

Bois Caiman: as metáforas da história e a realidade dos mitos na construção da identidade (inter)nacional do Haiti

José Renato Baptista*

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

RESUMO

O processo revolucionário que culminou com a independência do Haiti em 1804 é uma das páginas mais importantes da história do Ocidente. A independência da ilha de Saint Domingue causou profundos abalos no sistema colonial, portanto, é preciso entender o papel desempenhado pelo processo de libertação do Haiti do domínio colonial francês e seu significado mais amplo no plano das relações internacionais naquele período. O vodu desempenha um papel significativo neste processo fornecendo uma espécie de idioma comum através do qual as massas escravas se organizarão para levar a cabo a independência do Haiti. É nesta chave, portanto, que pretendemos abordar a “Cerimônia de Bois Caiman”, evento paradigmático deste processo de independência, tratado ora como “mito de origem” da nação, ora como fato histórico. Independente do que de realmente seja esta cerimônia, se fato histórico, mito ou ambas as coisas, importa perceber as apropriações do seu significado no campo das ideias e representações sobre o Haiti e seu povo, tanto do ponto de vista dos cidadãos nacionais daquele país, quanto do ponto de vista dos diversos agentes internacionais que circulam pelo país e que ajudam a modular a imagem internacional do Haiti.

Palavras-chave: Vodou. Haiti. Estereótipo. Estigma. Racismo.

Bois Caiman: metaphors of history and reality of the myths in the construction of national/international identity of Haiti

ABSTRACT

Abstract: The revolutionary process that culminated in the independence of Haiti in 1804 is one of the most important pages in the history of the West. The independence of the Saint Domingue Island caused profound disruption at the colonial system, so it is necessary to understand the role played by the independence process of Haiti from French colonial rule and its wider significance in international relations in that period. Voodoo plays a significant role in this process by providing a sort common language through which the slave masses will be organized to carry out the independence of Haiti. It is this way, therefore, we intend to address the “Bois Caiman Ceremony” paradigmatic event in this independence process, treated either as “origin myth” of the nation or as historic fact. Regardless of what actually is this ceremony as historical fact, myth or both, is important to understand the appropriation of its meaning in the realm of ideas and representations about Haiti and its people, both from the point of view of nationals of that country, and from the point of view of various international actors moving across the country that help modulate the international image of Haiti.

Keywords: Vodou. Haiti. Stereotype. Stigma. Racism.

* Doutor em Antropologia UFRJ

Pesquisador do NuCEC – Núcleo de Pesquisas em Cultura e Economia/PPGAS/Museu Nacional

Email: zrbaptista@terra.com.br

Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - UFJF v. 9, n. 2 jul./dez. 2014 ISSN 2318-101x (on-line) ISSN 1809-5968 (print)

Bois Caiman: métaphores de l'histoire et de la réalité des mythes dans la construction de l'identité national/internationale d'Haïti

RÉSUMÉ

Le processus révolutionnaire qui a abouti à l'indépendance d'Haïti en 1804 est une des pages les plus importantes de l'histoire de l'Occident. L'indépendance de l'île de Saint-Domingue a entraîné des perturbations profondes du système colonial, il est donc nécessaire de comprendre le rôle joué par la libération d'Haïti du régime colonial français et de sa signification plus large de ce processus dans les relations internationales de ce période historique. Le vodou joue un rôle important dans ce processus en fournissant un langage commun à travers lequel les masses d'esclaves seront organisées pour mener à bien l'indépendance d'Haïti. Donc, c'est dans ce rapport que nous avons l'intention d'aborder la "Cérémonie Bois Caiman" événement paradigmatique de ce processus d'indépendance, traitée soit comme «mythe d'origine» de la nation, ou même comme un fait historique. Indépendamment de cette cérémonie ce sera un fait historique, mythe ou les deux, est important de comprendre l'appropriation de sa signification dans le domaine des idées et des représentations à propos d'Haïti et de son peuple, tant du point de vue des natives de ce pays, et du point de vue des différents acteurs internationaux se déplaçant à travers le pays qui aident à moduler l'image internationale d'Haïti.

Mots-clés: Vodou. Haïti. Stéréotype. Stigmatisation. Racisme.

PRÓLOGO

Madame Evans volta-se em minha direção, falando em tom grave:

- José, o Diabo é forte no Haiti.
- Por quê? – pergunto
- Porque Boukman fez um pacto com o diabo para libertar o Haiti.
- Mas o Diabo não é forte em outros lugares?
- Não. Só no Haiti. Ah, e na África... E no Brasil também...

