torna-se, nos relatos do século XVIII, um termo genérico para os sacerdotes africanos ou "feiticeiros". Escrevendo sobre a chegada dos africanos do reino de Urba, Descourtiz notou que "O rei de Urba realizou em sua corte uma reunião de mágicos que se chamam comumente na Guiné de Makandals" e comentando sobre um bando de insurgentes Congos, ele escreveu: "Eles têm por chefe um mulato makendal"; Descourtiz, MS, "Essai sur les moeurs".

38 Em Congo, por exemplo, o missionário italiano Raimundo Da Dicomano notou que o fetichismo era nada mais do que a administração de veneno por feiticeiros; Louis Jadin, ed., "Relation sur le Royaume du Congo du P. Raimundo da Docimano, missionário de 1791 a 1795", *Bulletin de l'Academie Royale des Sciences Coloniales*, III, fasc. 2 (Bruxelles, 1957), p. 320.

procedimento. Isso aparece indicado nos informantes de Descourtiz ao notarem que, no culto liderado por *Dompéte*, os “incertos” eram punidos com veneno.³⁹ Mais do que os “incertos” ou “os que não acreditavam”, como traduz Descourtiz, seus informantes podem estar falando dos que eram suspeitos de feitiçaria. Qualquer pessoa acusada de feitiçaria poderia ser levada a tomar uma porção de veneno preparada pelo sacerdote. Se ele ou ela vomitasse e sobrevivesse ao teste, isso seria tomado como prova de sua inocência. Se o acusado adoecesse e depois morresse, significava que ela ou ele haviam sido, de fato, feiticeiros.⁴⁰ É importante notar a crença de que os ordálios do veneno agiam meramente por ação espiritual e não por um meio farmacológico. Geralmente o veneno não precisava ser engolido pela vítima para fazer o seu trabalho. Como um observador contemporâneo notou, poderia ser suficiente para envenenar o ato de esconder certas plantas, arranjando-as de uma forma particular, próximas à porta ou à cama da vítima.⁴¹ No Haiti dos dias atuais, sacerdotes espalham seu veneno nas ruas para atingir uma vítima transeunte.⁴²

Outro culto similar aos *Makendas* floresceu na década de 1770, nas paróquias ao norte de Marmelade, onde se estabeleceu um número significativo de plantações de café, trabalhadas predominantes por escravos Congos.⁴³ Os nomes dos líderes dos encontros noturnos foram registrados como Jerôme, apelido Poteau, Telemaque Canga e Negro João. Junto com outros participantes, eles foram trazidos ao tribunal de Cap François. De acordo com seus testemunhos, as cerimônias eram chamadas de *mayombe* ou *bila* e envolviam a composição e a distribuição de amuletos similares aos que Makandal construía em 1750. De acordo com o dicionário Bittremieux, *bila* em quicongo significa “causa” ou “razão”; e *tesisa bibila*, obter as razões (de infortúnios, de doenças).⁴⁴ *Bila* parece denotar uma cerimônia envolvendo rituais de adivinhação para descobrir a causa de doenças, roubos e outros infortúnios tal como na tradição da África Central. Outro testemunho revela que as cerimônias Marmelade também envolviam a administração de um tipo de ordálio, sendo que outra informante fala sobre ordálios do fogo. Em adição, Jerôme vendia a seus clientes *maman-bila*, pequenas pedras de giz, contidas em uma bolsinha chamada de *fonda (di-funda)*,⁴⁵ junto a sementes vermelhas e brancas que ele chamava de *poto*, acima de

39 Descourtiz, *Voyage d'un naturaliste em Haiti*, p. 116.

40 Sobre os ordálios de veneno no Congo ver: Wyatt MacGaffey, *Religion and Society in Central Africa: The Bakongo of Lower Zaire* (Chicago, The University of Chicago Press, 1986), p. 166.

41 De Vaissière, *Saint-Domingue*, p. 242.

42 Informação de C. Nzungu, Kinshasa, julho de 1998.

43 Gabriel Debien, “Assemblées nocturnes d’esclaves à Saint-Domingue, 1789”. *Annales historiques de la Révolution française*, 279 (1972), 275.

44 Bittremieux, *Mayombe Idioticon*, p. 56.

45 (*di funda*), pl. (ma-), uma bolsa feita de folhas; Bittremieux, *Mayombe Idioticon*, p. 108.

