



INSTITUTO LATINO-AMERICANO DE ARTE,
CULTURA E HISTÓRIA (ILAACH)

ANTROPOLOGIA – DIVERSIDADE CULTURAL
LATINO-AMERICANA

**O SINCRETISMO COMO ESTRATÉGIA DE RESISTÊNCIA DO VODU
HAITIANO DIANTE DA IMPOSIÇÃO DO CRISTIANISMO NO HAITI**

DJEGO PIERRE JOSEPH

Foz do Iguaçu

2026



INSTITUTO LATINO-AMERICANO
DE ARTE, CULTURA E HISTÓRIA
(ILAACH)

ANTROPOLOGIA – DIVERSIDADE CULTURAL
LATINO-AMERICANA

O SINCRETISMO COMO ESTRATÉGIA DE RESISTÊNCIA DO VODU HAITIANO DIANTE DA IMPOSIÇÃO DO CRISTIANISMO NO HAITI

DJEGO PIERRE JOSEPH

Trabalho de Conclusão de Curso em Antropologia – Diversidade Cultural Latino-Americana, da Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA), como requisito parcial para a obtenção do título bacharel em Antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Waldemir Rosa.

Foz do Iguaçu

2026

DJEGO PIERRE JOSEPH

**O SINCRETISMO COMO ESTRATÉGIA DE RESISTÊNCIA DO VODU
HAITIANO DIANTE DA IMPOSIÇÃO DO CRISTIANISMO NO HAITI**

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao
Instituto Latino-Americano de Arte, Cultura e
História da Universidade Federal da Integração
Latino-Americana (UNILA), como requisito
parcial à obtenção do título de Bacharel em
Antropologia – Diversidade Cultural
Latino-Americana.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Waldemir Rosa

UNILA

Profa. Dra. Angela Maria de Souza
UNILA

Prof. Dr. Rodrigo Juan Villagra Carron

Foz do Iguaçu, 08 de julho de 2026

Dedico este trabalho à minha mãe, Julienne Faustin.

Você é extraordinária.

“Dedico este trabalho aos meus ancestrais haitianos, cuja força espiritual e resistência tornaram possível a sobrevivência e a reinvenção de nossas tradições. À minha família, pela coragem, pelo amor incondicional e pelo apoio em cada etapa da minha trajetória acadêmica e de vida, dentro e fora do Haiti. Dedico também a todos os que, no Haiti e na diáspora, mantêm vivo o Vodou como expressão de fé, identidade e luta diante das tentativas históricas de apagamento e imposição religiosa.”

*“Minha boca será a boca das desgraças que não têm boca, minha voz a liberdade das
que se abatem no calabouço do desespero.”*

Aimé Césaire

AGRADECIMENTO

Agradeço primeiramente à minha mãe, Julienne Faustin e meu pai, Perius Joseph por terem criado um filho como eu. Agradeço aos ancestrais que lutaram para me dar uma liberdade sem preço hoje, agradeço aos espíritos que me protegem, à natureza à Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA) e ao Curso de Antropologia – Diversidade Cultural Latino-Americana, pelo espaço de formação crítica e pelo compromisso com a valorização dos povos e culturas de nossa região.

Aos professores que me acompanharam ao longo da graduação, pelas aulas, diálogos, questionamentos e contribuições que ampliaram minha compreensão sobre o Haiti, sobre o Vodun e sobre a complexidade das relações entre religião, poder e resistência.

Agradeço, em especial, ao meu orientador, o Prof.Dr. Waldemir Rosa pela paciência, confiança, leitura atenta e pelas importantes sugestões teóricas e metodológicas que ajudaram a construir este trabalho. Agradeço ao meu querido professor Rodrigo de antropologia e à professora Dani de antropologia também que me ouviram e me ajudaram nas dificuldades deste trabalho.

Agradeço à banca examinadora, a Professora. Dra. Angela Maria de Souza e o Professor Dr. Rodrigo Juan Villagra Carron que aceitam a avaliar meu trabalho.

À minha querida namorada Flancia Jean que me deu seu apoio durante o trabalho e à minha família, no Haiti e no Brasil, pela base afetiva e espiritual que me sustenta, pelas orações, pelos conselhos e pela força nos momentos de dificuldade. Os meus irmãos e irmãs: Lafortune; Schnaider; Jesson Pierre; Jhon Wisley; Pierre Joël; Julson Pierre; Fania; Schnailande; Nahomie; Calix e Phanex. Um agradecimento especial ao meu irmão Mickenson Jean-Baptiste que a vida me deu desde criança, que cuidou de mim tanto socialmente quanto intelectualmente. Sinto que um simples agradecimento é insuficiente para expressar o meu reconhecimento ao Bachelard por sua contribuição neste trabalho. Um agradecimento muito forte à Guerlovecia e à Stephanas Estephat que eu considero como irmã e irmão. Não posso falar de irmão sem falar de Likency. Aproveito esse momento para desejar força e bem-vinda à Petit-China Georges.

Chegando aqui no Brasil, as experiências me possibilitam novas relações com novas pessoas, assim, encontrei uma pessoa que considero como irmã pela bondade dela e sua apreciação para mim, Micheline Joseph, sempre brinquei com ela que o meu pai que não aceitou ela, porque ela teria ser minha irmã de sangue.

Agradeço aos meus amigos: Jean-Gardy; Izma; Abdias conhecido em nome de Mayòl, mas somente pessoas próximas desde Haiti que sabem esse nome; Fauberline Lauredant; ao David conhecendo em nome Che Guevara, pelas recomendações; John Kelly; prof. Gerson; Lens; Willy Étienne; Edrice Basil; Dady Simon; Beauvais Mackenson; Johnny Majeste; irmão Archelus Fines; prof. Céant; Jhon Lerby; Jean Marcelin; Duvenson; Providence que me ajudou muito; Micolove que sempre me chamou de voduísta após saber que o meu trabalho tem o enfoque no Vodú haitiano; Sadrac e Rolex que são também os melhores DJs haitianos aqui em Foz.

Amigos que nunca vou esquecer que são irmãos de coração; Peter Dumas; Johny Lamothe e Osee.

Um agradecimento aos colegas de curso, pelas conversas, pelos debates, pela partilha de experiências de migração, identidade e religiosidade, que enriqueceram não apenas esta pesquisa, mas também a minha própria trajetória pessoal. Agradeço as meninas mais queridas que eu encontrei durante o ciclo do meu estudo: Karen Marques Rosso ISHIGURO; Fernanda Peixoto; Vitória Liska; Kiara Silva, Biannka; Nazária e Kelly. Um agradecimento ao Fritznel Honneur por sua contribuição; agradeço também um amigo venezuelano que compartilhou muita coisa comigo: Omar Olivares.

Agradeço a todos os praticantes, estudiosos e guardiões do Vodú haitiano, cuja existência e resistência tornam possível pensar o sincretismo não apenas como mistura religiosa, mas como estratégia política, cultural e espiritual de sobrevivência e de afirmação de um povo. Ayibobo pou nou tout.

Savalouwe

RESUMO

O presente trabalho aborda o sincretismo como estratégia de resistência do Vodun haitiano diante da imposição do cristianismo no Haiti. Contextualiza-se historicamente a formação do Vodun no período colonial, articulando diáspora africana, escravidão e construção de uma religiosidade própria, que dialoga e confronta o catolicismo e, mais recentemente, o protestantismo. O objetivo geral é compreender de que modo o sincretismo religioso, longe de significar mera “mistura” ou perda de autenticidade, constitui um instrumento político, cultural e espiritual de afirmação identitária e de enfrentamento às tentativas de apagamento do Vodun. Metodologicamente, realiza-se uma revisão bibliográfica sobre o Vodun haitiano, sincretismo e relações entre religião e poder, a partir de autores haitianos, latino-americanos e europeus. Complementarmente, desenvolve-se um estudo de caso por meio de entrevistas semiestruturadas com cinco haitianos residentes no Brasil e na Europa, que se identificam, em diferentes graus, com o Vodun. As entrevistas abordam percepções sobre o sincretismo, experiências pessoais de discriminação religiosa, formas de convivência entre Vodun e cristianismo e significados atribuídos às práticas rituais na diáspora. A análise dos depoimentos, articulada à literatura, indica que o sincretismo funciona como forma de proteção simbólica, negociação com o campo cristão e, ao mesmo tempo, como modo de preservar memórias ancestrais e estruturas comunitárias. Conclui-se que o Vodun, por meio do sincretismo, permanece um espaço central de resistência, reconstrução identitária e produção de sentido para o povo haitiano, tanto no Haiti quanto na diáspora.

Palavras-chave: Vodun haitiano; Sincretismo religioso; Cristianismo; Resistência cultural; Diáspora haitiana.

RESUMEN

Este trabajo aborda el sincretismo como estrategia de resistencia del Vodú haitiano frente a la imposición del cristianismo en Haití. Se contextualiza históricamente la formación del Vodú en el período colonial, articulando la diáspora africana, la esclavitud y la construcción de una religiosidad propia, que dialoga y confronta al catolicismo y, más recientemente, al protestantismo. El objetivo general es comprender de qué manera el sincretismo religioso, lejos de significar una mera “mezcla” o pérdida de autenticidad, constituye un instrumento político, cultural y espiritual de afirmación identitaria y de enfrentamiento a los intentos de borrar el Vodú. Metodológicamente, se realiza una revisión bibliográfica sobre el Vodú haitiano, el sincretismo y las relaciones entre religión y poder, a partir de autores haitianos, latinoamericanos y europeos. Complementariamente, se desarrolla un estudio de caso mediante entrevistas semiestructuradas con cinco haitianos residentes en Brasil y en Europa, que se identifican, en diferentes grados, con el Vodú. Las entrevistas abordan percepciones sobre el sincretismo, experiencias personales de discriminación religiosa, formas de convivencia entre el Vodú y el cristianismo y significados atribuidos a las prácticas rituales en la diáspora. El análisis de los testimonios, articulado con la literatura, indica que el sincretismo funciona como forma de protección simbólica, negociación con el campo cristiano y, al mismo tiempo, como manera de preservar memorias ancestrales y estructuras comunitarias. Se concluye que el Vodú, mediante el sincretismo, sigue siendo un espacio central de resistencia, reconstrucción identitaria y producción de sentido para el pueblo haitiano, tanto en Haití como en la diáspora.

Palabras clave: Vodú haitiano; Sincretismo religioso; Cristianismo; Resistencia cultural; Diáspora haitiana.

ABSTRACT

This paper addresses syncretism as a resistance strategy of Haitian Vodou in the face of the imposition of Christianity in Haiti. It historically contextualizes the formation of Vodou during the colonial period, articulating the African diaspora, slavery, and the construction of a unique religiosity that dialogues with and confronts Catholicism and, more recently, Protestantism. The overall objective is to understand how religious syncretism, far from signifying mere "mixture" or loss of authenticity, constitutes a political, cultural, and spiritual instrument for identity affirmation and confrontation of attempts to erase Vodou. Methodologically, a bibliographic review on Haitian Vodou, syncretism, and the relationship between religion and power is conducted, based on Haitian and Latin American authors. Complementary, a case study is developed through semi-structured interviews with five Haitians residing in Brazil who identify, to varying degrees, with Vodou. The interviews address perceptions of syncretism, personal experiences of religious discrimination, forms of coexistence between Vodou and Christianity, and meanings attributed to ritual practices in the diaspora. The analysis of the testimonies, articulated with the literature, indicates that syncretism functions as a form of symbolic protection, negotiation with the Christian field, and, at the same time, as a way of preserving ancestral memories and community structures. It is concluded that Vodou, through syncretism, remains a central space of resistance, identity reconstruction, and meaning-making for the Haitian people, both in Haiti and in the diaspora.

Keywords: Haitian Vodou; Religious syncretism; Christianity; Cultural resistance; Haitian diaspora.

REZIME

Travay sa a analize sinkretis kòm yon estrateji rezistans Vodou ayisyen an fas ak enpozisyon Krisyanis la ann Ayiti. Li mete nan kontèks istorik fòmasyon Vodou pandan peryòd kolonyal la, pandan li montre relasyon ki genyen ant dyaspora afriken an, esklavaj ak konstriksyon yon relijyon pa l, ki antre an dyalòg epi an konfli ak Katolik, epi pi resamman ak Pwotestantis. Objektif jeneral la se konprann kijan sinkretis relijye a, olye li ta reprezante yon senp “melanj” oswa yon pèt otantisite, vin tounen yon zouti politik, kiltirèl ak espiyèl pou afime idantite pèp la epi reziste kont tantativ pou efase Vodou. Sou plan metodolojik, rechèch la baze sou yon revizyon bibliyografik konsènan Vodou ayisyen an, sinkretis ak relasyon ki genyen ant relijyon ak pouvwa, apati travay otè ayisyen, latino-ameriken ak ewopeyen. Anplis de sa, li prezante yon etid ka atravè entèvyou semi-estriktire ak senk Ayisyen k ap viv nan Brezil ak ann Ewòp, ki idantifye tèt yo, nan diferan nivo, ak Vodou. Entèvyou yo abòde pèsèpsyon yo sou sinkretis, eksperyans pèsònèl yo ak diskriminasyon relijye, fason Vodou ak Krisyanis viv ansanm, ansanm ak siyifikasyon yo bay pratik ritèl yo nan dyaspora a. Analiz temwayaj yo, anrapò ak literati syantifik la, montre ke sinkretis la fonksyone kòm yon fòm pwoteksyon senbolik, yon estrateji negosyasyon ak espas kretyen an, epi an menm tan kòm yon mwayen pou konsève memwa zansèt yo ak estrikti kominotè yo. Konklizyon rechèch la montre ke Vodou, atravè sinkretis la, kontinye rete yon espas santral pou rezistans, rekonstriksyon idantite ak pwodiksyon sans pou pèp ayisyen an, ni ann Ayiti ni nan dyaspora a.

Mo kle: Vodou ayisyen; Sinkretis relijye; Krisyanis; Rezistans kiltirèl; Dyaspora ayisyen.

Lista de nomes no Vodou haitiano

VODU Religião tradicional haitiana, significando "divindade" ou "força sagrada".

BONDYE Deus supremo e criador.

LWA (OU LOA) Espíritos ou entidades sagradas que fazem a mediação entre Bondye e os seres humanos.

HOUNFOR (HOUMFORT) Templo ou casa de culto do Vodou.

VÈVÈ Desenho ritual feito no chão para invocar um lwa específico.

OUNGAN (HOUNGAN) Sacerdote do Vodou (Pajé).