Guardei o diálogo com esta senhora, uma de minhas principais interlocutoras, que era protestante, por muito tempo como uma espécie de mensagem cifrada, que não compreendia inteiramente, até que em 2010, o cônsul haitiano em São Paulo, afirmou em uma rede de TV brasileira, por ocasião do violento terremoto que abaterá o seu país: "o Haiti é amaldiçoado... É porque tinha muito africano, muita macumba...". Neste momento pude compreender de modo perfeito a dimensão dos estigmas que marcavam autoimagem que muitos haitianos têm de si e do seu país. A produção de um estereótipo violentamente racista que marcou toda a história do Haiti ficava evidente a olhos vistos.

SOB O CÉU DO CARIBE QUE NOS PROTEGE

Quatro corpos encontrados estendidos no chão, mortos, com uma marca na sola dos pés: um coração atravessado por uma flecha. Tony François era chefe de família e agricultor da cidade de

Paillant, no departamento de Nippes, uma cidade próxima à capital deste, a cidade de Miragoane. Ele e três de seus filhos foram brutalmente assassinados, sobreviveram sua esposa e mais dez pessoas que moravam na vizinhança, que teriam presenciado a terrível chacina. A nota de mistério é dada pelo fato de que todas as pessoas que testemunharam este evento foram hospitalizadas, e todas apresentam um sintoma comum: tornaram-se mudas. A explicação de tudo isto: um *djab*¹ teria descido do céu durante uma *jènn*, espécie de reunião de prece, e sob forma de uma cobra e assassinara as quatro pessoas e tornou mudas as outras tantas. O sinal evidente disto eram as marcas nos pés: um signo relacionado aos loas² *Ezili Dantò* ou *Ezili Freda*,³ um coração.

O fato ocorrido próximo à morte do cantor pop Michael Jackson, chegou, em alguns momentos, a dividir a atenção do público de todas as rádios do país com a morte do grande ídolo. Em verdade, as rádios, sobretudo aquelas responsáveis pela difusão de confissões religiosas protestantes, chegaram a explorar exaustivamente o fato, como um sinal místico. Aliás, um sinal recorrente que retorna de tempos em tempos, tal como na ditadura Duvalier, onde os *bokò*⁴ e os *zumbis*⁵ serviam aos famigerados *tonton macoutes*,⁶ e no conhecido episódio da *déchouquage*, ocorrido em fevereiro de 1986, quando foram queimados vivos nas ruas algumas pessoas acusadas de ser *loup garrou*⁷ ou *bokò*, por ocasião da queda da ditadura de *Baby Doc*, pertencentes a uma rede sacerdotes voduns ou feiticeiros que estariam ligados ao regime derrubado (cf. HURBON, 1987, p. 143-158).

O aspecto fantástico desta narrativa foi ignorado pelos veículos de imprensa escrita do país, todos

em língua francesa, e aqui é importante ressaltar que mais de 80% da população do Haiti faz uso exclusivo do crioulo, e uma parte significativa destas pessoas simplesmente é analfabeta e, portanto, sem acesso à leitura de jornais impressos. Os principais jornais do país, *Le Nouvelliste* e *Le Matin*, circulam basicamente na capital (há veículos impressos regionais e outros de menor expressão), e atendem a um público nacional letrado ou estrangeiro.

Para estes jornais, a cena de homicídio descrita se explica através de uma associação lógica entre estes eventos, a região onde ocorreram e o crescente avanço do tráfico de drogas nesta parte específica da ilha, o litoral sul do país. A presença cada vez maior de traficantes estaria associada à leniência da ação repressiva, tanto da parte da polícia local, a PNH – Polícia Nacional Haitiana, como da missão da ONU, a MINUSTAH⁸, uma vez que, supostamente, isto excederia as funções do mandato desta.

Segundo outro jornal, de menor expressão, *Haiti en Marche*, como os *macoutes* e *leopards* de outrora, os traficantes de drogas impunham sua lei do silêncio baseada no medo da violência, mas também na associação com as crenças e tradições populares, conferindo tanto ao *macoutes* de épocas passadas, quanto aos traficantes de droga atuais poderes associados às forças sobrenaturais⁹.

Portanto, foi através das rádios que o episódio ganhou tintas mais fortes e maior repercussão nos dias que foram sucedendo a tragédia, sobretudo naquelas rádios onde as igrejas evangélicas neopentecostais, que cada vez mais proliferam pelo país, fazem sua pregação diária, mas também em estações de notícias e debates. O rádio é um veículo fundamental de divulgação de notícias no Haiti, onde praticamente não há jornais diários. Se em virtude dos problemas de abastecimento de energia elétrica, a televisão tem importância secundária e a maior parte da programação é ocupada como programas gravados ou musicais, o rádio é o meio de comunicação de massa mais importante na divulgação de notícias diárias.

Nos debates diários, padres, pastores, políticos, magistrados, pesquisadores e gente comum das ruas são convidados a debater o tema principal da semana. Se quando eu chegara ao país, em fevereiro de 2008, todo o mês e o mês seguinte foram ocupados com a situação de um senador da república que teria dupla nacionalidade, um haitiano nascido nos EUA, portador de dois passaportes, o que a constituição nacional proibiria, nas primeiras semanas de julho de 2009, momento que viria a

deixar o país, o debate que ocupava as rádios era relacionado aos eventos ocorridos em Paillant. Ao lado da morte do cantor pop Michael Jackson, que de certa maneira comoveu o país, o macabro episódio relatado ganhava contornos de tragédia nacional.