tudo bastões chamados *mayombo*. Estes bastões tinham uma cavidade preenchida com um pó branco e pimenta que se se supunha iriam tornar os guerreiros invulneráveis nas lutas. Se, além disso, guarnecidos com unhas, eles seriam vendidos por altas somas.⁴⁶ O uso de giz, pimenta, pólvora, unhas, bastões e várias ervas e sementes situa o culto Marmelate na mesma linha que o presidido por Makandal na década de 1750 e por Dom Pedro, na década de 1760. Sim ou *Dompète*, o envenenador de Nippes dos anos de 1780, mencionado atrás, foi preso por um mulato livre que deixou uma descrição detalhada do conteúdo da bolsa que *Dompète* estava carregando consigo. Parece que incluía vários embrulhos feitos de roupas vermelhas, brancas e azuis e firmemente amarrados com penas esticadas, ao lado de pedaços de madeira, ceras brancas, vidros e coisas assim. O apelido de Sim, *Dompète* e o tipo de amuletos que ele carregava consigo, chamados de *paquets Congo* no vodou contemporâneo do Haiti,⁴⁷ podem identificá-lo, tal como Makandal e outros, como congolês. A tradição dos ordálios do veneno introduzidos em Sain-Domingue no século XVIII pode ser uma importação congoleza. A possibilidade de conexão entre veneno e os ordálios reveladores foi durante muito tempo desprezada pelos historiadores e, particularmente, por aqueles que consideraram o envenenamento um ato de resistência contra a opressão colonial. O fato de um grande número de escravos ter sido mortos por veneno revela a extrema privação e o terror das fazendas coloniais, que eram tragicamente percebidos como resultado de demônios encontrados agindo por meio dos feiticeiros. Cuidadosamente mantidos ignorantes sobre os fundamentos da ordem colonial hegemônica em São Domingos, muitos dos escravos de *plantations* poderiam somente reagir em termos de seu contexto social e com as ferramentas, familiares a eles próprios.

O potencial do Vodou em alimentar a ideologia revolucionária antibranca foi particularmente enfatizado com respeito à primeira insurreição de agosto de 1791, que marcou o início da revolução haitiana. A cerimônia vodou do Bosque Caiman, durante a qual um porco negro “rodeado por fetiches” foi sacrificado,⁴⁸ foi recorrentemente mencionada por vários estudiosos para argumentar sobre o papel decisivo do Vodou na eclosão da revolução. David Geggus apontou, no entanto, que muita da história de Bois Caiman foi desenvolvida no século XIX como essencialmente legendária. Daquilo que sabemos sobre a cerimônia de Bois Caiman é que foi realizada 67 dias depois que um plano geral para a rebelião foi

46 Debien, “Assemblées nocturnes”, pp. 276-277; baseada nas notas de Gressier de la Jaloussière, datadas de 16/maio/1786.

47 Ver por exemplo, Robert F. Thompson, “From the isle beneath the sea”, p. 91-119.

48 Antoine Dalmas, *Histoire de la Révolution de Saint-Domingue* (Paris, Mame frères, 1814), vol. 1. 117-118.

desenhado durante um encontro da elite na plantação de Lenirmand de Mézy. Em Bois Caiman, a decisão de eclosão da rebelião foi comunicada à massa de escravos do campo. Um porco negro foi sacrificado e os assistentes tomaram seu pelo como amuletos protetores. O resto da história foi acrescentado depois.⁴⁹ A despeito da interpretação prevalecente de Bois Caiman como um dos mais importantes momentos da história religiosa do Haiti,⁵⁰ a importância da cerimônia Vodou foi mínima. A expansão da conspiração já havia sido estabelecida no tempo em que houve a cerimônia e somente uma minoria de escravos que tomou armas em 1791 participou. Presumidamente mais dessas cerimônias Vodou aconteceram sem deixar testemunhos. Elas simplesmente serviram para prover os insurgentes de amuletos, da mesma forma que faziam na época anterior à revolução. Descourtiz mencionou um bando de rebeldes do Congo que vestiam bolsas que continham cabeças de sapos, de cobras e outros amuletos amarrados em suas pernas e seus braços.⁵¹ Nos locais em que os líderes rebeldes pareciam sacerdotes Vodou, seus serviços ritualísticos objetivavam tornar seus guerreiros invulneráveis às balas dos colonialistas. Isso se aplica aos numerosos líderes de grupos menores na década de 1790, que operavam independentemente dos grandes exércitos, como, por exemplo, Biassou e Toussaint Louverture.

CONGOS E OS NKANGI KIDITU

O Vodou no século XVIII consistia num amálgama de cultos “nacionais” que buscavam responder os problemas do dia a dia, tais como doenças, roubos, adultérios, e também os constrangimentos impostos pelos colonialistas de São Domingos, pelo menos nos termos em que eles poderiam se relacionar a isso. Embora um longo processo de mistura ou criouliização de várias tradições africanas tenha caracterizado o desenvolvimento do Vodou desde os finais do século XVIII, o Vodou contemporâneo ainda se encontra altamente heterogêneo em termos de cosmologia e de práticas rituais. As origens centro-ocidentais já foram sugeridas para inúmeras práticas, cultos e conceitos tal como foram descritos na documentação do século XVIII. Reconhecidamente, à luz da composição étnica da população escrava do século XVIII, essas descobertas podem não surpreender e, ao final, o exercício de olhar por origens específicas dos diferentes aspectos do Vodou pode ser feito com respeito a qualquer dos grupos envolvidos com o tráfico atlântico de escravos. O que tem sido no geral subestimado, no entanto, é como um profundo sincretismo entre elementos originários

49 David Geggus, “The Bois Caiman ceremony”, *Journal of Caribbean History*, 25:1-2 (1991): 41-57.

50 Rey, *Classes of Mary*, p. 78.

51 Descourtiz, MS “Essai sur les moeurs”.

do Catolicismo Romano e as tradições africanas se desenvolveu largamente na ausência de qualquer atividade significativa no final do século XVIII e início do XIX em São Domingos/ Haiti.⁵² Com a finalidade de mudar a visão de que este sincretismo tenha sido somente um desenvolvimento crioulo posterior,⁵³ examinarei alguns documentos históricos para a África Central no século XVIII para ver o que pode ser dito sobre as origens religiosas da maior parte dos africanos trazidos para São Domingos.

