

PUCRS

ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA
DOUTORADO EM TEOLOGIA

WILNER CHARLES

**INCULTURAÇÃO DA FÉ: PERSPECTIVAS HISTÓRICAS, CULTURAIS E
RELIGIOSAS DOS AFRO-HAITIANOS**

Porto Alegre
2023

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

WILNER CHARLES

INCULTURAÇÃO DA FÉ:
PERSPECTIVAS HISTÓRICAS, CULTURAIS E RELIGIOSAS DOS AFRO-
HAITIANOS

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de doutor em teologia, área de concentração em teologia sistemática. Linha de Pesquisa: Teologia e pensamento contemporâneo.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin

Porto Alegre

2023

Ficha Catalográfica

C477i Charles, Wilner

Inculturação da fé : perspectivas históricas, culturais e religiosas dos afro-haitianos / Wilner Charles. – 2023.

292 f.

Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Teologia, PUCRS.

Orientador: Prof. Dr. Luiz Carlos Susin.

1. Cultura afro-haitiana. 2. Fé. 3. Haiti. 4. Inculturação. 5. Marronnage; Sincretismo, Vodou. I. Susin, Luiz Carlos. II. Título.

Elaborada pelo Sistema de Geração Automática de Ficha Catalográfica da PUCRS
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

Bibliotecária responsável: Clarissa Jesinska Selbach CRB-10/2051

WILNER CHARLES

**INCULTURAÇÃO DA FÉ:
PERSPECTIVAS HISTÓRICAS, CULTURAIS E RELIGIOSAS DOS AFRO-
HAITIANOS**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Teologia da Escola de Humanidades da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para a obtenção do grau de doutor em teologia, área de concentração em teologia sistemática. Linha de Pesquisa: Teologia e pensamento contemporâneo.

Aprovada em 30 de agosto de 2023.
COMISSÃO EXAMINADORA

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin (orientador PPGTEO/PUCRS)

Prof. Dr. Agemir Bavaresco (PPGTEO/ PUCRS)

Prof. Dr. Rafael Martins Fernandes (PPGTEO/PUCRS)

Prof. Dr. Erico João Hammes (PUC-PR)

Prof. Dr. Renel Prospere (FURG)

Porto Alegre

2023

AGRADECIMENTOS

Aos diversos nomes das entidades divinas (anjos, loas e orixás) e ao Deus de todos os nomes (Legba, Javé, Olorum e Oió), que me permitiram e me guiaram para realizar este trabalho no universo sagrado afro-haitiano, ayibobo.

À minha família de sangue, que me apoiou sempre para valorizar as minhas raízes africanas, ayibobo.

À minha família religiosa, Oblatos de São Francisco de Sales, que me deu a oportunidade para aprofundar os conhecimentos teológicos subversivos, ayibobo.

Ao meu orientador Luiz Carlos Susin, que me auxiliou na elaboração desta tese, ayibobo.

Aos meus professores, que me enriqueceram no fazer teológico e que acolheram minhas reflexões teológicas subversivas, ayibobo.

Aos meus colegas e estudantes de teologia pelas partilhas e trocas de conhecimentos teológicos, ayibobo.

Aos amigos e às amigas da Pastoral Afro, que me encorajaram no aprofundamento dos estudos da cosmovisão africana, ayibobo.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pela contribuição financeira e o incentivo acadêmico, ayibobo.

À Adveniat, que me respondeu para financiar este estudo no meu momento mais difícil economicamente. Aos coordenadores dessa organização, ayibobo, ayibobo, ayibobo. Que pela intercessão das entidades divinas do universo africano, o Deus da vida abençoe e guarde todos e todas.

Enfim, a todos os meus ancestrais e às entidades divinas que à luz do Espírito e dos espíritos me inspiraram na elaboração dessa tese, ayibobo.

RESUMO

O presente trabalho defende a temática de *inculturação da fé* na perspectiva histórica, cultural e religiosa afro-haitiana. A investigação busca descobrir a compreensão da fé cristã inculturada desde a percepção da realidade afro-haitiana, pelo fato de que o vodu aparece como manifestação central e sintetizadora da cultura desse povo. Essa teoria é comprovada à luz da caminhada histórica, características do pensamento e à descrição das divindades dessa sociedade em comunhão e confrontação com a fé e teologia cristã que se identificam com a luta e resistência da comunidade afro-haitiana. A inculturação da fé, segundo a lógica afro-haitiana, é entendida como confrontação contra o novo modelo de escravização e de dominação presente em todas as camadas dessa sociedade.

Palavras-chave: Cultura afro-haitiana. Fé. Haiti. Inculturação. Marronnage. Sincretismo. Vodu.

RÉSUMÉ

Le présent ouvrage défend le thème de l'Inculturation de la foi dans la perspective historique, culturelle et religieuse afro-haïtienne. L'enquête cherche à découvrir la compréhension de la foi chrétienne inculturée à partir de la perception de la réalité afro-haïtienne, du fait que le vaudou apparaît comme une manifestation centrale et synthétisant la culture de ce peuple. Cette théorie est prouvée à la lumière du parcours historique, des caractéristiques de la pensée et de la description des divinités de cette société en communion et en confrontation avec la foi chrétienne et la théologie qui s'identifient à la lutte et à la résistance de la communauté afro-haïtienne. L'inculturation de la foi selon la logique afro-haïtienne est comprise comme la confrontation contre le nouveau modèle d'asservissement et de domination présent dans toutes les couches de cette société.

Mots-clés: Culture afro-haïtienne. Foi. Haïti. Inculturation. Marronnage. Synchrétisme. Vaudou.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1 NASCEDOURO E FUNDAMENTOS HISTÓRICOS DA CULTURA AFRO-HAITIANA	24
1.1 Constituição étnica afro-haitiana	24
1.2 Do genocídio de índios ao “tráfico de negros”	30
1.2.1 Conquista dos espanhóis.....	31
1.2.2 Conquista dos franceses	43
1.3 O <i>marronnage</i> como ponto de recusa da escravidão e eclosão da cultura afro-haitiana	47
1.3.1 Contextualização	47
1.3.2 Quatro níveis da cultura afro-haitiana em base de <i>marronnage</i>	48
1.3.3 As vias ideológicas da <i>marronnage</i> como caminho da salvação	49
1.3.4 Novo sentido de <i>marronnage</i> hoje na sociedade haitiana.....	52
1.3.5 Formação integral da atual cultura afro-haitiana.....	54
1.3.6 <i>Marronnage</i> como deserto para repetir a experiência espiritual dos antepassados	57
1.3.7 Nova identidade religiosa da cultura afro-haitiana.....	57
1.3.8 <i>Marronnage</i> como recepção do outro sem negar a si mesmo	59
2 CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DO PENSAMENTO RELIGIOSO NA EXPRESSÃO CULTURAL AFRO-HAITIANA	61
2.1 Existência da cultura afro-haitiana e integração dos provérbios e crenças crioulas	62
2.1.1 Significado de alguns provérbios crioulos	67
2.1.2 Algumas crenças crioulas	71
2.1.3 Influência dos provérbios e das crenças no comportamento afro-haitiano	72
2.2 Pensamento afro-haitiano	81
2.3 O temor afro-haitiano	88
2.4 Esperança afro-haitiana	92
2.5 Cosmovisão afro-haitiana	95
2.5.1 Noção do conceito de Pessoa e visão do mundo na cultura afro-haitiana.....	97

2.5.2 Noção da saúde na cultura afro-haitiana.....	100
2.5.3 Expressão da morte na cultura afro-haitiana	101
2.5.3.1 A compreensão do corpo e do espírito na cultura afro-haitiana	101
2.5.3.2 A preparação do morto para a eternidade durante e depois da morte.....	104
3 DESCRIÇÃO RELIGIOSA DA EXPRESSÃO CULTURAL AFRO-HAITIANA	108
3.1 Algumas divindades da cultura afro-haitiana e seus perfis.....	109
3.2 Duas tradições e perfil de divindades: rada e petro	118
3.2.1 <i>Rada</i>	118
3.2.2 <i>Petro</i>	121
3.3 Análise de alguns rituais da expressão cultural afro-haitiana	122
3.3.1 Questão de rito de iniciação.....	122
3.3.3 Questão de músicas e danças.....	130
3.3.4 Questão da crise <i>da Loa</i>	133
3.3.5 Questão de Guéde.....	134
3.3.7 Celebração particular (em casa)	135
4 INCULTURAÇÃO DA FÉ COMO PROJETO DA REVELAÇÃO DE DEUS EM CRISTO	137
4.1 Os conceitos relativos à cultura e à inculturação.....	137
4.1.1 Compreensão do conceito de cultura.....	138
4.1.2 Inculturação da fé como modo de descolonizar as culturas locais	142
4.1.2.1 Aculturação como modo de legitimar a colonização das culturas não europeias	145
4.1.2.2 O mérito da expressão enculturação no processo de inculturação	148
4.1.2.3 Adaptação como modo de ocidentalizar as outras culturas	149
4.1.2.4 Inculturação da fé como processo contínuo	153
4.1.2.5 Análise da inculturação da fé à luz do Magistério da Igreja	154
4.1.2.6 Compreensões do conceito de cultura que não admitem a inculturação da fé .	158
4.1.2.7 Inculturação como purificação da mentalidade escravizadora	160
4.2 A aliança de Deus com o povo de Israel.....	164
4.3 A salvação mediante as culturas.....	169
4.4 O Espírito Santo e a Igreja dos Apóstolos como princípios básicos para inculturação da fé	180
5 INCULTURAÇÃO DA FÉ NA EXPRESSÃO RELIGIOSA E CULTURAL AFRO-HAITIANA	187

5.1 A fé dos afro-haitianos no período escravagista até 1986	189
5.1.1 Credo histórico da fé dos afro-haitianos.....	190
5.1.2 Símbolos de resistência de vivência da fé	192
5.1.3A resistência da fé em meio às turbulências.....	193
5.1.4 Presença anônima de Cristo em meio às lutas afro-americanas	194
5.1.5 Da ocupação americana a Duvalier (1915-1986)	196
5.1.6 Padre Jean Bertrand Aristide	197
5.2 O vodu: cultura para além da religião.....	198
5.2.1 O vodu em debate	199
5.2.2 O vodu como cultura manipulada.....	207
5.2.3 O vodu como expressão filosófica da mentalidade afro-haitiana.....	208
5.2.4 Chaves bíblicas do vodu como filosofia da mentalidade afro-haitiana	211
5.2.5 O vodu da religião para cultura	212
5.3 Para além do sincretismo, inculturação da fé	219
5.3.1 Repensar a compreensão do sincretismo	220
5.3.2 Sincretismo como caminho da catolicidade	223
5.3.3 Sincretismo como implícito dogmático.....	225
5.3.4 Análise do sincretismo como síntese das diversas culturas religiosa.....	227
5.3.6 Nova luz sobre o sincretismo como pista para inculturação da fé.....	231
5.4 Espiritualidade afro-haitiana e movimento carismático católico	240
6 TEOLOGIA COMO REFLEXÃO DA FÉ CRISTÃ INCULTURADA NAS EXPRESSÕES CULTURAIS AFRO-HAITIANAS	244
6.1 Revisitar a teologia de alguns dos Padres da Igreja	244
6.2 Expressões culturais afro-haitianos	248
6.3 Fé cristã inculturada	252
6.4 Do conceito de teologia por uma teologia afro-haitiana.....	253
6.5 Inculturação da fé no contexto afro-haitiano como demitização	259
6.6 Inculturação como africanização da mensagem cristã na realidade afro-haitiana	260
6.7 Inculturação da fé na perspectiva religiosa e cultural afro-haitiana como libertação	264
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	271
REFERÊNCIAS	278

INTRODUÇÃO

Inculturação é, antes de tudo, método de abordagem para evangelizar as culturas.¹ É o método de iniciação à fé cristã em culturas diversas. Na América Latina e no Caribe, a riqueza e a diversidade cultural dos povos indígenas, afro-americanos, mestiços, camponeses, urbanos e suburbanos se tornam evidentes. Cada uma dessas culturas tem suas características próprias. Por exemplo, considerando as culturas afro-americanas, particularmente afro-haitianas que é o caso de reflexão dessa pesquisa, suas culturas se caracterizam, entre outros elementos, pela expressividade corporal, transe, o enraizamento familiar e o sentido de Deus.²

No dizer do Papa Bento XVI, para os cristãos, a fé “é um assentimento com que a nossa mente e o nosso coração dizem o seu “sim” a Deus, professando que Jesus é o Senhor. E este “sim” transforma a vida, abre-lhe o caminho rumo a uma plenitude de significado, tornando-a assim nova, rica de júbilo e de esperança confiável”.³ Assim, a fé cristã é “a plena resposta existencial de aceitação dada por uma pessoa ou grupo humano ao dom vivo de Deus em Jesus Cristo”.⁴ A fé se torna eficaz quando ela atinge o nível que liberta a pessoa de todas as formas de alienações.

Neste século XXI, percebe-se que o povo haitiano vive com sede e anseio de liberdade apesar de toda luta da abolição oficial da escravização. A abolição desta última apenas foi uma mudança de metodologia. No entanto, continua o sistema escravagista com mais intensidade do que foi antes. Seria uma ilusão, se se pensasse a escravização no Haiti apenas como um fato dos séculos passados, visto que ela subsiste ainda hoje no atual contexto social, cultural, econômico, religioso e político. No presente momento, o gênero haitiano é concebido como não ser. É verdade que um sistema de escravização formal não existe na atualidade, mas a escravização se

¹CARRIER, Hervé. Inculturação do Evangelho. In: LATOURELLE, René; FISHELLA, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*, p. 473.

²Aparecida, n. 56.

³BENTO XVI. *Audiência Geral*. Praça de São Pedro, quarta-feira, 24 de outubro de 2012. Disponível em: <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/audiences/2012/documents/hf_ben-xvi_aud_20121024.html> Acesso em: 12/08/2020.

⁴AZEVEDO, Marcello. Inculturação. In: LATOURELLE, René; FISHELLA, Rino. *Dicionário de teologia fundamental*, p. 464.

desenvolve com mais força e intensidade. Por isso, é necessário aprofundar a inculturação da fé em prol da liberdade integral do ser afro-haitiano. No entanto, tal aprofundamento deve ser feito a partir das perspectivas religiosas e culturais afro-haitianas.

Falar das perspectivas religiosas e culturais dos afro-haitianos é se referir ao seu modo de pensar, agir e crer em Jesus como o Senhor da vida, sem se desvincular de suas bagagens culturais. O ser haitiano não se libertou de suas raízes africanas, apesar dos desafios enfrentados no decorrer da história. Sua biografia se torna lugar por excelência para a elaboração de uma reflexão teológica que liberta. Segundo o carisma da congregação dos Oblatos de São Francisco de Sales, o missionário é chamado a viver Jesus na realidade local, tendo como princípio o amor e não à violência.

Diante da preocupação com a situação afro-haitiana na trajetória acadêmica, as pesquisas têm-se voltado para a realidade afro-americana, com foco principal no Haiti. Em 2016, foi defendido o TCC em Teologia na Escola Superior de Teologia e Espiritualidade Franciscana (ESTEF) intitulado *O vodu na sociedade haitiana: uma resistência contra escravidão*. No ano de 2018, veio a defesa da dissertação de mestrado pela PUCRS: *O vodu no processo de inculturação do Evangelho na sociedade haitiana*. À luz desses estudos, foi fácil se convencer de que é a partir da realidade cotidiana do povo afro-haitiano que se é capaz de propor o método indutivo como caminho para fazer teologia do contexto vivencial e experiencial. Essa intenção faz com que a teologia para além de *logos* seja uma ação comunitária. Não há como fazer teologia na realidade haitiana ignorando as categorias do pensamento associado ao vodu, uma vez que esse é o seu modo de serem amigos de Deus. A teologia é feita a partir de dois elementos: a experiência cotidiana e a contemplação, afirma Gregório de Nazianzeno.⁵

De fato, a inculturação como temática da teologia cristã é, sem dúvida, uma preocupação atual no âmbito afro-americano e caribenho. Ela é conatural ao processo de evangelização da população afro-americana e caribenha. Essa realidade marca com mais intensidade certos países como o Haiti e o Brasil, onde se tem tido mais experiência de vida. É certo, também, que em outros países da América Latina e Caribe esse mesmo contexto esteja presente, pois o catolicismo popular constitui uma simbiose com as culturas indígenas autóctones e com as religiões tradicionais oriundas da África. Tal processo significa modos próprios da população, tanto indígena como negra ou afrodescendentes, expressar sua fé cristã conservando sua identidade cultural.

⁵ARTIGO: *Gregório Nazianzeno*. Texto recebido em aula de Patrística da professora Maria Freire da Silva, 04/10/2021. **REFERÊNCIA INCOMPLETA.**

A inculturação elabora um modo novo de ser crente, de viver a fé cristã no mundo. A encarnação da vida e da mensagem cristã em uma área cultural concreta, de modo que essa experiência da fé cristã, além de se expressar com os elementos próprios da cultura à qual se refere, torna-se um princípio de inspiração capaz de transformar e recriar essa cultura.⁶ E, conforme Haight,⁷ comentando Rahner, a experiência de Deus é mediada por formas religiosas concretas vigentes em uma dada cultura de um determinado povo.

Na América Latina e no Caribe, particularmente no Haiti, que é o caso do estudo, verifica-se uma problemática confusão entre a história da salvação e a história da colonização. Esse conflito influenciou o método de inculturação da fé, no sentido de que se ignorou a diversidade social, histórico e cultural do povo. E desconhecer a história e a cultura de um povo específico é também negar sua identidade como ser existente. A cultura, como o vodu no Haiti, é uma dimensão fundamental que caracteriza a identidade de uma pessoa e de um povo como ser realmente existente. Assim, foi revelado no Documento de Aparecida.

Verifica-se (...) uma espécie de nova colonização cultural pela imposição de culturas artificiais, desprezando as culturas locais e com tendências a impor uma cultura homogeneizada em todos os setores. Essa cultura se caracteriza pela autorreferência do indivíduo, que conduz à indiferença pelo outro, de quem não necessita e por quem não se sente responsável.⁸

Nesse contexto, a inculturação da fé na América Latina e no Caribe tem como primeira missão desassociar a evangelização das práticas colonizadoras, pois deve visar à continuação do passado cultural e religioso de cada povo com perspectivas de aperfeiçoamento. Ela implica, assim, situar a história da salvação no projeto histórico de cada povo. Do contrário, poderia ser uma nova forma de colonização das culturas, talvez sem violência aparente, mas continua sendo uma dominação “doce”, assim como está acontecendo em vários lugares da América Latina e do Caribe.

Considerando, por exemplo, o Haiti desde o ponto de vista sociocultural em sua história, vive-se repulsa e uma violência cultural. Essa ferida transpareceu bem visível na obra de Laënnec Hurbon, *culture et dictature en Haïti. L'imaginaire sous controle*.⁹ O problema está no elemento central da herança cultural africana chamado *vodu*. Esse artifício religioso e cultural corresponderia a um estado arcaico de desenvolvimento no qual se encontra a massa camponesa haitiana isolada do resto do país e do mundo

⁶AZEVEDO, Marcello. *Comunidade eclesiais de base e inculturação da fé*, p. 271.

⁷HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*, p. 28. Nota de rodapé #18.

⁸AP, n. 46.

⁹HURBON, Laënnec. *Culture et dictature en Haïti: l'imaginaire sous contrôle*. Paris: Les Éditions L'Harmattan, 1979.

exterior. Pretendendo superar tal estado de coisas, uma reduzida elite burguesa busca salvaguardar e promover a cultura europeia.