O debate girava em torno de diversas questões. A principal delas, é claro, era discutir se havia ou não relação entre aqueles fatos e as práticas do vodou. Tal como Evans Pritchard em sua clássica monografia sobre os Azande, era preciso compreender que a presença dos *zanj* e *djab* é parte do cotidiano de um número expressivo de haitianos e que, de certa forma, parafraseando este autor, *todo haitiano é uma autoridade em vodou*. Com isso, não quero dizer de modo algum que qualquer haitiano seja adepto ou tenha alguma relação direta com o vodou, mas de certa maneira, é impossível não encontrar quatro entre cinco pessoas que façam referência ao culto aos loas, os espíritos do vodou, ainda que seja para negá-lo.

A segunda questão em debate nas rádios era identificar o que de fato ocorrera naquele local. Voava pela primeira vez para o Haiti, em novembro de 2006, quando li "El Reino deste Mundo", uma das mais brilhantes obras do realismo fantástico de Alejo Carpentier, cuja narrativa transcorre na época do processo de independência do Haiti. No prefácio da obra, Carpentier conta que visitou o Haiti em 1943 e nesta visita pode conviver com aquilo que chamou de "Realidade Maravilhosa", que não era apenas um traço específico da ilha caribenha, mas de toda a América Latina, com suas histórias fantásticas sobre a Áurea Cidade de Manoa e a Fonte da Juventude Eterna.

Ao referir-se a uma "Realidade Maravilhosa", Carpentier nos conduz um pouco a um mundo onde a convivência com imagens fantásticas de homens que se transformam em animais, pessoas que podem voar durante a noite e mortos que retornam de suas tumbas e vivem como escravos em plantações de cana são fatos tão naturais quanto o preço diário da sobrevivência ou fazer compras do dia no mercado. Não se trata de falar de "superstições populares", mas exatamente de negar essa idéia de "superstição" e mergulhar neste mundo onde o "real" e o "maravilhoso" convivem, se não de maneira harmônica, vivem numa relação de complementaridade.

As diversas versões sobre os episódios de Paillant, seja a dos jornais que se dirigem a um público letrado e educado ou aos muitos estrangeiros que viviam no país naquele momento, para o qual o episódio se resumia à ação de traficantes e de sua lei do silêncio, seja àquela das rádios, que bebia dessa "realidade

fantástica”, que considerava a versão onde um espírito maligno teria assassinado as vítimas e tornado mudas outras tantas, ou ainda uma terceira versão, que fazia uma espécie de síntese entre as duas histórias: traficantes possuídos por espíritos malignos mataram aquelas pessoas e tornaram mudas tantas outras, todas as três versões eram igualmente reais ou verdadeiras.

Talvez seja exatamente esse o ponto, as imagens quase que surreais invocadas sobre o vodu parecem ser o complemento “maravilhoso” de um mundo real povoado de dificuldades e carências, superadas no dia a dia, forjando uma espécie de desafio à compreensão e imaginação sociológicas, como sugeriu uma vez, numa conversa, a saudosa antropóloga Lygia Sigaud. Este “maravilhoso”, no entanto, nada tem de irreal. Ele é vivido com a mesma intensidade das atividades corriqueiras de um dia comum. Aliás, na maior parte das vezes ele pode nem ser mencionado, mas está ali, como uma sombra que nos acompanha e vigia.¹⁰

INDEPENDÊNCIA, RACISMO E ESTIGMATIZAÇÃO: O VODU COMO METONÍMIA DA NAÇÃO

O processo revolucionário que culminou com a independência do Haiti em 1804 é uma das páginas mais significativas da história do Ocidente. A independência da ilha de Saint Domingue causou profundos abalos no sistema colonial, gerando um verdadeiro pânico com a possibilidade do fim do sistema escravista (Soares e Gomes, 2002). Naquele momento, o Haiti despontava como um sinal de uma transformação mais profunda no quadro das relações sociais onde o fim da escravidão e a independências nacionais são normalmente vistos como processos meramente marcados pelas novas necessidades da economia mundial do período. No entanto, é preciso entender o papel que desempenhou o processo de libertação do Haiti do domínio colonial francês e seu significado mais amplo no plano das relações internacionais naquele período.

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

Caribe e da América Latina, aliás, pelo contrário.

Neste sentido, o Haiti aparece como um verdadeiro obstáculo epistemológico na compreensão das transformações ocorridas ao longo do século XIX, ao qual não se costuma atentar ou dar-se a devida importância. E nosso entendimento é de que esta “quase invisibilidade” do Haiti ocorreu devido ao conjunto de estigmas raciais e culturais que foram atribuídos àquele país ao longo da segunda metade do século XIX e primeira metade do século XX.