Ao final do século XVIII, missionários portugueses e italianos haviam sido ativos no Congo em pelo menos três séculos.⁵⁴ Um ponto de maior significado à luz deste estudo é ver como eles chegaram a arregimentar um grande número de assistentes em sua pregação da fé. A função de intérprete e de fabricante de igreja ou *mestre de igreja* foi institucionalizada e ligada às instituições políticas nas cidades, já antes da chegada dos primeiros capuchinhos ao Congo, em 1645. Ao final do século XVII, certa hierarquia desses papéis foi estabelecida, na qual nobres faziam sua carreira em subseqüentes promoções: de intérpretes a catequistas, a mestres de igreja.⁵⁵ Na área rural, estes assistentes leigos viajavam em direção às vilas remotas que nunca haviam sido visitadas por missionários, onde mobilizavam e preparavam o povo para receber o batismo.⁵⁶ Os relatos do século XVIII revelam que os missionários continuam a contar com esses nativos assistentes. Se originalmente eles haviam sido selecionados pelos missionários que faziam exigências específicas aos candidatos, no século XVIII, muitos deles foram iniciados pelos chefes e pelos nobres em proveito dos interesses dos grupos locais. Pelos escritos de Rosario dal Parco (1760), podemos inferir que estes nativos leigos assistentes deviam ser bastante numerosos. Ele notou que o total de príncipes e vassalos do rei do Congo chegava a 6.000 e que muitos deles mantinham vários *maestri*.⁵⁷

Entre os serviços rituais oferecidos pelos missionários, o sacra-

52 Algumas poucas exceções: David Geggus, "Haitian Voodoo", p. 21-22; John Thornton, "The roots of Voodoo. African religion and Haitian society in pre-revolutionary Saint Domingue", *Anthropologie et Sociétés*, 22-1, 1998, 85-193.

53 Ver Michel S. Laguerre, *Voodoo and Politics in Haiti* (London: Macmillan Press, 1989); Desmangles, *Faces of Gods*, p. 8-9; De Heusch, "Kongo in Haiti", pp. 291-292..

54 Entre os melhores estudos modernos sobre as missões católicas romanas no reino de Kongo estão: John Thornton, *The Kingdom of Kongo: Civil War and Transition, 1641-1718* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1983); Ibid. "The Development of an African catholic church in the Kingdom of Kongo, 1491-1750", *Journal of African History*, 25:2 (1984): 147-167 e outros artigos; ver também: Richard Gray, "Como vero prencipe Catolico: the Capuchins and the rulers of Soyo in the 17th century". *Africa*, 53:3 (1983): 39-54.

55 Jean Curvelier, *Relation sur le Congo du Père Laurent de Lucques, 1700-1717* (Bruxelles, Institut Roal Colonial Belgue, 1953, 87-92

56 Thornton, "Development of an African Catholic Church", p. 165.

57 Louis Jadin ed. "Information sur le Royaume du Congo et d'Angola du P. Rosario dal Parco, prefet des Capuchins en Angola et Congo", *Bulletin d'Institut historique belge de Rome*, 35 (Bruxelles 1963), 371.

mento do batismo era o mais desejado. As pessoas geralmente viajavam por vários dias para chegar a um missionário, e os relatos das missões mencionam um número extremamente alto de batismos administrados. Um dos campeões era Cherubino da Savona, que relata em 1775 que ele havia batizado mais de 700.000 crianças e adultos por um período de 14 anos.⁵⁸ De forma similar, um grande número significativo foi atingido pelo franciscano Rafael Castello da Vide, 380.000 batismos em sete anos e meio,⁵⁹ e por Raimundo da Dicomano, que batizou cerca de 25.000 crianças durante seus três anos de estadia na capital de São Salvador.⁶⁰ A estes é possível acrescentar os esforços feitos pelos missionários franceses nos anos de 1766-1776 nos reinos de Loango e no Cacongo ao norte do rio Congo. Em 1774, eles encontraram em Cacongo uma comunidade de católicos congolezes que haviam migrado de Soyo, a mais poderosa província do Congo. Na ausência de missionários, eles haviam mantido o culto católico e eram os mais entusiastas quando os missionários franceses os visitaram. O padre Descourvières foi solicitado a voltar cedo para que eles pudessem se confessar e assistir aos serviços da igreja.⁶¹ Os bacongos geralmente tinham menos interesse pelos outros sacramentos. Os nobres ocasionalmente assistiam aos serviços da igreja e algumas vezes pessoas se confessavam a um intérprete que traduzia para o sacerdote. Da Dicomano notou que quando ele dava a absolvição, os presentes jubilavam-se e batiam as mãos, e alguns que se confessavam carregavam-no em seus ombros.⁶² Os missionários faziam uso comum dos materiais visuais para ilustrar as suas instruções religiosas. Castello da Vide reportou que, depois de ter batizado

58 Louis Jadin, ed. "Bref aperçu du Royaume du Congo et ses missions, par le P. Cherubino da Savona, missionnaire apostolique capucin au Congo, 1775", *Bulletin de l'institut historique belge de Rome*, 35 (1963): 389. O capuchinho Cherubino de Savona serviu no Kongo entre 1760 e 1774, onde na maior parte do tempo ele foi somente um missionário viajando por toda parte. De volta à Itália em 1775, ele escreveu um relato detalhado sobre sua missão ao Kongo.