MANBO (MAMBO) Sacerdotisa do Vodou.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	15
CAPÍTULO 1. VODU COMO SISTEMA: ORIGEM E DESENVOLVIMENTO NO HAITI E NA DIÁSPORA	19
1.1 – AS RAÍZES HISTÓRICAS NO VODU HAITIANO.....	19
1.2 VODU NA DIÁSPORA: CONSTRUÇÃO DE OUTRA IDENTIDADE.....	22
1.3 O VODU NO HAITI: A FORMAÇÃO HISTÓRICA	26
CAPÍTULO 2. A RELAÇÃO DO VODU HAITIANO COM O CRISTIANISMO.....	30
CAPÍTULO 3 – APRESENTAÇÃO DOS DADOS COLETADOS.....	37
3.1- PROCEDIMENTOS METODOLÓGICOS PARA REALIZAÇÃO DAS ENTREVISTAS.....	37
3.2- PERFIL DOS ENTREVISTADOS E A RELAÇÃO COM O VODU.....	38
3.3 – UMA SUBJETIVIDADE EM RELAÇÃO AO VODU.....	40
CAPÍTULO 4 – VODU HAITIANO: SINCRETISMO, IDENTIDADE CULTURAL E RESISTÊNCIA.....	43
4.1 – SINCRETISMO, NEGAÇÃO, NEGOCIAÇÃO SIMBÓLICA E RESISTENTE FRENTE AO CRISTIANISMO.....	43
4.2 O VODU COMO IDENTIDADE CULTURAL HAITIANA.....	48
4.2.1 – O REPOSOIR NO VODU HAITIANO.....	48
4.2.2 OS TAMBORES NO VODU HAITIANO.....	50
4.3 PERMANÊNCIAS CONTEMPORÂNEAS DA RESISTÊNCIA VODUÍSTA E SUAS MOBILIZAÇÕES: O FATO DO TERREMOTO NO HAITI EM 2010.....	51
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	55
REFERÊNCIAS.....	57

INTRODUÇÃO

Desde algumas décadas, a questão do sincretismo tornou-se central nos debates antropológicos que se referem à cultura e religião na América Latina e no Caribe. Uma forte influência das religiões ocidentais que rejeitam algumas práticas populares na busca de poder político, econômico e social. Essa rejeição é interpretada como racismo cultural e religioso que apresenta o cristianismo, como prática soberana ao mesmo tempo que desvaloriza outras práticas não ocidentais. Essa influência, de fato, é uma influência que inspirou autores como Aníbal Quijano e outros para pensar e propor a teoria da colonialidade do saber.

Como menciona Fritznel Honneur (2025), escolher uma temática para o trabalho de conclusão de curso é um desafio. Dentro da trajetória dos estudos de antropologia, essa escolha se torna ainda mais complexa, já que o curso oferece uma grande variedade de temas interessantes. O curso oferece uma formação que nos autoriza a escolher qualquer temática para o estudo. Então, comecei a pensar no tema da perda de identidade por meio da perda cultural. Para mim, o maior problema do meu país, Haiti, é a rejeição da nossa própria cultura, pois, ao rejeitá-la, significa ter vergonha de ter a nossa identidade. Inclusive as religiões ocidentais que se espalham no país que não dá tempo para as pessoas trabalharem, cultivarem a terra, investir na educação, mas que esperam que o Deus ocidental possa trazer comida e um visto para deixar o país para viver nos outros países como os Estado Unidos.

Eu sempre pensei que o meu trabalho poderia contribuir na mudança do meu país, além disso, pensei que a história do país representa muito na sua construção, neste caso, pensar em como essas religiões de matriz ocidentais se espalham no território depende da história. Por isso, eu achava que discutir o Vodou seria perfeito, mas não tinha como delimitar o tema, porque o Vodou tem uma complexidade enorme. Após encontrar o meu orientador, o Prof.Dr. Waldemir Rosa, me ajudou a pensar no sincretismo religioso e foi exatamente a peça que faltou. Desde então, comecei a trabalhar sobre.

Hall (2003), um dos principais teóricos da relação entre cultura e identidade explica que a identidade não é estática; ela se constrói e se transforma continuamente nas relações entre o indivíduo e a sociedade, mediadas pelas representações culturais. Para o autor, é necessário pensar cultura dentro da identidade do que identidade dentro da cultura. Nesse sentido, reconhecer a própria cultura é também reconhecer a própria identidade. Denys Cuhe (1999), reforça a ideia de que a cultura é o fundamento da identidade; quando ela se enfraquece, a identidade também se desestrutura.

É nesse contexto que emerge a problemática do sincretismo religioso. Tradicionalmente, o sincretismo foi definido como uma fusão de elementos culturais visando criar uma narrativa. De acordo com Freyre (1955), o sincretismo é percebido como um processo, visando a resolver conflito cultural entre grupos dominantes e dominados. O autor argumenta que a principal característica do sincretismo é a luta pelo *status*, ou seja, o esforço empreendido no sentido de conseguir uma posição que se ajuste à ideia que o indivíduo ou o grupo tem da função que desempenha dentro de sua cultura (Freyre, 1955).

Por outro lado, Carinne Bonnet (2022), no artigo intitulado "*Pour en finir avec le syncrétisme: partir des textes pour comprendre les convergences entre divinités*", precisamente na parte intitulada *Une cacophonie Moderne*, [Uma cacofonia moderna], ela explica de forma etimológica que, em grego, o substantivo *sunkrètismos* é um *hápax*, termo que aparece apenas uma vez, utilizado por Plutarco para se referir à aliança defensiva dos cretenses diante de um inimigo comum — uma aliança frágil e quase “contra a natureza”, já que, como Plutarco observa, os cretenses costumavam se envolver em lutas fratricidas. Boesflug, (2008), afirma que cada religião considerada, do ponto de vista de sua pré-história, é um sincretismo. Neste sentido, Bastide, (1946), enfatiza que o sincretismo não é um fenômeno recente, nem um fenômeno estritamente localizado. Então, ao refletirmos sobre o sincretismo religioso no contexto das civilizações antigas, é fundamental compreender que a noção de uma “religião pura”, imune a interferências ou influências externas, não se sustenta historicamente (Fonsêca, 2025).

De acordo com Romão (2018), para o Brasil, o sincretismo religioso não deve ser considerado como um fenômeno restrito aos povos africanos, mas foi também uma estratégia utilizada por outros grupos étnicos, como as populações indígenas para a sobrevivência de suas culturas e tradições religiosas. Autores como Stuart Hall (2003) contribuem para compreender o sincretismo como um processo de articulação identitária, no qual elementos culturais distintos são constantemente reorganizados em contextos de diáspora e dominação. Não se trata de perda de autenticidade, como mencionado anteriormente, mas de produção de novas formas culturais que carregam em si as marcas da resistência e da memória histórica.

O Vodun haitiano constitui um dos elementos centrais da formação histórica, cultural e política do Haiti, sendo compreendido por diversos autores como força estruturante da vida social e da própria independência do país (Fonseca, 2011). Ao longo do período colonial em São Domingos, a diáspora africana, a escravidão e o encontro forçado entre múltiplas etnias e tradições religiosas deram origem a um complexo sistema simbólico que articula mitos, rituais,

música, dança, cura e ancestralidade. Nesse contexto, o Vodou emerge não apenas como prática religiosa, mas como prática política, forma de organização comunitária e matriz de resistência frente à violência colonial e à imposição da cristandade europeia (Archanjo, 2025).

A relação entre Vodou e cristianismo, sobretudo o catolicismo primeiro e, posteriormente, o protestantismo, é marcada por tensões, negociações e disputas de poder no campo religioso haitiano (Charles, 2018). A evangelização no Haiti, desde o período colonial até as missões contemporâneas, frequentemente associou o Vodou à “idolatria”, “feitiçaria” ou “atraso”, legitimando políticas de repressão e tentativas de apagamento simbólico e institucional dessa religiosidade (Joseph, 2014). Ao mesmo tempo, o Vodou não se limita a uma postura defensiva. Por meio do sincretismo religioso, estabelece diálogos estratégicos com o universo cristão, ressignificando imagens, santos, espaços e narrativas, de modo a garantir sua continuidade e sua capacidade de organizar a vida social haitiana (Handerson, 2010).

No cenário contemporâneo, marcado pela intensificação da presença protestante no Haiti e pela crescente migração haitiana para países como o Brasil, as dinâmicas de sincretismo e resistência do Vodou ganham novos contornos. A diáspora haitiana reconfigura identidades religiosas, reelabora práticas rituais e enfrenta novas formas de discriminação e estigmatização, tanto no Haiti quanto em territórios de acolhida (Michels *et al.*, 2020). Assim, compreender o sincretismo do Vodou diante da imposição do cristianismo, em contextos nacionais e diaspóricos, justifica-se pela necessidade de analisar como populações historicamente subalternizadas constroem estratégias de sobrevivência cultural, política e espiritual frente a projetos hegemônicos de controle religioso (Freitas *et al.*, 2020).

Coloca-se a seguinte problemática: de que maneira o sincretismo religioso tem funcionado como estratégia de resistência do Vodou haitiano frente à imposição do cristianismo, no Haiti e na diáspora haitiana, especialmente no Brasil?

O objetivo geral deste trabalho é compreender de que modo o sincretismo religioso, no contexto haitiano, se constitui como estratégia de resistência do Vodou diante da imposição do cristianismo, analisando seus desdobramentos históricos, simbólicos e políticos tanto no Haiti quanto na diáspora haitiana no Brasil. Busca-se evidenciar como o sincretismo opera simultaneamente como mecanismo de proteção simbólica, como forma de negociação com instituições e discursos cristãos e como instrumento de preservação e reinvenção da memória ancestral e das identidades coletivas haitianas.

Metodologicamente, o estudo apoia-se em revisão bibliográfica sobre Vodou haitiano, sincretismo religioso e relações entre religião e poder, com ênfase em autores haitianos, latino-americanos e europeus que abordam o Vodou como sistema simbólico, prática de resistência e campo de disputas. Complementarmente, realiza-se um estudo com cinco haitianos residentes no Brasil e na Suíça, por meio de entrevistas semiestruturadas, buscando captar percepções, narrativas e experiências pessoais relacionadas ao Vodou, ao cristianismo e às práticas sincréticas no cotidiano migratório. A análise articula esses depoimentos à literatura, permitindo compreender como o sincretismo se atualiza e se transforma em distintos contextos sociais.

Ao longo do trabalho, serão abordados, inicialmente, as raízes africanas no vodou haitiano, o Vodou na diáspora, a formação histórica do Vodou no Haiti, *seus símbolos centrais, como o repousoir e os tambores, e sua importância na organização comunitária haitiana*. Em seguida, serão discutidas as relações entre Vodou e cristianismo, enfatizando os processos de evangelização, repressão religiosa e emergência do protestantismo no país. Posteriormente, serão apresentados os procedimentos metodológicos da pesquisa empírica com haitianos no Brasil e na Suíça e analisados os resultados das entrevistas, com foco nas experiências de sincretismo, discriminação e resistência. Por fim, as considerações finais sintetizam as principais contribuições do estudo para a compreensão do sincretismo como estratégia de resistência do Vodou haitiano, apontando seus desafios e potencialidades no contexto contemporâneo.

CAPÍTULO 1. VODU COMO SISTEMA: ORIGEM E DESENVOLVIMENTO NO HAITI E NA DIÁSPORA

Antes de começar, gostaria de deixar claro que este trabalho reconhece a importância histórica e cultural do vodu haitiano para os processos de resistência e construção identitária das populações afrodescendentes e o seu papel crucial na revolução haitiana. O Haiti foi o primeiro país a conquistar a igualdade social para as pessoas negras na América derrotando a opressão colonial. Antenor Firmin, primeiro antropólogo haitiano, com seu famoso livro de *Da Igualdade Das Raças Humanas*, em 1885, restabeleceu a dignidade das pessoas negras diante do racismo científico europeu.

1.1 – As raízes históricas no Vodou Haitiano

As raízes africanas do Vodou haitiano constituem um campo de continuidade e criação que remete, simultaneamente, às cosmologias oriundas da África Ocidental e Central e às experiências específicas da escravidão em São Domingos. Fonseca (2011) enfatiza que o Vodou não pode ser reduzido a um simples vestígio de cultos “importados”, pois se trata de uma elaboração histórica marcada pelo trauma do tráfico atlântico, pela fragmentação de etnias e pela necessidade de recompor laços de pertencimento em um ambiente colonial extremamente violento.

O sociólogo haitiano Laënnce Hurbon (2021), um dos maiores especialistas na relações entre a religião e cultura no caribe, afirma que, o vodu é o culto para a entidade espiritual e divindade que compartilha diversos domínios da natureza (água, ar e fogo, etc) e as atividades humanas como sexualidade e trabalho. Ele enfatiza que o vodu é uma prática que saiu da África Ocidental, principalmente, de Golfe do Daomé, atual Benin, mas também da Nigéria, do Togo, da Guiné e de Ghana (HURBON, 2021). Esta prática religiosa concentrava-se no Benin, no fim do século XVIII, mas se dispersou com a guerra entre povos fomentada pelos colonizadores e pelo tráfico de africanos para as Américas e Caribe. Antes do contato colonial, no século XVIII, a organização das práticas espirituais foram feitas com a união de famílias e etnias, onde que cada um deles tinha suas próprias divindades chamadas “*vodoun*”, que na língua *Fon*, do Daomé, representavam uma força invisível capaz de intervir nos corpos dos indivíduos através do transe e da possessão. (HURBON, 2021).

É importante lembrar que, antes da formação do vodu, havia na época um grupo nomeado de *Adja*, formado por pessoas que praticavam o animismo, acreditavam que em cada coisa que existia havia um deus, e assim que vai surgir o vodu que é definido por divindade

Com o tráfico de africanos, o vodu vai migrar para outros lugares como a América, e foi assim que o vodu chega no Haiti. No entanto, percebemos que o termo vodu é escrito de diferentes formas, *vodu* é usado no Togo, no Haiti, a massa se expressa mais com *vodou* e *vaudou*, é a expressão mais vulgar ou mais comum usada para se referir a esse culto no Haiti — em relação à língua francesa —, e nos Estados-Unidos é *Voodoo*, mas que se escreve *voodoo* também no Haiti, levando mais ou menos o sotaque de inglês (RIGAUD, 1953).

No entanto, Milo Rigo (1953), também um intelectual haitiano que estudou o vodu na base científica misturando-o com as práticas empíricas, menciona que o ortógrafo tradicional do vodu é exatamente *voodoo* se referindo a adaptação da forma que evoluiu no Haiti durante séculos com a língua e que expressa a forma cultural da população haitiana. Então, conclui-se que o Vodou leva exatamente a escrita da língua falada no território que ele é levado e seu significado.

Handerson (2010), ao comparar o Vodou haitiano ao Candomblé brasileiro, destaca que ambos constituem concepções de mundo afro-latino-americanas, nas quais as matrizes africanas são constantemente reelaboradas em diálogo com contextos coloniais e pós-coloniais distintos. No caso haitiano, o contato entre povos de língua *fon*, *iorubá*, *bantu*, entre outras, resultou na formação de um panteão de *loas* que trazem, em seus nomes, atributos e ritos, traços reconhecíveis de divindades africanas, mas reorganizados a partir do cotidiano da *plantation*, da luta contra o domínio francês e da construção de uma nova coletividade negra insular. A raiz africana, aqui, não é uma essência fixa, mas um arquivo vivo que se reatualiza na experiência histórica.

As análises de Prospere e Gentini (2013) sobre o universo simbólico haitiano permitem perceber como essa herança africana se manifesta concretamente em objetos, gestos, cores e espaços rituais. O uso de *vèvès*, desenhos traçados no chão com farinha, café, cinza ou outros pós, remete a sistemas gráficos africanos que codificam presenças espirituais e funções rituais. Do mesmo modo, os assentamentos de *loas*, as árvores sagradas, a centralidade da água e das encruzilhadas remetem a concepções africanas de enredo entre mundo visível e invisível. No Haiti, esses elementos foram ressignificados em relação a uma geografia específica de

montanhas, rios, mar, plantações criando um território sacralizado que conserva, em sua organização, princípios de espacialidade herdados da África.

