

Dimensões terapêuticas do Vodou: entre espiritualidade, corpo, saúde, doença e morte

Therapeutic dimensions of Vodou: between spirituality, body, health, illness and death.

Eduardo Regis¹

Sônia Regina Corrêa Lages²

RESUMO

Este artigo discute as dimensões terapêuticas do Vodou haitiano considerando sua articulação entre espiritualidade, corpo, saúde, doença e morte. Parte-se da compreensão do Vodou como um sistema simbólico e ritual capaz de oferecer apoio espiritual, social e emocional aos seus devotos diante de diferentes sofrimentos. Através de rituais de incorporação, de oferendas, das consultas aos Lwas³ de tratamentos com o uso banhos e da flora medicinal, a vida dos fiéis é reorganizada numa perspectiva mais ampla, que vai muito mais além do que buscar por uma doença fixada em um determinado órgão. Para o Vodou, a doença se apresenta como sintoma de um desequilíbrio simbólico e que alcança todas as relações da pessoa com o mundo em que vive: sociais, familiares, espirituais, sociais e afetivas. E são os Lwas e os Gedes, os mediadores entre o mundo visível e invisível, que traduzem o sofrimento humano e buscam soluções rituais.

Palavras-chave: Vodou haitiano; saúde; doença; morte.

ABSTRACT

This article discusses the therapeutic dimensions of Haitian Vodou, considering its articulation between spirituality, body, health, illness and death. It starts from the understanding of Vodou as a symbolic and ritual system capable of offering spiritual, social and emotional support to its devotees in the face of different sufferings. Through rituals of incorporation, offerings, consultations with the Lwas, treatments using baths and medicinal flora, the lives of the faithful are reorganized in a broader perspective, which goes far beyond the disease fixed in a specific organ. For Vodou, illness presents itself as a symptom of a symbolic imbalance that affects all of the person's relationships with the world in which they live: social, family, spiritual, social and emotional. And it is the spirits Lwas and the Gedes, ancestors, who mediate between the visible and invisible world, who translate human suffering and seek ritual solutions.

Keywords: Haitian Vodou; health; illness; death.

Introdução

O campo religioso sempre foi chamado para tratar das situações limites da vida humana no que se refere às doenças e à morte, momentos estes em que os sujeitos se

¹ Possui especialização em Ciências da Religião (FSB, 2021) e atualmente é doutorando em Ciências da Religião na Universidade Federal de Juiz de Fora.

² Professora adjunta do Departamento de Ciência da Religião no Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora.

³ Em crioulo haitiano a grafia correta no plural é Lwa yo. Neste artigo usaremos a forma aportuguesada Lwas, para o plural.

deparam com uma série de questões existenciais geradoras de questionamentos de valores, dúvidas sobre suas crenças e confrontos com a (as) divindade (s) de sua devoção, medo do sofrimento, do término da vida, de partir sem ter concluído seus propósitos terrenos, e de partir e deixar seus entes queridos. Por outro lado, todas essas séries de aflições podem ser mediadas por uma fé inabalável, confortadora, que os auxiliam no enfrentamento desses momentos tão difíceis.

A biomedicina, que também tem como alvo o processo saúde e doença, faz uso de métodos sofisticados de diagnósticos, de imagens, de biotecnologias avançadas, no intuito de buscar as causas das doenças, classificando-as para se chegar ao tratamento que será feito a partir de medicamentos e de outros dispositivos, muitas vezes invasivos, que visam combater os agentes causadores das moléstias. Esse caráter racionalista, biologizante e dualista da medicina não consegue responder às questões fundamentais da existência, que dizem respeito às subjetividades, identidades, experiências culturais e o desejo imensurável de conferir sentido à vida.

Para Laplatine (1986), a doença não pode ser compreendida apenas como um evento biológico, mas deve ser vista como uma experiência vivida, que envolve o corpo, a mente, e o contexto cultural. Assim, as doenças impactam os sujeitos e suas redes de relacionamento, envolvendo a sociedade e as formas como elas interpretam o adoecimento e o sofrimento. Portanto, a doença pode ser compreendida como uma experiência social e simbólica, que ligada à estrutura de busca de sentidos, anseia por dar significado à sua condição, o que passa pelas explicações religiosas ou espirituais.

O itinerário religioso realizado na busca por soluções para as aflições causadas pelas doenças é fundado pelo reconhecimento de que as religiões oferecem narrativas de sentido para o sofrimento e para a finitude, através dos mitos que fazem referências à existência de um mundo invisível que recebe os seres humanos após a morte, possibilitando a compreensão da mortalidade e tranquilizando-os quanto ao desconhecido, quanto à vida após a morte. Os mitos narram acontecimentos primordiais ocorridos num tempo mítico, em que deuses e deusas, heróis e heroínas, ou ancestrais fundaram o mundo e estruturaram todas as esferas da vida humana e da natureza, instituindo a realidade e fornecendo modelos exemplares para os comportamentos humanos. (Eliade, 1992; Eller, 2018; Ries, 2020).

E são os ritos que atualizam esse tempo mítico, fazendo que o devoto retorne àquele instante sagrado de origem, permitindo a repetição simbólica da cosmogonia, através de um sistema complexo de símbolos, de gestos, de ações e de linguagens, verbais e/ou corporais destinados a abrir uma passagem entre esse mundo e o outro mundo invisível. O rito, pois, se situa no interior de uma expressão simbólica diante da qual o ser humano busca um contato vital com a realidade transcendente, seja com os orixás do Candomblé, com as entidades espirituais da Umbanda, com as divindades dos povos originários, com o deus do Cristianismo, ou com os Lwas, espíritos do Vodou haitiano, e os Gedes, espíritos dos mortos, sendo estes o de nosso interesse nesse artigo.

Os mitos e ritos proporcionam a compreensão de como diferentes culturas e sistemas simbólicos organizam a experiência do sofrimento humano diante de suas aflições, seja diante das adversidades da vida, seja aquelas de fragilidade espiritual que minam a resiliência diante das atribulações, as de caráter mental ou de doenças físicas, ou aquelas que dizem respeito aos relacionamentos e às questões sociais e suas injustiças.

Diante desse contexto, pretendemos analisar a prática do Vodou haitiano como forma de terapia religiosa, investigando como seus rituais, crenças e intervenções influenciam o processo de saúde e doença, proporcionando uma compreensão mais ampla do papel da religião no cuidado e tratamento das condições de saúde no contexto haitiano. O motivo que nos leva a estudar a terapia religiosa Vodou é que esse conhecimento oferece uma oportunidade de compreender como as práticas espirituais e os rituais de tratamento podem influenciar a saúde mental, espiritual e física dos sujeitos, além de revelar uma abordagem alternativa e complementar aos cuidados em saúde. Ela é alternativa no sentido de que muitas pessoas religiosas optam em procurar o Vodou e não a medicina oficial, e é complementar porque muitos religiosos se tratam nos dois campos.

O presente trabalho se divide em três partes: a relação entre religião com o processo saúde e doença; apresentação do Vodou, suas origens, cosmologia e práticas espirituais; e a análise das narrativas de nosso interlocutor, denominado aqui de Houngan Fèy Vèt, sobre as terapêuticas realizadas em um templo religioso localizado em uma cidade do Estado de Minas Gerais, onde ele ocupa o lugar de houngan líder religioso da casa, desde 1993.