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

Ao incluir nos “direitos humanos” os negros, a revolução haitiana impunha uma nova percepção sobre a questão racial. O fim do século XIX, com a emergência do paradigma científico, a busca de uma justificativa para relações de dominação racial sugere a substituição de uma narrativa de ordem religiosa por uma narrativa de cunho histórico e científico. Esta narrativa apontava para uma inferioridade “natural” dos negros. O Haiti, a república negra, uma nação soberana que emerge de uma revolução comandada por escravos, torna-se vítima de ostracismo forçado tanto como forma de punição, como uma solução para o embaraço político causado pela existência de um país comandado por “homens de cor” (MINTZ, 2010, p. 96).

Se de um lado estas imagens do século XIX parecem distantes no tempo, por outro elas serviram para reafirmar e consolidar a construção dos estereótipos e estigmas associados ao Haiti, que passam a ganhar uma dimensão global em função da invasão do país pelos EUA no período compreendido entre 1915 até 1934. Independente das razões econômicas ou geopolíticas do avanço norte-americano no Caribe e América Central, iniciado no fim do século XIX, com a anexação de Porto Rico e a ocupação de Cuba, ambas no ano de 1898,

é a invasão do Haiti em 1915 quem vai adicionar um componente racial que acaba sendo determinante na consolidação de certo tipo de percepção sobre este país (HURBON, 1993, p. 181 – 183).

Na primeira metade do século XX, especialmente até a segunda grande guerra, o debate racial é marcado por uma intensa disputa em torno das teorias que propalavam a superioridade racial do homem branco de origem europeia, ainda que teóricos como Franz Boas, já desde o final do século XIX, afirmassem o grande equívoco destas teorias. Em verdade, uma das principais fontes deste debate vai surgir exatamente no Haiti, através de obras como as de Louis-Joseph Janvier e, principalmente, Antenor Firmin, que se propôs a realizar uma crítica direta às teorias clássicas da inferioridade racial dos negros, confrontando a obra do Conde Arthur de Gobineau.

Através de “*De l'Égalité des Races Humaines: Anthropologie Positive*”, publicado em Paris no ano de 1895, Firmin, que foi ministro das relações exteriores do Haiti e membro da Sociedade Parisiense de Antropologia, estabeleceu uma crítica consistente aos argumentos defendidos por Gobineau, apontando o caráter falacioso desta obra, sugerindo uma crítica de base científica – de forte inspiração positivista, é forçoso dizer, às teorias sobre a inferioridade racial dos negros. Firmin sugeria que o homem de cor, se educado nas mesmas condições de um homem branco europeu, poderia se desenvolver e desenvolver uma civilização tão sofisticada quanto àquela europeia. Se seus argumentos pecavam pela natureza positivista e pouco relativista na compreensão dos processos culturais, para a época constituíam-se numa novidade impressionante e numa dissonância substantiva com o senso comum científico da época.

É, no entanto, na obra de Jean Price-Mars que vamos encontrar justamente a forma mais refinada de enfrentamento das teorias raciais, ainda em plena vigência quando da publicação de “*Ainsi Parla l'Oncle*” (1928). Tomando o ponto de partida de Firmin, da igualdade natural entre as raças, Price-Mars sugere a África antes como berço de civilizações de grande importância na história universal e, portanto, capaz de ser portadora de valores culturais de profundo significado, sendo o Haiti um espaço privilegiado para o florescimento de uma civilização formada pelos aportes das culturas europeia e africana. Price-Mars vai ressaltar, principalmente, a importância cultural da herança africana no Haiti, de modo semelhante àquele que encontraremos em vários pensadores das décadas de 1920 e 1930, tais como o brasileiro Gilberto Freyre.

Em que pese o fato de Freyre ter, de certa maneira, “adocicado” as relações raciais entre senhores e escravos, ajudando a construir no Brasil o “mito da democracia racial”, o fato de haver ressaltado a importância da herança africana na formação da cultura brasileira encontra paralelo no papel de Price-Mars neste aspecto em relação ao Haiti. E é Price-Mars que vai ressignificar o vodu no âmbito da cultura haitiana, transformando-o numa espécie de símbolo focal e elevando aquilo que era tratado como pura magia, fetichismo ou animismo ao status de religião.

Ao perceber que o vodu poderia ser tratado não como um amontoado de práticas mágicas, mas de fato como um sistema organizado em torno de um panteão de divindades de origem africana com uma fortíssima relação com o catolicismo popular e o culto aos santos católicos, Price-Mars fornece uma virada que inspirou de maneira significativa as abordagens posteriores ao fenômeno do culto aos loas, as divindades do vodu.