Suire (2021), ao discutir os símbolos sociais presentes no Vodou haitiano, reforçam a ideia de que esses signos operam como marcas de continuidade de estruturas africanas de classificação e de poder. As cores associadas aos diferentes ritos (rada, pétro, congo, nago, entre outros), os padrões de vestimenta, as coreografias de dança e as fórmulas de saudação não apenas distinguem “nações” espirituais, mas reiteram a memória de coletividades africanas que foram brutalmente desorganizadas pela escravidão. A presença dessas distinções internas revela que o Vodou não é um bloco homogêneo, mas um campo plural em que linhagens, casas rituais e tradições específicas negociam heranças africanas diversas, em uma dinâmica constante de preservação e reinvenção.

As contribuições de Silva e Doimo (2021) ressaltam que a resistência negra no Haiti está diretamente vinculada à capacidade de reativar, em território americano, princípios éticos e políticos oriundos das sociedades africanas. A estrutura hierárquica do Vodou com *houngans*, *mambos*, *hounsis*, iniciados e neófitos guarda paralelos com organizações tradicionais africanas de autoridade religiosa e comunitária. A ênfase na ancestralidade, no respeito aos mais velhos e na transmissão oral do saber religioso remete a formas africanas de organização do conhecimento, que se mantiveram como eixo de coesão social mesmo diante da violência colonial. Assim, as raízes africanas não se expressam apenas em elementos cosmológicos, mas também em modos específicos de reger relações sociais, geracionais e de gênero.

Os africanos concebem o vodou como espírito de Deus, que para eles é o sol, o fogo, a vela que representa o espírito *Legba* e quando se pensa na lua, água e mar, pensa-se no espírito *Erzulie*. Pelos haitianos, o vodou compõe várias definições, há pessoas que compreendem vodou como uma religião, tem que interpretam como cultura, há definição como espiritualidade, como modo de vida. Um autor como Marc Ringo Gervais define o vodou como uma espiritualidade e uma filosofia (GERVAIS, 2025). Segundo ele, o vodou é um conhecimento concebido, mas não uma crença recebida. Então, essa amplitude funcional reforça a ideia de que o vodou deve ser entendido como uma epistemologia própria, e não apenas como uma religião no sentido clássico ocidental. Essa questão entrou em debate, muitas vezes, destacando as diferentes perspectivas desses dois tipos de práticas, pois havia a existência do vodou antes do cruzamento entre os povos africanos e os do ocidente. Ou seja, um encontro no período escravocrata mostrando o poder para gerar questões políticas e econômicas tentando transformar práticas puras.

1.2 Vodun na diáspora: construção de outra identidade

A experiência haitiana tem se configurado como campo privilegiado para a observação de transformações identitárias vinculadas ao Vodun. A circulação de africanos por diferentes países é marcada pela emergência da desigualdade racial que foi uma ponte fundamental pela Companhia Francesa das Índias Ocidentais, criada em 1664, que, mais tarde, deportaria milhões de africanos para as Américas, que acompanhados por suas divindades (HURBON, 2021). Assim, colocaram africanos na plantação como mão-de-obra para substituir os indígenas. A saber, a chegada dos africanos na colônia não revela uma data exata, no entanto, alguns autores sugerem que foi em 1501, por outros em 1502; alguns ainda propõem datas posteriores (TROUILLOT *et al.* 2010).

Mas, de acordo com professor Jean Julien, na década de 1500, foi realizado um censo, e o resultado revelou que tinha apenas 150 indígenas restantes no território do Haiti, ou seja, desde a chegada do Cristóvão Colombo, entre (1492 a 1500), houve um extermínio brutal dos nativos que praticamente desapareceram um curto período de tempo. Bartolomé De Las Casas denunciava o abuso contra os indígenas e chegou a sugerir que os africanos fossem utilizados como mão-de-obra no lugar dos indígenas. Neste período, mais de quinze milhões africanos foram trazidos para América, no entanto, a chegada dos africanos no Haiti vai dar nascença de uma fusão entre os grupos indígenas e africanos, mas que vai além de um simples encontro, isto é, um cruzamento tanto físico quanto espiritual.

Além disso, de acordo com Hurbon (2021), os africanos levados ao Haiti pertenciam a diferentes povos e grupos étnicos que tinham as práticas espirituais do vodun. Eles eram considerados propriedade e a escravidão lhes era oferecida, para a maioria dos missionários, como uma oportunidade de alcançar a condição de verdadeiros seres humanos (HURBON, 2021). A saber, os africanos escravizados eram trazidos para as plantações em São Domingo para cultivar cacau, do anil e algodão. Na época o Haiti era uma das potências do cana-de-açúcar e do café. “Depois da chegada dos colonos no Haiti, em 1629, alguns aventureiros franceses encontraram um lar na pequena ilha de Tortuga, distante nove quilômetros da costa norte de São Domingos, e a eles seguiram-se os ingleses e os holandeses” (JAMES, *apud* HANDERSON, 2010, p. 39). Encontraram fugitivos nesta ilha que escapavam dos galés em busca de justiça.

Para ter uma ideia de quantidade dos africanos que foram trazidos para América, Caputo explica que:

Quinze milhões de pessoas, de diferentes regiões da África, que traziam suas relações com a vida, a morte, as pessoas, a natureza, a palavra, a família, o sexo, a ancestralidade, Deus, deuses, as energias, a arte, a comida, o tempo e a educação. Enfim, com as suas formas de ver, pensar, sentir, falar e agir no mundo. Espalhadas assim formaram o que se chama de diáspora africana, ou seja, os negros e negros que, nesse caso, sequestrados e sequestrados das suas terras, levaram consigo as suas tradições, mantendo-as e recriando-as no mundo, inclusive no Brasil. (FRANCO, *apud* CAPUTO, 2012, p. 40)

Desde então, foi criada uma vida, nova identidade e novos conhecimentos foram construídos por africanos. Foi na religião que conseguiram a união para pensar a libertação e ganhar forças que, hoje, traz resistência frente a essa opressão colonial. Então, compreender essa experiência como diáspora negra, especialmente na América e no Caribe, espaço onde o Haiti se destaca como símbolo de resistência e ruptura com a ordem colonial, requer questionar as verdades universais impostas pela visão eurocêntrica. É preciso analisar como o conhecimento foi construído excluindo saberes, corpos e modos de ser negros, e ao mesmo tempo valorizar as formas de pensar e viver que surgem como alternativa às estruturas dominantes de poder, cultura e ciência (RASCKE, 2016). Essa perspectiva permite enxergar as identidades não como algo fixo, mas construídas na mistura, na luta e na memória, características fundamentais da história haitiana e de toda a região.

A questão de construção e representação de diferentes tipos de identidades culturais surge, segundo Hall (2006), a partir do momento em que o sujeito africano está no centro do debate. Neste ponto, Hall descreve uma conexão entre os afro-caribenhos e outros, que existe através da identidade cultural. Ou seja, a criação de culturas superficiais que Hall destaca revela uma continuidade das práticas culturais no pós-colonial com práticas dos ancestrais e outras. Ou então, o que Rascke (2016) vai dizer que é uma questão multicultural através das oscilações e perturbações culturais.

Neste debate, discutimos, portanto, dois tipos de encontros culturais. De acordo com Lilas Desquiron (2010), sobre o estudo sincretismo do vodu haitiano, o primeiro, é o encontro de forma aliança histórico-cultural, isto é, relação entre nações idênticas e acordo entre nações diferentes na perspectiva de gerar conflitos. Por exemplo, o encontro dos elementos culturais de matriz africanas com a matriz indígena que se combinaram, nesta época, no território

haitiano. Em seguida, o outro encontro é o que Ricardo Santos Rodrigues vai explicar dizendo que:

A diáspora negra revela que as grandes "viagens" em navios negreiros introduziram rupturas em nossas tradições. Nossa gente teve que sobreviver à barbárie, mas isso sempre foi insuficiente para nós, e assim impusemos nossa presença cultural e civilizatória e enfrentamos nossa condição de subalternos. Consequentemente, influenciemos aqueles que nos escravizaram em todos os aspectos. (BOAVENTURA, *apud* RODRIGUES, 2012. p. 02).

Ou seja, a formação de um prático cultural entre o vodu e as culturas ocidentais na forma dicotômica, que, na era colonial, foi marcada pelas leis de proibições de todas as culturas que não sejam europeias. Então, ao levar pessoas escravizadas, as proibições surgiram a partir deste momento e novas narrativas começaram a ser criadas e tentaram impor a ideia que era um erro ser negro. Hall (2006), reforça que os regimes coloniais não só configuraram os negros africanos como diferentes, como o outro, dentro das categorias do conhecimento do Ocidente, mas tiveram ainda o poder de fazerem com que nos víssemos e vivêssemos a experiência de nós próprios como o "Outro".

Do outro lado, o encontro marcado pelas tradições religiosas africanas significa a retomada da união de antes do século XVIII, que reuniram várias etnias que praticavam o vodu como espiritualidade, mas em perspectivas diferentes com as mesmas práticas dos ancestrais. Hurbon reforça essa afirmação dizendo que, “na base do culto do Vodou está o desejo do haitiano de se reportar ao lugar em que o sentido das coisas e dos acontecimentos não foi abalado: o seu próprio universo simbólico. Aí a África perdida torna-se presente, os antepassados reaparecem, recompõe-se a ruptura da história” (HURBON, 1972, p. 86).

A afirmação que a África está dentro das Américas através das práticas religiosas e culturais, demonstra uma conexão com os elementos do catolicismo romano, que serviu como ponte para as práticas ancestrais. Nessa coexistência, o sincretismo vai compreender por autor como Stuart Hall, um processo de articulação identitária, no qual elementos culturais distintos são constantemente reorganizados em contextos de diáspora (HALL, 2003). Por outro lado, Rodrigo Nogueira Martins, no seu artigo intitulado, *VODU: o legado religioso na identidade cultural do Haiti*, continua com o argumento de que a África está dentro da América explicando que:

Alfred Métraux (1958) esclarece-nos sobre as principais divindades do Vodou Haitiano e demonstra que são oriundas das culturas Fon e Yoruba, como a divindade Legba, a dualidade Damballah-wédo e Aïda-wédo, Hevieso, Ezili, Agassou, Agoué-taroyo, Ogou, Zaka, Chango e outras. Essas divindades são

cultuadas ainda nos dias atuais nos territórios da República do Benin (antigo Dahomé), República Togolesa e República Federal da Nigéria. (MARTINS, 2024, p. 9)

Isso justifica as conexões profundas entre o vodu haitiano e as práticas voduistas da África, inclusive as conexões familiares e ancestrais entre o vodu haitiano, o Candomblé e Umbanda, no Brasil, e a Santeria, em Cuba que tem, por exemplo, um espírito chama-se de Ogum.

Na cosmologia africana, os ancestrais desempenham um papel crucial e central, pois a ancestralidade representa uma ponte de conexão entre o mundo visível e o invisível. Segundo Rodrigo Bonciani, na África, antes da colonização, havia uma parte onde as pessoas acreditavam que o mar era um espaço de comunicação para o mundo dos mortos e dos vivos, (BONCIANI, 2019). A partir deste pensamento, os africanos acreditavam também que a morte não pode ser considerada como fim, mas como uma etapa durante o ciclo da vida. Isso significa que os ancestrais sempre ficaram vivos através dos rituais de conexão espiritual. Nas práticas africanas, os ancestrais são protetores para as pessoas vivas. O antropólogo Dimitri Bechacq que estuda os usos do vodu no espaço migratório haitiano afirma que, de forma secreta e misteriosa, os africanos escravizados no Haiti se encontram nos rituais (*dansé loa, mangé loa*) conduzidos por *hougan* sacerdote que faziam cerimônias escondidas pedindo libertação após ser abandonado pelo deus dos brancos (BECHACQ, 2024). Métraux reforça essa afirmação dizendo que:

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

Essa afirmação parte de uma reflexão profunda que não apenas trata das relações das ancestralidades mas também mostra uma preservação dos cultos entre o mundo vivo e a morte.

Vodu no Haiti é um exemplo concreto em que os ancestrais são fundamentais e denominados de *Loa*, que traduz em crioulo haitiano *lwa*, que significa espírito, isto é, membros da família que se tornaram espirituais durante um tempo. Por exemplo, uma figura importante e emblemática na revolução haitiana conhecida em nome de Dessalines é provável que ele se torne um *loa*. No entanto, cada *loa* tem a sua própria origem, ou seja, a maneira que pode ser invocado e comer.

Além disso, destaca-se a representação dos *loas* no vodu como manifestações da força ou da energia criadora proveniente de Deus. Embora existam diferentes denominações para Deus nessa tradição religiosa, no Haiti são comuns os termos *BonDye* "Bom Deus" e *Granmèt* "Grande Mestre", ambos utilizados para designar o ser supremo, criador de todas as coisas e intimamente relacionado à natureza (PRICE-MARS, 1928).

Então, os loa desempenham o papel de intermediários entre os seres humanos e o *BonDye*, o Ser Supremo. Nas práticas religiosas do vodu, as forças espirituais manifestam-se por meio dos loa, cada um responsável por domínios específicos da existência humana e da natureza. Entre eles, destacam-se Ogou, associado à força e à guerra; Erzulie, relacionada ao amor, à feminilidade e aos afetos; Damballah, vinculado à criação, à sabedoria e à vida; e Bawon Samdi, associado à morte, aos ancestrais e ao processo de renovação da vida. Na tradição iorubá e no Candomblé, funções semelhantes são desempenhadas pelos orixás, como Xangô, Oxum e Obatalá, divindades que representam princípios fundamentais da natureza e da experiência humana.

As leituras do Price-Mars (1928) e do Métraux (1958) mostram as disciplinas dessas forças espirituais servem para manter o equilíbrio entre bom e mau, então, nesse sentido, o funcionamento delas vai depender do contexto do fato, ou seja, se o fato for bom, geralmente, elas vêm sob forma de proteção, mas, se o fato for mal, vai ser luta. Por isso, é necessário entender os caracteres da sacralidade da comunidade para saber as melhores maneiras de usar os espíritos. O vodu como tal é revolucionário, ele propõe a democracia como, por exemplo, as mulheres têm o mesmo poder e direito do que homens, a medicina tradicional através das plantas e, principalmente, a independência do Haiti para uma igualdade humana.

Os caracteres sagrados das comunidades na cosmologia africana representam os maiores da espiritualidade no todo continente. Pois, falar do sagrado não significa apenas uma simples prática religiosa, mas também é a ordem social, moral e espiritual que mantém uma vida coletiva.

1.3 O Vodu no Haiti: a Formação Histórica

A independência do Haiti tornou-se um marco central nos debates históricos e sociais. Diversos estudos apontam que essa liberdade não se restringiu ao contexto haitiano do século XVIII, mas teve repercussões para todo o mundo escravizado, funcionando como referência simbólica para processos de emancipação. Autores como C.L.R. James (1938) e Michel-Rolph

Trouillot (1995) destacam que a Revolução Haitiana abriu caminhos para a reflexão sobre a liberdade humana em sentido amplo, incluindo a questão das mulheres, historicamente submetidas a desigualdades em relação aos homens. M'Bokolo (2006), no prefácio do livro *La révolution haïtienne au-delà de ses frontières*, reforça com uma famosa entrevista de Aimé Césaire com Jacqueline Leiner, explicando o quanto foi útil a revolução Haitiana para o mundo.