1. Metodologia

Esse estudo apresenta uma abordagem qualitativa a partir das relações entre o sistema religioso do Vodou haitiano e os modos de interpretar o adoecimento, o tratamento e a cura em um contexto social específico. Parte-se do princípio que a saúde e a doença são construções sociais e culturais, e de que as terapias tradicionais são formas históricas e legítimas de reorganização da vida das pessoas, lhes oferecendo sentidos para o sofrimento, apoio social, senso de comunidade, esperança e motivação para o tratamento.

Para tanto, a metodologia fará uso da revisão bibliográfica sobre o tema, e a coleta de dados será feita a partir de uma entrevista semi-estruturada com o sacerdote Vodou, Houngan Fèy Vèt, pseudônimo dado ao nosso interlocutor a fim de atender as normas de ética em pesquisa. As narrativas coletadas se desdobraram nos seguintes núcleos de sentido ligados às concepções de saúde, doença e morte no Vodou, a saber: 1) Concepções do corpo, da saúde e da doença no Vodou haitiano; 2) Autoridade religiosa e as práticas terapêuticas; 3) A concepção da morte e os rituais fúnebres.

2. O Vodou haitiano

O Vodou haitiano ainda é praticamente desconhecido no Brasil. Em verdade, o termo Vodou, às vezes grafado também como Vodù, evoca na maior parte das pessoas do ocidente, e até entre os próprios haitianos, preconceitos (Pierre, 2009). Por exemplo, não é incomum o discurso de que o Haiti seja um país sofrido por conta justamente da prática do Vodou. Até mesmo o grande terremoto de 2010, que vitimou muitas vidas e destruiu imensamente cidades importantes foi atribuído ao Vodou pela mídia nacional. Sem nos esquecermos claro, das histórias de “terror” que envolvem zumbis e bonecos espetados com agulhas (McGee, 2012). Entretanto, o Vodou haitiano é uma religião constitutiva da identidade haitiana e se expressa, de certa maneira, como uma maneira de alcançar um caráter perdido com o tráfico de escravizados intenso para a então colônia de São Domingos, que viria a se tornar o Haiti em 1804 (Handerson, 2010). Dalmaso (2009), por sua vez, vai

entender que o Vodou “parece manter uma relação metonímica” com o Haiti. De fato, há uma relação estreita entre o Vodou haitiano e a independência haitiana, colocada principalmente pela cerimônia de Bwa Kaymain, um encontro político e religioso que teria iniciado a revolução (Baptista, 2014).

O Vodou haitiano é uma religião afro-caribenha que dentre seus princípios tem a presença de espíritos intermediários entre o deus criador, chamado muitas vezes de Bondye, e os seres humanos. Tais espíritos são chamados de Lwas (Deren, 1953). Dentre os fenômenos mais chamativos e conhecidos dentro do Vodou está a possessão – que as religiões afro-brasileiras costumam chamar de incorporação – ou seja, a tomada do corpo do adepto por um espírito (Deren, 1953). As origens do Vodou haitiano estão principalmente nas raízes do antigo Reino do Daomé, em África (Henderson, 2010), mas também há um componente fortíssimo dos povos do tronco linguístico dos bantos, principalmente dos elementos do cristianismo popular da África central (Vanhee, 2018).

O elemento sincrético, ou híbrido, portanto, advindo tanto da África central quanto formulado pelas colonizações espanhola e francesa da colônia de São Domingos, é importante no Vodou haitiano, no qual há equivalências entre santos católicos e Lwas, como: São Miguel e Linglisou, e Santo Antônio/São Lázaro e Papa Legba, por exemplo (Henderson, 2010). É importante notar também que o Vodou haitiano possui todo um arsenal simbólico particular, que se diferencia das demais religiões afro-caribenhas e afro-americanas, embora existam, naturalmente, aproximações. No Vodou, o sacerdote é chamado de houngan/ougan, a sacerdotisa de manbo/mambo e o templo de ounfó/hounfour. No centro do templo há um grande poste central, o potomitan, que liga o céu à terra e que permite que os Lwas “desçam” para as cerimônias. Outro elemento simbólico importante do Vodou haitiano são os vèvè, desenhos simbólicos em padrões geométricos, geralmente feitos com farinha de milho no chão, que representam assinaturas espirituais dos Lwas (Deren, 1953; Henderson, 2010; Bellegarde-Smith; Michel, 2013). Apesar desses elementos simbólicos serem significativamente conservados dentre as práticas de Vodou no Haiti, é vital perceber que o Vodou é heterogêneo e que existem diversas maneiras diferentes e expressões diferentes do Vodou haitiano, como destaca David Yih (1995).

Os Lwas, espíritos que são, de fato cultuados diretamente no Vodou haitiano, juntamente com os ancestrais (Hoover, 2015), como demonstra Deren (1953) em seu trabalho seminal, são variados e apresentam características muito distintas. Os adeptos do Vodou rezam para e alimentam os Lwas, e também dançam e cantam para essas divindades (Bellegarde-Smith & Michel, 2013). Nisso, se faz uma relação de dom, no sentido Maussiano, na qual se estabelece uma dependência mútua (Bellegarde-Smith & Michel, 2013). Talvez, por isso, os Lwas representem, de certa maneira, aspectos identificáveis das expressões humanas e também por estarmos todos inseridos dentro do grande complexo da natureza, como colocam Bellegarde-Smith e Michel (2013). Danbala é a grande serpente branca, cósmica, sábia e antiga. Ayida Wedo é sua consorte ofídica. Os Gedes são os mestres da morte, mas não da morte soturna e sim de uma passagem que celebra a vida terrena. Ogou é o guerreiro. Ezili Freda é a representação da sedução e do amor. Sua irmã, Ezili Dantó, é a mulher madura e batalhadora (Deren, 1953; Henderson, 2010; Bellegarde-Smith; Michel, 2013).

Em geral, os Lwas são divididos em dois grandes grupos: Rada e Petro/Petwo. Quando são servidos (cultuados) os Lwas Rada, não haverá mistura com os Lwas Petro, visto

que toda a ritualística ocorre de maneira própria (Handerson, 2010). Em geral, os Lwas Rada são mais pacíficos e conectados à África e os Petro são mais agitados e conectados ao novo mundo (Handerson, 2010). Porém, quando se estuda as características dos Lwas individualmente, como no grande catálogo de Lwas publicado por Ackermann, Gautir e Momplaisir pela Educavision em 2011, que conta com mais de 2.400 Lwas, vemos que essa divisão guarda muitas sutilezas. Esses dois grandes grupos também são subdivididos, revelando uma ainda maior complexidade na classificação e nas características dos Lwas.

Um dos aspectos para o qual o Vodou é procurado tanto dentro do Haiti quanto na diáspora haitiana é o da manutenção do bem-estar. Por exemplo, o Vodou é procurado para tratar de doenças e de desequilíbrios do corpo que são causadas por feitiços ou por espíritos (Hoover, 2015). Os ougans e manbos são geralmente os especialistas procurados para atenção de saúde nesses casos (Hoover, 2015). De fato, de acordo com Auguste e Rasmussen (2019), a cura está dentre as funções principais dos sacerdotes no Vodou haitiano e pode incluir óleos, banhos, perfumes, beberagens, limpezas e amuletos. Como destacam também os autores supracitados (Auguste e Rasmussen, 2019), dentre as doenças tratadas pelos sacerdotes estão as doenças de cunho mental. De maneira importante, Auguste e Rasmussen (2019) destacam que o Vodou não deve ser compreendido como um obstáculo para o acesso à saúde, mas como algo suplementar e entendem que o maior problema, de fato, está na falta de acesso aos serviços primários de saúde no Haiti.