Nesse cenário, o Haiti vive num dualismo cultural. Esse dualismo cultural cria uma sociedade com antagonismo. Muitos autores das ciências sociais criticam esse estado de coisas. Nessa perspectiva, escrevem Castel e Ferjuste: “a bipolaridade da divisão na sociedade haitiana opõe sem cessar em Jacques S. Alexis as classes burguesas e camponeses, homem da cidade e homem rural, ricos e pobres”.¹⁰ Casimir¹¹ nessa ótica desenvolve a teoria da cultura oprimida. Esta última é definida como:

- Um todo ideológico construído durante a sedimentação dos grupos e classes de uma sociedade nacional por um ou outro de seus estratos capazes de manter a organização da vida diária e de certas atividades de produção da vida material relativamente isolada do desenvolvimento das entidades constituintes do modo de produção capitalista.
- Um todo ideológico que deriva de um sistema de conhecimento cujo modo de produção local é incapaz de assegurar o desenvolvimento de suas bases materiais e incapaz de uma negociação consciente das relações entre essas economias locais e as estruturas econômicas nacionais dominantes.
- Uma consciência que opera fora das lutas institucionalizadas, impotente para provocar conflitos coletivos envolvendo toda a sociedade.

Do ponto de vista religioso, o Haiti vive o desenvolvimento e a concepção de um cristianismo muito particular, diferente de qualquer outro tipo de sociedade do mundo. Conforme Souffrant,¹² no cristianismo haitiano encontra-se o indivíduo que se proclama voluntariamente católico ou protestante. Mas ninguém declara sua religião como *vodu*, religião de matriz africana. É uma interpretação que serve para argumentar que o *vodu*, no Haiti, é mais uma cultura de resistência do que uma religião, como muitos afirmam. De fato, no Haiti existem pessoas católicas e protestantes que cultivam uma espiritualidade e algumas práticas religiosas ligadas à cultura popular afro-haitiana chamado *vodu*. Esta questão desafia uma teologia própria para a realidade cultural afro-haitiana. “É preciso ressaltar a continuidade de uma evangelização inculturada”.¹³ A cultura popular afro-haitiana, o *vodu*, é a maneira de viver o catolicismo popular. O ser cristão haitiano vive o cristianismo com mentalidade e crenças da cultura popular afro-haitiana, o *vodu*.

¹⁰GERMEIL, Castel; FERJUSTE, Marcelle Marie. *Politique et culture à l'haitienne*, p. 160.

¹¹CASIMIR, Jean. *Theorie et definition de la culture opprimée*. In: *Worlds & Knowledges Otherwise*, Fall, 2008.

¹²SOUFFRANT, Claude. *Le fatalisme religieux du paysans haitien*. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/contemporains/souffrant_claude/fatalisme_religieux/fatalisme_religieux_texte.html> Acesso em : 20/05/2020.

¹³IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano (1992: Santo Domingo). *Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã: Jesus Cristo ontem, hoje e sempre (Hb 13,8)*, n. 201.

Gasner Joint, em sua tese de doutorado intitulada *La liberation du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, propõe separação entre a fé cristã de caráter cultural europeu e a fé cristã de caráter cultural africana (afro-haitiana). Desse modo, defende duas religiões, com práticas paralelas, ainda que são semelhantes em certos pontos. Entre as linhas dessa proposta observa-se um dualismo na prática e na vivência da fé cristã. Essa tese tenta superar esse dualismo desnecessário uma vez que em ambos os lados os fiéis buscam a unidade (a mesma pessoa que se diz cristã não vê problemas de frequentar um culto litúrgico não oficial). A obra de Joint não apresenta o *vodu* haitiano nem como religião nem como cultura. Apresenta o *vodu* para além de uma religião e de uma cultura. Portanto, é difícil considerar o *vodu* como religião. O problema central é que não há um determinado grupo de fiéis aderentes à religião cristã de matriz europeia e outro à religião de matriz africana. Essas duas práticas dizem respeito ao mesmo e único povo.

Na sociedade haitiana, para além do sincretismo, é necessário olhar para uma nova identidade cristã. Essa nova identidade contempla todo o processo histórico e o sofrimento do povo haitiano. Ela deve ter presente o uso da linguagem e a compreensão dos diferentes elementos que compõem a cultura. Em outras palavras, é necessário reconhecer a presença africana na realidade haitiana em todos os sentidos. Se Jesus usava os diversos elementos da cultura do seu povo em forma de parábolas para anunciar o projeto de Deus, isto não quer dizer que a mensagem cristã se reduza a uma cultura local da Palestina do tempo cristão. Mas revela que fora dos símbolos da cultura não é possível ajudar o povo a entender o plano de Deus. Por isso, também é preciso compreender as características do pensamento do povo da cultura à qual dirige e que se pretende a evangelização. Não se pode ignorar que na cultura de cada povo existe um universo de pensamento e de aspirações profundamente humana.

De fato, o cristianismo tem como missão “inculturar” a mensagem da salvação em culturas e etnias diversas.¹⁴ Isso não pode ser feito com uma concepção cultural única, dominante e totalizante, mas deve ter presente a compreensão de cada povo, de cada etnia, na diversidade cultural e interétnica. Assim, para a inculturação da fé, o conceito de inculturação precisa examinar o processo histórico de cada etnia. Em relação a tudo que foi percebido e vivenciado, na delimitação desta pesquisa, busca-se centrar a atenção em como acontecerá a inculturação da fé no espaço étnico haitiano

¹⁴Embora “povo” e “etnia” possam ser citados em grande medida como sinônimos, o uso da palavra “etnia” a que se refere este texto tem a conotação e a consideração das dimensões de origens ancestrais, de herança cultural, desde o biótipo, de modos e normas de vida, até os valores espirituais simbolizados culturalmente.

formulando o seguinte título: *Inculturação da fé: perspectivas históricas, culturais e religiosas dos afro-haitianos*. A seguir aponta-se o problema central desta última.

Tendo presente o tema desta pesquisa, é imprescindível identificar o seu problema nuclear. Na América Latina e Caribe, a expressão cultural religiosa afro aparece de várias formas. Esse panorama significa um desafio para a fé cristã sobretudo nos diferentes modos que cada etnia busca se encontrar com o Deus da vida. Cada um tem seu modo único e sempre um grupo discrimina outro pela sua origem, cor ou pela classe social à qual pertence.

Nessa altura, reitera Paul Tillich, a religião é a substância que dá sentido à cultura. Por sua vez, a cultura é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião.¹⁵ Com essa compreensão, concluiu-se que não há dualidade entre cultura e religião, não são duas realidades separadas. Entretanto, todos os atos religiosos não são apenas de uma religião organizada, mas também dos mais íntimos movimentos da alma formada culturalmente.

Parece uma constatação e uma exigência a serem enfrentadas com cuidado. Essa percepção leva a falar às vezes de pluriculturalidade ou de interculturalidade, ou ainda se usa a expressão “união de culturas” ou “interétnicos”. Porém, percebe que o caminho adequado para abordar essa realidade como “exigência” é assumir o desafio da inculturação, na medida em que esta última é vista como processo pelo qual o povo expressa a fé cristã segundo a sua própria cultura, ou seja, segundo suas próprias raízes. A relação da população afrodescendente com Deus deve poder se expressar a partir de sua própria cultura negra.

Nesse cenário, precisa entender o que significa exatamente a inculturação da fé para a população afrodescendente haitiana. Não há dúvida de que as culturas africanas *nagô*, *bantu* e diversas expressões religiosas como *candomblé* no Brasil e *vodu* no Haiti são expressões religiosas vivamente presentes nesse continente. Essas expressões religiosas africanas vêm se juntando ao catolicismo popular. Trata-se, no Haiti, de uma simbiose entre o *vodu* e o catolicismo popular; no Brasil, uma influência entre o catolicismo popular e o *candomblé*. Tem-se um grande desafio à frente. Há necessidade de tornar claro o objeto para uma reflexão teológica que possibilite pensar uma teologia desde a base cultural afro-haitiana. Tal teologia só poderá ser eficaz à luz da compreensão de inculturação da mensagem e do evento cristão nas expressões culturais religiosas afro-haitiana, o que tem consequências também a serem examinadas.

¹⁵TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. p. 83. Segundo seu axioma, “A cultura é a forma da religião, e a religião é a substância da cultura”.

Decorrem, pois, desse problema nuclear – a inculturação da fé cristã na cultura afro-haitiana – as seguintes interrogações: Que significa essa inculturação da fé na expressão cultural religiosa da realidade afro-haitiana? Como os afros-haitianos entendem a inculturação a partir da sua própria expressão religiosa e cultural? Como conciliar a fé com diversas expressões espontâneas da religiosidade do povo afro-haitiano? São perguntas que vão guiar o entendimento de como articular a fé cristã na realidade afro-haitiana.

Supõe que o processo de inculturação da fé cristã na expressão religiosa e cultural da população afro-haitiana abrace num primeiro momento esse processo no âmbito eclesial, e num segundo a concepção da demanda dentro de conflitualidade decorrente do encontro ou do choque entre as culturas e sistemas sociais historicamente existentes. Talvez em função da adversidade, o sincretismo seja o modo da compreensão de inculturação da fé na realidade afro-haitiana. Não se trata de um sincretismo consciente e realizado por maldade, mas se trata de um sincretismo que acontece naturalmente em prol de uma comunhão entre duas fontes religiosas e culturais diferentes.

A inculturação no âmbito eclesial talvez seja assimilada como “o esforço da Igreja para fazer penetrar a mensagem de Cristo em um específico meio sociocultural, convidando-o a crescer segundo os seus próprios valores, desde que esses sejam conciliáveis com o evangelho”.¹⁶ A inculturação abarca a ideia de crescimento e de enriquecimento mútuo das pessoas e dos grupos, pelo fato de promover o encontro do evangelho com um meio social. É a encarnação do evangelho nas culturas autóctones e a introdução dessas culturas na vida da Igreja. Contudo, no âmbito eclesial talvez não se possa esquecer que a inculturação, por muitas vezes, foi interpretada como dominação. Foi concebida como uma metodologia voltada a convidar os afrodescendentes e índios a abandonarem suas culturas e adotar a cultura europeia.

Diante dessas posturas de uma eclesiologia dominante, espera-se que, na perspectiva religiosa do povo afro-haitiano em busca de libertação, a inculturação da fé seja um processo que leve em conta a reação dos descendentes africanos nas Américas ao sistema de dominação dos escravos. A prática religiosa da comunidade afro nas Américas é uma resposta aos desafios impostos de várias maneiras ao longo da história, em especial no período colonial.

¹⁶COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*, n. 11, 1998. Disponível em: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_po.html> Acesso em: 20/05/2019.

No cerne da escravização, a inculturação pode ter sido entendida pela comunidade afro-americana como formas de resistência¹⁷ e como libertação. Isso significa que na obrigação de responder a uma prática que não dizia respeito à vivência e à organização da expressão cultural afro, o povo buscou respostas a partir de sua própria cultura. Essa foi uma das razões porque foram construídas as aldeias conhecidas como *cimaronne*, *maronnage* ou fuga, espaço de tomada da consciência política, cultural, econômica e religiosa.

No ambiente religioso, para a comunidade afrodescendente talvez a inculturação tenha sido sincretismo ou simbiose. Sincretismo, aqui, no sentido de aceitação aparente da imposição de outro. Por sua vez, a inculturação é uma experiência mais profunda, que transforma e recria as culturas em questão e propõe uma nova identidade religiosa.

No pensamento teológico afro-americano e caribenho, a inculturação é atribuída ao exercício do ser religioso. Especificamente, como expressão da fé cristã a partir das suas próprias culturas. O significado da inculturação na perspectiva religiosa do povo afro-americano talvez precise seguir a compreensão de Paul Tillich, que demonstrou na conexão intrínseca entre cultura e religião “o universo é santuário de Deus. Cada dia de trabalho é do Senhor, cada ceia é a Ceia do Senhor, cada tarefa feita é divina, e cada alegria é de Deus. A preocupação suprema está presente em todas as demais preocupações consagrando-as”.¹⁸

Tendo em vista a cultura como *forma da religião*, espera-se que a inculturação na expressão religiosa dos afrodescendentes respalde a linguagem que se usa em diferentes culturas. Toda linguagem se baseia, de certa maneira, na criatividade da expressão cultural. É expressão da liberdade humana. Todas as expressões sagradas residem numa legítima linguagem cultural. A linguagem como tal é humana, elaborada e transmitida no exercício da liberdade e da criatividade humana, uma expressão que evolui com o tempo.

A inculturação implica o conhecimento da realidade, pois é mediante essa base de conhecimento que terá condições de determinar os elementos que poderão ser úteis para uma expressão cristã e também para uma reflexão teológica dos símbolos cristãos. Esse conhecimento deve perpassar uma análise histórica e existencial nos diversos campos culturais. Além disso, a inculturação exige respeito, como também precisa

¹⁷APARECIDO DA SILVA, Antônio. Evangelização e inculturação a partir da realidade afro-brasileira. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, 1994, p. 95-119.

¹⁸ TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*, 2009, p. 83.

confrontar as diversas culturas com os elementos que portam os signos da mensagem cristã.

Dada a importância decisiva da inculturação na evangelização real e profunda, a razão objetiva desta tese reside na busca de respostas reais e adequadas às exigências pastorais da população afrodescendente no espaço haitiano. Assim como exorta o documento da assembleia dos bispos em Santo Domingo “a visão pastoral da Igreja implica necessariamente uma relação com a realidade de cada país”.¹⁹

O problema da inculturação não é apenas uma questão do passado, mas é uma questão atual com alguns ganhos significativos, mas ainda com desafios grandes para a evangelização. As culturas afro-americanas representam na América Latina e no Caribe, particularmente no Haiti, um espaço privilegiado para a inculturação da fé. Como João Paulo II afirmou em Santo Domingo, “as populações afro-americanas representam uma parte relevante no conjunto do continente e, com seus valores humanos cristãos, e também com a sua cultura, enriquecem a Igreja e a sociedade em tantos países”.²⁰

Hoje há a necessidade de conhecer as culturas de origens africanas como condição atual no espaço de evangelização no continente. Uma aproximação dessas realidades servirá como uma grande oportunidade para, por exemplo, promover uma inculturação das diferentes formas de celebrações, tendo presente os símbolos, ritos e expressões religiosos afros. “Os símbolos de uma cultura específica proveem a forma de uma consciência religiosa particular”.²¹ Entretanto, como expressa Tempels.

O que nos interessa é o homem concreto. Neste homem vivente encontramos aquele que nos confia os seus pensamentos e aspirações, como também aquele que plantou na alma deste homem o germe dos pensamentos e aspirações (...). Aquele que sente a vocação de apóstolo ou mensageiro do divino deve antes de tudo descobrir a personalidade dos homens a quem se dirige, respeitar a semente da verdade e do amor escondida nesses homens e ser apenas o servo que tenta cuidar, regar, podar se a planta que germinará desta semente é necessária.²²

Assim, o que justifica esta tese é compreender, com a maior profundidade possível, como os afro-haitianos entendem a inculturação da fé cristã a partir de suas relações cotidianas, portanto culturais, com Deus. Ao conhecer melhor suas maneiras de conceber e vivenciar a fé, terão, como agentes pastorais, mais elementos possíveis para

¹⁹IV Conferência do Conselho Episcopal Latino-Americano: Santo Domingo. *Nova evangelização, promoção humana, cultura cristã: Jesus Cristo ontem, hoje e sempre (Hb13,8)*, n. 192, 1992.

²⁰APARECIDO DA SILVA, Antônio. *Evangelização e Inculturação a partir da realidade afro-brasileira*. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, 1994, p. 96.

²¹HAIGHT, Roger. *Jesus símbolo de Deus*, 2003, p. 28-29.

²² «Ce qui nous intéresse c'est l'homme concret. Dans cet homme vivant, nous rencontrons celui qui nous confie ses pensées et ses aspirations, ainsi que Celui qui a posé le germe des pensées et des aspirations dans l'âme de cet homme... Celui qui se sent la vocation d'apôtre ou de messenger du divin doit avant tout découvrir la personnalité des hommes auxquels il s'adresse, respecter la semence de vérité et d'amour cachée dans ces hommes et n'être que le serviteur essayant de soigner, d'arroser, d'émonder s'il le faut, la plante qui germera de cette semence» (TEMPELS, Placide. *La Philosophie bantoue*, 2009, p. 8).

ajudá-los a vivenciar o evangelho como sinal de salvação dos mais pobres dentro de um processo de inculturação conatural à fé cristã, que é encarnação e não violência de desencarnação ou desculturação, ou ainda, de exculturação, expulsão da cultura para implantar, como fé cristã, uma cultura alheia, alienante e colonizadora.

O pesquisador está convencido de que a compreensão e a valorização da cultura oriunda da África, numa perspectiva de inculturação, poderá contribuir para a recuperação e reafirmação de uma identidade autêntica e viva, capaz de transformações em todos os âmbitos da sociedade haitiana. Tais são as razões que o estimulam a se empenhar nesta trajetória acadêmica. Além disso, não poderá se esquecer da indignação do conteúdo teológico que exclui a realidade haitiana como povo afrodescendente ao propor estudos teológicos fora do contexto da nossa vida real. Tais estudos buscam destruí-los como filhos e filhas do mesmo Pai. Por isso, outro motivo é oferecer à realidade do povo do Haiti uma teologia do contexto vivencial, que exige um método indutivo para fazer teologia, quer dizer uma teologia que nasce do chão haitiano.

O objetivo geral deste trabalho é averiguar as perspectivas históricas, culturais e religiosas afro-haitianas à luz da inculturação da fé para uma teologia do contexto vivencial. Esse propósito será especificado em seis passos consecutivamente: apresentar os fundamentos históricos da cultura afro-haitiana; aprofundar as características fundamentais do pensamento religioso na expressão cultural afro-haitiana; apresentar sua descrição religiosa; analisar o processo de inculturação em sintonia à obra da história da salvação e suas implicações na cultura afro-haitiana; ensaiar a inculturação da fé na expressão cultural religiosa afro-haitiana; compreender a teologia como reflexão da fé cristã inculturada nas expressões religiosas e culturais afro-haitianas.

Esses passos específicos serão concretizados adotando uma metodologia adequada. Então, ponderando as diversas pesquisas realizadas em diferentes áreas das ciências humanas sobre o assunto, projeta-se esta pesquisa sob a modalidade de aporte bibliográfico e, dada a própria experiência de vida e de relações, acrescenta-se o aproveitamento de observações de campo. Em relação à literatura sobre os diversos aspectos – história, antropologia – serão feitas fichas de leituras que permitirão tanto uma descrição, uma análise, como uma visão de síntese, portanto adota os métodos descritivos, analíticos e sintéticos.

A presente pesquisa, além de recorrer aos teólogos cristãos que investigam no âmbito de teologia cristã, também se valerá dos investigadores de religiões e culturas de matriz africana na linha da história, da sociologia, da etnologia e da antropologia.