Em verdade, o papel histórico do vodu já vinha sendo debatido e questionado ao longo de todo o processo de colonização e independência do Haiti. Se na colonização, através do Code Noir, foi estabelecida a obrigação dos senhores em batizar seus escravos e exigir destes a participação em celebrações religiosas católicas e no culto aos santos, além da proibição expressa das práticas religiosas de origem africana, tal como ocorrera em outros lugares das Américas, os escravos nunca chegaram totalmente a abandonar suas práticas, mas antes mesclaram estas aos cultos católicos, criando um sistema complexo de relações entre catolicismo e o culto às divindades africanas, os loas.

Porém, é no processo de independência que entendemos que o vodu irá funcionar como uma espécie de idioma comum através do qual foi possível integrar as massas escravas na luta comum pela liberdade e, conseqüentemente, pela independência do Haiti. É nesta chave, portanto, que pretendemos abordar a “Cerimônia de Bois Caiman”, evento paradigmático deste processo de independência, tratado ora como “mito de origem” da nação, ora como fato histórico. Independente do que de realmente seja esta cerimônia, se fato histórico, mito ou ambas as coisas, importa perceber as apropriações do seu significado no campo das ideias e representações sobre o Haiti e seu povo, tanto do ponto de vista dos cidadãos nacionais daquele país, quanto do ponto de vista dos diversos agentes internacionais que circulam pelo país e que ajudam a modular a imagem internacional do Haiti.

BOIS CAIMAN: DAS MITOLOGIAS DO REAL À REALIDADE DOS MITOS

A Cerimônia de Bois Caiman é conhecida como uma espécie de símbolo capital da história haitiana. Os distintos tratamentos que ela recebe na literatura histórica e sociológica sobre o Haiti tem a ver exatamente com seu caráter controverso e algo fantástico que suas imagens evocam. Descrita como uma grande reunião de escravos fugitivos numa clareira próxima ao Morne Rouge, na Plaine du Nord, conhecido como Bois Caïman, liderada por um dos chefes militares da revolução haitiana, o jamaicano Boukman, a quem se atribui o fato de ter sido um *ougân*, um sacerdote vodu, ou que teria sido secundado por uma mambo, sacerdotisa vodu. Nesta reunião, segundo a literatura sobre a história do Haiti, os escravos fugitivos teriam firmado um pacto, através de uma cerimônia: o sacrifício de um porco aos loas, divindades vodu, mais precisamente à divindade guerreira *Ogou*, marcaria o início de uma grande investida escrava contra os senhores, o ato inicial da grande luta de libertação do Haiti (LAW, 2000; GEGGUS, 2000; HOFFMANN, 1990).

As imagens desta grande cerimônia não deixam de causar certo espanto e, passados mais de dois séculos da revolução haitiana, elas continuam sendo largamente exploradas como produtoras de visões diversas sobre o Haiti. De fato, elas evocam uma série de percepções recorrentes sobre o Haiti, que serão repercutidas posteriormente a estes fatos com a publicação do livro do cônsul inglês na ilha caribenha, Spencer St. Jonh, em 1884, *Haiti or The Black Republic*.

Mais tarde, já no século XX, durante o período de ocupação do país pelos Estados Unidos, o escritor estadunidense, William B. Seabrook escreve *The Magic Island*, relatando a sua convivência com o povo do Haiti e um mundo fantástico: zumbis e canibalismo, rituais macabros e magia negra. Assim tomamos conhecimento do Haiti e de seu povo, navegando entre visões estereotipadas que sugerem um mundo de violência e fantasia.

O pano de fundo sob o qual se constrói o modo pelo qual o mundo ocidental entenderá o Haiti está fortemente marcado pela presença da religião vodu, e Bois Caïman é uma das principais chaves de leitura deste entendimento. Portanto, falar da herança desta cerimônia significa antes encarar o desafio de apresentar o vodu haitiano e seu papel cultural na história do país e das relações que o ocidente estabeleceu com o Haiti, marcado por estigmas e

preconceitos diversos relacionados a uma forma religiosa de matriz africana e de uma revolução conduzida e levada a termo por escravos libertos.

Em verdade, a relação entre vodu e Haiti informava e ao mesmo tempo traduzia as diversas percepções sobre o país. Estas ideias sobre o Haiti, vindas do olhar estrangeiro ou da percepção que muitos haitianos têm de si mesmos ou de seu país, são constantemente atravessadas pela presença do vodu. O vodu guardaria uma relação que é ao mesmo tempo metonímica e metafórica com o universo social haitiano, emulando as práticas não apenas no domínio estrito da vida religiosa, onde as práticas católicas e protestantes se estabelecem em relação ao vodu, mas atravessando variados campos da vida social que passam pela política, pela literatura, pelas artes, pela economia.