Dentro da cosmogonia do Vodou, a cura é um elemento complexo e multifatorial. Essa complexidade se expressa, por exemplo, na multitude de Lwas. Consultando o já citado livro de Ackermann, Gautir e Momplaisir (2011) e procurando pelas palavras guérir, médecin, médecine, guérisseur e affections, todos vocábulos em francês relacionados aos termos cura e medicina, encontramos, por exemplo, os seguintes Lwas com alguma associação à saúde:

- 1) Adja, grand-mère, associada à medicina das ervas e da floresta;
- 2) Agaou Tonerre, Lwa dos fenômenos climáticos drásticos e curandeiro;
- 3) Anayse Dantò, ajuda as mulheres contra doenças da vagina;
- 4) Ayizan Velekete, curandeira que ensina os segredos das ervas e sacerdotisa primeira;
- 5) Azaka, que sabe como curar os animais;
- 6) Barão Samedi, chefe dos Lwas da morte, que tem as chaves para a cura da infertilidade;
- 7) Danbala Wedo, que pode tratar dos casos mais desesperadores de doenças;
- 8) Ezili Dantò, curandeira, dentre muitas outras funções;
- 9) Ezili Freda, que alivia as dores do parto;
- 10) Gran Bwa, mestre da vida selvagem e da floresta, curandeiro das folhas;
- 11) Gede, Lwas da morte, que têm função de curandeiros, especialmente na proteção de crianças;
- 12) Lenba Zawo, trata de doenças sobrenaturais;
- 13) Papa Loko, o curandeiro das folhas e sacerdote primordial;
- 14) Lwas da família Makaya, que estão envolvidos com cura pelas folhas e com o segredo do tabaco;
- 15) Marasa, os gêmeos divinos, são grandes curandeiros;
- 16) Nana Boukou, associada aos remédios e às folhas;
- 17) Ogou Balendjo, um Lwa guerreiro e curandeiro;
- 18) Ossange, um guerreiro e conhecedor da cura pelas folhas, capitão de navio;

- 19) Simbi, Lwas serpentinós que conhecem as folhas e sabem curar por meio delas; Sobo, lwa do trovão, curandeiro.

Como é fácil notar, a variedade de espíritos é enorme e investigações profundas desses Lwas, pelas fontes disponíveis, não revelam muito sobre suas funções específicas de cura. Por exemplo, é um tanto curioso, sem maiores informações, pensar que Agaou Tonerre, associado aos fenômenos climáticos como a tempestade, seja um curandeiro. Quando consultamos outra fonte, a saber a Manbo Déita (2006), vemos que ele é andrógino e que, durante a noite, se transforma numa mulher que fica gemendo e se lamentando. Ainda, ele é violento, mas, ao mesmo tempo, é um houngan muito respeitado. Provavelmente, é pelo fato dele ser um houngan, um sacerdote, de grande prestígio, que Agaou Tonerre é associado de maneira tão particular às curas. Por outro lado, seria leviando de nossa parte atribuir suas capacidades curativas apenas à sua fama de sacerdote. Para conhecer, de fato, os Lwas, é preciso experimentá-los da mesma maneira que os servidores de Vodou os experimentam: vivendo.

3. Religião, saúde e espiritualidade: a dimensão religiosa do Vodou nos cuidados com a saúde

O modelo biomédico guia o entendimento do que seja a saúde e a doença desvinculando os sujeitos de suas subjetividades, de suas visões de mundo, da natureza e do seu pertencimento cultural. O sofrimento gerado pelas desigualdades e injustiças sociais, pela inserção em um mundo tecnológico com suas rápidas mudanças, que transformam os relacionamentos sociais e os mais íntimos em relações líquidas, como já nos disse Bauman (2005), que caracterizam a modernidade afetando o mundo do trabalho, as identidades e as afetividades, provoca adoecimento físico, mental e espiritual.

A intervenção médica, a partir de uma perspectiva biológica, oferece para o paciente explicações sobre a origem e o desenvolvimento das doenças que incluem a invasão de microrganismos patogênicos em determinados órgãos, as mutações genéticas herdadas, disfunções bioquímicas e metabólicas, alterações químicas e estruturais do cérebro, dentre outros. Tal perspectiva se esforça por estabelecer uma ligação entre o complexo patológico e um complexo terapêutico, com a prescrição do tratamento adequado, a partir de intervenções medicamentosas e cirúrgicas que muitas vezes podem se tornarem iatrogênicas.

A negação dos aspectos subjetivos, identitários e culturais dos sujeitos, presentes nas enfermidades, conduzem ao que Laplatine (1986) nos diz sobre a possibilidade da medicina explicar o “como” da doença, considerando seus fatores químicos e biológicos, mas não o seu “porquê”. As medicinas populares, por seu lado, conseguem fornecer respostas a uma série de insatisfações, sejam somáticas, psicológicas, espirituais, existenciais, reorganizando a vida da pessoa doente em suas diversas dimensões, a vida social, emocional e simbólica. Isso porque as enfermidades desequilibram as relações com os familiares, com a comunidade e com a espiritualidade. Os tratamentos visam a restabelecer a harmonia, dando sentido aos acontecimentos, através de diferentes práticas terapêuticas, fazendo uso das plantas, raízes, chás, rituais de purificação, rezas.

As morbidades são interpretadas, não a partir de explicações técnico-científicas, pela atuação de vírus, bactérias, mas como castigo divino, ações de espíritos, quebra de tabu, mau-olhado, dando sentido ao sofrimento e fazendo com que as pessoas entendam o porquê de

se estar doente. E, ainda, a medicina popular envolve no processo de restabelecimento da saúde, a família, a comunidade religiosa, ações simbólicas por parte do doente – orações, reflexões, mudanças de comportamento, reorganização das relações sociais e familiares. O tratamento, pois, integra o corpo físico, a mente e o mundo espiritual, reconhecendo que as crenças religiosas, as emoções e as relações sociais influenciam diretamente na saúde. (Boltanski, 2004; Csordas, 2008).

Essa perspectiva sobre o corpo abre novas possibilidades, no sentido de Csordas (2008), a de compreendê-lo não como um objeto biológico, mas como um corpo fenomênico, locus da experiência, como o solo existencial do sujeito e da cultura, das diferentes formas de se estar no mundo. A experiência religiosa seria um observatório privilegiado das relações entre a corporeidade e a significação, um outro sistema de saúde onde é possível verificar as diferentes respostas culturais para as manifestações de doenças de diferentes grupos. A partir desse entendimento, de que o corpo é o sujeito da cultura, o foco é retirado da ideia mecanicista da eficácia dos processos terapêuticos, depositando a ênfase no sentido que é construído com a experiência com o sagrado.