O Haiti tinha uma péssima reputação na Martinica. Os martinicanos tinham a imagem do Haiti que os franceses haviam apresentado. Tudo bem. Mas quando cheguei ao Haiti, fiquei imediatamente impressionado com a beleza do país, a inteligência e a sensibilidade artística de seu povo. Descobri, antes de tudo, que eles eram caribenhos como nós; não havia diferença essencial, exceto pelo fato de que, comparado à Martinica, o Haiti era muito maior. Eles haviam preservado intactos diversos valores que já estavam ameaçados na Martinica. Ou seja, um país caribenho onde os valores da identidade negra haviam sido preservados e florescido magnificamente na esfera cultural. Para mim, foi a mais bela, a maior das Antilhas, e ainda maior quando nos lembramos da história épica do Haiti. Pois não devemos esquecer que o Haiti não desfruta de uma liberdade que lhe foi concedida; a liberdade do Haiti foi conquistada. Os haitianos conquistaram sua liberdade através de uma luta árdua. Conquistaram-na para os negros em todo o mundo, e antes de tudo para nós. Estou convencido de que, se não tivesse havido revolta haitiana, nem Toussaint Louverture, nem Dessalines, nem a independência do Haiti, estou convencido de que a ideia abolicionista que triunfou na França em 1848 não teria necessariamente prevalecido, especialmente quando lembramos que a escravidão continuou no Brasil até 1888, por exemplo. O Haiti não conquistou a liberdade apenas para si; conquistou a liberdade para todas as pessoas de cor, talvez para todo um continente. (CÉSAIRE, *apud* M'BOKOLO, 2006, p. 7).

Quanto ao papel do vodu na revolução haitiana no período colonialismo, segundo Bechacq (2024), muitos autores e pesquisadores escreveram obras e partiram de uma hipótese de que o vodu foi o movimento protagonista nesta libertação com as práticas ritualísticas e sociais, danças coreográficas, pois, os africanos escravizados precisavam deesse domínio para poder alcançar a vitória. Makandal, líder Marron africano escravizado na colônia francesa, começou-se a lutar, usando práticas escondidas, envenenando os colonos, montou-se sociedades secretas com os outros Marron. No dia 20 de janeiro de 1758, ele foi executado na colônia de São Domingo pelos colonizadores franceses, geralmente descrito como tendo sido queimado vivo em praça pública no Cap-Français, atual Cap-Haitien, depois de saber das suas ações revolucionárias.

O vodu, muitas vezes, é associado por práticas demoníacas, no entanto, buscava uma justiça paralela do poder colonial, além disso, ele é representado por um poder supremo na resistência de todo o abuso.

Em 1791, a data é importante na luta contra o colonialismo que dá o caráter messiânico e revolucionário do vodu, entendido como o evento fundador de 1804, é proeminente em muitas produções literárias e científicas (BECHACQ, 2024). Esta última é uma das emblemáticas de todo o continente americano quando ocorreu a famosa cerimônia de Bois Caiman, no departamento do Norte Haiti, Cap-Haitien, liderada por Dutty Boukman, líder de uma das primeiras insurreições importantes na ilha de São Domingos. A crença no poder dos espíritos ancestrais e a força espiritual proporcionaram um impulso significativo para a luta contra os colonizadores franceses. Os rituais do vodu não eram apenas uma forma de resistência espiritual, mas também uma estratégia coletiva de união, como demonstrado no famoso evento de Bois Caïman, em 14 de agosto de 1791, que marcou o início da Revolução Haitiana (MÉTRAUX, 1958).

Ao mesmo tempo, uma nova língua foi criada na perspectiva de garantir uma comunicação entre os escravizados. Édouard Glissant (1990), em *Poétique de la Relation*, nos convida a reconhecer a crioulação como um processo de resistência e reinvenção do conhecimento. Em termo de formação, o crioulo foi criado pelas estratégias das pessoas escravizadas em, aproximadamente, oitenta a noventa por cento das palavras francesas e com as palavras da língua Fon, Zoulou etc. e a língua mais falada na colônia foi a francesa, então não é uma coincidência que o francês representa a maior parte do crioulo.

O vodu do seu lado conectava os escravizados. Então, dentro de vários fatores de relevância para a emancipação do Haiti, destaca-se a espiritualidade do povo haitiano, que foi uma das chaves para o grande dia 1 de janeiro de 1804, o dia da independência do país. A grande relação do povo com a espiritualidade, como o Vodu, foi uma peça especial para lutar contra os opressores na época, um povo que se assegurava da sua fé trazida do seu continente para a América conseguiu unificar-se para conseguir a abolição da escravidão e a independência. Daí, dois elementos cruciais e importantes foram criados nesta revolução não podem passar despercebidos, pois, são duas criações originárias do povo haitiano nascidos do encontro das culturas na perspectiva de resistência a escravidão e na construção de uma identidade própria, e o que corrobora plenamente a ideia de que esses elementos são causas de infortúnios.

Não apresentaremos, portanto, uma descrição detalhada da batalha da Revolução Haitiana. Em vez disso, conforme afirma Jean-Pierre Le Glaunec (2014), no primeiro capítulo de *L'Armée indigène: La défaite de Napoléon en Haïti*, essa batalha não deve ser compreendida apenas como um confronto físico entre oficiais e batalhões, mas também como uma luta

estratégica e espiritual. Diversos autores interpretam o vodu como elemento fundamental de mobilização coletiva na Revolução Haitiana, então, ele é um aspecto histórico e cultural frequentemente negligenciado nas abordagens acadêmicas, especialmente nas escolas no país, onde a importância da espiritualidade como um fator de resistência e proteção deveria ser estudada de forma mais profunda.

Em 1791, a Assembleia Constituinte Francesa reconheceu direitos civis a parte da população de São Domingos e, em 1794, a Convenção Nacional aboliu a escravidão em todas as colônias francesas. No entanto, em 1802, Napoleão Bonaparte enviou uma expedição militar com o objetivo de retomar o controle de São Domingos e restabelecer a escravidão. Esse momento marcou uma das fases mais decisivas da Revolução Haitiana, caracterizada não apenas pelos confrontos militares, mas também por estratégias políticas, culturais e espirituais. Nesse contexto, o vodu desempenhou um papel importante como fonte de coesão, mobilização e fortalecimento simbólico entre os revolucionários, contribuindo para a continuidade da luta pela liberdade e pela independência.

Em 1803, foi a última batalha, a esperança que os escravizados estavam esperando. Foi o momento que as tropas do general Rochambeau, enviado pelo Napoleão Bonaparte, perdeu a guerra para o exército haitiano. Em 1º de janeiro de 1804, o Haiti proclamou sua independência, tornando-se a primeira república negra independente do mundo e o primeiro Estado moderno a abolir definitivamente a escravidão após uma revolução de pessoas escravizadas.

Como disse Bechacq (2024), a mais antiga descrição do vodou, muito negativa por refletir os estereótipos e preconceitos da época, data de 1797, e foi redigida por Moreau de Saint-Méry, um colono e sábio martiniquense. E este, conforme vários estudos e subjetividades, é um problema que ainda vive no Haiti. Outro aspecto relevante identificado na análise diz respeito à associação entre o vodu e fenômenos naturais, como o terremoto de 2010. Discursos das igrejas contribuíram para reforçar a ideia de que a tragédia seria uma punição divina relacionada às práticas voduístas.

CAPÍTULO 2. A RELAÇÃO DO VODU HAITIANO COM O CRISTIANISMO

Em relação do vodu haitiano e o cristianismo, destaca-se algumas datas importantes que são datas das campanhas de anti-supersticiosas como 1896, primeira campanha lançada pela igreja católica, segunda campanha entre 1911 e 1913 : sob governo de Cincinnatus Leconte, mas ele morreu em 1912. De 1939 a 1942, foi o período mais importante e violento, pois, o movimento foi nomeado de rejeição ou *kanpay rejete* [Campanha da Rejeição do vodu], tendo entre os anos de 1941 e 1942, seu auge nacional, sendo oficialmente sancionada pelo arcebispo François-Joseph Robert e apoiada pelo presidente Élie Lescot. É a esta campanha de 1941-1942 que geralmente se refere quando se discute a campanha anti-superstição contra o vodu no Haiti.

A relação entre o Vodou haitiano e o cristianismo é marcada, desde o período colonial, por tensões, aproximações estratégicas e disputas em torno do controle dos corpos e das almas no Haiti. Desde São Domingos, o projeto colonial francês apoiou-se na Igreja Católica para disciplinar a população escravizada, classificando como “idolatria” e “feitiçaria” as práticas de matriz africana que escapavam à normatividade cristã (FONSECA, 2011). Ao mesmo tempo, homens e mulheres escravizados reinterpretaram símbolos, festas e imagens católicas à luz de suas cosmologias africanas, compondo um campo religioso em que a presença cristã jamais se impôs como substituição pura e simples do Vodou, mas como instância de confronto e negociação permanentes (CHARLES, 2018).

Em uma frase de Alfred Métraux durante a sua experiência etnográfica sobre o vodu no Haiti, destaca-se: "Você tem que ser católico para servir a *loa*" (MÉTRAUX, *apud* SUIRE, 2021. p. 342). Esta frase faz entender a impossibilidade de ser voduísta independentemente de ser católica. Segundo o Padre Tertre (HURBON, 2005, p. 2), que nos fornece um dos primeiros relatos de vida cotidiana dos escravizados, diz que os negros, ao chegarem, eram cristãos indicando que as conversões dos negros africanos não podem ser vistas como um processo que começou na América, mas já ocorria desde África.

Como mencionou Thornton, citado no livro de Suire (2021), no reino de *Allada*, comumente conhecido como Arada, na costa do Daomé, e suas áreas adjacentes, a cristianização dos africanos era indireta, o que mostra que a cristianização começou no continente africano, mas foi um processo gradual espalhando-se pelo continente a média que o colonialismo e o tráfico transatlântico e o escravismo se expandia.

Devemos lembrar que quando Cristóvão Colombo chegou no Haiti, em 1492, ele plantou uma bandeira que significava a chegada do Cristianismo e, neste momento, o catolicismo vai se espalhar e ter a legitimidade no território.

Em 1697, depois de disputas entre a Espanha e a França por São Domingo, um tratado foi assinado que se chama tratado de Ryswick, em que a Espanha cessou oficialmente a parte oeste ocidental da ilha para a França. Mas, antes deste tratado, a França proibiu africanos e indígenas de praticar qualquer religião que não fosse ocidental.

Assim, em 1685, o Rei Louis XIV. O Rei Sol, estabeleceu oficialmente um código para organizar a vida dos escravizados na colônia francesa, especialmente no Caribe para estabelecer a ordem colonial e definir a relação entre mestre e escravos. Neste código, dois artigos nós chamaram a atenção, que proibiram práticas religiosas africanas.

Artigo 2. “Todos os escravos que estiverem em nossas ilhas serão batizados e instruídos na religião católica, apostólica e romana. Ordenamos aos habitantes que comprem negros recém-chegados que avisem, no prazo máximo de oito dias, o governador e o intendente das referidas ilhas, sob pena de multa arbitrária; os quais darão as ordens necessárias para que eles sejam instruídos e batizados no momento adequado.”

Artigo 3. “Proibimos todo exercício público de qualquer outra religião que não a religião católica, apostólica e romana. Queremos que os infratores sejam punidos como rebeldes e desobedientes aos nossos mandamentos. Proibimos todas as assembleias para esse fim, as quais declaramos como reuniões clandestinas, ilícitas e sediciosas, sujeitas à mesma pena, que será aplicada também contra os senhores que o permitirem e tolerarem em relação aos seus escravos”. (code noir/ código negro, google.com, 1685).

Apesar dessas ofensivas, o Vodou soube mobilizar o sincretismo como estratégia de proteção e sobrevivência. A associação entre loas e santos católicos permitiu que ritos ancestrais fossem preservados sob formas aparentemente cristãs, transformando imagens e festas em suportes ambíguos de devoção (HANDERSON, 2010).

Em 1686, no dia 23 de novembro, na ilha São Christophe, uma decisão do conselho superior deu uma alerta contra os feiticeiros negros e os chamados médicos que se intrometem na cura de muitas pessoas doentes por meio de feitiços (HURBON, 2005). Segundo Hurbon, o Padre Labat, outra testemunha missionária do final do século XVII, disse que era preferível adiar o batismo de escravos o máximo possível, "até que se tenha certeza de que eles abandonaram completamente as práticas que têm com o diabo" (HURBON, 2005, p. 2). Pois, os colonos começaram a perceber as práticas feitiçarias como ameaças de morte, assim, em 1727, escreveram uma carta mencionando que os escravizados estão matando as suas próprias

autoridades (HURBON, 2005). Assim, as notícias se espalharam durante o século XVIII, mais precisamente em 1750, quando realmente uma série de chefes religiosos começaram a anunciar o fim da escravidão e o extermínio dos colonos; líder religioso como Makandal que foi conhecido como protagonista deste movimento.

O vodu do seu lado desempenha um papel crucial para o cristianismo. Prospere e Gentini (2013) mostram que, em muitos *reposoirs*, estátuas de santos convivem com *vèvès*, tambores e oferendas, compondo uma gramática visual que escapa às classificações rígidas entre “católico” e “voduísta”. Joseph (2014) evidencia que grande parte da população haitiana transita entre missa, procissão e cerimônias voduístas, articulando rezas cristãs e invocações a *loas* em uma mesma economia espiritual.

A análise de Charles (2018) é particularmente contundente ao mostrar que o cristianismo no Haiti não pode ser compreendido sem o Vodu como eixo estruturante das práticas de fé.

Para mostrar o quão os africanos eram fiéis nas suas práticas ancestrais, Métraux (1958), afirma que o africano sempre seria fiel à Igreja Católica, mas nada no mundo o faria abandonar o culto de *loa* que protegerá sua família. Nesse sentido, muitos autores como, Jean Price Mars (1928), da Nikita Suire (2021) e outros, enfatizam que foi uma maneira estratégica para manter a preservação das práticas culturais africanas e suas divindades ancestrais diante da imposição do cristianismo no Haiti. Então, neste mesmo sentido, Métraux afirma que, para os africanos, todos os santos são *loa*, sem que todos os *loa* sejam santos (MÉTRAUX, 1958). Isto é, aceitaram fazer orações com as imagens católicas, mas no fundo, eles adoraram os seus espíritos ancestrais.

Depois da revolução do Haiti, a Itália não reconheceu de imediato a sua independência, tratando o país como um território sem soberania reconhecida oficialmente. O que aconteceu em 1860, cinquenta e seis anos depois da independência, com a assinatura de um acordo, sob o governo do presidente Fabre Geffrard do Haiti, e da Santa Sé da Itália. E o concordato de 1860, tinha por objetivo oficializar as instituições da igreja católica no território haitiano, enquanto o vodu devia ser destruído do território. Então, os praticantes de vodu começaram a fugir da capital para morar nos campos das montanhas. Assim, as práticas voduístas continuaram discretas enquanto a igreja católica se filiava ao poder no Estado para se impor no território.