59 Marcellino da Civezza, ed. Congo in *Storia Universale delle Missioni Franciscane*, vol. VII, Parte IV, Roma Tipografia Tiberina, 1894) 313-402; isso é a tradução de um original português MS Viagem do Congo do Missionario Fr. Raphael de Castello de Vide, hoje bispo de San Tomé (1788). O franciscano Rafael Castello da Vide chega ao Congo em 1779. Em 1788 ele volta a Portugal onde escreve um relato detalhado de suas viagens e experiências no Congo.

60 Jadin, ed. "Relation ... P. Raimundo da Dicomano", p. 316. Da Dicomano assistia à cerimônia de coroação do rei Henrique em 1794. Depois que ele voltou ele compilou suas memórias em 1798 em um manuscrito.

61 Jean-Joseph Descourvières descreveu essa localidade católica em uma carta a seu colega Pierre Belgarde e seu relato foi usado por L. B. Proyard, *Historie de Loango, Kakongo et autres Ruyauxmes d'Afrique* (Franborough: Gregg International Publishers Ltd. 1968 [1776]). Uma compilação de outros documentos relativos à missão francesa foram editados por Jean Curvellier, *Documents sur une mission française au Kakongo 1766-1776, avec introduction et annotations* (Bruxelles: Institut Royal Colonial Belge, 1953).

62 Jadin, ed., "Relation [...] Raimundo da Dicomano", p. 321.

um número de pessoas em 1780, na cidade de Ibaide, mostrou-lhes uma bela representação da Divina Mãe. Ele também dava instruções sobre São Francisco e Santo Antonio e notou que, apesar de tudo, todos os ouvintes demonstravam “profundos sentimentos cristãos”, embora continuassem, ao mesmo tempo, a praticar suas superstições. Na festa da Assunção de Maria, uma estátua da Virgem foi carregada em uma procissão piedosa.⁶³ Desde os primeiros anos da atividade missionária no Congo, numerosos objetos do culto católico foram importados e distribuídos pelo país para substituir os objetos indígenas ou *minkisi*. Essa tradição claramente continuava no século XVIII. A maioria das vilas tinha grandes cruzes erigidas no centro da praça e cruzes, crucifixos e medalhas religiosas se tornaram parte das insígnias dos chefes.⁶⁴ Os artesãos nativos copiavam as cruzes importadas e as imagens de santos e desenvolviam seus próprios estilos. O melhor exemplo conhecido da arte católica do Congo no século XVIII com os crucifixos com fortes elementos africanizados. Eles eram chamados de *Nkangi Kiditu*, o que poderia ser traduzido por “Cristo Salvador”, embora a salvação possa a ver mais com os feiticeiros do que com a teologia cristã.⁶⁵ Outros objetos sacros eram cruzes montadas em hastes de ferro batido chamados Santos e pequenas figurinhas representando a Virgem, Santo Antonio, chamados *Nsundi Malawi* e *Toni Malau*. Esses objetos eram considerados poderosos para dar proteção se em contato com o corpo e serviam como talismãs individuais presumidamente usados para caça.⁶⁶ Em adição à familiaridade com o simbolismo católico e com a iconografia, as fontes oitocentistas testemunham o conhecimento geral de um repertório considerável de canções e rezas, tanto em quicongo quanto em latim. Em quase todos os lugares a que chegava, Castello da Vide era recepcionado por pessoas que cantavam a Avemaria em quicongo. Durante a festa da Ascensão de Maria, o povo rezava o Rosário e o Salve Regina em sua própria língua. Do relatório de Castello da Vide, parece que também músicas

63 Da Civezza, ed. “Congo”, p. 321,376.

64 Mencionado por exemplo por Cherubino da Savoina em Kongo; Jadin, ed. “Bref Aperçu... Cherubino da Savona”, p. 380-381; e por Descourvières em Kakongo: Proyard, *Histoire de Loango*, p. 327, 330, 343.

65 *Nkangi*, de *kanga*, ligar, unir, Bittremieux, Mayombe Idioticon, p. 193. No contexto ritual, o verbo *kanga* descrevia a ação de feitiçaria, imaginada no uso de cordas, cadeias e coisas assim por meio das quais a alma da vítima seria aprisionada. MacGaffey, *Religion and Society*. O *nkangi Kiditu* era algumas vezes enrolado com uma corda que envolvia o corpo de Cristo da cabeça aos pés. *Kiditu* é provavelmente uma corruptela de *Kristu*, Chris, mas pode se associado com outro termo em kikongo. Uma coleção interessante de crucifixos é discutida em Robert Wannyn, *L'Art Ancien du Métal au Bas-Congo* (Champles: Éditions du Vieux Planquesaule, 1961).