As doenças, no sistema simbólico das religiões de matriz africana, são interpretadas a partir de uma série de fatores que podem revelar uma desordem espiritual, social ou moral. Os estudos clássicos de Montero (1985) evidenciam que as doenças estão inscritas em manifestações de um desequilíbrio mais amplo que se referem a rupturas e conflitos, e que o processo de cura envolve mais que a cura de sintomas. Ele atua é no sentido de reorganizar a vida do devoto reintegrando-o às suas rotinas, ao convívio social, alterando comportamentos e valores, restabelecendo sua harmonia espiritual. Será o médium o intérprete dos sinais do mundo espiritual baseado na cosmologia da religião.

Outros autores como Barros e Teixeira (2004), sobre os processos de saúde e doença no candomblé, inferem que as enfermidades podem ser causadas pelas manifestações de divindades ou de espíritos nos corpos das pessoas, assim como as epidemias podem acontecer devido a interferência do Orixá do panteão jeje-nagô, Omulu (ou Obaluaïê), associado às doenças, cura, morte e transformação. Segundo esse autor, as morbidades podem ser entendidas como sendo provocadas pelos descumprimentos das obrigações religiosas, pela quebra de tabus alimentares ou sexuais, pelo contato com espíritos dos mortos, que podem desequilibrar a vida das pessoas, e pela contaminação com elementos do mundo natural, com vírus e bactérias.

Acrescentando uma outra perspectiva, Lages (2010) argumenta que as enfermidades podem ser oriundas de uma série de sofrimentos sociais a que são expostos os fiéis, as desigualdades, o racismo, a homofobia, o sexismo, que afetam as subjetividades, a resiliência, que podem desmobilizar os sujeitos para as lutas contra as opressões derivadas das injustiças, afetando seu corpo físico e sua psique, fragilizando-os espiritualmente ao lhes retirar a esperança e as motivações para a vida. As religiões afro ofereceriam elementos propiciatórios da elaboração das experiências de sofrimento vividas, ressignificando a adversidade através dos valores de que as entidades espirituais ou as divindades são portadores ou portadoras. Exemplo disto, é a Orixá Iansã e seus significados de luta e mudanças, ou o Orixá Xangô e seus sentidos de justiça. Pretos e Pretas velhos, Caboclos e Caboclas, na Umbanda, ou Exu e Pombagira na Quimbanda, ancestrais humanos que viveram entre nós, retornam nas giras trazendo esperança, conselhos e soluções para as demandas das aflições dos seus filhos de fé.

Quanto ao Vodou no Haiti, ele vai além de ser uma religião, é uma prática de prevenção de doenças e de cura, representando um campo religioso popular do povo haitiano. Como as religiões afro-brasileiras, ele tem estreita ligação com a natureza, e os seres humanos estão em profunda integração com tudo o que existe, numa busca incessante de recompor a África perdida com a diáspora negra, e de novamente entrar em contato com seus ancestrais. Assim, o Vodou propõe uma perspectiva cosmocêntrica em que uma forte parcela do povo haitiano se vê como parte de um contexto espiritual mais amplo, em que a saúde física e mental das pessoas está interligada com forças espirituais e comunitárias. (Prosper, 2021; Auguste e Ramussen, 2019).

Neste mesmo sentido, Vonarx (2011) argumenta que o Vodou não pode ser visto apenas como uma religião estruturada em torno de espíritos (Lwas), mas como um sistema de saúde que inclui práticas de prevenção de doenças, curativas e de cuidados cotidianos com o corpo e a saúde, com um papel central na vida dos haitianos, principalmente a parcela da população que mora em áreas rurais. São os houngans (sacerdotes) e mambos (sacerdotisas) que desempenham as práticas rituais da religião, a partir de uma cosmologia que integra causas espirituais, sociais e físicas das doenças.

As doenças teriam origem pela ação dos Lwas ou de mortos atormentados, ou pelo chamado espiritual para iniciação na religião que foi ignorado, ou ainda, as enfermidades podem ser causadas pela inveja, raiva, invocação de espíritos do mal, pelas promessas aos espíritos que não foram cumpridas, violação de tabus, relações sociais doentias, desrespeito à comunidade religiosa, dentre outros. Já as terapias de prevenção e cuidados partem de um diagnóstico ritual, feito pelo hougan ou manbo, para identificação da causa espiritual da morbidade, procedimentos esses realizados através de cartas, água, e objetos sagrados. Quanto aos rituais de cura são utilizados os sacrifícios de animais, banhos com ervas, cânticos, invocações, danças, e uma série de oferendas aos espíritos como forma de prevenção. (Vonarx, 2011).

A seguir, o sacerdote Vodou, Houngan Fèy Vèt nos apresenta seu entendimento sobre as práticas da religião no que diz respeito à temática do presente artigo, que será apresentado a partir das seguintes categorias de análise: 1) Concepções do corpo, da saúde e doença no Vodou haitiano; 2) Autoridade religiosa e as práticas terapêuticas; 3) A concepção da morte e os rituais fúnebres.

4. Concepções do corpo, da saúde e doença no Vodou haitiano

O corpo, enquanto território simbólico e experiencial, o qual atua como veículo de comunicação com o sagrado e que recebe ação dos espíritos (Lwas), ganha centralidade no Vodou, tendo destaque o *Met tèt* considerado como o dono ou guardião da cabeça individual que tem controle mental e espiritual sobre o sujeito. Como nos informa Houngan Fèy Vèt:

Desequilíbrios emocionais e mentais, como depressão, ansiedade e confusão, são comumente referidos de maneira que indicam que o met tèt está aflito, a dimensão espiritual da consciência da pessoa, por assim dizer, quando se diz que a cabeça está "quente" (*tèt cho*) ou "perturbada" (*tèt boule*). Calor e fogo, como febre, são descrições comuns de aflições.

A cabeça física pertence a Papa Loko e Mambo Ayizan, visto que representam o primeiro houngan e mambo e, portanto, são os responsáveis pelos rituais que instalam o Mét tèt na cabeça da pessoa, que é responsável por sua consciência e por sua vida espiritual. O Mét tèt pode ser qualquer um dos Lwas, assim como acontece no candomblé. É “bastante interessante que o tèt, a cabeça física, carregue todos esses significados como sendo tanto a cabeça física quanto a consciência, bem como o espírito residente”. (Houngan Fèy Vèt, 2025).

As outras partes do corpo também possuem vínculos espirituais, como por exemplo:

Os olhos são regidos por Legba Miwa, Legba do espelho, mas eu diria que Gede Nibo e Lenglessou também têm algum domínio aqui, pois ambos estão relacionados à clarividência, visão profética e segunda visão. Lenglessou também pode causar cegueira, na verdade, então... As orelhas pertenceriam aos lwas dos ventos, como Danbalah e Aiyida Wedo, e por conseguinte, os pulmões. O nariz, por onde o sopro da vida entra e sai, pertence a Gede, juntamente com o fígado, os genitais e o estômago, juntamente com Bawon Samedi e Naman Brigitte, que são os senhores dos Gedes. Erzulie Dantor e Bossou também podem ser atribuídos aos genitais. O coração pertence a Erzulie Freda, Erzulie Dantor e Agwe. As mãos pertencem a Ogou, Agaou, Sobo e Bade, e os pés a Azaka e Legba. Todo o corpo pertence a Gran Bwa, que é o poder que germina a vida em suas formas físicas. (Houngan Fèy Vèt, 2025).