Logo, independente do sentido que se queira encarar a Cerimônia de Bois Caïman, seja como fato histórico ou narrativa mítica, é necessário pensar nela como um mito no sentido antropológico do termo, resgatando imagens e percepções que podem em muito esclarecer o lugar do vodu e sua importância capital como herança africana no mundo ocidental. Neste sentido, trataremos o mito como “esquema ou estrutura de eficácia permanente” (NEIBURG, 1997), tendo como perspectiva as ideias de Walter Benjamin a respeito da história, onde esta não é um “lugar do tempo homogêneo”, mas um precipitado de diversos “agoras”, ou em outras palavras, Bois Caïman está sempre sendo pensada como ato presente, como algo que não se distancia no tempo, mas que se manifesta no aqui e agora.

Essa manifestação no tempo presente pode se revestir de significações contextuais, que respondem ao tipo de relação que os diferentes interlocutores utilizam para referir-se ao Haiti e ao vodu. Bois Caïman é uma metáfora histórica, na medida em que se inscreve na narrativa nacional como elemento de ruptura radical com a ordem escravista, fornecendo um idioma comum no qual as massas escravas do passado e os haitianos do presente se reconhecem: a busca de um caminho original, de uma narrativa própria para a construção da nação.

Por outro lado, em outros contextos, operamos com o discurso da barbárie, da negação do caminho “racional” do ocidente, mas com uma perspectiva que acredita na intervenção de poderes mágicos sobre a realidade, modulando uma imagem de atraso e ignorância, fundada na visão etnocêntrica e eivada de preconceitos contra o negro e suas produções culturais. Essa visão, que converte o vodu – e por

extensão o Haiti – em signo negativo, cujas raízes estão no racismo científico do século XIX e na histórica perseguição empreendida pelo próprio Estado haitiano ao longo do século XX, acabará sendo a visão predominante sobre Bois Caïman.

No entanto, se reconhecemos o imenso patrimônio cultural que foi legado pelas culturas tradicionais do Haiti, nas formas de preservação dos laços sociais que o vodu traz como culto familiar e culto aos ancestrais, o sentido coletivo destas práticas e do reforço da identidade de indivíduos e redes familiares, somos capazes de positivar o que representa a herança do vodu para o país e para o seu povo.

O vodu reveste-se, portanto, de novos significados, que se atualizam o tempo todo como experiência cotidiana vivida pelas pessoas, remetendo ao que Métraux afirmava sobre a religião tradicional do povo haitiano: “o remédio de seus males, a satisfação de suas necessidades e a esperança de suas vidas” (MÉTRAUX, 1958, P. 11). Maya Deren (1953) aponta o papel do vodu como algo que dá sentido à pesada existência cotidiana, produzindo o alívio para os sofrimentos, a segurança e a proteção dos deuses, bem como a defesa contra a feitiçaria e as armas necessárias para empreender ataques contra os inimigos.

Hurbon (1987) nos propõe um olhar sobre o vodu que enxergue não apenas o seu caráter de “resistência cultural” das tradições de origem africana no Haiti, mas como forma de enfrentamento à opressão da escravidão, que modulou uma espécie de “linguagem” comum, tal como o créole, estabelecendo fortes vínculos ligados à terra, através do *lakou*, a propriedade familiar comum, e em consequência disto à própria família e aos ancestrais.

No entanto, esta percepção está muito distante daquilo que comumente se costuma pensar sobre o vodu e, por extensão, sobre o Haiti, esta não é, nem de longe, a imagem privilegiada que se construiu sobre o Haiti. Em verdade, a despeito de toda positividade empreendida por intelectuais sobre o vodu, é exatamente no campo dos estereótipos que vamos conseguir a conectar a história de Paillant com Bois Caiman e com as imagens mais sensíveis e difundidas sobre o Haiti: superstição, atraso, barbárie.

DE BOIS CAIMAN À PAILLANT: DAS METÁFORAS MÍTICAS AOS ESTEREÓTIPOS HISTÓRICOS

Desde a instauração do processo de independência do Haiti, como pudemos observar há uma

permanente construção de uma imagem de barbárie ou atraso cultural no país. Seja por conta das imagens fortes de violência política, seja pelas imagens de pobreza extrema, boa parte das ideias e representações do senso comum sobre o Haiti é de um país em guerra e uma terra devastada.

De fato, pouco depois de minha primeira viagem ao Haiti, tive uma conversa bastante esclarecedora com um pai de santo baiano, o falecido Waldirzinho de Oxumaré, que havia participado no ano de 1992 de um festival na Martinica, onde se celebrava os 500 anos da descoberta das Américas, reunindo aquilo que a organização do evento imaginava ser a melhor representação da diversidade cultural do continente. Desta maneira, foram convidadas diversas expressões culturais de todas as partes do continente, particularmente aquelas que retratavam a presença da diáspora africana nas Américas e no Caribe. Do Brasil foram convidados um grupo de adeptos do candomblé e um grupo de capoeira. Os membros do terreiro de Francisco de Iemanjá, irmão de santo de Waldir, ficaram responsáveis por apresentar não apenas uma cerimônia do Candomblé, o Olubajé, banquete ritual no qual se celebra o orixá Obaluyê, mas também, junto com os capoeiristas, apresentar um samba de roda do Recôncavo Baiano (VOGEL, MELLO, BARROS, 1998).