66 Wannyn, *L'Art Ancien du Métal*, p. 42-43. (Ma) Lau e conhecido no século XIX no Baixo Congo como um *nkisi* para a caça. A. Tembo, “Bakisi ba Mayombe”, MS, 1912-13, Centrel Archives C. I. C. M., Rome fol. Z. III. d. 5. 19, n. 32, 176.

em latim. Ao final da cerimônia, as ladainhas *Tota Pulcra* e *Stella caeli exterepavit* eram cantadas, a última para “manter as pragas afastadas, pois sempre causavam desastres por aqui”.⁶⁷ Em São Salvador, da Dicomano cantou com seu povo as litânias da Virgem Santa.⁶⁸ Os missionários franceses, em Caçongo, notavam que o povo os seguia livremente quando recitava *Ora pro Nobis* e o *Te Deum*. Descourvières relata que era comum na assembleia dos domingos cantar os hinos e os cânticos em honra ao Deus Cristão, isso na ausência quase completa de missionários europeus.⁶⁹ Julgando pelos vários relatos oitocentistas, torna-se claro que os habitantes do reino do Congo e alguns baçongos vivendo ao norte do rio Congo estavam familiarizados com os rituais católicos, com suas imagens, rezas e cantos. O culto católico foi organizado em grande parte por eles próprios e ser católico ou não não era uma questão na segunda metade do século XVIII. Como todos os congoleses eram batizados, a questão não teria impacto na escravização e, assim, milhares de católicos africanos teriam atingido São Domingos no século XVIII.

CAPELÃES E SACERDOTES DO MATO

Muitos dos observadores do São Domingos do século XVIII notaram uma familiaridade similar com os elementos vindos do Catolicismo Romano entre os africanos recém-chegados na colônia francesa. Jean-Baptiste Labat foi o primeiro a notar na década de 1720 que os escravos vindos do Congo tinham familiaridade com a religião católica, embora continuassem apegados a suas práticas supersticiosas.⁷⁰ Documentos do governo de 1760 informam que certos grupos de escravos costumavam se reunir dia e noite na igreja, estabelecendo entre eles, sacristãos e catequistas, que viajavam de uma fazenda a outra para rezar o Gospel. Alguns agiam como missionários, abusando dos sacramentos.⁷¹ Outros insistiam em enterrar seus mortos dentro das igrejas paroquiais, como observado na cidade sulista de Aquin. Moreau de Saint-Méry igualmente associava este tipo de abuso com os escravos do Congo, cuja religião era caracterizada por ele como uma mistura monstruosa de Catolicismo e paganismo.⁷² Estes comentários passageiros nos convidam a retornar a vários caracteres notáveis que discutimos antes e identificamos como centro-africanos. Makandal e seus seguidores foram interrogados por numerosos magistrados de Cap Français, presididos pelo juiz Jacques Courtin. Depois da execução da Makandal, Courtin compilou

67 Da Civeza, ed., “Congo”, p. 331-375.

68 Jadin, ed. “Information [...] Raimundo da Dicomano, p. 325.

69 Proyard, *Histoire de Loango*, p. 317, 340-342.

70 Labat, *Voyages*, p. 42.

71 Fouchard, *Les marrons*, p. 499.

72 Moreau de Saint-Méry, *Description*, p. 53-1237.

suas memórias numa espécie de *vademecum* do fetichismo para ser consultado por outros magistrados, parte do qual foi editado por Pierre Pluchon.⁷³ A primeira coisa óbvia a inferir da descrição de Courtin é a aparente incorporação de elementos católicos nas cerimônias vodou dos *makendals*. Os ingredientes necessários para a composição dos objetos ou amuletos que eles compõem incluem terra de túmulo, preferencialmente de crianças batizadas, unhas e ervas arranjadas juntas e envelopadas num pedaço de tecido, raízes de figo e de árvores de banana, água benta, cera santa, pão santo, incenso santo. Todos estes itens eram firmemente amarrados num pedaço grande de tecido para formar uma espécie de trouxa que seria novamente mergulhada na água benta. A ação de envelopar e de amarrar tudo junto (*kanga*) com panos e cordas era essencial para tornar eficaz o objeto.⁷⁴ Gwendolyn Midlo Hall apontou que o documento de Courtin relatava que Makendal também pronunciava o termo “Alla” durante a composição de seus amuletos.⁷⁵ A questão se isso pode ser interpretada como uma invocação ao Allah muçulmano é tentadora. Como assinalei anteriormente, as atividades dos centro-africanos em relação à religião geralmente permitiam a inclusão ou o teste de novas tecnologias, conceitos e ideias. Documentos referentes ao culto Marmelade de Jérôme Poteau na década de 1770 geralmente testemunham a manipulação de elementos vindos do Catolicismo Romano nos cultos organizados pelos Congos. Uma descrição detalhada de uma destas cerimônias revela que os oficiantes tinham que se ajoelhar diante de altares com dois candelabros e que Jérôme carregava consigo outra *sacra* ou crucifixo.⁷⁶ Podemos também recorrer aos lamentos do padre francês em Cap-François na década de 1790 sobre uma de suas estudantes renegadas, que foi renomeada como Princesa Amesythe depois que foi iniciada no culto do Vaudou. Ele notou que a devoção de Amesythe e de seus seguidores, no entanto, parecia não ter diminuído. Aos sectários eram permitidos a adoração a Deus, as devoções a Maria e o uso de escapulários.⁷⁷ Um dos casos mais interessantes é o do líder rebelado Romaine Rivière, que se denominava “Romaine-la Prophétesse”. No verão de 1791, ele havia organizado um considerável número de escravos numa rebelião armada e estabelecido um campo militar em uma montanha próxima de Léofane, no sul. Instalou seu quartel em uma igreja abandonada e clamava ter ligação direta com a Virgem Maria. Ele dizia missas para seus soldados e nelas garantia vitória sobre seus inimigos e que estariam protegidos de

73 Pluchon, *Vaudou, sorciers et empoisonneurs*, pp. 208-219.

74 *Ibidem*, p. 209-211.