Como referenciais teóricos fundamentais, conta-se com diversos autores consagrados sobre o assunto em livros, artigos, dissertações e teses, que buscam analisar a realidade afro-haitiana de ponto de vista social, político, cultural, antropológico, etnológico e religioso, ainda que raramente ou nunca encontre uma obra exaustiva sobre a cosmovisão afro-haitiana e muito pouco a respeito de inculturação. Nesse caso, ressalvam-se apenas duas, o que desafia a contribuir especificamente com o assunto e diminuir esta lacuna. Como foi dito, encontram-se duas obras que foram consagradas ao tema da inculturação: a de Fils-Aimé e a de Joint. As outras obras disponíveis fazem uso frequente da palavra *sincretismo* e da relação entre o *vodu* e o cristianismo. Entre os autores registram-se os mais fundamentais, cujas citações completas se encontram nas referências desta tese.

Gasner Joint trabalhou a temática do *vodu* em *La liberation du Vaudou dans la dynamique d'Inculturation en Haïti*, sua tese de doutorado. Esse trabalho apresenta uma descrição das avaliações sucessivas do *vodu* do ponto de vista católico. Desenvolve uma abordagem original do *vodu* no contexto pluricultural do Haiti.

Jean Price Mars escreveu *Ainsi parla l'Oncle*. Essa obra analisa o preconceito de classes da sociedade haitiana quanto ao *vodu*. Por mérito dessa obra, Price Mars recebeu o título *Père de l'indigenisme haïtien*. A presente investigação refutará a tese de Price-Mars ao argumentar o *vodu* como sendo uma religião. Nessa pesquisa serão reconhecidas no *vodu* as expressões religiosas, mas a defesa de que ele é uma cultura de resistência.

Hurbon Laennec, em sua obra *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, apresentou a concepção de Deus dos praticantes do *vodu*. Esse autor argumenta em favor do *vodu* como cultura e articulação de sentido para o ser haitiano.

Alfred Métraud, antropólogo francês de origem suíça, tem estudado o *vodu* haitiano em *Le Vaudou haïtien*. É uma obra sistemática em relação ao *vodu*. Com base em sua pesquisa compreenderá a mentalidade do ser haitiano, como também sua relação com o *vodu*.

François Kawas, padre jesuíta haitiano, realizou várias pesquisas em torno do *vodu*. Servirá de sua obra *Vaudou et catholicisme en Haïti à l'aube du XXI^{èm} Siècle: Des repères pour une diálogue*. O autor sustenta a necessidade de a Igreja Católica aprofundar sua reflexão teológica a respeito do *vodu*, que a Igreja deve abordar o assunto com uma nova interpretação das suas antigas práticas e inventar uma nova prática, mais adaptada à realidade atual.

Vários autores como Mário de França Miranda, Marcelo Azevedo, Texeira e outros trabalham a temática da inculturação, mas suas reflexões não se dedicam a buscar os elementos propícios para inculturação da fé desde a percepção dos mais fracos. Essa lacuna poderá ser preenchida nesta tese.

Para responder à problemática desta tese serão considerados seis eixos. Em primeiro lugar, será estudado o nascedouro e fundamentos históricos da cultura afro-haitiana. Recorre-se a essa primeira parte porque será fundamental para tentar entender o chão do ser haitiano, ou seja, sua constituição étnica, a questão do genocídio de índios ao “tráfico de negros” retomando as duas conquistas dos espanhóis e dos franceses; e, a questão do *marronnage* como ponto de recusa da escravidão e eclosão da cultura afro-haitiana. São elementos que permitirão esclarecer quem é a atual nação haitiana e as consequências de seus sofrimentos.

Em segundo lugar, propõe trabalhar as características fundamentais do pensamento religioso na expressão cultural afro-haitiana. Em consonância a essa parte compreenderá certas expressões usuárias que poderão ajudar no aprofundamento da inculturação da fé. Por isso, os objetos de reflexão em forma descritiva nessa parte serão os provérbios, crenças, pensamentos, temores, esperanças e cosmovisão afro-haitiana. Muitos desses elementos não serão encontrados em livros sistemáticos, mas se encontram no livro cotidiano da vida e serão descobertos a partir das experiências e observações do dia a dia.

Em terceiro lugar, o trabalho será focado na apresentação da descrição religiosa da expressão cultural afro-haitiana considerando alguns elementos principais como divindades e seus perfis, a questão do sacrifício, músicas, danças e “guédes”.²³ Essa descrição terá como principal objetivo traçar o caminho da relação com a compreensão da divindade que se cultua no Haiti. Assim, contribuirá na problemática da tese para mostrar como a fé cristã se articula nessa realidade.

No quarto eixo, a inculturação da fé será analisada como projeto da revelação de Deus em Cristo. Essa parte ajudará a retratar em parte o verdadeiro sentido da inculturação evitando todo novo modelo de colonização. Para isso, serão analisados os conceitos relativos à cultura e à inculturação, à aliança de Deus com o povo de Israel, à salvação mediante as culturas, ao Espírito Santo e à Igreja dos apóstolos como princípios básicos para inculturação da fé.

²³Guedés: são os espíritos dos mortos que descem nas pessoas para entrar em transe. Geralmente, é celebrado nos cemitérios no dia primeiro de novembro.

O quinto eixo terá como objeto de sua reflexão a inculturação da fé na visão religiosa e cultural afro-haitiana, buscando analisar a fé dos afro-haitianos no período escravagista até 1986; aprofundar o *vodu* como cultura para além da religião, compreender o sincretismo como inculturação da fé a partir de uma nova abordagem, estabelecer relações entre a espiritualidade afro-haitiana e o movimento carismático católico

Por fim, no sexto eixo serão aprofundados a teologia como reflexão da fé cristã inculturada nas expressões culturais afro-haitianas, tendo presente os seguintes pontos: visitar a teologia de alguns Padres da Igreja, expressões culturais afro-haitianas, fé cristã inculturada, do conceito de teologia por uma teologia afro-haitiana, inculturação da fé no contexto afro-haitiano como demitização; inculturação como africanização da mensagem cristã na realidade afro-haitiana e inculturação da fé na perspectiva religiosa e cultural afro-haitiana como libertação.

1 NASCEDOURO E FUNDAMENTOS HISTÓRICOS DA CULTURA AFRO-HAITIANA

Neste capítulo serão tratados alguns pontos históricos a fim de entender as raízes da atual cultura afro-haitiana. Para isso, será apontado, num primeiro momento, a constituição étnica afro-haitiana, com o intuito de averiguar a origem principal dos afro-haitianos. Em segundo lugar, propõe reler e analisar do genocídio dos índios ao tráfico de negros. A seguir será apresentado o termo *maronnage* como ponto de recusa da escravidão. Acredita-se que esses pontos sem excluir outras possibilidades são os pilares de nascedouro e fundamentos da cultura afro-haitiana.

Não há dúvida de que a leitura histórica na América Latina e Caribe como também do continente africano deve ser feita com perspectivas de descolonização. O estudo do passado somente é interessante se procura situar o presente, que é a consequência desse passado, e por fim permite descobrir medidas e metas para chegar a uma verdadeira descolonização. Consciente disso é relevante descrever a história em alguns momentos assim como foi. Porém, relatar a história não significa concordar com todos os pontos. Por isso, são propostas críticas em alguns fatos.

1.1 Constituição étnica afro-haitiana

Para entender a constituição étnica afro-haitiana, devem ser consideradas tanto suas características físicas e a classificação racial como também a sua dimensão simbólica, cultural, territorial, mítica, política e identitária. Etnia significa grupo que é culturalmente homogêneo. Do grego *ethnos* quer dizer povo que tem o mesmo *ethos* e tem a mesma origem, cultura, língua e religião. Conforme Hoornaert,²⁴ o antropólogo Darcy Ribeiro sistematizou a complexidade humana do continente ao distinguir três tipos de povos: povos-testemunha, povos transplantados e povos novos.

No que tange aos povos-testemunha, são os que guardam a memória cultural, política dos primitivos ou dos seus antepassados. São povos oriundos dos astecas no México, Guatemala, Venezuela, Colômbia e outros países. Ainda há grupos-testemunha tais como o candomblé na Bahia, vodu no Haiti ou na região de Guayaquil no Equador,

²⁴HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, p. 36.

ou de Cartagena na Colômbia. Enfim, são povos que dão testemunho do passado da América.²⁵

Os povos transplantados para o mesmo antropólogo são os estrangeiros que vieram para a América. Os estrangeiros migraram para cá com a cultura do país de origem e, por conseguinte, na sua grande maioria, não mostraram nenhuma sensibilidade diante das culturas humanas. Eles são os grandes destruidores de culturas na América. São povos que migraram com a intenção de invadir o espaço dos outros sem a permissão dos indígenas.

A atual nação dos Estados Unidos, Canadá e certos países da América Latina são considerados como povos transplantados. Quanto aos povos novos, trata-se dos que se originaram do encontro entre americanos, europeus e africanos no território americano. Certos países da América passaram por um processo de europeização na assim chamada ideologia de branqueamento da raça. Apesar de toda a transplantação, o traço do povo mais marcante do continente é a mestiçagem, isto é, a mistura entre negros e índios. A mestiçagem reporta a um povo que não se refere aos povos pré-colombianos nem a memória dos tempos coloniais. Geralmente, é um povo que não gosta do passado, mas vive focalizado mais no presente e no futuro. No caso do Haiti,²⁶ ele pode ser classificado dentro do grupo dos povos testemunha.²⁷

Constituição étnica é a organização dos grupos sociais e culturais. Como escreve Derose,²⁸ a constituição étnica afro-haitiana é fruto de diversos espaços geográficos. Haiti é um campo de experimentação sociológica. Isso se justifica a partir das condições em que nasceu a população haitiana, de modo especial, na sua vida política, social, cultural e religiosa.

A condição do nascimento da população afro-haitiana lhe permite encontrar muitos obstáculos e preconceitos em seu processo de desenvolvimento.²⁹ Luz,³⁰ nesse contexto, trata da dimensão epistemológica dos obstáculos ideológicos e suas consequências como o equívoco da noção de raça. Ele deixou claro que “a noção ideológica de raça, funcional na problemática da discriminação, bloqueia a possibilidade

²⁵HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, p. 36-37.

²⁶O Haiti é considerado como povo testemunha pelo fato de que se aprimora do vodu como síntese das diversas culturas. O vodu é considerado como folclórico do povo. É memória oral do povo haitiano.

²⁷HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, p. 37.

²⁸DEROSE, Rodolf. *Caractère culture vodou: formation et interpretation de l'individualite haitienne*, p. 78.

²⁹PRICE-MARS, Jean. *Formation ethnique folk-lore et culture du peuple haitien*. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/formation_ethnique_haiti/formation_ethnique_haiti.pdf> Acesso em: 12/07/ 2021, p. 10.

³⁰LUZ, Marco Aurélio. *Cultura negra em tempos pós-modernos*. SciELO/EDUFBA, edição do kindle.

de se perceber que o continente africano é formado por civilizações milenares que alimentaram as culturas da Afro-América”.³¹ Para Friginals,³²

As grandes concentrações de escravos nunca reuniram africanos do mesmo grupo étnico, isto é, pessoas de origem tribal ou cultural idêntica. Através de milhares de histórias de escravos africanos trabalhando nas plantações do Brasil e do Caribe, percebe-se que a preocupação constante de quem distribuía a força de trabalho deveria misturar pessoas de várias partes da África. Como resultado, não falavam as mesmas línguas ou dialetos, tinham crenças diferentes.

Essa realidade é bem visível no Haiti. Esse fato prova que a atual população afro-haitiana é como *Melquisedeque*, um povo sem noção de sua origem, só sabe que é do continente da África. Como diz Price-Mars,³³ é difícil definir os diversos grupos que contribuíram para a formação étnica afro-haitiana. A atual população afro-haitiana, segundo o mesmo autor, é resultado de vários continentes. É resultado de várias tribos africanas importadas a Santo Domingo. Os afro-haitianos assim como grande parte da América não são europeus, nem caribes, latino-americanos, mas, como expressa Hoornaert, africanizados, ocidentalizados e orientalizados. No caso do Haiti se percebem duas formas de cultura, ou seja, uma dualidade cultural, que podem ser analisadas numa expressão exagerada, mas que é verdade: cultura inferior e cultura superior.

A população se aproxima mais com a cultura que se considera inferior, mas por pressão social e medo de ser dita como arcaica resolve fingir da sua realidade cultural para abraçar uma cultura que não a identifica.³⁴ Talvez seja isso que no âmbito eclesial é visto como uma prática diabólica e sincretismo. A nação afro-haitiana é uma nação recriada à luz da realidade em que se encontra. É uma nação que passou por um crime de civilização, que destituiu seus valores culturais e que foi obrigada a assumir a cultura do colonialismo, neocolonialismo e imperialismo. O fruto desse processo é discriminação, empobrecimento e não aceitação da pluralidade cultural.³⁵ A missão é desfazer esse processo do colonialismo para uma liberação plena dos afro-haitianos. Essa desconstrução somente será possível descrevendo a atual realidade que vivencia o povo no momento, e questioná-la.

Os afro-haitianos são de Costa África Ocidental. Foram transportados para a Ilha em condição de escravos no assim denominado *traite des noirs*, ou seja, tráfico de negros. Ao se misturar com os caribes foram considerados pelos colonizadores como

³¹LUZ, Marco Aurélio. *Cultura negra em tempos pós-modernos*. SciELO/EDUFBA, edição do kindle.

³²FRAGINALS, Manuel Moreno. *Apports culturels et déculturation*. In: FRAGINALS, Manuel Moreno. *L'Afrique en Amérique latine*, p. 11.

³³PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'oncle*, p. 219.

³⁴HOORNERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, p. 37.

³⁵LUZ, Marco Aurélio. *Cultura negra em tempos pós-modernos*. SciELO/EDUFBA, edição do kindle.

autóctones.³⁶ O objetivo do movimento do tráfico de negros era suprir a mão de obra dos autóctones escravizados cujas vidas foram exterminadas.

Dez anos após a invasão dos espanhóis no Haiti, os negros foram introduzidos nessa terra. Em 1501, os espanhóis começaram a repensar o tráfico de negros com o objetivo de evitar toda forma de revolução, uma vez que naquele tempo o número dos negros já era superior ao número dos espanhóis. Por isso, quando os reis católicos, em 1502, nomearam Nicola Ovando como governador em Hispaniola, ordenaram ele para evitar a entrada dos escravos mouros³⁷ ou judeus.³⁸

É provável que nem todos os afro-haitianos tenham vindo direto da África para a América ou principalmente para o Haiti, pois no século XV Espanha e Portugal fizeram um acordo para transportar primeiro os negros para a Europa e depois de um tempo enviá-los para a América.³⁹

Nicola Ovando, um ano depois de sua nomeação para governar a Ilha em 1503, recomendou que não enviasse mais negros à Hispaniola, porque esses ensinaram aos índios a insubordinação e os maus costumes.⁴⁰ Assim, uma das primeiras observações que a história assinalou é que desde que chegaram à Hispaniola os primeiros contingentes negros preocuparam os espanhóis, pois ali instituíram o *marronnage*, ou seja, a fuga e o refúgio nos bosques para fomentar a insurreição contra a escravidão.⁴¹

Em 1501, surgiu a história dos povos afro-haitianos. Foi nesse ano que os negros começaram a pisar o solo haitiano. Conforme os dados históricos, o comércio dos negros da costa da África para América tornou-se mais forte a partir de 1518.⁴² Os países como Cuba, Porto Rico e Jamaica eram os pontos centrais de exploração dos invasores. Foi a partir desses países que começaram a invadir os outros como Honduras em 1524, Santa Marta em 1525, Venezuela e Yucatan (México) em 1527. Columbia,

³⁶PRICE-MARS, Jean. *Formation ethnique folk-lore et culture du peuple haitien*. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/formation_ethnique_haiti/formation_ethnique_haiti.pdf> Acesso em: 12/07/ 2021, p. 16.

³⁷Designa originalmente e durante a Antiguidade as populações berberes do norte da África, especialmente aquelas que vivem mais a oeste.

³⁸PRICE-MARS, Jean. *Formation ethnique folk-lore et culture du peuple haitien*. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/formation_ethnique_haiti/formation_ethnique_haiti.pdf> Acesso em: 12/07/ 2021, p. 16.

³⁹PRICE-MARS, Jean. *Formation ethnique folk-lore et culture du peuple haitien*. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/formation_ethnique_haiti/formation_ethnique_haiti.pdf> Acesso em: 12/07/ 2021, p. 16.

⁴⁰PRICE-MARS, Jean. *Formation ethnique folk-lore et culture du peuple haitien*. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/formation_ethnique_haiti/formation_ethnique_haiti.pdf> Acesso em: 12/07/ 2021, p. 16.

⁴¹PRICE-MARS, Jean. *La contribution haïtienne à la lutte des amériques pour les libertés humaines*, p. 17.

⁴²PRICE-MARS, Jean. *La contribution haïtienne à la lutte des amériques pour les libertés humaines*, p. 17.

antes destes países, já foi atacada em 1506 sob o comando de Alfonso Ojeda, acompanhado de 300 homens entre os quais Juan de la Cosa e Francisco Pizarro. É possível que antes esses já dominassem o Panamá.

Decorrente dessas invasões que havia como interesse roubar o ouro, os aborígenes foram sacrificados e assim chegou à falta de mão de obra na América. Os espanhóis não eram suficientes e fisicamente eram inaptos para trabalhar na agricultura. Daí nasceu a opção de dividir o comércio dos negros da África à Europa que já eram velhos costumes.⁴³

Os países invadidos foram aos poucos abandonados em razão de seu empobrecimento, porque se diminuíram a possibilidade de descobrir minas e ouro. É o caso do Haiti que foi desamparado num dado momento pelos espanhóis. O que se apreende é que os espanhóis o deixaram pela pobreza, e vieram os franceses.

É notável registrar que a África, sendo escravizada, contribuiu fortemente para a destruição das florestas e das riquezas da América Latina e Caribe. O tráfico de negros em dois séculos preenche toda a América com um número significativo de afro-americanos. A América é construída praticamente sobre o sangue de índios e o suor de negros. A proposta é o genocídio de índios ao tráfico de negros. Antes, a abordagem explica a constituição da etnia afro-haitiana.

Sem dúvida, o descendente dos afro-haitianos hoje é múltiplo. Consciente de que devia fazer um estudo desde os primeiros povos para poder dizer como se constitui a etnia afro-haitiana hoje, opta-se por limitar a posição ao tráfico de negros africanos para América, sobretudo para o Haiti. Sem desconhecer que os afro-haitianos são do continente da África, para evitar uma forma muito genérica, os índices históricos ensinam que na colonização dos franceses o tráfico de negros foi respectivamente destes países: Senegal, Guiné e Angola. Não quer dizer que somente desses países que vieram os negros até porque os historiadores não têm um consenso nesse ponto, mas mencionam esses países como marco referencial.⁴⁴

O historiador Moreau de Saint Méry⁴⁵ analisou os mesmos países como fonte do tráfico de negros e complementou com Cap de Bonne Esperance e Côte d'Ivoire. Os afro-haitianos de diversos lugares do Continente da África reúnem vários costumes. É

⁴³PRICE-MARS, Jean. *Formation ethnique folk-lore et culture du peuple haitien*. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/formation_ethnique_haiti/formation_ethnique_haiti.pdf> Acesso em: 12/07/ 2021, p. 19.

⁴⁴PRICE-MARS, Jean. *Formation ethnique folk-lore et culture du peuple haitien*. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/formation_ethnique_haiti/formation_ethnique_haiti.pdf> Acesso em: 12/07/ 2021, p. 19.