Outros momentos trágicos como o impacto da ocupação norte-americana, de 1915 a 1934, para ter controle socioeconômico, e durante a ocupação, o vodu foi visto como

superstição e ameaça à ordem. Houve perseguição a sacerdotes e destruição de templos, o que levou o culto a se reorganizar em formas mais discretas.

Em 1941, a campanha anti-superstição foi oficializada e ordenada para procurar praticantes de vodu em todo o território, assim explica Métraux, “Os métodos violentos e ultrapassados que foram usados para forçar os camponeses a renunciar ao culto das divindades ancestrais acabaram por criar uma onda de ressentimento tal que o Governo, que inicialmente havia dado seu apoio às perseguições, finalmente teve que moderar o zelo do clero” (MÉTRAUX, 1953, p. 199).

O autor indica ainda que o protestantismo, estava progredindo durante esse momento, as igrejas anglicana, metodista e baptista contavam com algumas dezenas de milhares seguidores. E ele continua dizendo que o progresso do setor protestantismo é um fenômeno sociológico e psicológico de um grande interesse.

Mézie (2016) afirma, demonstrando que a expansão protestante, especialmente a partir da segunda metade do século XX, introduz um discurso fortemente demonizante em relação ao Vodou, apresentando-o como obstáculo à “modernização” e ao “desenvolvimento” do Haiti. Campanhas de “guerra espiritual” contra o Vodou, que incluem destruição de *reposoirs*, queima de objetos ritualizados e perseguição a praticantes, evidenciam um esforço de substituição radical, distinto da ambivalência histórica do catolicismo. Nesse contexto, a relação entre Vodou e cristianismo torna-se ainda mais tensa, com enfrentamentos diretos no espaço público e no interior das famílias (MÉZIE, 2016).

Mesmo diante dessa ofensiva protestante, o Vodou continua a operar estratégias de negociação e resistência que passam pela reconfiguração de símbolos cristãos, agora também de matriz protestante e pentecostais. Joseph (2014) observa que muitos haitianos que se convertem a igrejas pentecostais não rompem completamente com práticas herdadas do Vodou, continuam recorrendo a rezas, sonhos e consultas espirituais que se inscrevem na cosmologia voduísta, ainda que reinterpretadas em chave cristã. Em situações de doença grave, conflitos familiares ou crises políticas, é frequente a busca por *houngans* e *mambos*, mesmo entre aqueles que se dizem “libertos” do Vodou pelas igrejas. Esse movimento indica que a relação com o cristianismo não se dá em termos de substituição integral, mas de sobreposição e concorrência de códigos de interpretação do mundo.

Desde a chegada do protestantismo no Haiti, sente-se uma passagem do catolicismo para o protestantismo, pois, antes da campanha anti-supersticiosa de 1941, não tinha uma grande

diferença entre o catolicismo e o vodu haitiano nas suas práticas. Por isso, os preconceitos religiosos não afetaram apenas o vodu, mas também o catolicismo. É importante lembrar-se os aspectos sincréticos no vodu haitiano para sobreviver frente ao catolicismo, então não é uma coincidência que as perseguições protestantes afetam o católico, pois, depois da opressão católica, as religiões católica e vodu tinham uma grande semelhança.

A relação entre o Vodou e o cristianismo também se manifesta nos espaços materiais e simbólicos da religiosidade haitiana. Os *reposoirs* e os *lakous* constituem lugares privilegiados dessa interação. Segundo Prospere e Gentini (2013), muitos *reposoirs* reúnem, em um mesmo espaço ritual, crucifixos, imagens marianas e santos católicos ao lado de *vèvès*, objetos consagrados aos loa e outros elementos de matriz africana. Essa organização não representa uma simples justaposição de símbolos religiosos, mas evidencia um processo de ressignificação em que elementos cristãos passam a integrar a cosmologia voduísta. Da mesma forma, Michels et al. (2020) mostram que o *lakou*, ao reunir moradia, trabalho agrícola e práticas religiosas, preserva uma concepção de mundo na qual não existe uma separação rígida entre o sagrado e o cotidiano, diferentemente da lógica proposta por muitas tradições cristãs.

A musicalidade constitui outro importante espaço de aproximação e tensão entre o Vodou e o cristianismo. Charles (2018) observa que diversos ritmos tradicionais dos ritos Rada e Petro foram incorporados, ao longo do tempo, a celebrações católicas e protestantes, sendo frequentemente reinterpretados como formas de louvor. Entretanto, para os praticantes do Vodou, esses ritmos continuam carregando significados espirituais relacionados aos loa e à ancestralidade africana. Prospere e Gentini (2013) ressaltam ainda que os tambores, considerados objetos sagrados no Vodou, frequentemente foram alvo de destruição durante campanhas religiosas protestantes, justamente por representarem um dos principais elementos de mobilização espiritual e comunitária.

No campo político e jurídico, a posição do Vodou sofreu importantes transformações ao longo da história haitiana. Pierre (2009) demonstra que o reconhecimento oficial do Vodou como religião, ocorrido em 2003, representou um marco importante ao conferir maior legitimidade pública às práticas voduístas. Embora esse reconhecimento não tenha eliminado o preconceito religioso nem reduzido significativamente a influência das igrejas cristãs sobre a sociedade haitiana, ele fortaleceu a presença do Vodou no espaço público e reafirmou sua importância como patrimônio religioso e cultural do país. Conforme destaca Fonseca (2011), especialmente durante as comemorações do bicentenário da independência do Haiti, o Vodou passou a ser reconhecido também como símbolo da identidade nacional e da resistência anticolonial.

Essas relações entre Vodou e cristianismo também assumem novas configurações na diáspora haitiana. Michels et al. (2020) demonstram que, entre os haitianos residentes no Brasil, a participação em igrejas cristãs frequentemente constitui uma importante estratégia de inserção social, oferecendo apoio comunitário diante das dificuldades relacionadas à migração, ao racismo e à vulnerabilidade econômica. Entretanto, essa aproximação com instituições cristãs não implica necessariamente o abandono das referências vodúístas. Baptiste (2022) observa que muitos imigrantes preservam, em seus espaços domésticos, altares discretos com velas, recipientes de água, fotografias de familiares e objetos trazidos do Haiti, mantendo viva a ligação com seus ancestrais e com os loa. Joseph (2014) acrescenta que muitos haitianos continuam recorrendo a práticas de proteção espiritual, interpretação de sonhos e consultas com hounsans e mambos, mesmo quando se identificam publicamente como católicos ou evangélicos.

As experiências vividas na diáspora também evidenciam a permanência de estereótipos que associam o Vodou à violência, à feitiçaria e à irracionalidade. Freitas et al. (2020) argumentam que essas representações reproduzem antigas perspectivas coloniais que historicamente desqualificaram as religiões de matriz africana. Em contrapartida, iniciativas acadêmicas, culturais e inter-religiosas têm contribuído para apresentar o Vodou como um sistema religioso complexo, profundamente vinculado à história da resistência negra, à memória da escravidão e à construção da identidade haitiana (FONSECA, 2011; HANDERSON, 2010).

Por fim, a comparação proposta por Handerson (2010) entre o Vodou haitiano e o Candomblé brasileiro demonstra que ambos desenvolveram estratégias semelhantes para enfrentar a violência da colonização e da evangelização forçada. Em ambos os casos, a incorporação seletiva de símbolos cristãos não significou abandono das cosmologias africanas, mas a construção de mecanismos que garantiram a continuidade das tradições ancestrais. Como observam Tavares e Ruivo (2021), o sincretismo religioso pode ser compreendido como uma forma de resistência diante de projetos de dominação cultural e espiritual. No caso haitiano, essa dinâmica evidencia que a relação entre o Vodou e o cristianismo ultrapassa a ideia de uma simples oposição entre duas religiões, constituindo um processo histórico contínuo de conflitos, negociações, adaptações e reinvenções. Esse processo permitiu ao Vodou preservar seus princípios fundamentais mesmo diante das sucessivas tentativas de repressão. Como discutido no capítulo anterior, a permanência das práticas religiosas africanas no Haiti possibilitou que o

sincretismo com o catolicismo funcionasse como estratégia de preservação do Vodun frente à repressão colonial.

CAPÍTULO 3 – APRESENTAÇÃO DOS DADOS COLETADOS

3.1- Procedimentos metodológicos para realização das entrevistas

Para compreender a vivência atual do sincretismo religioso e a percepção sobre o papel histórico do vodu na resistência contra a opressão colonial, foram realizadas entrevistas semiestruturadas com praticantes e líderes religiosos.

O objetivo desta etapa foi confrontar as teorias apresentadas nos capítulos anteriores com a realidade vivida pelos fiéis, buscando entender como o sincretismo é entendido na prática, como o preconceito ainda se manifesta e como a memória da Revolução Haitiana é preservada dentro dos templos. Visando respeitar a ética na pesquisa e garantir a segurança dos participantes devido ao estigma social que ainda cerca a religião, foi garantido o anonimato total. As entrevistas foram gravadas com prévia autorização e posteriormente transcritas para análise. Para especificar as conversas, vamos nomear cada pessoa com uma letra diferente, usando como prefixo “entrevistado”, por exemplo, a primeira pessoa citada considerará como Entrevistado A, a segunda, Entrevistado B, assim por diante.

Devido a distância e impossibilidades de deslocamento, optou-se por realizar entrevista de forma remota. Fazer entrevista para realizar trabalhos acadêmicos não é algo tão simples, no semestre 2025.2, buscou-se realizar entrevistas com distintos interlocutores, entretanto, o processo evidenciou entraves associados à disponibilidade. Apesar do interesse manifestado por diversos participantes, a incompatibilidade de horários mostrou-se um fator limitante. Ademais, aspectos relacionados a hierarquias sociais e percepções de superioridade também influenciaram a adesão às entrevistas. Soma-se a isso a presença de receios por parte de alguns interlocutores, especialmente no que diz respeito à possibilidade de exposição ao tratar de temas sensíveis, como o Vodun, o que contribuiu para a hesitação ou recusa em participar.

Diante desses imprevistos, observa-se que a dependência exclusiva de entrevistas pode comprometer o andamento da pesquisa, tornando necessária a adoção de estratégias metodológicas complementares que permitam contornar tais limitações.

Hoje, quando falamos do vodu no contexto translacional, não vamos falar apenas da América e Caribe, pois conseguimos, neste estudo, entrevistar tanto pessoas na América quanto na Europa. Foram entrevistadas cinco pessoas, cujas respostas, embora distintas em alguns pontos, apresentaram convergências em termos de conteúdo. Inicialmente, havia a intenção de incluir ao menos uma mulher entre os interlocutores, contudo, a participante previamente

selecionada não aceitou participar da entrevista. Ainda assim, foram realizadas conversas informais com mulheres praticantes do Vodou, cujas contribuições auxiliaram na compreensão do fenômeno estudado.

3.2- Perfil dos entrevistados e a relação com o Vodou

As trajetórias das pessoas entrevistadas em relação ao vodou haitiano serão apresentar aqui na ordem das letras, mostrando distintas nas suas trajetórias, enquanto alguns afirmaram ter crescido em famílias praticantes, outros tiveram contato com o vodou por meio da comunidade, de cerimônias religiosas ou de experiências pessoais.

Como mencionado anteriormente, cinco pessoas foram entrevistadas, nessas pessoas, quatro delas são moradores do Brasil, duas delas se formaram na Universidade Federal Da Integração Latino-Americano - UNILA, sendo um em Antropologia, o Entrevistado A, e o outro em História, Entrevistado B. Outro é discente na UNILA do curso de Ciências Políticas e Sociologia, Entrevistado C. Um quarto é um praticante e morador em São Paulo, identificado como Entrevistado D. O quinto mora na Suíça, Europa Central o Entrevistado E líder no vodou haitiano.

Segundo o Entrevistado A, ele cresceu no mundo rural e urbano ao mesmo tempo, ele é filho de camponeses que cresceu no centro urbano. Contou que teve uma experiência múltipla como o Vodou, e pelo fato de ser filho de camponês, viveu a tradição camponesa de perto. Assim, o vodou é a tradição de seus pais e, é esta experiência, ou seja, sua origem, o que faz dele o que um pesquisador, estudante, acadêmico e militante. Eu perguntei se ele tinha uma religião? E ele me respondeu assim: *“eu posso dizer que eu não tenho religião do meu ponto de vista, o que eu sou veio mais de uma ancestralidade do que uma religião”*. Ele aprofundou que, como sempre falaram seus antepassados, ele *“sèvi”* para se referir ao Vodou, mas nunca falou de ele é de tal religião. Eu fiz a mesma pergunta para os outros entrevistados, mas, apenas o Entrevistado D que me respondeu que sim.

Diferentemente do Entrevistado B, que é haitiano nascido em Porto Príncipe no Haiti. O Entrevistado B me contou que cresceu na família cristã, principalmente, adventista. Após terminar o ensino médio, ele entrou na faculdade, fazendo curso de Antropossociologia e, a partir de então, ele começou a conhecer os valores das suas raízes, um caminho que a sua família não lhe mostrou. Ele conseguiu terminar o curso, no entanto, ele não chegou a terminar o trabalho de conclusão de curso. Depois, ele foi para Argentina para continuar seus estudos,

mas infelizmente, não deu certo. Ele continuou até que uma pessoa mencionou a opção Brasil. Quando ele chegou no Brasil, passou um tempo trabalhando, mas de fato que o seu principal objetivo era continuar seus estudos que foram retomados na UNILA, no curso de história. Segundo ele, desde que entrou na faculdade, cortou laços com a igreja para se tornar “*Vodou viv*” Vodou vivo — Vodou viv, segundo o Entrevistado B e Entrevistado E, é quando uma pessoa não pratica Vodou todos os dias, mas o Vodou está por dentro.

Sobre as compreensões e definições do Vodou, as narrativas revelam muitas definições e papel do Vodou na vida dos haitianos, muitos entrevistados informam que o Vodou é compreendido não apenas como religião, mas também como tradição cultural, forma de espiritualidade e elemento constitutivo da identidade haitiana. Segundo alguns, o vodou não pode ser uma religião, mas a vida que nós temos, a nossa relação com a natureza e a nossa forma de entender a vida, a natureza e a nossa mente. Além disso, o Vodou é a nossa vida física e nossa vida inteligível. Nesse sentido, Métraux (1953), afirma que, o lugar que o vodou ocupa na vida quotidiana é tão importante que um estudo sociológico rural seria inconcebível sem uma descrição de suas manifestações.

Assim, muitas pessoas concebem o vodou sob seu olhar e sua experiência. Autor haitiano como Marc Ringo Gervais (2025), conceber que o Vodou é um conhecimento concebido, mas não uma crença recebida. O autor não concorda que a definição seja um modo de vida como o Entrevistado B o definiu, mas para ele, o vodou é uma espiritualidade e uma filosofia.

O objetivo desta parte é de compreender como as duas tradições compreendem-se, como articulam-se no quotidiano. Por meio da história do Entrevistado E, que coloca em evidência o conflito dessas duas tradições, ou seja, considera que a relação do Vodou e Cristianismo é uma relação conflituosa. Pois, é uma relação que existe em contexto de que o cristianismo é imposto pelos colonizadores como religião, enquanto o vodou é o culto dos ancestrais. Assim, o vodou foi diabolizado, pois, para os colonizadores, essas práticas eram de Satanás.