Uma outra dimensão do corpo a que ele se refere é a alma, composta por Gros Bon Anj, o Grande Anjo bom, a força vital ou respiração, e pelo o Ti Bon Anj, o Pequeno Anjo Bom, as memórias e a personalidade da pessoa, juntamente com o nanm, o componente ancestral, e o zétwal, a estrela do destino de alguém, o que significa que a alma é uma sequência de memórias que tomam a forma de personalidade, mas

esta é dotada de força vital cósmica que faz com que o Ti Bon Anj se conecte à sua estrela ou destino e também aos seus ancestrais, tornando o ser humano uma criatura complexa que está ligada às estrelas, à natureza e aos mortos em seu ciclo de vida. (Houngan Fèy Vèt, 2025).

A concepção de alma, pois, não é uma entidade única e indivisível, mas um conjunto de forças que constituem a pessoa, uma ontologia racional e dinâmica onde o ser humano é permanentemente influenciado por suas conexões com os espíritos (Lwas), com os ancestrais e as forças cósmicas, mostrando a fluidez dos mundos. Podemos trazer a perspectiva ameríndia de Viveiros de Castro (2010) também para analisar a concepção de corpo e alma no Vodou, que pode ser compreendida a partir de uma visão relacional, plural e cosmopolítica, em que os seres humanos compartilham seus corpos com tudo o que existe, se constituindo de forma permeável, sendo afetados e afetando as esferas da existência. Assim, a alma Vodou não está contida em um sujeito individual, mas partilhada em redes de relação com os ancestrais, espíritos, com o coletivo, e com tudo o que existe. Essa ideia holística e relacional da saúde e da doença em que os espíritos ou divindades estão em permanente conexão uns com os outros é compartilhada com as religiões afro-diaspóricas, como foi visto na primeira parte deste artigo.

Quanto ao conceito de saúde, no Vodou haitiano, como nos relata Houngan Fèy Vèt, ela não seria a ausência de dores físicas ou de algum transtorno que afeta o corpo físico

das pessoas, mas a harmonia que une o mundo visível e o invisível, onde o corpo é percebido como um composto de elementos físicos, mentais e espirituais. As doenças seriam:

[...] desequilíbrios de várias formas, desnutrição, más companhias ou causadas por "ventos ruins" e, nesse sentido, tanto germes quanto espíritos hostis, espíritos, maus espíritos. A doença pode então assumir a forma de infortúnio e má sorte, assim como aflições do corpo ou da mente. Tudo, desde instabilidade mental até o que causa febres e erupções cutâneas, pode potencialmente ter um componente espiritual. (Houngan Fèy Vèt, 2025).

E, ainda, as doenças podem ser causadas, também:

[...] por magia, como o envio de chòvsourit, espíritos semelhantes a morcegos que se alimentam de pessoas, causando fadiga, anemia e pesadelos, ou djabs, que encontram maneiras de prejudicar uma pessoa tanto física quanto mentalmente. Em suma, saúde e doença estão sujeitas a uma percepção mais holística, onde não se considera que uma causa aparente na medicina ocidental seja verdadeiramente a causa raiz vista pelos olhos de um Vodousaint. (Houngan Fèy Vèt, 2025).

Argumenta Brown (2003) que a medicina do Vodou é relacional, que o corpo, a mente, o espírito e a comunidade estão sempre em conexão, e que os rituais visam reconstruir as conexões que foram rompidas para determinado sujeito, seja com os espíritos, com os ancestrais ou consigo mesmo. A experiência da incorporação ritual seria uma forma de catarse e de reorganização da identidade, trazendo alívio emocional, sentimento de pertencimento à comunidade religiosa e cura espiritual para os traumas e estresses sociais.

As enfermidades, pois, podem ser originárias de ofensas aos espíritos, feitiçaria, desequilíbrio espiritual causado por ações pessoais ou coletivas, ou causadas pelos djabs, espíritos temidos, pois podem causar graves danos na vida das pessoas. Se essa concepção se distancia do modelo biomédico, o Vodou acaba por fazer parte de um sistema de saúde mais ampliado, em que diante da pobreza extrema do Haiti, os haitianos transitam entre os diferentes sistemas de tratamento das doenças, fazendo consultas com um sacerdote (houngan), com uma sacerdotisa (manbo), ou com um profissional de saúde. (Khoury *et al*, 2012).

Também Brown (2003) compreende que o Vodou é um apoio às pessoas marginalizadas, fundamental para os pobres, para os migrantes, para as mulheres, para os excluídos da sociedade, pois no ritual é criado um espaço onde o sofrimento é reconhecido, onde os sentimentos e emoções podem ser expressas, e onde as pessoas são vistas como parte das comunidades espiritual e social.

Nas palavras de Houngan Fèy Vèt:

No Haiti, os médicos de folhas (doktè fèy), equivalentes a curandeiros, benzedeiros e outros herbalistas aqui no Brasil, são usados igual a um médico medicinal, ou talvez mais devido à disponibilidade no Haiti, bem como a pobreza intensa que torna o doktè fèy mais viável, pois essa pessoa geralmente é parte da comunidade, alguém que conhece bem seus clientes e vice-versa. Mas também o bokor tem a reputação de ser um conselheiro medicinal, mas neste caso estamos falando de uma pessoa que também é versada em feitiçaria, portanto, um bokor está sujeito a um maior senso

de admiração, digamos, pois o bokor não apenas prescreverá soluções de ervas, mas também soluções rituais para condições que têm um elemento espiritual para elas. ((Houngan Fèy Vèt,2025).

A figura do bokor, espírito marginal e ambíguo, atua entre os limites do bem e do mal. Ao contrário do hougans ou da manbo, que atuam dentro da ortodoxia da ritualística vodou, com atenção à ordem cósmica e ritual, o bokor opera às margens dessa estrutura, manipulando saberes e práticas que tanto trazem a cura das aflições e proteção, como também praticam a feitiçaria trazendo para a vida da pessoa uma série de infortúnios.

Os sistemas religiosos, como defende Geertz (1978), oferecem modelos de atuação no mundo, e nesse sentido, o bokor oferece um modelo de atuação espiritual condizente ao contexto de desigualdade, injustiça, insegurança social, instabilidade econômica, miséria, presentes historicamente no Haiti. A violência estrutural que impede acesso equitativo aos direitos básicos, que também se manifesta na precariedade dos serviços de saúde, contribui para o adoecimento da população haitiana, sua vulnerabilidade e sofrimento. Devido a essas fragilidades, os haitianos sempre recorrem a diferentes modelos explicativos das morbidades em busca de tratamento e cura. (Gioda, *et al*, 2020).

5. Autoridade religiosa e as práticas terapêuticas

A busca de atenção à saúde no complexo sistema de saúde no Haiti é ancorada em três diferentes setores que podem se sobrepor ou competir: o sistema informal ou familiar que abrange os grupos e comunidades mais próximas que contam com os conselhos e práticas caseiras de pessoas próximas a partir do uso de chás caseiros para tratamento de diversas doenças; o sistema profissional, espaço institucionalizado de tratamento das enfermidades, como clínicas e hospitais; e o sistema popular onde se encontram os terapeutas que tratam as doenças com base na mística, onde ganham centralidade o sacerdote (houngan), ou a sacerdotisa (mambo) vodous, responsáveis pelo levantamento do diagnóstico e das interpretações das enfermidades espirituais. (Kleinman, 1980).