Do Haiti, foi convidado um grupo de adeptos do Vodu, que realizou uma cerimônia que aparece descrita por Vogel, Mello e Barros (1998) como o *Bule Zen*. Ao conversar comigo sobre as diferenças do candomblé e do vodu, Waldirzinho insistiu algumas vezes no caráter de feitiçaria do vodu, que ele, apesar de reconhecer alguns traços de sua nação, o Jeje de Cachoeira, nas danças, nos toques e ritmos, e mesmo na expressão das divindades, percebia algo que descreveu como “pesado” nos haitianos. Dizia que eles pareciam “carregados”, “cheios de energias pesadas e violentas”.

Outro pai de santo, que esteve no Haiti como membro de uma missão do Ministério da Saúde, posto que seja também enfermeiro, acostumado a lidar com contextos de epidemia e vacinação em massa, também exprimiu seu desconforto com o que considerou “espíritos mais pesados” do Haiti, embora não tenha assistido sequer uma cerimônia ou tenha tido algum contato maior com os templos e praticantes do vodu.

Relatei estas duas conversas porque elas fornecem o gancho perfeito para a discussão dos estereótipos ligados ao vodu. Sem desconsiderar as diferenças entre as entidades ou divindades dos panteões, seja no estilo ou na própria forma de se apresentarem, mas

levando em conta exatamente o que estes dois relatos revelam do ponto de vista o que os adeptos de vodu e candomblé chamariam de “energias”, é impossível não perceber que há nestes discursos uma repetição de um estereótipo ligado, inclusive, a uma suposta existência de “sacrifícios humanos” na África e no Haiti, como chegou a me relatar um desses interlocutores.

O dado curioso é que, tal como o registro que opera um embaquecimento das religiões de matriz africana no Brasil, opondo “umbanda branca” e “candomblé”, reiterando no segundo o seu “caráter africano” e na primeira a sua “tradição esotérica”, estes interlocutores colocam o vodu em um terreno ainda mais afastado, ligado a práticas, supostamente, “bárbaras” ou “atrasadas”.

O episódio de Paillant reitera, com seus mistérios e inúmeras possibilidades de interpretação, o mito de Bois Caïman, que traçou uma linha identitária que permitiu a ruptura com a condição escrava e com o domínio colonial francês, mas isolou, definitivamente, no gueto a “identidade” haitiana. Logo, como Hurbon (1987b) sugere, temos um “bárbaro imaginário” que nasce das inúmeras narrativas sobre o vodu e sobre o Haiti. Como já propusera antes, “vodu”, em verdade, torna-se um referente metonímico de “Haiti”, e o mito/metáfora “Bois Caïman” símbolo máximo de um conjunto de estigmas que são reproduzidos ou atualizados em eventos como o de Paillant (SAHLINS, 2008).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A convivência escrava permitiu o surgimento de alianças entre diferentes identidades étnicas e o vodu acaba sendo a linguagem que fornecia o substrato ideológico para uma organização cada vez mais sólida entre as massas escravas. Ainda que não apagasse as diferenças étnicas, o vodu acaba sendo uma força ideológica que intensifica os laços unidade entre os cativos. Ao canalizar as diversas manifestações religiosas de grupos heterogêneos o vodu é um elemento de confronto com o cristianismo, religião do mundo dos senhores, exercendo um papel semelhante às pregações de Jefferson e Adams nas colônias britânicas da América do Norte.

Independente de sua existência como realidade histórica ou como mito Bois Caïman é um evento central da cadeia de fatos que transformaram o Haiti numa nação independente, por ser revelar como um evento capaz de catalisar as forças das massas escravas e unificar o idioma de luta pela libertação. Relembrar Bois Caïman é pois uma forma de integrar

a narrativa histórica haitiana resgatando os valores culturais da herança africana no Haiti e nas Américas.

No entanto, estruturas racistas, particularmente nas representações sobre o papel da diáspora africana no continente, ainda prevalecem de modo particular na perpetuação de inúmeros estereótipos ligados às produções culturais africanas no continente, operando, ora num registro de folclorização, ora na sua desvalorização absoluta sob o estigma da barbárie e do atraso cultural. Bois Caïman remete exatamente a esta percepção corrente sobre o Haiti e seu processo de independência quase sempre obliterado nas grandes narrativas sobre as revoluções do século XVIII. Não bastasse isso, a reprodução de imagens feéricas, como aquelas que vemos retratadas no episódio de Paillant operam como formas de atualização de estruturas.