⁴⁵MOREAU de Saint Méry. *Descrição topográfica, civil et politique e historique de la partie Française de Saint Domingue*, p. 28-29.

difícil atualmente estabelecer os costumes particulares de cada povo. Considerada a lista de entidades divinas conhecidas no Haiti como *loas* ou divindades, que correspondem ao vodu, práticas religiosas e culturais afro encontram inúmeras linhas como Arada, *des Bissagots*, *Canga*, *Haussa*, *Mandingues*, *mines*, *mandongues*, *Rada*, *Petro*, *Nago e Popo*. Cada *loa* obedece a uma etnia diferente. No entanto, alguns pesquisadores já usaram uns nomes coletivos que reúnem várias etnias como, por exemplo, *bantou* é um nome que congrega vários grupos étnicos. Ao nível religioso a mistura de vários grupos étnicos encontra o ponto mais alto de suas culturas reunido sob o nome vodu.⁴⁶

Para Price-Mars, o grupo que mais forneceu o tráfico afro-americano é o grupo de Negrito.⁴⁷ No que diz respeito ao povoamento da Ilha do Haiti, particularmente entre os anos 1500 e 1789, contava aproximadamente uns três milhões de homens vindos do continente africano. Foram trazidos para serem escravizados. Outro dado a ser registrado é que o tráfico de negros organizado pelos franceses foi nas seguintes regiões da África: Senegal, à *Sierra Leone*, Costa de Ouro, no reino de Judá conhecido como Costa dos Escravos; na Guiné Septentrional e costa de Angola. São esses grupos que mais constituíram a etnia afro-haitiana.

Na constituição étnica afro-haitiana encontram-se negros escravizados reunidos de toda costa africana, restos de humanidade branca perdidos em dívidas e crimes e também cadetes da França emplumados de nobre orgulho. Então, dos contatos sexuais desses grupos nasceram os primeiros mestiços.⁴⁸ Todos os haitianos por lei e pela história são reconhecidos como afro-haitianos de cor negra, porém há também outros tipos de cores que alguns autores como Moreau destacaram como resultado dos mestiços, ou seja, filho de um branco com uma negra. São implicações de muitas cores que não são nem brancos nem negros, mas como já elencados todos os cidadãos haitianos por normas constitucionais são negros independentemente da cor que se expõe.⁴⁹

A hereditariedade humana não se manifesta em uma troca rítmica de qualidades e defeitos nem em uma transmissão igual ou unilateral de virtudes e vícios dos pais para seus descendentes. Cada homem é o resultado de um passado biológico e o ponto de partida de uma nova criação. Seu potencial psicológico se desenvolve ou se cristaliza se as previsões de uma entrada

⁴⁶JEAN Kerboulle. *Le vaudou: magie ou religion?*, p. 26.

⁴⁷Nigritia (do latim niger, preto), também chamada de País dos Negros, Sudão, Tekroun ou Takroun, é o antigo nome dado a uma região da África que corresponde aos territórios que vão desde os atuais Níger e Mali até os dias atuais, Sudão (Wikipédia).

⁴⁸PRICE-MARS, Jean. *Formation ethnique folk-lore et culture du peuple haïtien*. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/formation_ethnique_haiti/formation_ethnique_haiti.pdf Acesso em: 12/07/ 2021, p. 32.

⁴⁹MOREAU DE SAINT MÉRY, M.L.E. *Descrição topográfica, civil et politique e historique de la partie Française de Saint Domingue*, p. 28.

adequada para fins ideais ou as coincidências desordenadas do meio social - enquanto o jogo súpil de combinações mendelianas se desvia das mais minúsculas.⁵⁰

A mestiçagem haitiana escapa à análise porque, apesar da idade relativa de suas origens, materializa-se em um terreno acanhado e em pequena escala. A contribuição inicial da raça branca foi mínima e não foi suficientemente renovada em poder numérico ao longo do tempo e da duração. Além disso, os elementos mistos que vivem em si mesmos excluem sua possível absorção pela massa do imenso oceano.⁵¹ A mestiçagem no norte dos Estados Unidos é conhecida como “Negro novo”. No Haiti, mesmo politicamente e teoricamente todos são negros e logo afro-haitianos. A população pode contar com 95% negros e outros 5% mestiços.

1.2 Do genocídio de índios ao “tráfico de negros”⁵²

O sistema escravagista teve vários modos de produção. É decorrência de diversas tribos. Naquele tempo, quando uma tribo queria destruir a força do adversário, precisava suprimi-lo ou reduzi-lo à escravidão. Na Ásia havia escravos domésticos, enquanto na Babilônia escravos por causa das dívidas. Com o passar do tempo, os prisioneiros políticos foram reduzidos à escravidão. O sistema escravagista era algo comum em todo lugar. Num dado momento foi transformado em uma atividade mercantil importante.

O centro do comércio de escravos era o Mediterrâneo. Os escravizados foram transformados em verdadeiros meios de produção. O império romano com a tendência de que terminou esse período foi um engano, porque o sistema escravagista continuou. Aqui não é o objetivo mostrar o modo de produção escravagista, aos que desejam entender esse fenômeno recomenda-se a obra de François Houtart intitulado “Religião e modos de produção pré-capitalista”.⁵³

Brevemente, a escravidão continuou depois do império Romano passando pela Idade Média até a época de invasão da América que, segundo os europeus, foi

⁵⁰PRICE-MARS, Jean. *Formation ethnique folk-lore et culture du peuple haitien*. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/formation_ethnique_haiti/formation_ethnique_haiti.pdf> Acesso em: 12/07/ 2021, p. 40.

⁵¹PRICE-MARS, Jean. *Formation ethnique folk-lore et culture du peuple haitien*. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/formation_ethnique_haiti/formation_ethnique_haiti.pdf> Acesso em: 12/07/ 2021, p. 40.

⁵²*Traite des noirs*.

⁵³HOUTART, François. *Religião e modos de produção pré-capitalistas*, p. 64-65.

considerada como época de grandes descobertas. De antemão, como afirma Montejo,⁵⁴ “os europeus não vieram descobrir coisa alguma, mas encobrir e destruir, despojar e aniquilar (...) invadir diversos povos com cultura e religião, organização política e estruturas socioeconômicas próprias”. A invasão da América foi um momento da necessidade de mão de obra para as plantações em virtude do genocídio dos índios. Houtart⁵⁵ faz a seguinte constatação.

Entre os séculos XVI e XIX, o tráfico de negros atingiu milhões de pessoas, destruindo profundamente a organização social e cultural da África. Segundo certas estimativas, teria custado ao continente entre 50 e 100 milhões de pessoas. Carlos V foi um dos primeiros monarcas europeus a organizar o tráfico de escravos para a América. Ele confiou o direito exclusivo dos primeiros contingentes (quatro mil escravos negros por ano para a Hispaniola – atualmente Haiti – e para São Domingo) a um de seus compatriotas de Flandres. Durante o século XIX, Moçambique forneceu ainda um milhão de pessoas para as operações mercantis árabe-portuguesas. Em 1873, um terço da população de Cuba era constituída de escravos, ou seja, cerca de quinhentas mil pessoas.

A cultura afro-haitiana é resultado da busca de mão de obra para substituir os índios que foram mortos. Como assevera Nau,⁵⁶ “a guerra e os massacres nunca tiveram mais vítimas inocentes do que os pobres aborígenes que, em 1492, na época da descoberta, formavam uma população de quase um milhão de almas. Quase quinze anos se passaram e restam apenas uns sessenta mil”. Nessa mesma linha, Mennesson-Rigaud⁵⁷ foi um pouco mais exagerado que Nau, pois para ele quando Cristóvão Colombo invadiu a Ilha do Haiti em 1492 havia um povoado de 6 milhões, porém a partir de 1507 foi reduzido a 60 mil. Assim, percebe-se como os índios foram massacrados pelos conquistadores. Para Kerboull,⁵⁸ os índios da América do Norte e da América do Sul tornam-se objetos de pesquisa, porém os índios mortos em Hispaniola são esquecidos: *arawaks*, caribes, taino e ciboney. Dois elementos devem ser levados em conta: a conquista dos espanhóis e a colonização dos franceses. Serão analisados estes dois elementos na próxima subseção.

1.2.1 Conquista dos espanhóis

⁵⁴MONTEJO, Paulino. O insensato modo de ver dos neocolonizadores. In: ZWETSCH, Roberto. *500 anos de invasão 500 anos de resistência*, p. 200.

⁵⁵HOUTART, François. *Religião e modos de produção pré-capitalistas*, p. 64-65.

⁵⁶NAU, Emile. *Histoire des caciques d'Haïti*, 1894. Disponível em: <<https://play.google.com/books/reader?id=XEEeAAAAMAAJ&pg=GBS.PP12&hl=pt>> Acesso em 12/08/2021, p. 1.

⁵⁷MENNESSON-RIGAUD, Odette. Le rôle du vaudou dans l'indépendance d'Haïti. In: *Presence africaine*, p. 44.

⁵⁸KERBOULL, Jean. *Le vaudou: magie ou religion?*, p. 22.

No que tange à conquista dos espanhóis, Danroc⁵⁹ registra que o primeiro espaço ou local em que Cristóvão Colombo fundou sua base foi a Hispaniola, conhecida no decorrer da história como Santo Domingo e hoje, Haiti.⁶⁰ De outro modo e mais específico, segundo Bellegarde, o primeiro estabelecimento dos europeus na América foi à Petite Anse, próximo de Cabo Haitiano. Porém, o Haiti já havia sido habitado por uma grande população de origem Taino e Arawak. Havia várias tribos de origem diferente, entre as quais os ciguayens e caribes.⁶¹ A primeira vez que Cristóvão Colombo conquistou a Hispaniola escreveu num jornal intitulado *journal de bord*, que se traduz *jornal de lado*: Os índios são pacíficos. O país é rico. Porém, resta saber se tem ouro. Baseado nisso se entende que o objetivo dos colonizadores era adquirir ouro.

O sistema *militaro agricole de l'encomienda*, que é “a repartição ilegal das terras tomadas dos autóctones”,⁶² leva o sistema escravagista a fomentar na Ilha. Esse sistema é oriundo da Espanha. Aos olhos dos colonizadores os índios eram considerados como objetos e infiéis. Havia na Ilha em torno de um milhão de índios no final do século XV, quase todos foram exterminados. Já no início do século XVI, contaram aproximadamente apenas uns 16000 índios. Esse número pode ser contestado pelos historiadores. Não seria o caso aqui, pois o objetivo não é conferir números, mas é mostrar como havia crescido o movimento da tortura de vida dos nativos. Com o genocídio de índios, os colonizadores encontram-se obrigados a ter mais mão de obra. Não havia nenhuma preocupação com a situação desumana, mas o interesse como já foi mencionado, era ter mais mão de obra para suprir o trabalho dos índios. Daí surge o tráfico de negros. Os conquistadores eram considerados como homens e os índios como animais irracionais.⁶³

Conforme Mennesson-Rigaud,⁶⁴ antes de ir à África começaram com a mão de obra dos índios nas ilhas vizinhas. Em 1510 alguns religiosos da Ordem de Santo Domingo vieram ao Haiti, conhecido naquele tempo como Hispaniola, e pregaram contra a maldade dos conquistadores sobre a vida dos índios. Bartolomé de Las Casas denunciou em Madrid a injustiça dos governos espanhóis.⁶⁵

⁵⁹DANROC, Gilles. *L'Église d'Haïti: histoire d'une naissance*. Disponível em : <<https://www.nrt.be/fr/articles/l-eglise-d-haiti-histoire-d-une-naissance-104>> Acesso em : 28/07/2021.

⁶⁰Hispaniola: conhecida ao longo da história como Santo Domingo e hoje Haiti e República Dominicana.

⁶¹BELLEGARDE, Dantès. *La nation haïtienne*, p. 59.

⁶²KERBOULL, Jean. *Le vaudou: magie ou religion?*, p. 23.

⁶³DANROC, Gilles. *L'Église d'Haïti: histoire d'une naissance*. Disponível em : <<https://www.nrt.be/fr/articles/l-eglise-d-haiti-histoire-d-une-naissance-104>> Acesso em: 28/07/2021.

⁶⁴MENNESSON-RIGAUD, Odette. Le rôle du vaudou dans l'indépendance d'Haïti. In: *Presence Africaine*, p. 44.

⁶⁵MENNESSON-RIGAUD, Odette. Le rôle du vaudou dans l'indépendance d'Haïti. In: *Presence Africaine*.

Ao tratar do genocídio dos índios ao tráfico de negros, ou seja, da chegada de negros sobre o sangue dos índios, tem-se esses focos centrais: colonização da América e a civilização dos tainos no Haiti. A leitura histórica deve seguir o processo descolonização. Para Aimé Césaire⁶⁶ no seu discurso sobre o colonialismo, colonização é coisificação. Por isso, é necessário cuidar dos dados históricos para evitar todas as formas de coisificações.

De fato, a colonização do Haiti não foi um fenômeno isolado, mas foi um conjunto de movimento do século XVI que abarcava toda a América. Aproximadamente os índios já viviam uns 20 mil anos ou mais na América. Eles já tinham tempo para construir ao menos duas civilizações: as astecas do México e as incas do Peru.

A chegada dos espanhóis foi acompanhada *da cruz e da espada*. Foi um casamento poderoso entre o altar e o trono que servia de justificação aos europeus. Na concepção dos europeus, eles vieram para civilizar e cristianizar os povos bárbaros e pagãos, mas o testemunho não confere essa condição. Pelo contrário, confere a destruição e a morte dos indígenas da América como também a destruição de várias culturas milenares.⁶⁷ Como se percebe em Stephen,⁶⁸ depois da descoberta e da invasão dos europeus na América diminuiu a população dos índios tainos no Haiti.

A conquista dos espanhóis foi em pleno nascimento do capitalismo com a exploração da terra, das plantações e dos metais preciosos. Essa ocorrência provocava mudanças brutais na cultura dos indígenas, que viviam em comunicação direta com a natureza. Os europeus que se consideravam como centro do mundo, alegavam que a parte do mundo que não lhes pertencia era de Deus. Com essa visão distorcida, os europeus se viram como raça superior aos indígenas e aos negros da América.

Quanto à chamada civilização de tainos no Haiti, pode-se dizer que esses índios moravam na Ilha há aproximadamente 4 mil anos antes de Cristo. Assim, quando os europeus chegaram a partir de 1492, encontraram uma velha civilização em torno de 6 mil anos e cheia de valores. Havia valores organizados no plano político, social, cultural ou simbólico e econômico.⁶⁹ Na sequência serão descritos estes últimos.

⁶⁶ CESAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialismo*, p. 113.

⁶⁷ BLOT, Jean Yves. Quelques approches sur la culture haïtienne. In: *Bulletin du bureau national d'etnologie*, p. 17.

⁶⁸ STEPHEN, Jacque. *Du réalisme merveilleux des Haïtiens*, p. 12.

⁶⁹ BLOT, Jean Yves. Quelques approches sur la culture haïtienne. In: *Bulletin du bureau national d'etnologie*, p. 17.

a) Organização política

Politicamente, dos *tainos* havia uma forma de organização sociopolítica igualitária. A Ilha foi dividida “em cinco grandes províncias, cada uma comandada por um cacique principal”.⁷⁰

O primeiro dos cinco grandes reinos, o de Magua ou o da Planície, batizado sob o nome de Véga-Réal, estendia-se ao nordeste da ilha. O cacique de Magua ou do Reino da Planície tinha sua residência, conforme Basket,⁷¹ na cidade chamada Conceição de la Veja. Segundo Nau,⁷² a mesma cidade é denominada La Vega Real. Esse reino estava sob o comando do Cacique Guarionex.⁷³ Os povoadores dessa província eram tribos conhecidas como *ciguayens*.

O segundo reino, o de *Marien*, era dependente de Guacanagary.⁷⁴ Esse foi naquele tempo bispo de Chiapa. Toda a parte da costa norte, do *Cap Saint – Nicolas* ao rio hoje conhecido como Mont-Christ, e toda a planície do Cap Français, estavam sob o domínio desse chefe; e foi na própria cidade *du Cap* que ele estabeleceu sua capital.⁷⁵ O *Marien*, no extremo norte, continha as pequenas províncias de Guahaba e Cayaha, e era atravessado em quase todo o seu limite oeste pelo rio Artibonite.

O terceiro cacique governava a terra de *Maguana*, e seu reino era o mais rico de toda a ilha. Pouco antes da chegada dos europeus, um caribenho chamado Caonabo, aventureiro cheio de coragem e destreza, tinha conseguido se estabelecer como soberano nessa parte do país que continha a rica província de Cibao e quase tudo ao longo do curso do rio *de l’Artibonite*, o maior da ilha. A moradia do cacique era na aldeia da Maguana, que deu seu nome ao reino. Os espanhóis fizeram dela uma cidade que não existe mais; o distrito onde estava localizado é como os franceses chamavam da Savana de *San-Ouan*.⁷⁶

O reino da Xaragua foi o quarto, espalhou-se por toda a costa oeste da ilha e por grande parte da costa sul.⁷⁷ Bohéchio era o soberano de Xaragua e depois dele

⁷⁰ NAU, Emile. *Histoire des caciques D’Haïti*, p. 50.

⁷¹ BARSKETT, James; JUSTIN, Placide. *Histoire politique et statistique de l’Ile D’Hayti, Saint-Domingue*, p. 3.

⁷² NAU, Emile. *Histoire des caciques D’Haïti*. Paris: Gustave Gerin, 1894, p. 50.

⁷³ MADIOU FILS, Tomas. *Histoire d’Haïti*, p. 3.

⁷⁴ MADIOU FILS, Tomas. *Histoire d’Haïti*, p. 3.

⁷⁵ BARSKETT, James; JUSTIN, Placide. *Histoire politique et statistique de l’Ile D’Hayti, Saint-Domingue*, p. 4.

⁷⁶ BARSKETT, James; JUSTIN, Placide. *Histoire politique et statistique de l’Ile D’Hayti, Saint-Domingue*, p. 3-5.

⁷⁷ BARSKETT, James; JUSTIN, Placide. *Histoire politique et statistique de l’Ile D’Hayti, Saint-Domingue*, p. 3-5.

Anacaona, sua irmã, esposa do cacique de Maguana.⁷⁸ O quinto reino, o de Hyguey, ocupa toda a parte oriental da ilha, era limitado ao norte pelo rio Yague e ao sul pelo rio Ozama.⁷⁹

De acordo com Bellegarde,⁸⁰ os caciques eram os representantes de cada reino, mas cada um deles tinha um subchefe. Esse subchefe também era reconhecido como cacique, mas sua função social e política para governar dependiam da quantia de cidades que estavam sob sua responsabilidade. O subchefe tinha como função específica ser conselheiro do povo como também ser seu orientador em momento de perigos públicos ou guerras. Era de responsabilidade do subchefe organizar em ordem o trabalho cotidiano na comunidade. Distribuíam as tarefas cotidianas conforme o dom de cada um. Estipulava a lei que deviam cumprir na hora da caça, da pesca e do cultivo da terra. Era o animador das celebrações culturais. Alguns dos subchefes eram distinguidos como *butios et shamans*, quer dizer sacerdote e médico ao mesmo tempo.

b) Organização socioeconômica

Socialmente os *tainos* praticavam casamento de poligamia. Barskett e Justin⁸¹ afirmam que a poligamia era permitida antes da conquista. Um dos representantes dos caciques era o soberano, que tinha 32 mulheres. Os *tainos* sabiam cantar e dançar. Compunham samba. De outro modo pode-se dizer danças acompanhadas de cantos ou ao som de uma espécie de tambor, que eram todos os seus prazeres. Havia uma língua própria e cidades com aproximadamente quase 1 mil cabanas. Os nativos, tanto em suas casas como na guerra, os homens andavam completamente nus. As meninas estavam nuas como os homens; apenas as mulheres usavam uma saia de algodão que não ia abaixo do joelho.⁸²

Economicamente havia um sistema de transporte mais focado sobre o mar. Praticavam a pesca com métodos variados como a linha, o arpão, as armadilhas e as redes. Adotavam uma agricultura bastante desenvolvida com fertilizantes e cultivavam inhame, batata, pistache, mandioca, milho, e frutas como abacaxi, goiaba, damasco

⁷⁸NAU, Emile. *Histoire des caciques d'Haïti*, p. 51.