Houngans e mambos, na análise de Metraux (1958), são mais que líderes religiosos, pois além de desempenhar suas funções terapêuticas e morais, são eles que mantêm a coesão do grupo religioso. Tais lideranças são responsáveis pela condução dos rituais, pela mediação entre os devotos e os Lwas (espíritos), pelas curas físicas e espirituais, pelas adivinhações, exorcismos e rituais de iniciação. Essa autoridade espiritual é alcançada por um chamado espiritual (que pode ser manifestado através de doenças, ou sonhos, ou tomada do corpo por algum espírito), ou pelo processo de iniciação, que culmina com a aprovação dos espíritos e pelo reconhecimento da comunidade religiosa de tal poder, legitimando-o.

Para diagnóstico das enfermidades, Houngan Fèy Vèt (2025) nos diz que inicialmente é preciso examinar os sonhos, o que ocorreu antes da aflição, se ela está relacionada com algum ancestral ou se existe um histórico anterior de doença mental, e o Lwa responsável é o Papa Loko. A divindade faz uso da fumaça de seu cachimbo ou do charuto, e também de espelhos, pedaços de vidros ou de cartas de tarô para investigar as causas do sofrimento.

É necessário criar uma atmosfera terapêutica para a cura, sensibilizar o poder dos Lwas em benefício dos devotos e das suas demandas. Para tanto é feito o traçado de veves, o desenho de símbolos sagrados no chão, para invocar os Lwas, assim como o uso do asson

(maracá sagrado). Agregam-se as oferendas com alimentos, bebidas, perfumes, velas e sacrifícios. O vèvè e o asson, juntamente com os tambores, chamam a atenção para a presença dos Lwas, e isso gera o espaço sagrado da cura.

Os tratamentos consistem em orientações espirituais e em uma série de rituais presididos por Papa Loko, que pode prescrever a medicina herbal, restrições alimentares e uso de um amuleto, denominado de paket kong, que condensa o poder espiritual e tem a função de proteção, assim como a lavagem da cabeça, banhos mágicos, magia com velas, dentre outros procedimentos. E, de forma geral, como nos diz Houngan Fèy Vèt,

[...] o trabalho realizado é de apaziguamento, tanto dos espíritos quanto dos humores internos, e vemos isso com os tipos de ervas que podem ser usados. Por exemplo, Papa Loko, em casos como esse, gosta de usar aloe vera e plantas semelhantes que também são conhecidas por seus efeitos positivos em queimaduras na pele e têm uma série de outros benefícios, então, no caso dele, ele gosta de usar plantas que têm uma ampla gama de propriedades, o que eu sinto que reflete sua abordagem holística em relação à cura. (Houngan Fèy Vèt, 2025).

Daniels (2016) diz que o fato de estar limpo e purificado dá acesso ao espaço sagrado e a certas experiências rituais, assim, a limpeza corporal, através de banhos com águas consagradas, com as plantas medicinais, óleos e perfumes atua como instrumento de cura espiritual, emocional e física. No Haiti, rituais como o *lave tèt* (lavagem da cabeça) e os banhos em locais sagrados, como a cachoeiras e poços evidenciam a importância dos elementos naturais – a água, o fogo, a terra e o ar – como mediadores do contato com os espíritos e a renovação espiritual. Outras substâncias podem ser incluídas como a aguardente (klerin), o óleo de rícino (palmaskriti), o manjeriço e a salsa. Nas palavras da autora:

Cerimônias de cura podem incluir rituais para livrar o corpo de doenças, proteger crianças de perigos, santificar um espaço público, restaurar relacionamentos sociais dentro de uma família e homenagear os mais velhos e os recém-falecidos de uma comunidade por meio de ritos funerários. Mesmo com essa diversidade de banhos rituais, no entanto, sem exceção, todos os banhos sagrados devem ser acompanhados de oração, intencionalidade e ação ritual. (Daniels, 2016, p. 21, tradução nossa).

São vários os Lwas que podem ser invocados nesses momentos pelos vodouisants (praticantes da religião), como por exemplo, Simbi Yanpaka e Simbi Malo que estão diretamente conectados à medicina, especialmente às doenças mentais, a todas as coisas relacionadas aos nervos e à cabeça, que é o domínio natural desses espíritos de cobra. Há, também, o Simbi Andezo, que é capaz de aliviar a confusão mental severa devido a este Lwa ser um simbi de duas águas, o oceano e o rio. Um simbi é um tipo de Lwa ligado aos espíritos aquáticos, à sabedoria que vem das profundezas das águas. Atributos semelhantes são dados a Danbalah e Aiyida Wedo, dois outros Lwas serpentinos, que podem aliviar aflições da mente e dos nervos, assim como La Bailen e La Siren, também relacionados às águas, que aliviam a melancolia e as dificuldades emocionais. Mas, no caso de Houngan Fèy Vèt (2025), Lwas aos quais ele recorre são: Papa Loko, Gran Bwa e Simbi Makaya, todos eles relacionados às madeiras e ao poder das ervas, folhas e raízes.

Numa conversa com a Professora Manbo Dra. Kyrak Malika Daniels (Comentário pessoal, 2025), ela nos apresentou alguns outros Lwas e Gedes que desempenham funções importantes nos tratamentos das enfermidades:

- 1) Papa Loko (nação Rada) - mestre de iniciação, primeiro sacerdote do Vodou, grande curador, aquele que concede o chocalho ritual (ason) aos sumos sacerdotes e sacerdotisas
- 2) Manbo Ayizan (nação Rada) - mestra de iniciação, primeira sacerdotisa do Vodou, grande curadora, aquela que protege os novos iniciados dentro do djèvo (templo interno)
- 3) Papa Gede, Grann Brijit e todos os espíritos Gede/Bawon (nação Gede/Bawon) - conhecidos como poderosos curadores. Embora não possam mudar o destino de alguém que esteja destinado à morte, eles sempre tentarão curar seus filhos mortais e salvar suas vidas, se possível
- 4) Papa Danbala (nação Rada) - poderoso ancião e curador, portador da paz e da harmonia; conhecido como um dos Doutores do Vodou
- 5) Ezili Dantò (nação Petwò) - espírito guerreiro-mãe que usa maji (magia) e ervas medicinais em seus tratamentos de cura
- 6) Lemba (nação Petwò) - esta era originalmente uma sociedade iniciática de cura BaKongo da África Central; no Haiti, Lemba é lembrado como um poderoso espírito de cura da floresta
- 7) Mèt Gran Bwa (nação Petwò) - espírito da floresta, ele tem um rosto em formato de coração e é representado como parte humano e parte árvore; seus braços são galhos, seu corpo é um tronco de árvore e seus pés são as raízes da árvore; ele é o guardião dos mistérios da floresta
- 8) Papa Simbi (nação Petwò) - um espírito das folhas curativas, do fogo místico e das águas refrescantes; Simbi é outro espírito do Congo, que possui encarnações masculinas (Simbi Makaya ou Simbi das Folhas), femininas (Simbi Dlo) e manifestações andróginas de gênero.
- 9) Ogou Osanj (nação Nagô) - um espírito guerreiro ferido, incapacitado e sem uma perna, ou com uma perna machucada; ele oferece poderosa cura mística e se origina do espírito Yorùbá Osanyin, o grande curador.