75 Gwendolyn Midlo Hall, *Africans in Colonial Louisiana: The Development of Afro-Creole Culture in the 18th century* (Baton Rouge: The Louisiana University Press, 1992). O autor considera a invocação de Allah muçulmano como sendo possível mas longe de ser provado.

76 Debien, “Assemblées nocturnes”, p. 279-280.

77 Jan, *Les congrégations religieuses*, p. 225, citado em Rey, *Classes of Mary*, 278.

suas balas.⁷⁸ O bando de Romaine era um dos bandos menores, geralmente compostos por insurgentes africanos que Toussaint Louverture e outros líderes maiores da revolução tentavam controlar com grande dificuldade.⁷⁹ Entre comandantes rebeldes similares, encontravam-se um chamado Sainte Jésus Manan Boudier, outros Sainte Catherine, Saint Jean Père l'Éternité, Petit Noel Prieur.⁸⁰ Seus sugestivos apelidos com referências aos santos católicos podem sugerir muito bem sua origem do Congo. Mais do que isso, os bandos incontroláveis que operavam a partir dos campos nas montanhas eram geralmente chamados de *Congos* no discurso colonial dos finais do século XVIII.⁸¹

O que se torna claro destes diferentes relatos é que no século XVIII, os centro-africanos em São Domingos utilizavam livremente dos rituais católicos e de suas imagens com os quais estavam familiarizados, na organização dos cultos nas plantações. Como vimos, muitos dos capelães, sacristãos, intérpretes e catequistas operavam de forma independente dos missionários católicos e não seria surpreendente descobrir que os especialistas religiosos de São Domingos, tais como Jérôme, Makandal, Romaine e muitos outros, estavam continuando as adaptações da liturgia católica a um estilo Congo. Atribuir esta influência aos missionários católicos trabalhando no Haiti seria bastante simplista. A única atividade missionária substancial na história da São Domingos colonial foi desenvolvida por jesuítas, nas primeiras décadas do século XVIII.⁸² Por volta da metade do século, diante do crescimento exponencial das importações de escravos e da oposição que os colonialistas brancos fizeram a tais ações, qualquer instrução religiosa de recém-chegados escravos africanos era virtualmente impossível.⁸³ Onde os missionários europeus tiveram alguma influência, eles investiram, pesadamente, na catequese, e os intérpretes foram escolhidos entre os escravos africanos que tinham um melhor conhecimento da Cristandade, tal como faziam na África.⁸⁴ Com a eclosão da revolução, muitos sacerdotes franceses fugiram, enquanto outros foram mortos ou terminaram como

78 James Barskett, *Histoire politique statistique de l'isle d'Hayti, Saint-Domingue* (Paris, Brière, 1826), p. 220; Fick, *The Making of Haiti*, p. 128.

79 Gérard Barthélémy, "The rôle des Bossales dans l'émergence d'une culture de marronage en Haiti", *Cahiers d'études africaines*, 148: 27-4 (1997): 846-848.

80 Madiou, citado em Barthélémy, "Le rôle des Bossales", p. 848; Geggus, "Haitian Voodoo", p. 47.

81 Thornton, "I Am the Subject", p. 43.

82 George Breathett, "The Jesuits in Colonial Haiti", *Historian*, Fev. (1961): 159-163.

83 De Vassière, *Saint-Domingue*, pp. 209-214; Breathett, "Catholic Missionary Activity", pp. 284-285.

84 Labat, por exemplo, nota que "Nós destinamos pelo menos um, que seja bem instruído para fazer a doutrina em particular aos negros novos ...", Labat, *Voyages*, II, p. 47. Sobre o papel e o impacto do catequistas africanos ver, Thornton, John, "On the trail of Vodoo: African Christianity in *Africa and Americas, Americas*, 44:3 (1988), 268-275.

protetores espirituais de bandos rebeldes.⁸⁵ Os primeiros líderes do Haiti independente foram relutantes em reconhecer formalmente a autoridade da Igreja Católica Romana. Enquanto Toussaint Louverture parece ter sido simpático com a Igreja Católica, Dessalines rejeitou a autoridade de Roma, fez a si próprio o chefe da igreja haitiana e livremente nomeou sacerdotes para todos os lugares. Um destes, chamado padre Félix, foi acusado de relaxar com os serviços da igreja e somente concentrar-se em batismos, casamentos e enterros.⁸⁶ Na ausência de uma autoridade eclesiástica formal, um número significativo de sacerdotes católicos, entre eles vários corsos, veio ao Haiti para fazer fortuna rápida, revianando-na a Europa para investimentos.⁸⁷ Depois de uma tentativa fracassada na década de 1840, missionários *Spiritans* restabeleceram a Igreja Católica Romana, depois de uma nova Concordata assinada entre Roma e o governo haitiano em 1860.