⁷⁹BARSKETT, James; JUSTIN, Placide. *Histoire politique et statistique de l'Ile D'Hayti, Saint-Domingue*, p. 3-5.

⁸⁰BELLEGARDE, Dantès. *La nation haïtienne*, p. 62.

⁸¹BARSKETT, James; JUSTIN, Placide. *Histoire politique et statistique de l'Ile D'Hayti, Saint-Domingue*, p. 2.

⁸²BARSKETT, James; JUSTIN, Placide. *Histoire politique et statistique de l'Ile D'Hayti, Saint-Domingue*, p. 3.

mamão e graviola. Faziam a caça de iguana, cobra, aves e insetos.⁸³ Nessa linha concorda-se com Barskett e Justin⁸⁴ ao mostrar que antes do século XV, Santo Domingo, assim como as outras Antilhas, era totalmente desconhecida no Velho Mundo. Existia cerca de um milhão de ilhéus, de estatura muito pequena e muito bronzada. Discorda-se quando escrevem que os nativos eram sem atividade ou sem cuidado, vegetavam nesta terra, onde a caça, a pesca e o cultivo fácil de milho forneciam o suficiente para as necessidades de uma existência frugal. Se havia toda uma organização conforme informa Blot, Bellegarde, Nau e outros historiadores, não é justo dizer que eram pessoas sem atividades. Talvez seja um equívoco de Barskett.

c) Concepção religiosa e vida para além da sepultura

Para Blot, os indígenas tinham uma prática religiosa e seu principal deus era conhecido como *Zemè*. Esse deus era considerado como proteção individual. De acordo com Barskett,⁸⁵ eles acreditavam que no Sol e na Lua estavam os ídolos aos quais os sacerdotes deviam consagrar as melhores ofertas. Consideravam como suas divindades *crapauds*, tartarugas, cobras, jacarés e outros animais. Assim, alimentavam a confiança como base de todo sentimento religioso. Costumavam acompanhar seus sacrifícios com orações ardentes. Para afastar a fúria de seus ídolos, cada um tinha atribuições peculiares e exclusivas, como presidir as estações, a saúde, caça ou pesca; também cada um deles recebia ofertas e súplicas análogas à natureza do poder que deveria existir.

Conforme Bellegarde,⁸⁶ as divindades que os nativos adoravam tinham um nome específico, por exemplo o sol era *hueyou*, a lua era *nomum* e o céu era *turey*. Adoravam tudo o que inspirava uma admiração ao sagrado, tais como as fontes de água mineral e as estrelas. Ainda hoje na concepção popular acreditam que em cada fonte de água existe uma *loa* que a cuide.

Os nativos tinham sua própria concepção da imortalidade da alma e das recompensas da outra vida para o bem; mas não havia nenhuma questão de penalidades para os ímpios. Seu paraíso era todo terreno; eles teriam que se encontrar lá, depois da

⁸³BLOT, Jean Yves. Quelques approches sur la culture haïtienne. In: *Bulletin du bureau national d'ethnologie*, p. 20.

⁸⁴BARSKETT, James; JUSTIN, Placide. *Histoire politique et statistique de l'Ile D'Hayti, Saint-Domingue*, p. 2.

⁸⁵BARSKETT, James; JUSTIN, Placide. *Histoire politique et statistique de l'Ile D'Hayti, Saint-Domingue*. Paris: Brière, 1826. Disponível em: <<https://play.google.com/books/reader?id=z0wIAAAAQAAJ&pg=GBS.PA4&hl=fr&printsec=frontcover>> Acesso em: 07/09/2021, p. 6-7.

⁸⁶BELLEGARDE, Dantès. *La nation haïtienne*, p. 62.

vida, com seus pais, seus amigos e mulheres em abundância.⁸⁷ Ainda nesse mesmo contexto, no dizer de Bellegarde,⁸⁸ os nativos acreditavam na existência de um paraíso terrestre. Afirmavam que depois da morte as almas dos justos estariam usufruindo da felicidade eterna. Reconhecem a presença de Deus nas árvores e pedras sob o nome de *zémès*. Esse nome é atribuído também ao Deus contemplado em certos animais. O sacerdote levava o nome de *butios*. Os fiéis confiavam no seu poder e sua ciência. Esse não apenas tinha o poder de manter a ordem, mas cuidar da saúde espiritual das pessoas. Como medicamento usavam muito as plantas nativas.

d) Organização cultural

No campo arqueológico, há diversas culturas que testemunham o nível da civilização dos primeiros ilhéus. Essas são a cultura lítica (os instrumentos e ferramentas fabricadas com pedras); a cultura arcaica (machado em pedra); a cultura *meillac* e *finca* (estilo de cerâmica com linhas diagonais ou em paralelo, pequenas mangas com rosto de animais, com representações da tartaruga... encontram-se mais no nordeste e sudeste do Haiti); a cultura *chicoide* e *ostinoide* (cerâmica de tigela vermelha).

Os nativos tinham como “passatempo” ou diversão a dança com ritmo de tambor e flauta de taquara. Praticavam um jogo esportivo denominada associação de futebol. Para este último, utilizavam o *batos*, isto é, uma forma de bola feita com cauchu (látex de diversas plantas). Esse tipo de bola é jogado com a cabeça, cotovelo e quadril. Havia outras formas de expressões culturais como *areyts*: era uma forma de representar as cenas de vida sentimentais, cômicas e poemas. Havia também *troubadours* conhecido como *samba*: maneira de cantar nas festas íntimas ou nos cerimoniais oficiais.⁸⁹

Antes da invasão se observa que existia uma sociedade organizada em relação ao modo de ver e entender dos nativos. Existia uma cultura que se expressava mediante técnica, religião, arte e música.⁹⁰ Por isso não se deve engolir a ideia de que a colonização veio civilizar e evangelizar, porque já havia toda uma organização nas

⁸⁷BARSKETT, James; JUSTIN, Placide. *Histoire politique et statistique de l'île D'Hayti, Saint-Domingue*. Disponível em: <<https://play.google.com/books/reader?id=z0wIAAAAQAAJ&pg=GBS.PA4&hl=fr&printsec=frontcover>> Acesso em: 07/09/2021, p. 5.

⁸⁸BELLEGARDE, Dantès. *La nation haïtienne*, p. 61-62.

⁸⁹BELLEGARDE, Dantès. *La nation haïtienne*, p. 61.

⁹⁰ALEXIS, Jacque Stephen. Du réalisme merveilleux des haïtiens. In: *Revue Présence Africaine*, n. 165-166, 2002/1, p. 91-112.

Américas. Como diz Césaire,⁹¹ “a colonização destrói as admiráveis civilizações indianas”. Reconta-se essa história com o intuito de mostrar que não houve a necessidade de outra civilização nas Américas desconhecendo a realidade cultural dos nativos.

e) Pique da invasão dos europeus e morte dos nativos e sua cultura

O percurso feito até então dá conta de que já havia pelo menos uma organização na Ilha antes da invasão dos conquistadores europeus. Porém, a conquista marca o fim da felicidade e começo da dor e do sofrimento. Os nativos não acolhiam os europeus de mão beijada. Havia muita resistência contra toda forma de escravidão. Anacaona la Grande foi uma das pessoas que liderou o movimento dos indígenas. Apesar de todo seu esforço os índios foram maltratados e reduzidos à escravidão pelos invasores.⁹²

A população das ilhas do Caribe deixou de pagar tributos, pois desapareceu. Os indígenas foram completamente exterminados nas lavagens do ouro, na terrível tarefa de revolver as areias auríferas com a metade do corpo debaixo d'água, ou lavrando os campos até a exaustão, com as costas dobradas sobre pesados instrumentos de arar trazidos da Espanha. Muitos indígenas da Dominicana se antecipavam ao destino imposto por seus novos opressores brancos: matavam seus filhos e se suicidavam em massa... Muitos deles se matavam com veneno para não trabalhar, e outros se enforcavam com as próprias mãos.⁹³

Segundo Bellegarde,⁹⁴ Caonabo, o cacique de Maguana, considerava os espanhóis como invasores perigosos e piores inimigos dos nativos. Mesmo que fosse num clima desagradável havia uma certa acolhida por parte dos representantes dos indígenas. A título de exemplo, o cacique Guacanagaric socorreu o barco Santa-Maria dos europeus quando afundou. Permitiu a eles construir com os restantes do barco *le fort de la nativite*. Depois disso, Colombo voltou à Espanha para prestar conta das descobertas. Os seus companheiros ficaram no *fort de la nativité*. Antes de partir para a Espanha, Colombo deixava certas orientações para os seus, mas eles não seguiram as instruções de Colombo. Maltrataram os indígenas na medida do possível. Invadiram suas propriedades em busca de ouro e outras riquezas. Foram para o território de outros caciques: saques a Maguana dirigida pelo cacique Caonabo. Este último avaliava essa violação de espaço como uma injúria grave a sua soberania e sua honra. Tudo isso o estimulou a atacar com seus soldados o *fort de la nativite*. Aconteceu muita guerra entre

⁹¹CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialismo*, p. 112.

⁹²ALEXIS, Jacque Stephen. Du réalisme merveilleux des haïtiens. In: *Revue Présence Africaine*, n. 165-166, 2002/1, p. 91-112.

⁹³GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*, p. 19.

⁹⁴BELLEGARDE, Dantès. *Histoire du peuple haïtien (1492-1952)*, p. 21.

as duas partes, isto é, entre os nativos e os espanhóis. Essa situação criou um desentendimento entre o cacique de Marien e o cacique de Maguana. O cacique de Marien era Guacanagaric e o de Maguana era Caonabo. Guacanagaric foi julgado por Caonabo como um traidor. Por isso, Caonabo destruiu as cidades de Marien.⁹⁵ Mesmo com a morte de Caonabo, os índios tentaram continuar a luta, mas por falta de equipamentos os espanhóis acabaram de vencê-los. Os caciques foram condenados a pagar uma indenização alta. Essa indenização poderia ser paga com o dinheiro ou com uma quantia em ouro.⁹⁶

A conquista pelos europeus da América simboliza o ponto de partida de uma desorganização, de devastação, de exterminação da população humana, de violência e de morte.⁹⁷

Três anos depois do descobrimento, Cristóvão Colombo, pessoalmente, comandou uma campanha militar contra os indígenas da Dominicana. Um punhado de cavaleiros, 200 infantes e uns quantos cães especialmente adestrados para o ataque dizimaram os índios. Mais de 500, enviados para a Espanha, foram vendidos como escravos em Sevilha e morreram miseravelmente.⁹⁸

Seguindo o comentário de St Fort,⁹⁹ o genocídio da colonização da América não foi tanto uma questão racial, mas foi a dificuldade de coexistência de dois grupos humanos de interesse divergente. Ao citar Leonardo Boff em seu artigo para o suplemento cultural do Jornal do Brasil, de 6 de outubro de 1991, Azevedo¹⁰⁰ lembra que “a invasão significou o maior genocídio da história humana e que a destruição foi da ordem de 90% da população destacando que dos 22 milhões de astecas, em 1519, quando Hernández Cortez penetrou no México, só restaram em 1600 um milhão”. Como escreve Blot, a conquista “é genocídio, é massacre, é matança, é exterminação”¹⁰¹ em nome da cristianização e civilização. Nesse caso, cristianismo como diz Césaire¹⁰² é equivalente à civilização; paganismo, selvageria, cujo resultado é abominável consequência colonialista e racista que conduz os nativos à morte. Galeano faz essa crítica.¹⁰³

⁹⁵BELLEGRARDE, Dantès. *Histoire du peuple haïtien (1492-1952)*, p. 21.

⁹⁶BELLEGRARDE, Dantès. *Histoire du peuple haïtien (1492-1952)*, p. 21.

⁹⁷ST FORT, Hugues. *Reviews Sur Antoine Fruitz Lecomte. 1492: le viol du nouveau mond.* CEDIHCA, 1996. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/41715052>> Acesso em: 04/08/2021.

⁹⁸GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*, p. 18.

⁹⁹ST FORT, Hugues. *Reviews Sur Antoine Fruitz Lecomte. 1492: le viol du nouveau mond.* CEDIHCA, 1996. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/41715052>> Acesso em: 04/08/2021.

¹⁰⁰DERMI, Azevedo. Os 500 anos e a imprensa. In: ZWETSCH, Roberto. *500 anos de invasão, 500 anos de resistência*, p. 89-123.

¹⁰¹BLOT, Jean Yves. Quelques approches sur la culture haïtienne. In: *Bulletin du bureau national d'etnologie*, p. 22.

¹⁰²CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialismo*, p. 55-56.

¹⁰³GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*, p. 18.

A América era um vasto império do Diabo, de redenção impossível ou duvidosa, mas a fanática missão contra a heresia dos nativos se confundia com a febre que, nas hostes da conquista, era causada pelo brilho dos tesouros do Novo Mundo. Bernal Díaz del Castillo, soldado de Hernán Cortez, escreve que eles chegaram à América “para servir a Deus e a Sua Majestade, e também por haver riquezas”.

Las Casas encontrava-se como salvador dos índios face aos conquistadores. Para citar Danroc,¹⁰⁴ diria “a verdadeira contemplação onde nasce a teologia, permite ver o que o mundo não quer ver em sua cegueira voluntária”. O período da conquista a partir de 1492 foi caracterizado como a recusa do outro e a descoberta denominado o novo mundo. Com Las Casas, a teologia moderna foi inaugurada como *teologia de alteridade* e do respeito aos direitos humanos.

f) *Repartimientos* como base da escravização dos indígenas

Os acompanhantes de Colombo haviam pensado que ouro no novo mundo fosse fácil para recolher como se fosse recolher fruto em cima de uma árvore. Esse modo de pensar foi uma ilusão total, pois contrário ao seu entendimento para recolher ouro havia que se submeter a alguns trabalhos forçados. Exigia mão de obra em certos momentos. Por isso, alguns dos conquistadores se revoltaram contra Amiral. Quem era o Amiral? Era o vice-rei do novo mundo nomeado por Colombo após sua segunda viagem para Espanha em 27 de dezembro de 1493. Mas Colombo já havia recebido a ordem de Ferdinand e Isabela desde 30 abril para nomear Amiral vice-rei das Ilhas do Novo Mundo.¹⁰⁵

Amiral teve sobre sua responsabilidade o comando de 1,5 mil homens que foram reagrupados em busca de ouro. Já que o primeiro espaço conquistado antes da viagem de Colombo para a Espanha foi recuperado pelo cacique Caonabo e seus aliados, então Colombo ajudou Amiral a encontrar um novo lugar para construir uma moradia permanente. Dirigiram-se para a República Dominicana na parte hoje conhecida como Puerto Plata. O local recebeu o nome de Isabela como capital espanhola no assim chamado Novo Mundo. Porém, Isabela deixará de ser capital devido ao interesse de ouro com mais abundância e será substituída em 1496 por um novo estabelecimento de moradia no rio Ozama, onde havia mina de ouro e que hoje é Santo Domingo. Todos esses detalhes contextualizam a missão de Amiral, mas o que quer mesmo é explicar o *repartimientos* como início da escravização dos indígenas.

¹⁰⁴DANROC, Gilles. L'Église d'Haïti: histoire d'une naissance. Disponível em: <<https://www.nrt.be/fr/articles/l-eglise-d-haiti-histoire-d-une-naissance-104>> Acesso em: 28/07/2021.

¹⁰⁵MADIOU FILS, Tomas. *Histoire d'Haïti*, tome premier, p. 2.

A questão das revoltas dos espanhóis tinha como líder Francisco Roldan, o administrador da colônia espanhola e prefeito de Isabela. Os revoltantes exigiram de Colombo colocar à disposição de cada um deles um grupo de índios para trabalhar a seu favor, ao contrário, não depositariam as armas. Colombo ficou com medo diante dessa proposta e para acalmar a situação resolveu reduzir os índios à escravidão. E eles foram distribuídos aos espanhóis revoltantes. O ato foi chamado de *repartimientos* e dele surgiu a escravização dos índios.¹⁰⁶

f) A matança dos caciques indígenas sob a orientação de Nicola Ovando

Nicola Ovando desembarcou em Santo Domingo no dia 15 de abril de 1502 e substituirá Cristovão Colombo depois de sua morte em 20 de maio de 1506. Ovando conquistará o restante da Ilha que estava ainda sob comando dos índios *le Xaragua* e *Higuey*. Ovando teve como missão administrar a Ilha fazendo-a progredir. O trabalho forçado imposto para os índios os leva à morte. Ovando mandou prender em Yaguana, numa festa, a viúva de Caonabo, a Anacaona. Era rainha em Xaragua. Os índios, assim, foram massacrados e Anacaona foi conduzida a Santo Domingo onde seria pendurada depois de seu julgamento. Anacaona procurava alternativas para dialogar com os espanhóis em busca da paz, mas isso não era do interesse dos espanhóis.¹⁰⁷

Além de Anacaona que foi enforcada pelos espanhóis, tem-se Cotubanama, o cacique de Higuey, que foi morto em Santo Domingo pelos espanhóis. Esse também queria fazer a paz com os espanhóis. Infelizmente não foi aceito, sendo perseguido por Juan Esquivel.¹⁰⁸

De fato, muitos índios foram exterminados pela ordem de Nicola Ovando. Em sua missão de administrar a Ilha e fazê-la progredir, os índios foram maltratados no objetivo de fazê-los trabalhar a seu favor. Sensível à causa, Las Casas, em busca de um caminho para preservar a vida dos índios, solicitou à Espanha para autorizar o envio de negros a Hispaniola em 1517. Seguindo essa proposta quatro mil negros foram trazidos da África. Assim, na concepção de Las Casas, os negros tinham mais coragem para assumir o trabalho forçado submetido pelos espanhóis. Porém, mais à frente, Las Casas se arrependeu de ter feito tal pedido para enviar negros escravizados e brancos à

¹⁰⁶ BELLEGARDE, Dantès. *Histoire du peuple haïtien (1492-1953)*, p. 21-23.

¹⁰⁷ BELLEGARDE, Dantès. *Histoire du peuple haïtien (1492-1953)*, p. 25-26.

¹⁰⁸ BELLEGARDE, Dantès. *Histoire du peuple haïtien (1492-1953)*, p. 25-26.

Hispaniola, já que naquele tempo a escravização não havia cor. Era exercida sem discriminação.¹⁰⁹

Para Bellegarde¹¹⁰ como também para Mennesson-Rigaud,¹¹¹ foi Las Casas que fez o pedido para enviar os negros à Hispaniola. No entanto, Madiou¹¹² acrescenta que foi Isabelle e Ferdinand, que, na perspectiva de aliviar os índios, ordenaram ao novo governador que permitisse a importação à Hispaniola de escravizados negros nascidos na ilha de Sévi, sob o domínio cristão. Queriam impedir no Novo Mundo a propagação do islamismo pelos muçulmanos africanos. Naquela época, havia muitos negros escravizados na Espanha que foram trazidos pelos árabes.