Em outras palavras, como Bois Caïman se inscreve no passado como narrativa mítica estruturante, uma série imensa de eventos atualizam esta estrutura, compondo um quadro que reitera imagens de barbárie e atraso permanentes aos quais são associadas as imagens internacionais do Haiti, bem como da própria imagem que os habitantes do país têm de si mesmos. Neste registro, a herança cultural africana no Haiti aparece como algo a ser esquecido e apagado. Logo, ainda que como mito originário do processo de independência, a cerimônia de Bois Caïman precisa ser renegada e olhada como uma mancha histórica tão desnecessária quanto o famoso “massacre da população branca”, ordenado em 1804 pelo então chefe revolucionário, Jean-Jacques Dessalines, como descreve C.L.R. James em seu magistral “Os Jacobinos Negros”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CÉLIUS, C. A. et al. Dossier: Haïti et l'Anthropologie. *Gradhiva: Revue d'anthropologie et de muséologie au Musée du quai Branly*, n. 1 (nouvelle série), 2005.
- CORTEN, A. *Diabolisation et Mal Politique: Haiti: misère, religion et politique*. Montréal, Paris: Les Éditions du CIDIHCA / Khartala, 2000.
- DAVIS, W. *A serpente e o arco-íris*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986
- DAYAN, J. *Haiti, History and the Gods*. Berkeley: University of California Press, 1995
- DEREN, M. *Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti*. New York: McPherson and Company, [1953] 1991.

DESMANGLES, L. G. *The Faces of the Gods: Vodou and Roman Catholicism in Haiti*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1992.

DUBOIS, L. *Les Vengeurs du Nouveau Monde: Histoire de la Révolution Haïtienne*. Port au Prince: Les Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2009.

DALMASO, F. F. *A magia em Jacmel. Uma leitura crítica da literatura sobre Vodou haitiano à luz de uma experiência etnográfica*. 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional / UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

GEGGUS, D. *La cérémonie du Bois Caïman*. In: Hurbon, L. (ed.) *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*. Paris: Karthala, 2000.

HOFFMANN, L.F. *Haïti: coulers, croyances, créole*. Port au Prince/Montréal: Ed. Henri Deschamps/Les Éditions du CIDIHCA, 1990.

HURBON, L. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*. São Paulo: Edições Paulinas, 1987.

_____. *Le Barbare Imaginaire*. Port au Prince: Ed. Henri Deschamps, 1987b.

_____. (ed.). *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*. Paris: Karthala, 2000.

_____. *Les mystères du vaudou*. Paris: Gallimard, 1993.

_____. *Pour une sociologie d'Haïti au XXIe siècle: La démocratie introuvable*. Paris: Karthala, 2001.

_____. *Religions et lien social: L'Église et l'État moderne en Haïti*. Paris: Les Éditions du CERF, 2004.

JAMES, C.L.R. *Os jacobinos negros*. São Paulo: Boitempo Editorial, [1938] 2000.

LAW, R. *La cérémonie du Bois Caïman et le “pacte de sang” dahoméen*. In: HURBON, L. (ed.). *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue (22-23 août 1791)*. Paris: Karthala, 2000.

MÉTRAUX, A. *Le Vaudou Haïtien*. Paris: Gallimard, [1958] 2003.

MINTZ, S. W., PRICE, R. *O nascimento da cultura afro-americana: Uma perspectiva antropológica*. Rio de Janeiro: Pallas/Universidade Cândido Mendes, 2003.

NEIBURG, F. *Os intelectuais e a invenção do Peronismo*. São Paulo: Edusp, 1997.

SAHLINS, M. *Metáforas históricas e realidades míticas: Estruturas nos primórdios da história do reino das Ilhas Sandwich*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2008.

VOGEL, A.; MELLO, M. A. S.; BARROS, J. F. P. *O Haiti não é aqui ou encontro e desencontro de duas tradições religiosas: o vodu e o candomblé*. In: BARROS, J. F. P. (org.). *Terapêuticas e Culturas*. Rio de Janeiro: UERJ, INTERCON, 1998.

NOTAS

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

2 Loa ou, em créole, lwa é a designação dada às divindades e espíritos do vodu haitiano.

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

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

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

dos compostos químicos que produziram um estado de catalepsia e posterior letargia, no qual, em função da ação das drogas, o

6 Designação dada à rede de chefias locais, base da sustentação do regime ditatorial de François Duvalier. A palavra tonton significa “tio” e macoute é uma espécie de bolsa feita em palha. Os tonton macoutes formavam uma extensa rede de chefias locais tradicionais, que foram convenientemente utilizados pelo regime ditatorial para estabelecer uma extensa rede de controle social e político, baseada em relações de patronagem e clientela entre as diversas instâncias de poder.

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

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

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

10 O trabalho de Dalmaso (2009) explora os aspectos desta relação metafórico-metonímica entre o vodu e o próprio Haiti.