Do outro lado, o Entrevistado A relatou que a relação do vodou e do cristianismo foi sempre uma relação de dominação de um lado. Sempre foi uma relação em que um existe a partir do outro. No caso do Haiti, a explicação é clara: o cristão sempre queria ser o dono do Praticante Vodou e, assim, o cristão cria discurso sobre o Vodou para implementar sua dominação. O entrevistado A considera que, nas relações pessoais, os cristãos tendem a apresentar uma percepção menos negativa sobre o Vodou. Entretanto, no plano coletivo e

religioso, prevalece uma representação do Vodou como uma prática associada ao diabo, construída por discursos e crenças difundidos no meio cristão.

O Entrevistado D mencionou a grande relação que existe entre o Vodou e o Cristianismo é as representações das imagens católicas que encontramos no Vodou haitiano. Semelhantemente de Entrevistado B, a relação que existe entre Vodou e Cristianismo é criada pelas pessoas, ou seja, muitas pessoas que se encontram no Cristianismo são pessoas que se encontram no Vodou ao mesmo tempo. Para ele, se tiver pessoas nos dois, certamente vai ter misturas, no entanto, não é exatamente uma relação que existe entre dois amigos. O Entrevistado B continuou argumentando que, o Cristianismo é uma religião que foi criada por um grupo de pessoas, e que o vodou não tem exatamente um mestre. Isso reforça a ideia de que o Vodou tem um significado próprio em cada lugar diferente.

O Entrevistado B continuou dizendo que, na era colonial, as pessoas que praticam o Vodou foram perseguidas para entrar no Cristianismo e, efetivamente, as pessoas fingem ser católicas, mas, no fundo são vodunistas. A partir de então começaram a criar os conflitos religiosos que vai direcionar de um sincretismo onde encontramos imagens santos católicas que não existiam dentro do Vodou haitiano. Assim, surgiu uma pergunta de como essa relação atingiu o Vodou haitiano? E o Entrevistado B respondeu “*O vodou não tem nenhuma dificuldade para se adaptar, pois, no vodou, as pessoas sabiam que quando os seus ancestrais morreram existem formas de comunicar entre eles, então, no período da civilização, uma imagem de santo sempre representa o seu ancestral, mas, do outro lado, foi o Cristianismo que copiou do Vodou para organizar seu espíritos*”.

3.3 – Uma subjetividade em relação ao Vodou

Desde a infância, fui criado em uma família cristã, profundamente envolvida com a igreja. Cresci reproduzindo discursos que demonizavam o vodou, considerando-o uma religião do diabo. Repetia com convicção as palavras do pastor: “*Espírito do lado da mãe, espírito do lado do pai, eu te rejeito, eu não quero você.*” Naquela época, meu maior desejo era ser batizado, acreditando que isso me protegeria de qualquer influência espiritual ligada ao vodou.

Além disso, minha postura era marcada por forte preconceito. Cantava com orgulho músicas que expressavam destruição ao vodou, como:

Anba pye m, anba pye m, m ap pilonnen dyab la
Anba pye m, anba pye m, m ap pilonnen dyab la

Se pilonnen m ap pilonnen, m ap pilonnen dyab la
[Sob meus pés, sob meus pés eu esmago o diabo
Sob meus pés, sob meus pés eu esmago o diabo
Estou pisando, estou pisando o diabo]

Pensando que o diabo se encontrava só no Vodou e, após esses cânticos, era comum repetir frases como: *Dife nan kan Ezili, woch nan kan ogou, woch nan kan tout lwa bitasyon ki anpeche m sevi Bondye* [Fogo no acampamento de *Erzulie*, pedras no acampamento de Ogum, pedras no acampamento de todos os loa da terra onde eu nasci que me impedem de servir a Deus].

É importante lembrar que o *Erzulie* e *Ogum* são espíritos no vodou haitiano e o *loa* é o nome denominado para os espíritos no vodou haitiano.

Essas práticas reforçavam minha aversão ao vodou e à cultura ancestral haitiana. Naquele período, embora eu apreciasse diversos estilos musicais, rejeitava completamente as músicas ligadas ao vodou. Um dia, eu estava com um dos meus melhores amigos, e gostávamos muito de músicas *RAP*, e falávamos que nós podíamos gostar de tudo, mas quando o som de tambor chegar na nossa orelha deixamos com raiva. Essa rejeição não se limitava à música. Lembro-me de um episódio teatral em que um grupo de dança folclórica se apresentou numa igreja no bairro onde eu morava no Haiti. Quando o pastor chegou, interrompeu a dança imediatamente, afirmando que não aceitava “coisas diabólicas” em sua igreja. Esse momento foi decisivo para que eu começasse a refletir sobre a crueldade da igreja frente às expressões culturais ancestrais.

Entre 2020 e 2021, na pandemia, eu tinha que sair da capital para ir ao departamento do nordeste do país onde a minha mãe morava. Um dia estávamos sentados e ouvimos uma música com uma melodia boa que todo mundo cantava, mas o refrão, ninguém sabia o que significavam as palavras que são: *congo congo baya baya*, e cantávamos só porque a música estava boa. Depois, eu baixei a música e deixei minha mãe ouvir direitinho. Quando ela percebeu que era uma música ligada ao vodou, ela parou de cantar e disse que não sabia.

Isso me faz pensar em como o colonialismo pode colocar um pensamento na cabeça das pessoas e nós fazer desconsiderar nossa ancestralidade para adotar a outra, pois a minha mãe não parou de cantar porque ela quis, mas por causa de julgamento da sociedade com os discursos da igreja.

Anteriormente, após concluir o ensino médio, ingressei no curso de Direito no Haiti. No entanto, em 2021, abandonei essa formação para seguir a Antropologia após conquistar

uma vaga na UNILA. Cheguei ao Brasil em julho de 2022 e continuei os estudos presencialmente após o período de aulas online durante a pandemia.

Devido aos problemas pessoais quando eu cheguei aqui, que não me permitiam fazer as disciplinas obrigatórias, pensei em trocar de curso no sentido de resolver os problemas, mas, logo depois, precisamente em 2024, consegui resolver os problemas e segui no estudo antropológico. A antropologia foi transformadora, ela me permitiu compreender com clareza minha cultura originária, minha identidade e as hipocrisias que eu carregava. Por meio das teorias de Aníbal Quijano sobre a colonialidade, comecei a entender por que o vodu nunca foi reconhecido epistemologicamente como um sistema legítimo de conhecimento.

Essa rejeição do vodu, que eu mesmo internalizei na infância, faz parte de uma longa história de colonialismo espiritual. Como demonstraram Césaire e Glissant, a negação das espiritualidades africanas e crioulas é uma forma de dominação simbólica que impede o reconhecimento de suas próprias epistemologias. O vodu haitiano, frequentemente percebido através de uma lente cristã ocidental, foi historicamente demonizado e reduzido a uma prática “mágica” ou “diabólica”. Essa percepção deriva do que Aníbal Quijano (2005) chama de colonialidade do poder, ou seja, a hierarquização do conhecimento e das crenças segundo um modelo eurocêntrico.

Como enfatiza Aimé Césaire (1955), o colonizador nega a humanidade do colonizado ao negar sua espiritualidade. Então a rejeição do vodu torna-se, portanto, um ato de dominação simbólica. Segundo Alfred Métraux (1958), de um ponto de vista estritamente econômico, é inegável que o vodu onera pesadamente a renda da população rural. Esta observação ilustra como a perspectiva ocidental muitas vezes reduziu o vodu a um obstáculo ao desenvolvimento, ignorando suas funções sociais, terapêuticas e de formação da identidade. Por sua vez, Édouard Glissant (1990), oferece uma leitura diferente. Ele nos convida a reconhecer a crioulização como um processo de resistência e reinvenção do conhecimento. O vodu, sob essa perspectiva, torna-se uma epistemologia espiritual, um modo de saber enraizado na relação entre o visível e o invisível, como menciona também Bonciani sobre a espiritualidade africana (BONCIANI, 2019). Finalmente, não apenas Marc Ringo Gervais que considera o vodu como uma filosofia de vida, mas também o Patrick Bellegarde-Smith (2006) que afirma a mesma coisa de que o vodu é uma filosofia de vida, onde a espiritualidade não está separada da vida cotidiana, mas constitui uma forma de pensar e sentir o mundo — o que Arias (2012) chamaria de *corazonar*, pensar com o coração.

CAPÍTULO 4 – VODU HAITIANO: SINCRETISMO, IDENTIDADE CULTURAL E RESISTÊNCIA

O sincretismo do vodu haitiano, certamente, ilustra uma dinâmica complexa onde a espiritualidade africana, o catolicismo e a modernidade universitária se entrelaçam na perspectiva de construir uma consciência religiosa nova. Sob nossa constatação principalmente, nas entrevistas que foram realizadas, existem trajetórias diferentes onde encontram-se pessoas que cresceram no vodu. No entanto, há pessoas que cresceram na igreja, mas ao longo do tempo, renunciaram-se à igreja para viverem o vodu. De uma forma não estruturada, a minha experiência com alguns haitiano e como descrevi na minha experiência, conseguimos reconhecer as nossas práticas ancestrais quando entramos na universidade. De certa forma, a universidade desempenha um papel crucial na construção humana, descobrindo como a educação superior favorece a redescoberta das raízes culturais e uma reavaliação crítica do cristianismo colonial.

O fato de vários praticantes frequentarem simultaneamente cultos cristãos e cerimônias de vodu haitiano demonstra que essas práticas não são percebidas como contraditórias pelos praticantes. Essa coexistência religiosa revela um processo de negociação simbólica, no qual elementos do cristianismo são reinterpretados dentro da cosmologia *vodu*. O sincretismo aparece neste trabalho como forma de resistência, mas a pergunta que muitos fazem é por que na época as pessoas não se revoltaram abertamente frente a essa imposição? Semelhantemente, Scott (1985), realizou uma pesquisa no qual buscou-se uma resposta para essa pergunta, atribuindo a uma tese de que os camponeses desenvolveram as formas cotidianas de resistência. O autor continuou argumentando que os camponeses utilizavam práticas discretas, individual ou coletivo permitindo de se opor ao poder legítimo sem procurar uma confrontação direta. Tudo isso faz referência e permite a entender a história dos ancestrais haitianos que praticavam o vodu escondido para permitir a sua sobrevivência.

4.1 – Sincretismo, negação, negociação simbólica e resistente frente ao cristianismo

O sincretismo que marca a relação entre o Vodou haitiano e o cristianismo não pode ser compreendido como mera “mistura” indiferenciada de crenças, mas como resultado de processos históricos de dominação, enfrentamento e criação cultural. Desde São Domingos, homens e mulheres escravizados foram obrigados a conviver com um aparato missionário católico que buscava impor dogmas e práticas europeias como única via legítima de acesso ao

sagrado (FONSECA, 2011). Diante dessa pressão, a adoção de símbolos cristãos por praticantes do Vodou constituiu uma estratégia de camuflagem e proteção, permitindo a continuidade de ritos ancestrais sob aparência de devoção católica (Handerson, 2010). Ao mesmo tempo, essa apropriação nunca foi passiva, imagens, santos, orações e festas foram reinterpretados à luz de uma concepção de mundo afro-haitiana, gerando um campo religioso híbrido, mas profundamente orientado pela lógica do Vodou.

A associação entre loas e santos católicos é um dos exemplos mais evidentes dessa negociação simbólica. Handerson (2010) demonstra que, no Haiti, diversas entidades voduístas foram aproximadas de figuras cristãs em função de atributos, cores, datas festivas ou narrativas de sofrimento e proteção. Assim, segundo Bechacq (2024), os principais caracteres sincréticos do vodou haitiano é que, hoje ainda nos templos do vodou, encontramos as cromolitografias, as imagens dos santos católicos que representam os *loa*, por exemplo, o santo Saint Jacques Le Majeur, é descrito como um cavaleiro com uma armadura de ferro, é identificado como *Ogou-Ferraille*, o ferreiro e o guerreiro *loa*, e o *loa Erzulie Freda* é representado por imagem Virgem Maria em relação a sua beleza, pois, o *Erzulie* representa o espírito de amor e fortuna. Segundo Suire (2021, p. 343), os santos católicos Lázaro e Antônio, que são retratados por homens idosos, representam o *loa Legba*, que também é um homem velho. O *legba* é conhecido como *papa Legba*, que representa o centro de comunicação entre o humano e o espírito, ou seja, para fazer qualquer demanda a um espírito, é preciso passar por ele, então ele é a chave na espiritualidade haitiana. Ele também é considerado o senhor das encruzilhadas no vodou haitiano.

Continuando com as representações das imagens para os loa, o loa Agoué, o marinheiro loa no panteão do vodou haitiano, é representado por santo Ulrich, o qual, em suas imagens para o catolicismo, tem um peixe na mão (SUIRE, 2021). Isto é, o loa Agoué é do mar, ele representa toda ligação entre o humano e a água. Desta forma, para Michel Leiris:

As correspondências feitas entre as imagens dos santos católicos e os loa pelos seguidores do vodou haitiano são apenas superficiais e são apenas uma analogia de símbolos, que é feita de uma maneira puramente cíclica. No Haiti, as imagens usadas pelos voduístas haitianos são feitas na Itália e na Alemanha, então não é uma coincidência que representem santos (SUIRE, 2021, p. 343).

Neste, Suire afirma que, as imagens que os voduístas no Haiti usam são feitas na Itália e na Alemanha, daí, neste sentido, esta é a grande coexistência que existe no Haiti entre as

representações dos *loa* com as mesmas imagens dos Santos católicos e que não pode ser coincidência.

Essa correlação também não significa substituição de uma entidade pela outra, mas sobreposição de camadas de significado que permitem operar simultaneamente em dois registros, o público, cristão, e o interno, voduísta. A sincronia de cultos em datas do calendário católico reforça essa operação, pois rituais voduístas se realizam ao abrigo de festas oficialmente reconhecidas pela Igreja (PROSPERE & GENTINI, 2013).

Prosper e Gentini (2013) descrevem *reposoirs* em que crucifixos, imagens de santos, velas e flores convivem com *vèvès*, tambores, recipientes com bebidas e objetos consagrados a *loas*. À primeira vista, tais arranjos podem ser lidos como capelas católicas populares; contudo, a disposição dos elementos, os desenhos no chão, as cores dos panos e as fórmulas de invocação indicam um código voduísta que reorienta o sentido desses símbolos. Suire (2021) mostram que essa gramática visual não apenas expressa devoção, mas organiza hierarquias, alianças e pertencimentos, reforçando o papel do *reposoir* como núcleo de coesão comunitária. Nesse contexto, o sincretismo opera como forma de ocupar o imaginário cristão com significados que escapam à ortodoxia e reatualizam memórias africanas.