A documentação sobre o Haiti do século XIX testemunha de forma indubitável a abundância de referências ao Catolicismo nos cultos locais dos haitianos rurais. Evidentemente, o processo de criouliização e a mistura de diferentes tradições étnicas continuaram. Como a maioria do povo haitiano tinha raízes congolosas, os elementos retirados do Catolicismo Romano que os *congós* trouxeram, eram partes integrantes do contexto religioso, incorporados nos cultos *Vaudoux* e *Petro*. O visitante inglês John Candler notou em 1842 que os nascimentos eram registrados e que toda criança era trazida para ser batizada. Na ausência de um sacerdote na cidade de Gonaives, homens e mulheres continuavam a frequentar as igrejas paroquiais para se benzer com água santa e para rezar suas orações.⁸⁸ Num canto remoto da zona rural, raramente visitado pelos párocos, descobriu-se um altar doméstico dedicado à Virgem, com um crucifixo e algumas páginas de um missal católico arrumadas de uma forma prescrita.⁸⁹ O que é interessante nos relatos dos *Spiritans* da década de 1860 era sua aparente dificuldade em distinguir os sacerdotes propriamente ordenados dos meros *aventureiros* que governavam as paróquias rurais. Os sacristãos, coristas, penitentes e os missionários espiritualistas, todos deveriam obedecer ao sacristão.⁹⁰ Em 1840, Madiou notou que existia certo antagonismo entre duas seitas: os *guyons* ou *loup-garous*, que eram selvagens e canibais, e os *santos*, que eram adeptos regulares do *Vaudou*, obedecendo a um estilo

85 Barskett, *Historie politique*, p. 213, 221.

86 "Notes de Monsieur Pierre André sur Haiti, 1791-1843", MS, ca. 1843, Archives de l'Archeveche de Port-au-Prince; de 1924 cópia em Archives Generales de la Congregation du Saint-Esprit, Chevilly-Larue, fol. 224, B, II.

87 John Candler, *Brief Notices of Haiti* (London, Th. Ward and Co., 1842), p. 98-99

88 Ibid., pp. 23, 58

89 Ibid., pp. 150

90 "Notes sur le père Pascal, 1860-1865", s.n., ca. 1865, Archives Générales de la Congregation du Saint-Esprit, Chevilly-Larue, fol. 221, B, II.

romano católico. O culto dos santos era liderado por certo irmão Joseph, que fazia uso frequente de círios. Ele organizava novenas e missas e pedia dinheiro aos assistentes por seus serviços.⁹¹ Em 1840, as taxas que um sacerdote poderia cobrar por batismos, enterros eram reguladas por lei numa tentativa de controlar os negócios religiosos. Candler notou que nem todos os serviços providos pelos assistentes da igreja eram reconhecidos, tais como o batismo de casa e de barcos, sendo que geravam substanciais rendas. Uma parcela das taxas era dada ao sacristão e ao conselho de homens notáveis nos lugares onde essa corporação existia. O restante era dividido entre reitores, vigários, penitentes e outros oficiais.⁹² Antes da Concordata de 1860, o culto católico do Haiti era conduzido por uma hierarquia de papéis que havia sido estabelecida sem qualquer interferência regular do clero católico romano. Como tal, o culto católico estava integrado num pluralismo de cultos heterogêneos controlados pelas elites rurais. Do que se sabe sobre o contexto religioso destes haitianos com raízes no Congo, fica claro que os elementos retirados do Cristianismo passaram a integrar no século XIX os cultos Vodous, sendo uma continuidade da religião do Congo no século XVIII.

Os relatos do século XX continuam a revelar esta específica contribuição congoleza na emergência histórica do Vodou Haitiano. No clássico estudo sobre a religião do vale de Mirebalais, na década de 1930, Herskovits descreveu o papel do sacerdote do mato ou *prêt savanne*. No Haiti contemporâneo, o *prêt savanne* busca a bênção de Deus ou de *Bondyé* ao iniciar a cerimônia Vodou. Durante a iniciação ou os ritos de batismo, ele recita orações católicas e canta os cânticos da igreja, tanto em crioulo como num fraturado latim, e abençoa a pessoa ou o objeto com água benta. Nos funerais, o *prêt savanne*, que lidera o cortejo primeiro em direção à igreja e depois ao cemitério, são rezadores católicos, como se diz. No sábado à noite, na semana seguinte ao funeral, ele é geralmente convidado à casa do falecido para oficializar uma novena, na qual ele coleta as esmolas.⁹³ Estudantes do Vodou geralmente consideram o papel do *prêt savanne* como uma invenção crioula do século XIX, como uma espécie de compromisso para cooptar as pressões católicas e conciliar a proibição das práticas Vodou.⁹⁴ Claramente eles falharam em ver como um

91 Soulouque”, s.n., ca. 1850, Archives Générales de la Congregation du Saint-Esprit, Chevilly-Larue, fol. 812, A, I, 4.

92 Candler, *Brief Notices*, p. 96-99.

93 Herskovitz, *Life in Haitian Valley*, p. 140-168; Leslie Gérard Desmangles, “Baptismal ritese: religious symbioses of Vodun and Catholicism in Haiti, in *Liturgy and Cultural Religious Traditions*, ed. Herman Schmith and David Power (New York, Seabury Press, 1977), pp. 56-57; *Ibid.* “The Vodoun way of death”, pp. 16-17