Cumpramos lembrar que, no Vodou, os Lwas são tipicamente divididos em nações, que são grupamentos que agregam espíritos que apresentam temperamento semelhante, bem como origens relacionadas. Por exemplo, os grupos Rada e Petwo (também chamados de nação Rada e Petwo) já foram discutidos brevemente, mas nações como Gede tratam de espíritos da família dos Gedes, relacionados à morte e aos mortos. Lwas da nação Nagô tem sua origem nas terras dos Iorubás.

6. A concepção da morte e os rituais fúnebres

Na concepção de morte que marca as religiões com raízes africanas não existe uma separação radical entre os vivos e os mortos. Nas religiões como o Candomblé, a Umbanda, a Santeria, e o Vodou haitiano, desdobramentos da diáspora negra nas Américas, a morte não representa um fim, e sim transição, transformação, momento no qual um falecido se torna um ancestral, também chamado de *egum*, que continua a interagir com os vivos num eterno trânsito entre esse e o outro mundo.

As comunidades religiosas africanas e da diáspora negra enfatizam a qualidade de uma vida vivida com a fé, de que a vida é sustentada por meio do equilíbrio, do ritual e do

fortalecimento das almas e das energias divinas, a partir de um fluxo que não é interrompido, em que as almas estão sempre retornando à terra, sinalizando que a morte não representa o fim da vida, mas a negociação de energias divinas e novas realidades do ser. O luto é vivido, “mas a morte é concebida como uma iniciação no reino ancestral dos espíritos, e pode representar a oportunidade de renascimento em uma nova manifestação. (Daniels, 2022).

Dentre os Lwas, os espíritos Gede são reconhecidos pelos seus poderes de cura, pelo poder que possuem de transitar entre o mundo dos vivos e dos mortos, e são eles os que são invocados para facilitar a transição para a vida após a morte. Como nos esclarece Daniels (2022), os devotos buscam a força e a coragem para se sustentarem diante das doenças, e para a cura das enfermidades, mas para isso devem honrar os ancestrais e os espíritos por meio de rituais que cultivam a força vital (fòs ou nanm), ao mesmo tempo que reconhecem a inevitabilidade da morte.

Os ancestrais, pois, possuem um papel ativo na vida dos vivos, e a veneração aos antepassados é um aspecto-chave nesse campo religioso. Existe, segundo Olupona:

[...] uma relação de reciprocidade que une os vivos e os mortos: oferendas rituais são dadas em troca de bênçãos os ancestrais. Pelo mesmo motivo, a negligência dos antepassados de uma descendência pode levar ao infortúnio, à doença, e até mesmo à morte. (Olupona, 2024, p. 50 – 51).

Nessa mesma linha de pensamento, nosso interlocutor Houngan Fèy Vèt (2025), nos apresenta a concepção de morte na religião. Ele argumenta que os falecidos não vão para o céu ou para o inferno como no sentido cristão ocidental, “mas são transformados em Les morts, ou Lwa ginen, espíritos ancestrais que continuam a participar da vida espiritual e social da comunidade”. Os Les morts residem nas águas abismais, que podem ser entendidas como o reino invisível da existência humana e caminham com os seres humanos o tempo todo.

Retornando ao conceito de alma no Vodou, ao Ti Bon Anj (Pequeno Anjo bom) e ao Gros Bon Anj (Grande Anjo Bom), enquanto este último, associado à vitalidade individual, ao caráter e ao ego, dissolve-se na morte, retornando para o reservatório cósmico de energia, mas continuando vivo no conceito de namn, o Ti Bon Anj, a consciência pessoal da alma, permanece perto do corpo e deve ser separada ritualmente para que possa viajar de volta ao reino ancestral e se reunir com a comunidade ancestral.

O processo de separar o Ti Bon Anj do corpo do falecido é a cerimônia chamada de Desounen, que significa a dissolução das conexões entre o corpo e as partes espirituais, e que acontece em um ano e um dia da data da morte, tendo o significado de libertação da alma. Nesse momento o morto é chamado de volta e então é colocado em um govi (vasilha de barro com tampa que guarda a alma), o que significa que o morto se tornou um zanj entre os Lwas, ou seja, que ele passou a integrar o reino dos seres espirituais no Vodou, na condição de um espírito ancestral, continuando sua existência incorpórea e se fazendo conhecido em sonhos, oráculos e até mesmo na incorporação.

A concepção de morte, pois, no Vodou, é compreendida como um processo de transição, onde a alma do falecido passa por uma série de transformações até alcançar seu novo estatuto espiritual, o de um espírito ancestral, um zanj, que passa a se manifestar de forma ativa na vida religiosa. Nessa ideia, a morte não é a extinção da individualidade biográfica, mas a passagem para uma outra, inscrita na coletividade espiritual ancestral.

Nos rituais fúnebres, ritos católicos e do Vodou interagem. Os mortos, na forma de Gedes, espíritos dos mortos comuns que viveram entre as pessoas e morreram, recebem orações, alimentos e uma vigília, em torno de nove noites, pois é neste período que se acredita que o *Ti bon anj* permanece ao redor do corpo. O funeral é predominantemente católico, mas o toque de tambores e a possessão também são essenciais, especialmente em relação a Bawon Samedi, Manman Brigitte, os Gedes, e Bawon Simitye, pois ele personifica o próprio cemitério. Dessa forma, os ritos fúnebres se tornam uma sequência de rituais para comunhão e transformação do ser humano em uma parte funcional de *les mort* nas águas abismais, para garantir que o morto continue a ser um membro influente na sociedade e em sua família.

O que observamos é que os referidos Lwas e ancestrais, Bawon Samedi, Manman Brigitte, Gedes e Bawon Simitye espiritualizam a morte, a presidem, orientam o destino das almas, guardam os cemitérios, incorporando-a ao ciclo da vida, apoiando os fiéis a lidar com a finitude, com o sofrimento diante da separação dos entes queridos, e apaziguando a falta de sentido da vida, ao inscrever o morto num outro modo de existência, o mundo espiritual coletivo. A morte não é definitiva, não é uma ruptura, mas uma reconfiguração das relações através dos Lwas.

Considerações finais

As práticas terapêuticas no sistema religioso do Vodou abrangem uma compreensão essencialmente relacional e espiritual dos fenômenos que dizem respeito às concepções do corpo, da saúde, da doença e da morte, não reduzindo esses elementos apenas a categorias biomédicas e fisiológicas. Tal sistema se inscreve em uma cosmopercepção de que a harmonia ou desarmonia dependem do mundo invisível, povoado pelos Lwas e Gedes, e de sua atuação no mundo dos vivos.

Essa concepção percebe as doenças como uma desordem simbólica, seja social ou espiritual, e através de uma ritualística que envolve consultas, banhos, medicamentos da flora medicinal, aconselhamentos e oferendas às divindades, a vida dos fiéis pode ser reorganizada a partir de uma perspectiva subjetiva e comunitária dos sofrimentos. A cura não se restringe à eliminação de um sintoma, mas à restauração dos sentidos conferidos à enfermidade que propõe ao devoto uma nova forma de vida que lhe solicita novas atitudes diante do que lhe causou a aflição. A morte, por sua vez, não é um fim, é compreendida como uma transição, ela é transformadora, uma vez que o falecido se torna um ancestral e volta a atuar no mundo dos vivos, exigindo respeito, oferendas, para que ele atue no sentido de proteção e não de punição. A morte, pois, pode ser entendida como uma reintegração do praticante à ordem espiritual e comunitária.