Para Madiou,¹¹³ o papel de Batolomeu de Las Casas era de ser o defensor dos índios. Pregava contra os crimes do governo espanhol. Denunciava em Madrid toda injustiça dos espanhóis em relação à destruição da vida dos indígenas.¹¹⁴ Las Casas não foi o único que delatou a injustiça dos espanhóis, pois os freis da ordem de São Domingo acusavam sem medo nas suas pregações o genocídio provocado pelos espanhóis do novo mundo. Claro que Las Casas também era dominicano, mas ele esteve na ilha antes que a ordem fosse para lá. Os dominicanos chegaram no mesmo ano que Las Casas foi ordenado em Roma e voltou para a ilha.¹¹⁵

Naquele tempo a parte oriental da ilha estava sob as ordens de um chefe haitiano chamado Hatucy. Este último por causa da perseguição dos espanhóis fugiu para Cuba, pois teve coragem de enfrentar os devastadores. Ele fez sacrifícios ao deus dos brancos para que intercedessem a seu favor. Apesar de tudo, os espanhóis o atacaram, foi preso e em breve foi queimado vivo. Quando foi preso, um monge franciscano lhe prometeu o paraíso e ele não se deixou ser batizado. Hatuey perguntou para o monge “já tem espanhóis nesse paraíso que tu falaste”? O monge respondeu “sim, mas somente gente boa”. Respondeu Hatuey “o melhor não vale nada. Não quero nunca ir ao lugar eu sozinho”. Recusou o batismo e por isso morreu queimado.¹¹⁶

e) Onde está o restante dos nativos haitianos?

¹⁰⁹ BELLEGARDE, Dantès. *Histoire du Jpeuple haïtien (1492-1953)*, p. 25-26.

¹¹⁰ BELLEGARDE, Dantès. *Histoire du peuple haïtien (1492-1953)*, p. 25-26.

¹¹¹ MENNESSON-RIGAUD, Odette. Le rôle du vaudou dans l'indépendance d'Haïti. *In: Presence Africaine*, 1958, p. 44.

¹¹² MADIOU, Thomas. *Histoire d'Haïti*, tome premier, p. 7.

¹¹³ MADIOU, Thomas. *Histoire d'Haïti*, tome premier, p. 7.

¹¹⁴ MADIOU, Thomas. *Histoire d'Haïti*, tome premier, p. 10.

¹¹⁵ MADIOU, Thomas. *Histoire d'Haïti*, tome premier, p. 10.

¹¹⁶ MADIOU, Thomas. *Histoire d'Haïti*, p. 10-11.

Na sociedade haitiana só a história relata que havia outros moradores nessa terra antes, depois da invasão e da escravização negra. Quando os negros foram trazidos para o assim chamado novo mundo, logo começaram a se organizar para a destruição do sistema escravagista. O líder daquele tempo foi o cacique Henri, mas infelizmente ele abandonou os negros e se juntou aos espanhóis. Entretanto, pode-se considerar a revolta de Henri como última tentativa para a independência dos indígenas. Henri era um índio. Aprendeu espanhol e latim. Converteu-se ao cristianismo daquele tempo. Porém, Henri foi maltratado por seu mestre, um jovem espanhol conhecido como Valenzuela. Este tomou a esposa de Henri. Ele se revoltou. Por perseguição de Valenzuela, fugiu para reencontrar os seus ancestrais. Com os seus discípulos conduziu uma luta contra os espanhóis durante treze anos.

Os espanhóis em Santo Domingo consideraram como perigo o reino independente de Henri, pois pensavam que esse grupo poderia influenciar outros índios da ilha. Para amenizar a situação, o imperador Charles-Quint encarregou o embaixador Barrio-Nuevo de negociar com Henri. Assinaram um tratado de paz em 1533. O último cacique Henri do Haiti concordou que ele e seus acompanhantes, menos os negros, iriam viver em plena liberdade em Boya, que ficava alguns quilômetros de Santo Domingo. Henri foi morar nesse espaço com o restante dos índios. É assim que se pode responder à pergunta onde estão os nativos do Haiti.¹¹⁷

Além de maus-tratos que causam a morte dos índios, Barros recorda a questão das doenças e epidemias imediatamente contraídas dos europeus e que dizimavam povos inteiros.¹¹⁸

1.2.2 Conquista dos franceses

Conforme os escritos de Bellegarde,¹¹⁹ o período de confrontos entre os índios e os espanhóis compreende 1492 a 1640, enquanto o período da colonização francesa vai de 1640 a 1804. A partir do século XVII os problemas econômicos, políticos e religiosos fizeram os europeus sem recursos migrarem ao Caribe para fins de enriquecimento. Vieram os franceses para o norte do Cabo Haitiano, onde se converteram em *flibustiers*, *boucaniers*, piratas vivendo de rapinas.¹²⁰

¹¹⁷BELLEGARDE, Dantès. *Histoire du peuple haïtien (1492-1953)*, p. 25-27.

¹¹⁸BARROS, Marcelo. *Teologia da libertação para os nossos dias*, p. 25.

¹¹⁹BELLEGARDE, Dantès. *La nation haïtienne*, p. 60-70.

¹²⁰FLORENT, François. *Le vaudou en Haïti: la magie d'un culte bafoué par l'histoire*, p. 15.

Como explicar a questão de *boucanier*? Alguns dos migrantes europeus a um dado momento no Caribe assumiram como serviço diário a caça de boi selvagem, de javali e porco do mato que naquele tempo era em grande quantidade na ilha. Para conservar a carne dos animais abatidos, passavam a carne sobre o calor de um grande fogo sem deixar cozinhar. Esses caçadores eram conhecidos como *boucanier*, que quer dizer assadores. A palavra *boucanier* oriunda do nome de *boucan*, isto é, uma assemblagem de lenhas e palhas para fazer fogo grande. Escolhiam sempre os lugares mais perto do mar para fazer o *boucan*. Quando matavam um animal, vendiam o couro com os holandeses em troca de armas e outros produtos. A realidade da vida do *boucanier* era fortemente rígida. Seu modo de vestir era apenas camisa e uma bermuda com pingo de sangue. Suas casas eram construídas em forma quadrangular. Todos se orgulhavam de possuir um fuzil de um metro e vinte, e no mínimo, trinta cachorros. Viviam solteiros. Entre eles se associavam de dois a dois. Punham em comum tudo o que possuíam.¹²¹

Desde 1492, com a chegada de Cristovão Colombo, a ilha Hispaniola foi possuída pelos espanhóis. Em 1697, no tratado de Ryswick,¹²² a Espanha cedeu à França a metade ocidental da ilha, que passou a ser chamada *Saint-Domingue*.¹²³ No dizer de Lampe,¹²⁴ “os espanhóis foram obrigados a abandonar o oeste da ilha por causa da ação de piratas das outras nações europeias, e a partir daí, foi chamada *Saint-Domingue* pelos corsários franceses que a ocuparam definitivamente em 1697 assinando o tratado de Ryswick”. É o acordo entre os espanhóis e os franceses, pelo qual os espanhóis reconheceram a presença dos franceses na Ilha.¹²⁵ Sempre teve disputa entre as nações europeias para ocupar a terra americana. Se no Haiti há disputa entre os espanhóis e os franceses que chegaram a um acordo em 1697 denominado tratado de Ryswick, já antes no Brasil teve a disputa entre os portugueses e espanhóis que chegaram a um acordo em 1494, o tratado de Tordesilhas. Este contrato “permitiu a Portugal a ocupação de territórios americanos além da linha divisória traçada pelo Papa, e em 1530 Martim Afonso de Souza fundou as primeiras povoações portuguesas no Brasil, expulsando os franceses”.¹²⁶

¹²¹BELLEGARDE, Dantès. *La nation haïtienne*, p. 70.

¹²²Conforme Lampe, o Tratado de Ryswick foi em 1697, mas segundo Price-Mars foi em 1597. Nessa tese considera-se a data de Lampe.

¹²³DANROC, Gilles. *L'Église d'Haïti: histoire d'une naissance*. Disponível em: <<https://www.nrt.be/fr/articles/l-eglise-d-haiti-histoire-d-une-naissance-104>> Acesso em: 28/07/2021.

¹²⁴LAMPE, Armando. *História do cristianismo no Caribe*, p. 85.

¹²⁵PRICE-Mars, Jean. *La contribution haïtienne à la lutte des Amériques*, p. 20.

¹²⁶GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*, p. 21.

Voltando à disputa entre os espanhóis e franceses no Haiti, após o reconhecimento da soberania dos franceses, a expansão econômica da França passará pelo desenvolvimento técnico das colônias. Santo Domingo será a forma mais completa do sistema escravagista e a França o preferirá ao Canadá e à Louisiana. A partir de 1759 um francês em cada oito vivia dos lucros de *Saint-Domingue*. Os negros escravizados trabalhavam a serviço dos franceses, proprietários de engenhos de açúcar.¹²⁷ Galeano¹²⁸ tem essa opinião.

Na segunda metade do século XVIII, o melhor açúcar do mundo brotava do solo esponjoso das planuras costeiras do Haiti, colônia francesa que então se chamava Saint Domingue. Ao Norte e no Oeste, o Haiti se transformou num desaguadouro de escravos: o açúcar exigia cada vez mais braços. Em 1786, chegaram à colônia 27 mil escravos, e no ano seguinte 40 mil.

“Conhecemos bem o tratamento desumano dos negros e menos bem a terrível e rigorosa organização do trabalho nas oficinas e nas plantações. Um escravo, excluído de toda a vida social, vivia em média sete anos”.¹²⁹ O tráfico de negro foi um comércio triangular: Europa, África e América.¹³⁰ O tráfico de negro começou há tempo com a colonização dos espanhóis. O que interessa ressaltar é a condição na qual acontece o tráfico. A saída dos africanos no continente da África não foi algo voluntário como é hoje o fluxo mundial da migração. Nesse sentido, o tráfico teve como consequência morte e desespero. Os africanos sofriam a morte física, espiritual, psicológica, material e dos laços familiares. O tráfico da África à América passou pela condição como caça, prisão ou depósito e o cruzamento das fronteiras.

a) Caça

Em relação à caça era necessário que os africanos saíssem do território do continente para as fronteiras. O ser humano foi caçado pior que animal selvagem. Nessa condição, a maioria entregou sua vida já desde o percurso da viagem.

b) Depósito

Quanto ao depósito, na parte ocidental da África, os negros deviam esperar os comerciantes com os barcos. Todos foram resguardados nos porões. Nestes espaços morreram muitos africanos com infecções, feridos e suicídios. A cada quatro africanos

¹²⁷LAMPE, Armando. *História do cristianismo no Caribe*, p. 85.

¹²⁸ GELEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*, p. 65.

¹²⁹DANROC, Gilles. *L'Église d'Haiti: histoire d'une naissance*. Disponível em: <<https://www.nrt.be/fr/articles/l-eglise-d-haiti-histoire-d-une-naissance-104>> Acesso em: 28/07/2021.

¹³⁰ KERBOULL, Jean. *Le vaudou: magie ou religion?*, p. 24.

três foram mortos.¹³¹ Conforme o historiador Dieudonné Rinchon durante o tráfico de negros ao menos 13.250.000 pessoas foram mortas.¹³²

Se para os europeus a descoberta do novo mundo foi um sucesso, então para os negros e os índios foi o maior fracasso na história. Sem dúvida, a descoberta do novo mundo faz surgir nas Américas uma cultura afrodescendente e uma cultura europeia, ambas vieram somar com a cultura já existente e recriar assim uma nova identidade cultural. Esse caso é o grande marco referencial da população afro-haitiana e sua cultura.¹³³

Como bem se salientou, a colonização francesa foi organizada ao redor do tráfico de negros, do sistema escravagista e do regime de exclusão chamado também pacto colonial, segundo o qual se estipulou que uma colônia foi feita pela e para a metrópole. Para Bellegarde,¹³⁴ a colonização francesa estabeleceu a nível social três classes: brancos, libertos e escravos. Os brancos eram os mestres. Os libertos, mulatos e negros emancipados tinham apenas direitos limitados. Percebe-se, em primeiro lugar, que as distinções estabelecidas entre essas três classes eram puramente artificiais. Eram frutos de um cálculo de egoísmo que mostrava, na exploração sistemática do negro, um meio de se chegar à fortuna e não à conclusão lógica de uma doutrina filosófica ou de um sistema religioso, em que a inferioridade fundamental do negro africano teria sido afirmada como um princípio ou artigo de fé.

Denis¹³⁵ explica que graças ao sistema escravagista a estabilidade da colônia de Santo Domingo exportava para a França açúcar, *rhum*, café, cacau, algodão e outros produtos. A máquina de produção eram os escravos. A eles não era permitido participar de nenhuma atividade social ou religiosa. Em 1793, data que marca a abolição da escravidão, os colonizadores mudaram o nome de escravos para cultivador. O trabalho forçado passou a ser repartido num sistema de terço. Dessa maneira, um terço de produção da plantação vai para o proprietário, um terço para quem coordena o trabalho e um terço para os cultivadores. O controle dos cultivadores fez com que Santo Domingo passasse por período de fuga dos cultivadores revoltados e instabilidade política entre a data de abolição da escravidão até 1804.

¹³¹BLOT, Jean Yves. Quelques approches sur la culture haïtienne. In: *Bulletin du bureau national d'ethnologie*, p. 13-49.

¹³²RINCHON, Dieudonné. *La traite et l'esclavage des Congolais par les Européens*, p. 225.

¹³³PRICE MARS, Jean. *La contribution haïtienne à la lutte des Amériques pour les libertés humaines*, p. 19-21.

¹³⁴BELLEGARDE, Dantès. *Histoire du peuple haïtien (1492-1952)*, p. 37.

¹³⁵DENIS, Carl. *Pour comprendre*, p. 39.

1.3 O *marronnage* como ponto de recusa da escravidão e eclosão da cultura afro-haitiana

Neste tópico será analisado o *marronnage* como ponto de recusa da escravidão e eclosão da cultura afro-haitiana considerando os passos seguintes: contextualização, os quatro níveis da cultura afro-haitiana, vias ideológicas de *maronnage*, novo sentido de *maronnage*, formação integral da cultura afro-haitiana, *marronnage* como deserto para repetir a experiência espiritual dos antepassados e a nova identidade religiosa da cultura afro-haitiana. São estes elementos que pautarão a reflexão.

1.3.1 Contextualização

Marronnage é um movimento que os negros iniciaram a partir de 1501, quando chegaram à América Espanhola.¹³⁶ Esse movimento significa protesto violento contra o estado de coisa como os negros eram considerados. É um movimento que testemunha o espírito e o desejo de liberdade que constantemente animavam os africanos conduzidos à escravidão para América. Em toda parte da Ilha que tinha escravizados, ainda havia um grupo de fugitivos. *Marronnage* é forma de resistência dos negros em busca de liberdade. Revela toda estratégia dos negros em oposição ao sistema escravagista. *Marronnage* era considerado pelos colonizadores como crime. Os fugitivos eram sujeitos à pena de morte.¹³⁷

Marronnage nasce para desmitificar o que afirma Fanon “a civilização branca, a cultura europeia, impuseram ao negro um desvio existencial”.¹³⁸ O *marronnage* é o processo em que tudo começa para revelar a verdadeira identidade afro-haitiana. Historicamente, a expressão *marronnage* significa na cultura afro-haitiana a fuga e o

¹³⁶A América Latina e Caribenha sofreu três invasões. Primeiro foi no século XVI com a colonização dos espanhóis e portugueses. Trouxeram o submetimento dos índios com a consequente paralisação de um processo civilizatório autônomo. Depois impuseram a escravização do negro, trazido como animal da África. A segunda invasão foi no século XIX. Ocorreu a independência política das nações latino-americanas e caribenhas face às potências ibéricas e uma integração econômica profunda no sistema capitalista, hegemonização agora pela Inglaterra e pela França. Para os negros e índios foi uma invasão violenta. Desprezavam a população nativa e os negros pela ideologia do embranquecimento. E, por fim, a terceira invasão foi a partir dos anos trinta e sua consolidação a partir dos anos sessenta, quando começaram a se instalar as ditaduras militares nos principais países do continente. Nesse período as relações capitalistas dos países da Europa, japonesa e multinacionais americanas penetram no campo criando desigualdades sociais e níveis de empobrecimento como nunca em nossa história (BOFF, 1990, p. 27-28).

¹³⁷ PRICE-MARS, Jean. *La contribution haïtienne à la lutte des Ameriques pour les libertés humaines*, p. 35-36.

¹³⁸FANON, Frantz. *Pele negra máscaras brancas*, p. 30.

refúgio de um sistema que não oferece outra via a não ser a morte. Desde a chegada dos primeiros negros à ilha, já iniciava esse movimento de fuga em direção às montanhas.

Conforme Blot,¹³⁹ *marronnage* é a forma de resistência mais organizada dos escravizados. É essa maneira de organização que permitiu aos escravizados elaborar uma nova alternativa para criar uma cultura. Surgiram no contexto de *marronnage* quatro níveis da cultura afro-haitiana.

1.3.2 Quatro níveis da cultura afro-haitiana em base de *marronnage*

Os níveis da cultura afro-haitiana que despontaram no cenário de *maronnage* são: ecológico, econômico, sociopolítico e ideológico.

Nível ecológico: os escravizados fugiram para as montanhas. Ali, nesse novo espaço, criaram uma cultura, alternativa à cultura dominante e à cultura das plantações. O *maronnage* libera aos escravizados criar uma estratégia de sobrevivência à margem das plantações e do meio urbano. O termo em si tem um sentido positivo, mas nunca é aceitável pela classe dominante.

Nível econômico: os fugitivos organizaram a agricultura familiar que ainda hoje sustenta 70% da população. É uma agricultura de sobrevivência. Os grupos familiares plantavam batata, mandioca, inhame, *malanga* e banana. No Haiti é reconhecido como “viv”. A economia da sobrevivência é forte no meio da população haitiana.

Nível sociopolítico: os escravizados se estabeleciam para estruturar seu modo de vida na fuga (*maronnage*) com uma forma própria de funcionamento do fugitivo. Constituía grupos de fugitivos e grupos político-militares que tinham como missão defender os fugitivos de todos os tipos de ataques dos colonizadores. Eram reconhecidos como grupos de autodefesa. Eles iam à noite ao encontro das pessoas escravizadas e ajudavam a tomar consciência da sua situação desumana. Então, os grupos armados falavam aos escravizados como é bela a vida nas montanhas e todos são livres. O certo é fugir também para aumentar o paraíso da montanha. Assim, aumentariam os bandos fugitivos e ganhariam mais forças para combater os opressores.¹⁴⁰ Esse espírito é mantido até hoje, mas é polarizado e os bandos são conhecidos criminosos ou gangues.

¹³⁹BLOT, Jean Yves. Quelques approches sur la culture haïtienne. In: *Bulletin du bureau national d'etnologie*, p. 13-49.

¹⁴⁰ Price-Mars, Jean. *La contribution haïtienne à la lutte des Amériques pour les libertés humaines*, p. 36.

Nível ideológico: Os escravizados, sendo de várias culturas africanas criaram uma língua e uma maneira de alimentar a fé no Deus da vida. Modo certo de alimentar a fé e esperança no Deus da vida é reunir todas as práticas religiosas oriundas da África sob o nome de vodu. O verdadeiro sentido da palavra vodu na sociedade haitiana hoje é modo de celebrar e tomar consciência da realidade da dor e do sofrimento da população e assim promover caminho para a liberação. Na contramão disto, infelizmente, é alimentado um ensinamento que leva a população a ter medo até mesmo de repetir a palavra vodu, enquanto que a história mostra que vodu não é nada mais que grupos de base que recusam toda forma de escravidão e de discriminação social à população afro-haitiana.