94 Laguerre, *Voodoo and Politics*, p. 30; Desmangles, “Baptisme Rites”, p. 54; Ambos situam as origens do *prêt savanne* nos primórdios do século XIX.

conjunto de papéis de leigos no catolicismo foi importado da África Central no século XVIII diante da ausência de uma organização formal da igreja e incorporado num complexo de práticas rituais que hoje denota o Vodou. Outro relato detalhado do Vodou contemporâneo feito por um sacerdote nativo descreveu, além do papel do *prêt savanne*, ainda outra função conhecida como “*chapiteur*”. Seus principais instrumentos eram um livro e uma agulha que ele consulta para adivinhação e cura. O cliente alfineta uma página depois que o capítulo correspondente é lido. O *chapiteur* é capaz de descobrir as causas de uma doença ou infortúnio, para o qual ele propõe remédio adequado: por exemplo, uma peregrinação a Saint-Jacques ou Sainte-Anne, usando determinadas roupas. Frequentemente o infortúnio é causado por “*maladie Bon Dieu*”, que pode ser tratada por um casamento religioso ou comunhão. De forma interessante, o autor acrescenta que 95% das crianças que estudam o catecismo são depois enviadas ao *chapiteur*.⁹⁵ Assim, elas estarão já bem familiarizadas com os negócios das imagens católicas e seus rituais, em que abundam as referências nos altares domésticos e nos serviços Vodou.

CONCLUSÃO

As performances dos *prêt savannes* e dos *chapiteurs* do século XX, dos *marguillers* ou dos capelães do século XIX, e possivelmente um número grande de *makendals* do século XVIII, aparecem com uma consistência lógica que tem raízes históricas na África Central do século XVIII, em que um número grande de sacerdotes leigos controla uma variedade de cultos sincréticos católicos. De acordo com essa lógica, poderosas imagens, objetos, rezas e canções retiradas do Catolicismo Romano foram manipuladas no contexto dos cultos de possessão organizados ao longo das linhas africanas. Os cultos Vodou endereçavam e continuam a endereçar os problemas cotidianos e dizem respeito a um povo oprimido de agricultores e trabalhadores. Integrados no Vodou Haitiano, os cultos católicos congolezes continuam sob o controle de elites rurais haitianas, notadamente naquelas que investem na produção de objetos sagrados e investem em papéis rituais.

Na revisão da história do Vodou Haitiano, deve-se cuidar contra tendências de cunho etnocêntrico e anacrônico que se mostram visíveis nos estudos recentes do colonialismo moderno. Na mídia popular, como nos estudos acadêmicos, a Revolução Haitiana foi celebrada recorrentemente como a primeira revolução bem-sucedida de um povo oprimido lutando por sua liberdade. Mas como entender que esta revolução não tenha vindo meio século antes? Quando se lê os testemunhos do século XVIII sobre o regime duro de trabalho e a série de torturas e crueldades infringidas àqueles

95 “De la superstition”, R. P. Truffey, ca. 1940. *Archives Générales de la Congregation du Siant Esprit*, Chevilly-Larue, fol. 812, A, I.

que ousaram quebrar as regras, isso parece uma questão óbvia. Muitos dos escravos carregavam armas regularmente e, frequentemente, habitações com 200 ou 300 escravos tinha nada mais que um feitor.⁹⁶ Parece que, por um surpreendente longo tempo, os colonialistas franceses manejaram para impor uma ordem hegemônica de atividades, sentidos e valores que não foram fundamentalmente contestados. Somente de forma lenta foi dada expressão, até agora, às experiências sem voz das contradições que não poderiam mais ser mantidas em conciliação pela hegemonia colonial. Em tempo hábil, esse clamor acumulado, sobretudo entre a elite escrava alimentaria uma ideologia revolucionária que preparou a Revolução Haitiana. A eclosão desta revolução, no entanto, tornou difícil o acesso acurado aos fenômenos pré-revolucionários, inclinados que estamos a atribuir coerência e ordem, totalidade e teleologia à sociedade, cultura e história.⁹⁷ Isso se aplica de forma particular à história da Revolução Haitiana, que foi creditada frequentemente a uma ideologia revolucionária inerente. Isso se aplica, da mesma forma, à superficial submissão às pressões católicas brancas, como um véu atrás do qual os haitianos obstinadamente continuam a praticar as religiões africanas. Nos séculos XVIII e XIX, a maioria dos habitantes rurais de São Domingos/ Haiti nunca recebeu instrução religiosa por missionários europeus ou por sacerdotes. No entanto, conhecia Jesus, a Virgem Maria, São João, São Francisco, que eles trouxeram da África, e com os quais os especialistas nos rituais tentaram manter um bom relacionamento.⁹⁸

96 Ver documentos citados por De Vaissière, *Saint-Domingue*, p. 180-196, 230-235..

97 Jean Comaroff e John Comaroff, *Of Revelation and Revolution* (London, The University of Chicago Press, 1991, Introdução.

98 Pesquisa em preparação deste ensaio foi parcialmente feita durante meu MA na Sainsbury Research Unit, University of East Anglia, Norwich. Quero agradecer a Cesare Poppi, Wyatt MacGaffey, David Geggus e John Thornton por seus comentários em versões anteriores.