Referências

AGUSTE, Evan; RASMUSSEN, Andrew. **Global mental Health**, 6, e25, 2019, p.1-6. Doi:10.1017/gmh.2019. Disponível em: file:///home/sonia/Downloads/vodous-role-in-haitian-mental-health.pdf. Acesso em 27 mai 2025.

- BAPTISTA, José Renato. Bois Caiman: as metáforas da história e a realidade dos mitos na construção da identidade (inter)nacional do Haiti. **Teórica e Cultura**. v.9. n.2 Dossiê Caribe. 2014.
- BARROS, José Flávio Pessoa; TEIXEIRA, Maria Lina Leão. O código do corpo: inscrição e marcas dos orixás. *In*: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de Moura (org.). **Candomblé: religião do corpo e da alma**. Rio de Janeiro: Pallas, 2000, p.103-139.
- BAUMAN, Zygmund. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005^a.
- BELLEGRARDE-SMITH, Patrick & MICHEL, Claudine. Danbala/Ayida as Cosmic Prism. The Lwa as trope for understanding metaphysics in Haitian Vodou and Beyond. **Journal of African Religions**. Vol 1. No. 4, 2013, p. 458-487.
- BOLTANSKI, Luc. **As classes sociais e o corpo**. São Paulo: Paz e Terra, 2004.
- BROWN, Karen McCarthy. **Mama Lola: A vodou priestess in brooklyn**. University of Carolina Press. 2011.
- BROWN, Karen McCarthy. Healing relationship in the African Caribbean. In: SELIN, Helaine (Org.). **Medicine across cultures: history and practice of medicine in non-Western cultures**. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 317–332.
- CSORDAS, Thomas. **Corpo, significado e cura**. Rio Grande do Sul: Editora UFRGS, 2008.
- DALMASO, Flávia Freire. **A magia em Jacmel: Uma leitura crítica da literatura sobre o vodu haitiano à luz de uma experiência etnográfica**. Mestrado em Antropologia. UFRJ. 2009.
- DANIELS, Kyrah Malika. **Harvad Review of Latin America**, 2016, v. 16, n. 1. Disponível em: <https://revista.drclas.harvard.edu/the-coolness-of-cleansing/>. Acesso em 20 jun 2025.
- DANIELS, Kyrah Malika. Soul and Vital Force: Vibrant Life Matters and Mortuary Arts in Africana Religions and Beyond. *In*: Williams, Patrick Ryan; FEINMAN, Gary M; YNOÑÁN, Luis Muro. **Beyond Death: Beliefs, Practice, and Material Expression**. E-book, Oxford, UK: BAR Publishing, 2022, p. 39-65.
- DEREN, Maya. **Divine Horsemen: the living gods of Haiti**. Thames and Hudson. 1953.
- ELLER, Jack David. **Introdução à antropologia da religião**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.
- ELIADE, Mircea. **O mito do eterno retorno**. São Paulo: Mercuryo, 1992.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1978.
- GIODA, Fabiane Rosa; GRISSOTI, Márcia; LANGDON, Esther Jean. Violência estrutural e adoecer no Haiti: reflexões sobre uma experiência. **Saúde e Sociedade**. São Paulo, v. 29, n. 2, 2020. DOI 10.1590/S0104-129020201801012. Disponível em:

file:///home/sonia/Downloads/Violencia_estrutural_e_adocercer_no_Haiti-1.pdf. Acesso em 03 jun 2025.

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

KHOURY, Nayla M.; KAISER, Bonnie N.; KEYS, Hunter M.; KOHRT, Brandon A. Explanatory Models and Mental Health Treatment: Is Vodou an Obstacle to Psychiatric Treatment in Rural Haiti? **Culture, Medicine, and Psychiatry**, v. 36, n. 1, 2012. DOI 10.1007/s11013-012-9270-2. Disponível em: https://sites.duke.edu/haitilab/files/2014/11/Khoury_etal_2012_CMP_Explanatory-Models-Mental-Health-Vodou-in-Haiti.pdf. Acesso em 02 jun 2025.

KLEINMAN, Arthur. **Patients and healers in the context of culture**. Berkeley: University of California Press, 1980. Disponível em: <https://lib.zu.edu.pk/ebookdata/Public%20Health/Patients%20and%20healers%20in%20the%20context%20of%20culture%20%20an%20exploration%20of%20the%20borderland%20between%20anthropology,%20medicine%20and%20psychiatry-by%20Arthur%20Kleinman.pdf>. Acesso em 02 jun 2025.

LAPLATINE, François. **Antropologia da doença**. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

MANBO DÉITA. **Répertoire pratique des Loa du Vodou Haitien**. Reme art Publishing. 2006.

MCGEE, Adam. M. Haitian Vodou and Voodoo: Imagined Religion and Popular Culture. **Studies in Religion/Sciences Religieuses**, V. 41, n. 2, 2012, p. 231–256. doi:10.1177/0008429812441311

MÉTRAUX, Alfred. **Le vaudou haitien**. Paris: Gallimar, 1958. Disponível em: https://storage.gra.cloud.ovh.net/v1/AUTH_3877b9485d06455c8b7c11a9fadaeb2d/attachments/original/3/8/8/002621388.pdf. Acesso em 03 jun 2025.

MONACÉ Jhon-Kelly. **Dyaspóra haitianos no Brasil, voye kòb e famílias no haiti**: vínculos sociais, múltiplas estratégias de reprodução e dyasporização. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Regional e avaliada como requisito para obtenção do título de Doutor em Desenvolvimento Regional. 2021.

MONTERO, Paula. **Da doença à desordem**. A magia na Umbanda. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

PROSPERE, Renel. A demonização da religião Vodou e seus impactos na vida da primeira república negra do mundo: o Haiti. **Razão e fé**, vol 23, n. 2, 2021, p. 125-137. Disponível em: file:///home/sonia/Downloads/3176-Texto%20do%20artigo-10378-1-10-20220428-2.pdf. Acesso em 27 mai 2025.

OLUPONA, Jacob K. **Religiões africanas**. Uma brevíssima introdução. Petrópolis: Vozes, 2024.

PIERRE, Jean Gardy. **Haiti, uma república do Vodou?** Uma análise do lugar do Vodou na sociedade haitiana à luz da Constituição de 1987 e do Decreto de 2003. Mestrado em Ciências da Religião. PUC-SP. 2009.

RIES, Julien. **Mito e rito**. As constantes do sagrado. Petrópolis: Vozes, 2020.

VANHEE, Hein. O Cristianismo Popular da África Central e a formação da religião do Vodou no Haiti. **Revista De Ciências Humanas**, V. 2, n. 2, 2018. Recuperado de <https://periodicos.ufv.br/RCH/article/view/3257>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**. Elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

VONARX, Nicolas. Haitian Vodou as a health care system: between magic, religion, and medicine. **Alternative therapies**, n. 5, v. 17, 2011. disponível em: https://www.alternative-therapies.com/digital_issues/ATHM09102011/files/inc/317303161.pdf. Acesso em 27 mai 2025.

YIH, Yuen-Ming David. **Music and Dance in Haitian Vodou: Diversity and Unity in Regional Repertoires**. Tese de doutorado. Wesleyan University. 1995.

Recebido em: 01/07/2025

Aceito em: 11/11/2025