1.3.3 As vias ideológicas de maronnage como caminho da salvação

São duas as vias ideológicas de *marronnage*: crioulo¹⁴¹ e o vodu. Será apresentada uma breve análise de cada uma.

a) Crioulo

A criação do crioulo nos grupos fugitivos é uma forma de dizer, num grupo de base, que todos devem falar a mesma língua apesar das diferenças e barreiras culturais. O crioulo é a língua comunicada para recusar toda forma de escravidão e apontar o caminho da salvação ou libertação. Por isso, a língua crioula é uma língua de importância para o ser haitiano. No Haiti, o homem livre é aquele que aprende a falar crioulo.

b) Vodu

O caminho da libertação dos escravizados afro-haitianos passa por duas vias ideológicas: a criação da língua crioula e vodu. Este último foi durante séculos e ainda hoje desvalorizado. Ele tem um papel preponderante no processo de desenvolvimento da fé afro-haitiana. É viável dizer que um bom cristão afro-haitiano tem como identidade o vodu. O haitiano que se identifica com o vodu empenha-se e assume o papel do profeta de Nazaré eliminando e recusando toda forma de alienação social.

¹⁴¹ A palavra crioula no original da língua haitiana é “Kreyòl” e na língua francesa é “créol”. Nesse texto quando se refere a essa expressão será traduzido em português “crioulo”.

Os escravizados oriundos da África vieram com sua memória e suas crenças religiosas. Com essas memórias e crenças celebraram seu desejo profundo de liberdade conforme suas condições materiais de exploração e de opressão. A convicção religiosa afro-haitiana facilitou aos escravizados se distanciar do sistema que os alienou e ainda pensar outra cultura que promove vida. Por isso, ao se referir ao vodu, é um povo que participa na luta, que provoca esperança numa vida alternativa ao sistema repressivo. A linguagem do vodu haitiano é uma linguagem profética que condena toda forma de violação da vida humana. Por isso, Hurbon¹⁴² entende o vodu como linguagem original da massa, linguagem da frustração sócio-histórico dos oprimidos. O vodu é linguagem da resistência face aos opressores. Faz parte da história da liberdade, pois a história humana é uma história de liberdade.

O vodu tem sido visto como sendo uma religião específica com determinados rituais, mas a história não possibilita entendê-lo como sendo apenas mais uma religião. Porém, esse último é o caminho que propõem alguns teólogos e sociólogos haitianos. Sugerem esse caminho porque é via mais fácil que permite ignorar todo o fenômeno social, cultural e religioso que se manifesta num único sujeito. No Haiti, independente de quem professar a fé católica ou outra confissão religiosa, todos são vinculados à prática do vodu uma vez que são membros das religiões existentes que se unem para combater o mal que oprime a vida humana. Quando se menciona o vodu, refere-se a uma série de características que englobam todas as realidades afro-haitianas. O pesquisador simpatiza com Vonarx,¹⁴³ porque o autor assevera que o vodu é base original e essência da cultura afro-haitiana e de seu folclórico.

As pessoas que cultivam a espiritualidade afro-haitiana no sentido religioso não se afirmam por medo de serem rejeitadas pela Igreja Católica ou outras confissões do cristianismo. No conjunto das práticas do vodu, são observados certos elementos religiosos que não são suficientes para caracterizá-lo como uma religião com determinados fiéis. No vodu existem pessoas que buscam de o ponto de vista religioso resolver alguns problemas misticamente.

É verdade que Price-Mars, no seu livro “Assim fala tio”,¹⁴⁴ apresenta uma estrutura que mostra o vodu como sendo uma religião, mas observando todo fenômeno social, no modo que os afro-haitianos vivenciam a espiritualidade religiosa do vodu,

¹⁴²HURBON, LAënnec. *Decouvrir Haiti atravers ses ecrivains: L'identité culturelle haïtienne*, 2000. Disponível em: <<http://docplayer.fr/72063009-Decouvrir-haiti-a-travers-ses-ecrivains-l-identite-culturelle-haitienne-laennec-hurbon.html>> Acesso em: 30/11/2021.

¹⁴³VONARX, Nicola. *Le vodou haïtien: entre médecine, magie et religion*, p. 94.

¹⁴⁴PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'oncle*, p. 47-48.

deduz-se que são pessoas com uma nova identidade cristã na sua maneira de conversar com Deus. Especifica-se a espiritualidade religiosa, porque no vodu não há apenas uma espiritualidade, mas existem espiritualidades. No caso, encontra-se uma espiritualidade artística, de dança, militante, política e outras. Talvez Price-Mars se refira apenas a algumas confrarias dentro da capital para chegar à conclusão do vodu como religião. Mesmo assim, não se consegue comprovar a veracidade de seus argumentos. O fenômeno social das práticas do vodu entra na linha de costumes e ligações culturais mais profundas do que uma simples religião.

Pode-se concordar com Price-Mars¹⁴⁵ quando escreve a respeito da crença popular que será analisada com mais profundidade na segunda parte deste estudo. Price-Mars entende como crença popular o conjunto de fenômenos psicológicos designados sob um nome genérico. A crença popular sem dúvida nasce a partir de vários elementos, costumes e tradições.

Ao lado da compreensão de Price-Mars sobre a crença popular, pode-se contribuir dizendo que do ponto de vista teológico, ela é um modo pelo qual o leigo da teologia faz emergir uma nova reflexão. Geralmente, essa discussão teológica, que nasce do leigo da teologia, não é acolhida pela teologia acadêmica, porque a teologia acadêmica assume a postura do colonizador, caso que dificulta muitas vezes a inculturação da fé. Frente a essa realidade, o que se precisa conservar é a doutrina de cada confissão religiosa, mas a teologia precisa sair do cativeiro para respirar o ar da experiência e vivência cotidiana.

Considerando a expressão de Vonarx,¹⁴⁶ a cultura afro-haitiana passa pelo processo de transição de uma cultura condenada ao de uma cultura valorizada, porque se durante um grande período foi falseada pelos discursos do mundo capitalista e pela Igreja Católica, então com o passar do tempo é vista como espaço exigente para inculturação da fé cristã. É necessário um método mais eficaz e tolerante das culturas locais, pois o conceito de inculturação visa ao enraizamento do cristianismo nas diferentes realidades culturais, sendo mais tolerantes às diferenças.

A inculturação da fé no espaço haitiano requer agentes pastorais sensíveis aos contextos culturais. Para a inculturação da fé, é essencial a liberação dos aspectos positivos da cultura local. É preciso admitir um modo de ser e de viver a fé cristã, singular, mas fundado sobre um evangelho comum. Esse pensamento será aprofundado no último capítulo da pesquisa.

¹⁴⁵PRICE_MARS, Jean. *Ainsi parla l'oncle*, p. 41.

¹⁴⁶VONARX, Nicolas. *Le vodu haïtien: entre médecine, magie et religion*, p. 5-6.

De fato, a cultura afro-haitiana, o vodu, é uma cultura popular que corresponde à luta e à resistência popular. A fuga dos escravizados alega no Haiti hoje uma cultura predominante que atinge toda a vida cotidiana da população mais pobre. Em outras palavras, o cotidiano da massa haitiana (quer dizer modo de pensar, agir e crer) foi construído num dado histórico bem determinado. Foi uma história dolorida, mas que permitia pensar alternativas próprias para recriar a cultura. Essa cultura recriada é chamada vodu. Infelizmente, este último é rejeitado pela classe média do país. Preconceituosamente falar da palavra vodu é falar do demônio. Porém, para quem não é cego já pode perceber que, se vodu é um demônio, este último só assume a missão dos anjos para auxiliar a vida do povo desamparado.¹⁴⁷ Assim como Aimée Cesaire,¹⁴⁸ que inaugurou o movimento da negritude como revolta contra a desvalorização da África e contra a opressão cultural europeia, poderia também implantou o movimento *voduísta* no mesmo sentido. Assim, ninguém teria medo de aparecer com sua verdadeira identidade.

1.3.4 Novo sentido de *maronnage* hoje na sociedade haitiana

A expressão *maronnage*, na cultura afro-haitiana, é uma forma de salvaguardar a herança e o patrimônio africano no solo haitiano. Nesse termo contempla-se uma visão social, econômica, cultural, política e religiosa. Portanto, tais visões (social, econômica, cultural, política e religiosa) de cunhos africanos devido aos preconceitos alimentados pelos colonizadores somente podiam sobreviver à base da fuga. Os preconceitos relativos à herança e ao patrimônio cultural afro-haitiano foram e ainda são encorajados quase em todos os sistemas sociais do Haiti.

O ser haitiano foi educado para não aceitar a si mesmo. Por exemplo, a cor negra no Haiti é inaceitável por muitos afro-haitianos. Como fugir dessa cor malvista e apropriada ao demônio? Muitos usam produtos fortes para poder clarear a pele como o *fê grimel*. Algumas famílias chamam seu filho de “*Blan*”. Muitas mães usam artigos para branquear a pele de seu filho.

¹⁴⁷BLOT, Jean Yves. Quelques approches sur la culture haïtienne. In: *Bulletin du bureau national d'etnologie*, p. 13-49.

¹⁴⁸TAMOSASKAS, Thiago. *Filosofia africana: pensadores africanos de todos os tempos*. UNKNOWN, edição do kindle, p. 222.

Segundo Tamosauskas,¹⁴⁹ Frantz Fanon, no objetivo de libertar o ser negro no agir e no pensar, aborda a necessidade de descolonização. Por que o negro quer ser branco? É porque o branco se apresenta como um ente superior ao negro. São, na verdade, dois fatores psicológicos. “O sonho e aspirações dos povos colonizados são formados pela cultura dominante, que a define como uma existência branca”.¹⁵⁰ Sendo assim, a palavra *maronnage*, natural do tempo da escravidão, assume várias formas na atual sociedade haitiana. O vocábulo é utilizado hoje em dia no sentido de que *a pessoa se desapropria de sua realidade e se ancora em outra que não é a sua*.

Sem dúvida, o termo *maronnage*¹⁵¹ hoje adquire o sentido de negatividade, porque a população foi educada a negar de si mesma e aceitar o outro. Na parte do próprio contexto em que nasceu o *maronnage* ele não teve nenhum sentido negativo para os afro-haitianos. O movimento não foi pensado para ensinar a fugir do verdadeiro “eu”. Pelo contrário, sua finalidade era recuperar o verdadeiro “eu” com dignidade. É a maneira mais eficaz de organizar os movimentos populares.

No período da escravidão, tempo dos opressores europeus de nacionalidade francesa, o *maronnage* foi organizado pelos afro-haitianos em grupos e assim estes últimos formulavam toda a estratégia para a “abolição oficial” da escravidão no Haiti. Diz-se abolição oficial porque ainda hoje o espírito escravagista não está desenraizado na mentalidade afro-haitiana, sobretudo na mentalidade dos representantes da população.

A escravidão é alimentada mentalmente. Mas isso não foi a intenção dos primeiros afro-haitianos escravizados que se reuniram no meio do mato para mobilizar a população. A revolta afro-haitiana¹⁵² teve como único interesse a liberdade e vida digna

¹⁴⁹ TAMOSAUSKAS, Thiago. *Filosofia africana: pensadores africanos de todos os tempos*. UNKNOWN, edição do kindle, p. 69.

¹⁵⁰ TAMOSAUSKAS, Thiago. *Filosofia africana: pensadores africanos de todos os tempos*. UNKNOWN, edição do kindle, p. 69.

¹⁵¹FLORENT, Françoise. *Le Vaudou en Haiti: La magie d'un culte bafoué par l'histoire*, 2004, p. 15.

¹⁵²No outono de 1791, eclodiu a revolução. Num só mês, duzentas plantações de cana foram queimadas; os incêndios e os combates se sucederam sem trégua, à medida que os escravos insurretos iam empurrando os exércitos franceses na direção do oceano. As embarcações zarpavam carregando cada vez mais franceses e cada vez menos açúcar. A guerra verteu rios de sangue e devastou as plantações. Foi longa. O país, em cinzas, ficou paralisado; no fim do século a produção tinha caído verticalmente. “Em novembro de 1803 quase toda a colônia, antigamente florescente, era um grande cemitério de cinzas e escombros”, diz Lepkowski. A revolução haitiana coincidiria – e não só no tempo – com a revolução francesa, e o Haiti sofreu na carne o bloqueio da coalizão internacional contra a França: a Inglaterra dominava os mares. Porém, logo sofreu também, enquanto se tornava inevitável sua independência, o bloqueio da França. Cedendo à pressão francesa, o Congresso dos Estados Unidos, em 1806, proibiu o comércio com o Haiti. Somente em 1825 a França reconheceu a independência de sua antiga colônia, mas em troca de uma gigantesca indenização em dinheiro. Em 1802, pouco depois de ter sido preso o general Toussaint-Louverture, o general Leclerc escreveu do Haiti ao cunhado Napoleão: “Eis aqui minha opinião sobre o país: é preciso suprimir todos os negros das montanhas, homens e mulheres, conservando as crianças menores de 12 anos, exterminar a metade dos negros da planície e não deixar na colônia nem um

para todos os afro-haitianos. Com certeza, nas reuniões teve celebrações, convivência e reflexões sobre a dor e sofrimento dos escravizados. Claro que os projetos foram desviados no decorrer da história.

Os líderes foram assassinados pela infiltração econômica dos próprios colonizados e traição de alguns escravizados manipulados. Jean Jacque Dessaline foi morto dois anos depois da independência. Boukman, quem apresentou em agosto de 1791 todas as estratégias a serem usadas para vencer a luta, foi executado dois meses depois, ou seja, em 26 de outubro de 1791. A morte de Boukman serviu como prova para intimidar os outros afro-haitianos que o acompanhavam na luta. Foi exposta a cabeça de Boukman numa placa “tête de Boukman, chef des revoltés”, traduzido assim “cabeça de Boukman, chefe dos revoltados.” A exposição era para convencer os discípulos de Boukman que se continuassem o movimento de libertação também seriam assassinados. No mesmo dia da morte de Boukman, Philemon, um padre da Igreja Católica foi enforcado por causa de sua simpatia com os discípulos de Boukman. Analisando todo o percurso e estudos relacionados ao termo *maronnage*, deduz-se que, na base desse movimento, os escravizados tiveram como objetivo não só eliminar o sistema escravagista, mas também eliminar seus autores juntos à base de seus interesses.

1.3.5 Formação integral da atual cultura afro-haitiana

A cultura afro-haitiana situa-se diante de muita repressão para se expandir numa sociedade que quer cada vez mais o crescimento da cultura capitalista. Como escreve Hurbon,¹⁵³ a violência cultural da realidade afro-haitiana desenvolve-se numa relação estreita com a implantação do mundo capitalista, que é uma forma de produção dominante. A seguir Hurbon¹⁵⁴ mostra com bons argumentos como a própria consistência da cultura afro-haitiana tem menos elementos da sua africanidade como tal na sua forma de atualização da africanidade enquanto força de afirmação e de contestação.

A cultura afro-haitiana é resultado do encontro de diversas correntes de civilizações ameríndias, africanas e europeias, que se chocaram no Novo Mundo

só mulato que use farda”. O trópico se vingou de Leclerc, ele morreu “agarrado pelo vômito negro”, apesar dos encantos mágicos de Paulina Bonaparte, e sem poder cumprir seu plano, mas a indenização em dinheiro foi uma pedra esmagadora nos ombros dos haitianos independentes, que tinham sobrevivido aos banhos de sangue das sucessivas expedições militares enviadas contra eles. O país nasceu em ruínas e não se recuperou jamais: hoje é o país mais pobre da América Latina (Galeano, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*, p. 65-66).

¹⁵³HURBON, Laënnec. *Culture et dictature en Haïti. l'imaginaire sous contrôle*, p. 37.

¹⁵⁴HURBON, Laënnec. *Culture et dictature en Haïti. l'imaginaire sous contrôle*, p. 37.

durante a fase escravagista da globalização da economia capitalista. De fato, a cultura e a sociedade haitiana, desde seu período de gestação, foram marcadas pela globalização, fruto do impulso hegemônico da Europa no final do século XV.¹⁵⁵

A cultura afro-haitiana foi aprisionada e confinada para aceitar todas as formas de dominação e repressão. Toda estratégia que faria emergir a cultura afro-haitiana foi silenciada durante séculos. A mentalidade do povo afro-haitiano ficou presa a uma realidade incompatível com a sua identidade. Isso acontece porque o afro-haitiano fora educado para que ser gente era preciso se divorciar de toda a prática cultural oriunda da África, para aderir à cultura europeia. A própria educação na sociedade é um convite à fuga da identidade que os identifica. A cultura dominante nem deixa brecha para o afro-haitiano perguntar sobre o fenômeno que está sendo desenvolvido. Apenas os afro-haitianos são convidados a receber e preencher seu vazio com os elementos positivos e que são paralelos a tudo que provém do continente africano.

a) Falseabilidade da cultura afro-haitiana

A cultura afro-haitiana passou por um processo de falseabilidade. Assim, foi apresentada como um conjunto de superstição e de práticas escandalosas. Os autores que registraram a cultura afro-haitiana são influenciados pelas estratégias de dominação geopolítica como também por uma leitura evolucionista das sociedades e das tradições religiosas que projetam uma imagem negativa da cultura afro-haitiana, mediante uma literatura antropológica que pretende informar objetivamente sobre os costumes haitianos.

Quem escreve sobre os afro-haitianos são os europeus e americanos. Esses autores entre os séculos XIX e XX construíram um discurso¹⁵⁶ sobre os afro-haitianos baseado no preconceito da cor e dos pressupostos relativos à desigualdade racial. Tal discurso justificou o projeto de dominação política e cultural ocidental projetando uma realidade afro-haitiana catastrófica. Os discursos europeus e americanos afirmam que a cultura afro-haitiana faz com que o Haiti não entre na linha dos países civilizados, pois é um país dirigido pelos escravos revoltados e mestiços. As críticas do universo europeu e americano ou ocidentais apresentam o Haiti como mundo desumano e de práticas demoníacas.¹⁵⁷

¹⁵⁵HOUTART, François; REMY, Anselme. *Haiti et la mondialisation de la culture: études des mentalités et des religions faces aux réalités économiques sociales et politiques*, p. 19.

¹⁵⁶VONARX, Nicola. *Le vodou haïtien: entre médecine, magie e religion*, p. 1-2.

¹⁵⁷VONARX, Nicola. *Le vodou haïtien: entre médecine, magie e religion*, 2012, p. 1-2.

As críticas negativas não influenciam apenas o mundo externo, mas também os próprios haitianos se encontram num dilema de desapropriar sua identidade, para que assim possam se tornar um ser civilizado. Essa corrente desfavorável levou os afro-haitianos a desenvolver uma espiritualidade em forma de fuga, para evitar todas as formas de críticas quanto à identidade. Nesse ínterim, o ser haitiano vive uma condição que não lhe permite expressar suas verdadeiras convicções. Nem sempre existe uma coerência entre o que diz, o que faz e o que pratica. É uma realidade que reflete o plano social, político, religioso e cultural.

b) Desmitificação dos falsos discursos sobre a realidade afro-haitiana

Alguns intelectuais haitianos reagiram contra os falsos discursos que inferiorizam a cultura afro-haitiana. Esses intelectuais caracterizaram os discursos estrangeiros como uma leitura racista da realidade afro-haitiana. Demonstram a incoerência dos discursos em relação à realidade afro-haitiana. Porém, os que defendiam a *cultura dos falsos discursos* deparam com barreiras por parte da Igreja Católica e outras confissões cristãs. Essas apoiavam os discursos europeus e americanos, já que elas também apontavam a cultura afrodescendente como coisa do demônio e idolatria.