No interior do *lakou*, forma tradicional de organização familiar e territorial, o sincretismo se manifesta como modo de estruturar o cotidiano em camadas. Michels (2020) mostram que o *lakou* integra moradia, produção agrícola e culto, oferecendo um arranjo em que práticas cristãs e voduístas se articulam segundo necessidades específicas. Missas, novenas e festas de padroeiro podem ser realizadas em diálogo com a paróquia local, enquanto rituais de iniciação, consultas espirituais e homenagens a ancestrais acontecem em espaços mais reservados, junto ao *reposoir* ou a árvores consagradas. Esse jogo entre visibilidade e discrição permite aos praticantes circular entre diferentes esferas de poder sem abandonar sua matriz espiritual. O sincretismo, nesse caso, não dilui identidades, mas amplia o repertório de estratégias para lidar com o Estado, a Igreja e as pressões da modernidade (PIERRE, 2009).

A evangelização, ao tentar enquadrar o Vodun em categorias cristãs, acabou por ser atravessada pelo sincretismo que buscava conter. Charles (2018) argumenta que o próprio cristianismo haitiano foi remodelado a partir do encontro com o Vodun, de tal forma que práticas consideradas “ortodoxas” pelo clero convivem com modos de rezar, interpretar sonhos e conceber a ação de espíritos claramente marcados pela cosmologia voduísta. Joseph (2014) reforça que a religiosidade popular haitiana articula, com naturalidade, terços, velas e novenas

com banhos de proteção, oferendas e consultas a *houngans* e *mambos*, sem perceber contradição insolúvel entre esses registros. Essa circulação constante revela que o sincretismo não é desvio marginal, mas eixo organizador da experiência religiosa de amplas camadas da população, constituindo um campo de negociação permanente com o cristianismo institucional.

A musicalidade constitui a dimensão central desse processo. Prospere e Gentini (2013) e Silva e Doimo (2021) mostram que os tambores, consagrados no Vodou como entidades espirituais, marcam o ritmo das cerimônias, acionando memórias ancestrais e estados de transe. Charles (2018) observa que padrões rítmicos próprios dos ritos *Rada* e *Petro* foram incorporados a celebrações católicas e protestantes, onde aparecem como “louvor” ou “canto espiritual”. Essa apropriação, contudo, não apaga a origem voduísta desses ritmos, que continuam a evocar, para muitos fiéis, sensibilidades e forças vinculadas às raízes africanas do Haiti. A coexistência de corpos dançando, palmas e cânticos que remetem ao Vodou dentro de igrejas cristãs evidencia um sincretismo sonoro e corporal que relativiza fronteiras doutrinárias e expõe o quanto o cristianismo haitiano foi moldado por concepções de mundo afrodiaspóricas (HANDERSON, 2010).

A expansão do protestantismo, sobretudo em vertentes pentecostais e neopentecostais, introduz novas nuances na dinâmica sincrética. Mézie (2016) mostra que essas igrejas frequentemente se posicionam contra o sincretismo, exigindo de seus fiéis uma ruptura explícita com o Vodou e promovendo campanhas de “guerra espiritual” que incluem a destruição de altares, tambores e objetos rituais. Ainda assim, mesmo nesses espaços, referências voduístas encontram caminhos subterrâneos de permanência. Joseph (2014) aponta que muitos convertidos continuam a interpretar enfermidades, infortúnios e conflitos à luz de categorias como ataque espiritual, maldade enviada ou presença de forças invisíveis, traduzindo em chave pentecostal concepções aprendidas no Vodou. A recusa oficial ao sincretismo não impede que o campo protestante seja atravessado por traduções e adaptações de saberes ancestrais.

O sincretismo também se manifesta como forma de resistência subjetiva e coletiva frente ao estigma produzido pelo cristianismo em relação ao Vodou. Freitas (2020) argumentam que esse sistema religioso elabora traumas históricos ligados à escravidão, à pobreza e à violência política, oferecendo uma trama simbólica capaz de recompor laços rompidos e de nomear sofrimentos coletivos. Quando o cristianismo classifica o Vodou como “força do mal” e o associa à “miséria” haitiana, muitos sujeitos mobilizam práticas sincréticas para manter vínculos com ancestrais e loas sem se expor à condenação explícita. Tavares e Ruivo (2021), ao discutir o sincretismo como estratégia de resistência em contextos de laicidade seletiva,

sugerem que a articulação de referências diversas de fé funciona como gesto de insubmissão frente a projetos hegemônicos de controle espiritual. No Haiti, esse gesto se traduz na recusa a abandonar a matriz voduísta, ainda que ela seja recoberta por uma linguagem cristã.

Na diáspora haitiana, o sincretismo ganha contornos específicos, atravessados por experiências de migração, racismo e xenofobia. No Brasil, Michels (2020) mostram que a religiosidade, em sentido amplo, é recurso central para enfrentar adversidades, e que igrejas cristãs desempenham papel importante como redes de apoio social. Nesse cenário, muitos haitianos adotam publicamente identidades católicas ou evangélicas, frequentando cultos e participando de atividades comunitárias, enquanto mantêm, em espaços domésticos, altares discretos com velas, água, fotos de familiares e objetos trazidos do Haiti (Baptiste, 2022). Esses arranjos podem não ser nomeados como *reposoirs*, mas cumprem função semelhante de conexão com *loas* e ancestrais. O sincretismo se torna, assim, modo de conciliar inserção em instituições religiosas hegemônicas com a preservação de uma memória espiritual própria.

As experiências diaspóricas revelam também como o sincretismo opera frente a olhares estigmatizantes sobre o “voodoo”. Freitas (2020) analisam a persistência de representações midiáticas que associam o Vodou à violência e à irracionalidade, reforçando uma lógica colonial de patologização das religiões de matriz africana. Diante desse contexto, muitos haitianos optam por enfatizar sua pertença cristã e silenciar aspectos voduístas de sua trajetória, mas continuam a recorrer, em momentos de crise, a práticas sincréticas de proteção e cura, como banhos, velas, sonhos interpretados e rezas específicas. Joseph (2014) destaca que, mesmo em comunidades fortemente marcadas pela presença evangélica, permanece um repertório de “saberes de casa” que remete ao Vodou, ainda que seja descrito como “costume de família” ou “tradição dos mais velhos”.

O reconhecimento jurídico do Vodou como religião no Haiti, analisado por Pierre (2009), confere nova densidade política ao sincretismo. Se, por um lado, esse reconhecimento permite a presença mais explícita de símbolos voduístas em espaços públicos, por outro não elimina a hegemonia cristã nem o estigma histórico associado ao Vodou. Nessa conjuntura, o sincretismo permanece como ferramenta de trânsito entre esferas de poder assimétricas, permite dialogar com o Estado e com instituições cristãs em seus próprios códigos, ao mesmo tempo em que sustenta formas próprias de organização comunitária e espiritual. Fonseca (2011) observa que, no bicentenário da independência, o Vodou foi mobilizado como emblema de uma identidade nacional negra e anticolonial, o que recoloca o sincretismo em outro patamar, como prática que

não apenas protege, mas afirma publicamente a dignidade de uma tradição historicamente marginalizada.

A comparação proposta por Handerson (2010) entre Vodou haitiano e Candomblé brasileiro ajuda a compreender o sincretismo como forma de inteligência política afrodiaspórica. Em ambos os casos, a associação com santos católicos, a incorporação seletiva de ritos cristãos e a capacidade de falar em registros múltiplos permitiram a sobrevivência de cosmologias africanas sob regimes de escravidão, racismo e evangelização forçada. No Haiti, essa inteligência se expressa na habilidade de usar a linguagem cristã para negociar com poderes instituídos, sem renunciar núcleos simbólicos do Vodou. Tavares e Ruivo (2021) reforçam que, ao reconfigurar continuamente fronteiras religiosas, o sincretismo subverte classificações oficiais do que é “religião legítima”, afirmando modos outros de crer, sentir e resistir.

O sincretismo entre Vodou e cristianismo no Haiti e na diáspora não pode ser entendido como sinal de fragilidade ou indecisão religiosa. Trata-se de dispositivo historicamente elaborado por sujeitos negros submetidos a relações de dominação intensas, que encontraram, na capacidade de articular símbolos, ritos e narrativas distintas, um caminho para proteger suas memórias, reorganizar laços comunitários e enfrentar projetos hegemônicos de evangelização. Nesse processo, santos, cruzes, festas cristãs, músicas de culto e categorias teológicas são apropriados, ressignificados e inseridos em uma concepção de mundo voduísta, que continua a orientar práticas e interpretações mesmo quando recoberta por discursos cristãos (Joseph, 2014). O sincretismo aparece, assim, como uma das principais expressões da resistência cultural, política e espiritual do povo haitiano diante da imposição do cristianismo.

4.2 O Vodou como identidade cultural haitiana

Nesta parte, detalha-se dois elementos dos objetos e seus significados no vodou haitiano que são elementos preservados da África. Esses elementos são os *reposoirs* e os tambores. Neste, descreve-se um parágrafo, explicando de cada um e coloca-se uma imagem para ilustrar.

4.2.1 – O *Reposoir* no Vodou haitiano

O *reposoir* é um espaço que tem uma árvore utilizada para abrigar o *loa* no pátio do *humforts*. (SUIRE, 2021). É um espaço onde o *loa* se sente confortável e, a presença do *loa*, é uma honra para a árvore ser a sua coabitação. Cada árvore pode ter um *loa* diferente e cada *loa* tem uma cor preferida. Então o *reposoir* pode ser decorado de acordo com as bandeiras

favoritas e do jeito que o *loa* gosta, e até pinta nas cores preferidas. Do outro lado, a árvore honrada para servir o *loa* vai, sob a proteção do *loa*, uma árvore que não pode ser cortada enquanto o *loa* coabita. Por exemplo, há uma árvore que se chama “*MAPOU*”, é uma árvore resistente e difícil de cortar e, geralmente, encontra-se um *loa* que coabita nele. Essa árvore, geralmente há um buraco como um tipo de bacia queimada, também com alimentos sagrados nos pratos que combinam com o *loa*, muitas vezes, há cerimônias dos rituais e danças. A comida do *loa* depende do que ele gosta e vai ser da forma de um sacrifício. Por exemplo, um *loa* pode pedir uma cabra em sacrifício. O *loa* gosta de sangue e o *reposoir* também serve como um lugar de descanso para os *serviteurs* dos loas.

Figura 1 - Cerimônias no *reposoir*



Fonte: Google, Lakou Souvance Mystique, 2017

Figura 2 - Cerimónias no *repositoir*



Fonte: Google, Lakou Soukri, 2014. Descreve uma árvore no pátio decorada de bandeiras de cores diferentes

4.2.2 Os tambores no vodu haitiano

Segundo Nikita Suire (2021), os tambores no vodu haitiano são três de tamanhos diferentes. Cada tambor possui uma função específica dentro da música ritual e da comunicação espiritual com os *lwa* (espírito). O primeiro tamanho, do rito *Rada*, se chama *manman tanbou* (tambor mãe), ele é considerado o líder do conjunto, introduzindo os ritos principais e improvisações. O segundo é chamado de *papai*, de tamanho médio que sustenta o rito e dialoga com o *manman*. E, o terceiro tem o nome de *Boula*, ele é o menor que mantém uma batida constante e repetitiva, funcionando como base rítmica. No rito de *petro*, eles se chamam de forma respetiva também; *houn*, *hountor* e *hountor-gris*. Mas no vodu haitiano, o maior tambor ritual extremamente sagrado que é associado a cerimônias muito importantes e a certos *loa* de prestígio se chama de *asòtò* (assotor), que é o tambor mais alto. Para tocar esse tambor, precisa subir em um banquinho alto ou até mesmo, às vezes, se instalar em uma árvore, pois a altura, às vezes, é maior de dois metros. Os tambores são feitos de palmeiras ocas, coberto com pele de boi ou cabra. A maneira de bater depende e difere do *loa* invocado. Segundo o diretor geral

do escritório de etnologia da Universidade do Estado do Haiti, Josué Erol, ele afirmou que o *asòtò* vem da África e ele é um dos objetos mais sagrados e parecem a voz do *loa*, esta é a razão pela qual aquelas pessoas que são possuídas pelos espíritos dançam na frente dos tambores (SUIRE , 2021).

Figura 3 - Tambores do rito *rada* e os do rito *petro* e o tambor *assotor* .



Fonte: Google, Haiti inter, data indeterminada

4.3 Permanências contemporâneas da resistência Voduísta e suas mobilizações: o fato do terremoto no Haiti em 2010

O objetivo desta parte é, justamente, dar uma relevância no qual o incidente ou desastre natural no Haiti no contemporaneidade torna-se um fardo para o vodu, ou seja, o setor da igreja acostuma-se de jogar a culpa em Vodou no sentido que o Vodou é uma maldição para o país. Nesse sentido, descreve-se o terremoto na base científica para ajudar no entendimento desse fenômeno. Além disso, descreve-se o papel do Vodou na mobilização do país.

Primeiramente, o Haiti é situado no mar do caribe ou na América Central da parte ocidental, faz fronteira terrestre com a República Dominicana, a leste de Cuba e Jamaica e ao sul das Bahamas. O Haiti é considerado o terceiro maior país do caribe, com 27.750 quilômetros quadrados de áreas e tem uma população estimada de 11,4 milhões de pessoas, com a capital chamada de Porto Príncipe e a bandeira Vermelha e Azul. Mas, recentemente, ocorreu um grande desastre que vai deixar o país em profunda tristeza.

O dia 12 de janeiro de 2010, foi o momento em que o Haiti conheceu um dos maiores choques na sua existência, um momento de tristeza, inconsolável quando o terremoto devastador atingiu Porto Príncipe e outras regiões, destruindo grande parte da infraestrutura do país, deixando centenas de milhares de mortos e milhões de desabrigados. Este momento foi um episódio que marcou profundamente a memória coletiva haitiana, revelando tanto a vulnerabilidade do solo diante das forças da natureza quanto a força de resistência de seu povo. Pelo fato de serem vulneráveis, às pessoas acabaram acreditando que Jesus Cristo era o único que podia tirar elas naquela situação, pós terremoto. Tais interpretações do terremoto desconsideram explicações científicas, como a atividade tectônica evidenciando um processo de construção de narrativas que culpabilizam culturalmente determinadas práticas religiosas. Então, em relação à demonstração anterior, podemos pensar em como o vodu está sobrevivendo desde a era colonial até aqui. Pois, muitos dizem que a população cristã construiu a sua própria narrativa com informações falsas e estigmatizantes contra o vodu, o que acaba perdendo a identidade de ser Afrocaribenho.

Figura 4: Mapa para visualizar o oceano atlântico com a placa tectônica que passa na Jamaica, no Haiti e na República Dominicana.



Fonte: Google,.

A dimensão coletiva e simbólica do vodú haitiano continua presente nos movimentos contemporâneos, como se observou recentemente no canal de *OUANAMINTHE*, uma parte da região fronteiriça entre o Haiti e a República Dominicana.

Iniciou um conflito em torno de canal em 2025, surgiu da tentativa de agricultores haitianos de desviar parte das águas de um rio nomeado rio massacre para irrigação local. Na época, a República Dominicana interpretou completamente a obra como uma violação de acordos bilaterais e respondeu com o fechamento temporário da fronteira. A saber, muitos produtos alimentares consumidos no Haiti saíam da República Dominicana. Então, esse episódio chegou a um ponto de reacender tensões históricas entre os dois países, que remontam à separação política e cultural após a independência haitiana.

Neste caso, o vodú reapareceu como elemento de mobilização popular e resistência simbólica. Em *Ouanaminthe*, muitos rituais foram realizados por praticantes líderes comunitários, pedindo proteção espiritual e força diante das pressões externas. Assim, isto remonta a memória para pensar mais uma vez que, depois do evento do Bois Caiman, o vodú representa como expressão de soberania e união nacional, como saiu um slogan no momento

deste confronto (*Kanal la Pap kanpe*), este canal não vai parar. É uma expressão que traz força e união.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho, buscou-se demonstrar que o Vodou haitiano não pode ser compreendido apenas como uma religião de matriz africana, mas como um sistema religioso, cultural, político e histórico que desempenhou papel fundamental na formação da sociedade haitiana. Sua permanência ao longo dos séculos evidencia a capacidade de resistência e de reinvenção de um povo que, diante da escravidão, do colonialismo e das sucessivas perseguições religiosas, preservou sua espiritualidade sem romper completamente com os elementos impostos pelo cristianismo.

Nesse contexto, verificou-se que o sincretismo entre o Vodou e o cristianismo não representou uma fusão espontânea entre duas tradições religiosas, mas uma estratégia historicamente construída para garantir a continuidade das práticas ancestrais africanas diante das políticas de evangelização e repressão promovidas pelo Estado e pela Igreja. Mais do que um fenômeno exclusivamente religioso, o sincretismo constituiu um mecanismo de sobrevivência cultural e de preservação da memória coletiva haitiana.

O Presidente Fabre-Nicolas Geffard, que é, aparentemente, um colono, cedeu na concordata de 1860, todos os poderes a igreja católica, pois nessa concordata, o papa Pie IX pediu a reconhecer oficialmente a igreja católica apostólica e romana como religião do Estado Haitiano, especialmente, protegida pelo governo haitiano. A Santa Sé deveria ter o direito exclusivo de nomear os bispos e padres no Haiti, onde que o governo haitiano não tinha direito de definir outros, ou seja, aceitar e aprovar a escolha do vaticano e os bispos e padres haitianos deveriam prestar juramento de fidelidade e obedecer ao papa em todos os assuntos eclesiásticos.

Na verdade, isso foi uma continuidade do *code noir* da França que proibia as outras religiões que não eram do cristianismo. Além disso, batizar todos os negros na colônia para renunciar as suas práticas ancestrais foi usada na era colonial, então os haitianos que não quiseram viver sob dominação do cristianismo tinham que ir vivendo nas montanhas para fazer cultos escondidos. Mesmo assim, procuraram nos para batizar e renunciar às práticas africanas, queimaram os templos e até pessoas que não renunciaram aos cultos do vodou. Nesse sentido, as pessoas do vodou, para não morrerem, precisavam obedecer a entrar na igreja e, hoje, as repercussões, ou seja, a criminalidade do cristianismo ainda presentes no Haiti controlando a sociedade, a educação e a política.

Anteriormente, desde a criação da república do Haiti, o Vodou enfrentou um grande problema com o governo de Jean-Pierre Boyer depois que o Vodou foi considerado como superstição. Para mostrar ao Ocidente que o Haiti poderia mudar, o presidente Boyer queria demonstrar no código penal haitiano em 1835, que o Haiti estava afastando-se das “superstições africanas” e adotando as normas cristãs e europeias.

O cristianismo em geral não gosta da presença do vodou e, por isso, o vodou sofreu três campanhas maiores na sua existência, *campagne de rejeté* que tinham como objetivo de desestabilizar o Vodou até sua desapareição. A primeira tentativa da campanha ocorreu em 1896, onde disseram que, para o Vaticano ficar no território do Haiti, o Vodou tem que cessar de existir. Efetivamente, os praticantes do Vodou começaram a passar a infinitivos, ou seja, cada vez que havia um movimento para destruir o Vodou, sempre tinham essas práticas, de matar pessoas rebeldes. Sempre houve crimes em cima das pessoas do Vodou, então com a expansão do protestantismo e a intensificação das perseguições religiosas ao longo do século XX, o sincretismo passou a encontrar novos limites como estratégia de proteção das práticas voduístas, embora continuasse sendo um elemento importante da experiência religiosa haitiana.

O sincretismo do Vodou haitiano representa mais de uma simples fusão cultural. Porém, o sincretismo nesse sentido constitui uma estratégia de sobrevivência e de resistência cultural, integrando elementos do cristianismo que foram impostos por colonizadores para os praticantes do Vodou haitiano. Para preservar as crenças africanas, os ancestrais adotaram essa estratégia de uma forma dissimulada, transformando a restrição em um espaço de criatividade espiritual.

Esse processo demonstra que a religião, longe de ser um domínio passivo, pode se tornar uma ferramenta de libertação e de afirmação identitária. Assim, o Vodou haitiano vai ilustrar a capacidade do povo haitiano para reconstruir seu universo simbólico mesmo com a dominação dos colonizadores e reafirmar a dignidade através da fusão das tradições.

O sincretismo nesse sentido não considera como perda de autenticidade, mas é a prova de resiliência que traduz o poder da memória coletiva e a vontade para manter a espiritualidade africana viva em um ambiente hostil.

REFERÊNCIAS

ARCHANJO, Rafael Reis. Sob o signo dos LOAS: o vodu no imaginário da revolução de São Domingos (Haiti). VIII Encontro Estadual de Ensino de História, 2025. Disponível em: https://www.ensinodehistoria2025.bahia.anpuh.org/resources/anais/12/anpuh-baeceh2025/1754697105_ARQUIVO_d1d983366763b9c66d1eca5b42e804e6.pdf. Acesso em: 3 jun. 2026.

ARIAS, Arturo. *La colonialidad de las afectividades y el corazonar*. In: Diversidad, interculturalidad y educación. Quito: Abya-Yala, 2012.

BAPTISTE, Marc Donald Jean. Como os imigrantes haitianos se relacionam com o vodu no município de Cambé/PR. *Revista Relegens Thréskeia*, v. 11, n. 2, 2022. Disponível em: <file:///C:/Users/DJEGO/Downloads/admin,+5+-+87989-COMO+OS+IMIGRANTES+HAITIANOS+SE+RELACIONAM+COM+O+VODU+NO+MUNIC%C3%8DPIO+DE+CAMB%C3%89.pdf>. Acesso em: 5 jun. 2026.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1946.

BÉCHACQ, Dimitri. *Le vodou haïtien et l'indépendance d'Haïti: de la résistance à l'héritage politique*. 2024.

BELLEGARDE-SMITH, Patrick. *Haitian Vodou: Spirit, Myth, and Reality*. Bloomington: Indiana University Press, 2006.

BOESPFLUG, François. *Le syncrétisme*. Paris: Cerf, 2008.

BONACCI, Giulia; BÉCHACQ, Dimitri; BERLOQUIN-CHASSANY, Pascale; REY, Nicolas (org.). *La révolution haïtienne au-delà de ses frontières*. Paris: Karthala, 2006.

BONCIANI, Rodrigo. *A reinvenção da História Atlântica: oralidade, memória e nudez*. 2019.

BONNET, Corinne. Pour en finir avec le syncrétisme: partir des textes pour comprendre les convergences entre divinités. 2022.

CAPUTO, Stela Guedes. *Educação nos terreiros: e como a escola se relaciona com crianças de candomblé*. Rio de Janeiro: Pallas, 2012.

CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris: Présence Africaine, 1955. Disponível em: <<[DISCOURS SUR LE COLONIALISME](#)>>. Acesso em: 26 abril de 2026.

CHARLES, Wilner. O vodu no processo de inculturação do evangelho na sociedade haitiana. Dissertação (Mestrado em Teologia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018. Disponível em: <https://tede2.pucrs.br/tede2/bitstream/tede/8522/2/CHARLES%20WILNER%20Disserta%C3%A7%C3%A3o%20Mestrado.final1.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2026.

CUCHE, Denys. *A noção de cultura nas ciências sociais*. 2. ed. Bauru: EDUSC, 1999.

DESQUIRON, Lilas. *Les chemins de Loco-Miroir: du péristyle haïtien au vodou haïtien de Paris*. Port-au-Prince: Henri Deschamps, 1990. Versão de 2010.

FIRMIN, Anténor. *De l'égalité des races humaines (Anthropologie positive)*. Paris: F. Pichon, 1885.

FONSECA, Jamily Marciano. O vodu no bicentenário da independência haitiana. *Revista Ameríndia*, v. 10, 2011. Disponível em: https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/14695/1/2011_art_jmfonseca.pdf. Acesso em: 5 jun. 2026.

FONSÊCA, Máira Malta Cairo. A deusa Ísis sob o olhar de Plutarco: mito, interação cultural e gênero no Império Romano. Disponível em: <1755566023_ARQUIVO_309d49494fa894d5a1cf3d2f09caf787.pdf>. Acesso em: 18 nov. 2025.

FRANÇA. *Code noir: Recueil d'édits, déclarations et arrêts concernant les esclaves nègres de l'Amérique*. 1685.

FREITAS, Flávio Luiz de Castro et al. O processo de edipianização do vodu haitiano: um estudo filosófico antropológico. *International Journal of Development Research*, v. 10, 2020. Disponível em: <https://www.journalijdr.com/sites/default/files/issue-pdf/20726.pdf>. Acesso em: 6 jun. 2026.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1955.

GERVAIS, Marc Ringo. *Chaînes brisées, liberté retrouvée !* Cayenne: Wassai Éditions, 2025. ISBN 978-2-9598699-2-1. Acesso em: 13 abr. 2026.

GLISSANT, Édouard. *Poétique de la Relation*. Paris: Gallimard, 1990.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HALL, Stuart. *Da diáspora: identidades e mediações culturais*. Organização de Liv Sovik. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2003.

HANDERSON, Joseph. Vodu no Haiti – Candomblé no Brasil: identidades culturais e sistemas religiosos como concepções de mundo afro-latino-americano. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2010. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/ppgs/files/2014/06/joseph.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2026.

HONNEUR, Fritznel, AMIGRAÇÃO HAITIANO NO BRASIL ENTRE ALIENAÇÃO DE TRABALHO E INTEGRAÇÃO SÓCIO-CULTURAL: CASO DE CAÇADOR-SC 2015–2024.

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

HURBON, Laënnec. Le statut du vodou et l'histoire de l'anthropologie. *Gradhiva: Revue d'anthropologie et d'histoire des arts*, Paris, n. 1, p. 153-163, 2005.

HURBON, Laënnec. Vodou haïtien. In: *The Open Encyclopedia of Anthropology*. 2021. Disponível em: <http://doi.org/10.29164/21vodouhaitien>. Acesso em: 2023.

JAMES, C. L. R. *The Black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution*. London: Secker & Warburg, 1938.

JOSEPH, Jean Anel. Evangelização hoje: cruzamento entre a religiosidade popular e o sincretismo do vodu no Haiti. *Revista Eletrônica Espaço Teológico*, v. 8, n. 13, 2014. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/reveleteo/article/view/19723/14604>. Acesso em: 5 jun. 2026.

JULIEN, Jean. Istwa Ayiti: soti 1492 rive 1860. Disponível em: <https://youtu.be/VYP8xBEEb6Q>. Acesso em: 2026.

LE GLAUNEC, Jean-Pierre. *L'Armée indigène: la défaite de Napoléon en Haïti*. Montréal: Lux Éditeur, 2014.

MARTINS, Rodrigo Nogueira. *Vodu: o legado religioso na identidade cultural do Haiti*. 2024.

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

MÉTRAUX, Alfred. Vodou et protestantisme. *Revue de l'histoire des religions*, Paris, v. 144, n. 2, p. 198-216, 1953. DOI: 10.3406/rhr.1953.6004.

MÉZIE, Nadège. Emergência e ascensão dos protestantismos no Haiti: um panorama histórico. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 17, n. 29, 2016. Disponível em: <file:///C:/Users/DJEGO/Downloads/doiufrgs,+Artigo+Resumo+5.pdf>. Acesso em: 6 jun. 2026.

MICHELS, Maikon de Sousa et al. Um lakou no Brasil? A religiosidade como estratégia de enfrentamento das adversidades em imigrantes haitianos. *Revista Caminhos*, Goiânia, v. 18, n. 2, 2020. Disponível em: <file:///C:/Users/DJEGO/Downloads/seer,+344-363.pdf>. Acesso em: 2 jun. 2026.

MINTZ, Sidney; TROUILLOT, Michel-Rolph. *Haïti : Histoire et vaudou*. Trad. Alain Le Kim, 2010.

PIERRE, Jean Gardy Jean. *Haiti, uma república do Vodu? Uma análise do lugar do Vodu na sociedade haitiana à luz da Constituição de 1987 e do Decreto de 2003*. 2009. Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <https://tede.pucsp.br/bitstream/handle/2107/1/Jean%20Gardy%20Jean%20Pier.pdf>. Acesso em: 1 jun. 2026.

PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'oncle: essais d'ethnographie*. Port-au-Prince: Imprimerie de Compiègne, 1928.

PROSPERE, Renel; GENTINI, Alfredo Martin. O Vodu no universo simbólico haitiano. *Universitas Relações Internacionais*, Brasília, v. 11, n. 1, 2013. Disponível em: https://www.academia.edu/50282541/O_Vodu_no_Universo_Simb%C3%B3lico_Haitiano. Acesso em: 4 jun. 2026.

RASCKE, Karla Leandro. *Irmandades negras: memórias da diáspora no sul do Brasil*. Curitiba: Appris, 2016.

RIGAUD, Milo. *La tradition voodoo et le voodoo haïtien: son temple, ses mystères, sa magie*. Paris: Éditions Niclaus, 1953.

RODRIGUES, Ricardo Santos. *Entre o passado e o agora: diáspora negra e identidade cultural*. 2012.

ROMÃO, Tito Lívio Cruz. Sincretismo religioso como estratégia de sobrevivência transnacional e translacional: divindades africanas e santos católicos em tradução. *Trabalhos em Linguística Aplicada*, Campinas, v. 57, n. 1, p. 353–381, 2018. Disponível em: Portal da revista. Acesso em: 2 jul. 2026.

SCOTT, James C. *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press, 1985.

SILVA, Marcela de Oliveira Santos; DOIMO, Bruna Baliza dos Santos. Vodú, a resistência negra no Haiti. *Revista Tempo na Ciência*, Toledo, v. 28, n. 56, 2021. Disponível em: file:///C:/Users/DJEGO/Downloads/Tempo+da+Ciencia+56_Artigo+9.pdf. Acesso em: 3 jun. 2026.

SUIRE, Nikita. Os símbolos sociais no Vodú haitiano e seus significados. 2021. (artigo).

TAVARES, Sérgio Luís; RUIVO, Maria Inês Lopa. O sincretismo religioso como estratégia de resistência às opressões no cenário de uma laicidade em construção: Viva Zé-do-Burro, com as bênçãos de Iansã! In: *Anais do IX CIDIL – Narrativas de um Direito Curvo: homenagem a Calvo González*. 2021. Disponível em: <https://periodicos.rdl.org.br/anacidil/article/view/782/pdf>. Acesso em: 3 jun. 2026.

TROUILLOT, Michel-Rolph. *Silencing the Past: Power and the Production of History*. Boston: Beacon Press, 1995.