A missão da Igreja era combater toda realidade que dissesse respeito à cultura afrodescendente no Haiti. Durante muitos anos, a Igreja do Haiti buscava uma civilização europeia no escopo de incentivar os afro-haitianos a renunciar sua identidade. A cultura afro-haitiana foi *diabolizada*. Toda a prática afro-haitiana foi ensinada à vista da literatura antropológica como feitiçaria. Esse ensinamento da literatura fez com que se reproduza a literatura colonial que inferiorizava a cultura afro-americana considerando-a como práticas de superstição.

O ser humano é inconcebível fora da sua realidade cultural. Ele é livre apenas quando aceita e assume sua identidade sem prejudicar o seu opressor, mas mostra que a felicidade nasce à base de comunhão e jamais à base de divisão. Apesar de toda a repressão, a cultura afro-haitiana nunca perde a esperança de um dia eclodir no continente. Como diz Hurbon,¹⁵⁸ as circunstâncias históricas fizeram com que os afro-haitianos desenvolvessem estratégias e táticas diversas que lhes permitiram sair do cativeiro. A cultura afro-haitiana entendida como o vodu é uma maneira de resistência contra todas as formas de repressão.

¹⁵⁸HURBON, Laënnec. *Culture et dictature en Haïti: l'imaginaire sous contrôle*, p. 39.

1.3.6 *Marronnage* como deserto para repetir a experiência espiritual dos antepassados

Marronnage é o horizonte pelo qual é reabilitada toda a cultura afro-haitiana. É o centro da reconstrução de um culto africano, com a criação de instrumentos indispensáveis para esse culto e a produção da língua crioula que já foi mencionado como arma de comunicação entre os escravizados. Esse processo aceita a reabilitação da organização familiar africana. A fuga dos escravos pode ser compreendida como princípio da gestação da cultura afro-haitiana. Os escravizados não fugiram sem objetivo. Tiveram toda uma estratégia para confrontar a realidade insuportável. Essa tática passa a reabilitar os valores fundamentais da cultura afro-haitiana.

O *marronnage* tem um papel preponderante na inculturação de todos os costumes afros no Haiti. Com a dispersão, os escravizados fizeram todo o possível para readaptar sua cultura dentro de uma nova realidade. Eles tentam ressignificar na nova situação, dotar-se de uma força de coesão cultural. A fuga dos afro-haitianos demonstra a toda a humanidade que nenhum grupo social é capaz de abandonar suas tradições de um dia para outro. O fato é motivo pelo qual a doutrina cristã sente-se incomodada com a prática da herança ancestral africana, o vodu haitiano. Este último é a memória de um passado rejeitado com força, mas que deixou uma marca indelével em todas as esferas haitianas na sua dimensão integral.

1.3.7 Nova identidade religiosa da cultura afro-haitiana

Por *maronnage* se apreende a resistência dos escravizados e não a desistência. *Marronnage* é um modo de resistência que os escravizados negros e ameríndios adotaram para escapar de todas as brutalidades e más condições de vida que sofreram nas plantações de cana. Escaparam assim à falta de alimento, ao chicote ou à morte e enfrentaram todos os perigos para reencontrar suas famílias ou simplesmente a liberdade.¹⁵⁹

A nova identidade da cultura afro-haitiana inicia quando, a partir do vodu, começa a emergir outras manifestações culturais. Esse fenômeno tem seu começo entre os séculos XVII e XVIII. Nesses períodos, na base do vodu, surgiu uma literatura

¹⁵⁹ SUZINI, Carrefour. *Sur les chemins de la liberté*. Disponível em: <<https://hist-geographie.dis.ac-guyane.fr/sites/hist-geographie.dis.ac-guyane.fr/IMG/pdf/livret-marronnage-v8.pdf>> Acesso em: 20/11/2021, p. 4.

africana oral. Essa literatura é expressa mediante contos e provérbios nas horas de lazer das noites. O culto em honra aos mortos, que é um costume africano, foi readmitido no mesmo instante da fuga.

Quando se fala do vodu haitiano, não se trata apenas de uma celebração religiosa, tampouco refere-se apenas a uma força revolucionária. Também não foi desenvolvido apenas na fuga. Há muitas famílias que alimentaram a espiritualidade afro-haitiana praticando o vodu como medicina terapêutica. Para as famílias camponesas é uma terapêutica. Conceberam o vodu como sinônimo de medicina tradicional. As famílias praticam essa forma de medicina, mas sempre em segredo.

No Haiti, as famílias têm grande apreço pelas medicinas de base natural indicado pelos pais de santos, ou seja, por alguém da família que já tem uma experiência amadurecida. Certas práticas que existem no Haiti são impedidas oficialmente e isso dificulta a possibilidade de obter dados necessários da realidade afro-haitiana.¹⁶⁰ Na conjuntura afro-haitiana, aludir à questão do vodu para além de uma celebração religiosa compreende todos os momentos de lazer, convivência, modo de agir e de pensar.

O vodu entra na linha de uma cultura popular. Esta última comporta uma consistência própria. É produto de resistência a uma série de agressão cultural e de desapropriação das forças simbólicas. Por exemplo, a língua crioula, a música, dança popular, cerimoniais religiosos em casa, literatura oral (folclórico), contos, lendas, provérbios, pinturas e outros.¹⁶¹

As pessoas que experimentam a devoção aos santos fazem a ligação dessas práticas à espiritualidade afro-haitiana. A crença é desviada ao que se chama esotérico. Os santos da Igreja Católica são ligados a outras divindades desconhecidas. Essa versão é inferida por alguns teólogos e etnólogos como simbiose ou sincretismo. Esta primeira parte da tese será esclarecida quando forem tratadas das características fundamentais do pensamento religioso na expressão cultural afro-haitiana.

Em relação ao sentimento religioso dos afro-haitianos, pode-se alegar que a maioria é cristã da Igreja Católica. Outros são adeptos das Igrejas reformada, batista, adventista e metodista.¹⁶² Porém, na prática, a nova identidade religiosa da cultura afro-haitiana é desenvolvida a partri da *marronnage*. É dessa identidade religiosa que se precisa levar em conta para entender como os afro-haitianos percebem a questão da

¹⁶⁰ VONARX, Nicolas. *Le vodou haïtien*, p. 10.

¹⁶¹ HURBON, LAënnec. *Culture et dictature en Haïti: l'imaginaire sous contrôle*, p. 196.

¹⁶² PRICE-Mars, Jean. *Ainsi parla l'oncle*, p.135.

inculturação. Saber como os missionários impediram que os afrodescendentes desenvolvessem a sua fé ancestral para que o cristianismo pudesse ser implantado. As culturas ancestrais foram obrigadas a buscar uma alternativa de sobrevivência. Assim, a expressão *marronnage* foi seu método de resistir sem desistir. Todas as práticas ancestrais foram assumidas numa forma de *marronnage*.¹⁶³

1.3.8 *Marronnage* como recepção do outro sem negar a si mesmo

Marronnage é uma forma de receber o outro sem sair de si mesmo. O objetivo dos escravizados era diluir as diferentes práticas religiosas numa cerimônia única. É dessa forma que pensavam acolher os ensinamentos dos missionários, sem abandonar também suas práticas ancestrais.

A melhor maneira de conjugar a prática dos missionários com a prática ancestral africana é implantar a espiritualidade ancestral africana na estrutura das práticas dos missionários europeus.¹⁶⁴ Essa intenção equivale a dizer que os afrodescendentes usam o cristianismo como um caminhão para carregar suas bagagens espirituais. Os afrodescendentes e os eurodescendentes podem reunir e rezar no mesmo espaço, mas cada um com suas bagagens espirituais e convicções diferentes, mas a forma que orienta é o catolicismo.

Essa realidade não existe apenas no Haiti, mas em vários outros países da América. A Igreja Católica é apenas uma formalidade, uma representação para o povo, mas o conteúdo da fé sobrenatural é outro. Por sobrenatural, afirma-se a crença em um ser superior. A fé natural é algo mais racional que impulsiona a trabalhar para erradicar toda forma de pobreza no mundo. Claro que a fé natural e a fé sobrenatural são inseparáveis para um ser cristão.

O *marronnage* contribuiu na formação da nova identidade religiosa e cultural afro-haitiana. Esta última é a percepção do ser religioso cristão no Haiti. A compreensão do ser religioso cristão é unificar as partes para formar um todo que acontece no sincretismo ou na simbiose. Assim, para entender a prática religiosa haitiana, é necessário perceber esse fenômeno e aproximá-lo sem nenhum preconceito. É nesse contexto que se propõe aprofundar na segunda parte do estudo a fenomenologia da realidade haitiana avaliando especificamente as características principais do pensamento religioso na expressão cultural afro-haitiana.

¹⁶³JOINT, Gasner. *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p. 53.

¹⁶⁴JOINT, Gasner. *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p.54.

O nascedouro e os fundamentos históricos da cultura afro-haitiana percorrem várias ondas históricas, desde os primeiros povos até a chegada das diversas nações africanas e europeias. A atual cultura afro-haitiana é o resíduo das diversas culturas que formam o todo, tendo presente a condição social, política, econômica e religiosa de todos sem esquecer os conflitos que se desenvolveram ao longo do caminho. A palavra mais conveniente que constitui o nascedouro e o fundamento da cultura afro-haitiana é a *resistência* e não a *desistência*.

Tendo presente esse grande percurso analisado, *o nascedouro e os fundamentos históricos do povo afro-haitiano*, é premente então nos próximos capítulos averiguar e aprofundar as características do pensamento afro-haitiano em sua expressão religiosa e cultural. Para isso, será importante acompanhar vários elementos, sinais, mitos, provérbios e outros que fazem parte do existir afro-haitiano.

2 CARACTERÍSTICAS FUNDAMENTAIS DO PENSAMENTO RELIGIOSO NA EXPRESSÃO CULTURAL AFRO-HAITIANA

Nesta segunda parte, a reflexão volta-se às características fundamentais do pensamento religioso na expressão cultural afro-haitiana. Trata-se de apresentar os elementos que contribuíram na construção das ideias, dos conceitos e das noções da cultura afro-haitiana. Esses elementos podem assumir postura ou mentalidade de povos primitivos ou povos civilizados. Por povos primitivos entendem-se os grupos sociais que “tanto para a aquisição de seus alimentos, como para os demais meios de vida se utilizam de recursos apenas rudimentares e possuem um conhecimento muito superficial dos processos naturais”.¹⁶⁵ Por povos civilizados compreendem-se grupos sociais que tem “uma tendência muito forte para dominar tecnicamente e aproveitar ao máximo suas condições externas de vida”.¹⁶⁶

As características do pensamento religioso na expressão cultural afro-haitiana são os conjuntos das qualidades, defeitos, medos e expressões que são presentes no cotidiano dos afro-haitianos. O que será exposto neste capítulo é, sem dúvida, fruto do nascedouro e dos fundamentos históricos da cultura afro-haitiana. É essencial observar, meditar e contemplar todo o fenômeno do desenvolvimento do pensamento e crença do povo afro-haitiano. Como afirma Siegmund, é “somente partindo das nossas experiências internas que poderemos conseguir uma compreensão das almas das culturas e das suas formas”.¹⁶⁷

Na sociedade haitiana o que caracteriza o pensamento do povo é a luta entre o bem e o mal. Esses, além de contemplar os elementos racionais, voltam, sobretudo, ao âmbito de uma espiritualidade mágica vinculada ao poder da religião. Segundo a concepção popular afro-haitiana, as religiões têm poder de realizar o bem ou o mal. O poder da fé no espírito mágico é maior que o poder da ciência. Muitas igrejas ou casas denominadas *casa de religião* são cheias de pessoas doentes em busca de um milagre para recuperar a saúde. Parece que o poder mágico é mais forte do que realizar tudo

¹⁶⁵SIEGMUND, Georg. *O ateísmo moderno: história e psicanálise*, p. 31.

¹⁶⁶SIEGMUND, Georg. *O ateísmo moderno: história e psicanálise*, p. 31.

¹⁶⁷SIEGMUND, Georg. *O ateísmo moderno: história e psicanálise*, p. 31.

conforme os princípios que regem a natureza. No Haiti se desenvolve uma consciência religiosa muito forte, mas, como diz Dorsainvil, “não há consciência religiosa sem consciência mágica, porque por muito tempo se notarão bastantes aberrações na humanidade, senão para justificar, mas pelo menos para explicar essa ordem de crença”.¹⁶⁸

Pouca diferença se faz entre o mundo das forças sobrenaturais e os fenômenos naturais. O ser afro-haitiano é muito mais metafísico que físico. Ele acredita mais no sobrenatural do que no natural. Trata-se dos caracteres dos povos primitivos. Basta relembrar a mentalidade dos primitivos que sempre se orientava numa direção diferente dos tempos modernos. Num certo ponto, os primitivos são metafísicos. Se consideradas as relações com as diversas forças físicas que agem sobre todos e os faz seres dependentes, há costumes inveterados de descanso e lazer diante do conhecimento mais amplo e mais exato possível das leis da natureza. Na atualidade, as pessoas foram educadas a confiar na ciência. Ao contrário, os primitivos não tiveram nenhum interesse em conhecer as leis dos fenômenos naturais.¹⁶⁹ Tudo foi interpretado à luz divina. Decorrente dessa análise pode-se falar da existência da cultura afro-haitiana e integração dos provérbios e crenças crioulas? Esta pergunta faz parte da análise seguinte.

2.1 Existência da cultura afro-haitiana e integração dos provérbios e crenças crioulas

Ao mencionar a existência da cultura afro-haitiana, primeiro convém dizer o que se entende por cultura. Trata-se da cultura que se encontra diante de um campo muito vasto e polêmico. É um tema complexo. Cultura é “uma forma de vida”;¹⁷⁰ “a sua espinha dorsal é a disciplina como princípio intelectual e o seu espaço é o conhecimento ordenado”.¹⁷¹

O que constitui o conteúdo da cultura é a penetração dos valores do passado, o conhecimento do real e a intimidade com as línguas. Por cultura pode-se considerar o espírito objetivado, quer dizer o mundo de todos os objetos ou seres criados pelo espírito do homem e da mulher ou simplesmente o mundo dos objetos culturais é

¹⁶⁸DORSAINVIL, Justin Chrysostome *psychologie haïtienne: vodou et magie*, p. 11.

¹⁶⁹LÉVY-BRUHL, Lucien. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, p. 12.

¹⁷⁰Esta definição é de Karl Jaspers em sua obra *A situação espiritual do nosso tempo*, p. 17, mas é citada por CRITELLI, Dulce Mária em *Educação e dominação cultural tentativa de reflexão ontológica*, p. 68.

¹⁷¹CRITELLI, Dulce Maria. *Educação e dominação cultural: tentativa de reflexão ontológica*, p. 68.

diferente do mundo dos objetos naturais. Constata-se, assim, que existem dois estilos de cultura. Primeiro há uma cultura como universo de formas objetivas, mortas, meras conexões de sentido, sustentadas em si mesmas e capazes de serem captadas por intuição emocional. E segundo há uma cultura socializada como o universo de formas vivas, sustentadas pela vontade social.¹⁷²

O princípio básico para entender a cultura de um determinado grupo é buscar conhecer as práticas e expressões cotidianas que dominam sua realidade, ou seja, seu mundo no sentido de horizonte. É compreender as suas preocupações, o que está ocupando sua mente. É conhecer a realidade física e metafísica do povo. Após analisar a cultura conforme diversas posturas, a pesquisa se debruça sobre o significado de alguns provérbios, crenças da língua crioula e suas influências no comportamento afro-haitiano. Todos esses elementos são indícios que orientam para aproximar a cultura afro-haitiana. Não há libertação sem conhecimento prévio da realidade.

Santos¹⁷³ afirma que da cultura se esperam várias acepções. Refere-se a muitos sentidos da cultura. Assim, é associada ao estudo, à educação e à formação escolar; às manifestações artísticas como o teatro, a música, a pintura e a escultura. Ainda aos meios de comunicação de massa como rádio, cinema e televisão. A cultura também remete às cerimônias tradicionais, crenças e lendas de um povo, seu modo de vestir, sua comida, sua língua nativa e seu modo de relacionar com o sagrado ou um ser superior. São inúmeros os sentidos que se podem atribuir à cultura. Desse modo, cultura, no entendimento do pesquisador, é o todo da vida de um povo. Esse todo talvez mereça ser purificado, mas não deixa de ser cultura.

A cultura é maneira pela qual o dado natural imediato é retomado pelo grupo social. Assim, elaboram-se sistemas convenientes, portanto, convencionais, que se tornam obrigatórios para quem pertença ao grupo. Mas os diversos sistemas culturais não devem ser interpretados em termos de oposição mecânica entre infraestrutura, que seria o sistema econômica, e a superestrutura, que seria o cultural.¹⁷⁴

Na linguagem de Santos,¹⁷⁵ cultura é tudo o que caracteriza uma população humana. Azevedo concorda com Santos ao definir a cultura “como o conjunto de sentidos e significados, de valores e modelos subjacentes e ou incorporados à ação e à comunicação de determinado grupo humano, é antropológicamente bem fundada e teologicamente operativa”.¹⁷⁶ Para Laraia,¹⁷⁷ no final do século XVIII e no princípio do

¹⁷² CRITELLI, Dulce Maria. *Educação e dominação cultural: tentativa de reflexão ontológica*, p. 68.

¹⁷³ SANTOS, José Luiz de. *O que é cultura*, p. 21-22.

¹⁷⁴ AUZIAS, Jean-Marie. *A antropologia contemporânea*, p. 96.

¹⁷⁵ SANTOS, José Luiz de. *O que é cultura*, p. 22.

¹⁷⁶ Azevedo, Marcello de Carvalho. *Viver a fé cristã nas diferentes culturas*, p. 49.

seguinte, o termo germânico *kultur* era utilizado para simbolizar todos os aspectos espirituais de uma comunidade, enquanto a palavra francesa *civilisation* referia-se principalmente às realizações materiais de um povo. Taylor¹⁷⁸ apresenta uma síntese dos dois termos *kultur* e civilização, “tomado em seu amplo sentido etnográfico é este todo complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade”.

Na visão de Critelli,¹⁷⁹ a definição que Jaspers deu a “cultura como forma de vida” tem um sentido ontológico, mas essa se perde na localização ôntica de seus conteúdos. Cultura como forma de vida significa modo de viver. Partindo desse princípio, cultura é o modo de alguém viver sua realidade, seu mundo, sua circunstância. Cultura é o modo de viver a vida de alguém; implica alguém vivendo sua vida de certa maneira.

“Cultura do latim *colere* é termo substantivado de cultivar, cuidar. Cultura é mesmo que cultivo, cuidado. Dizer então que cultura é forma de vida, é um modo de dizer que o cuidar é forma de vida, é um modo de vida”.¹⁸⁰ Para Critelli,¹⁸¹ aproximar o termo cultura do termo cuidado não é jogar com palavras. No dizer dessa autora, considerando o pensamento de Heidegger sobre o humanismo, a linguagem manifesta o que o pensamento apreende do ser, no pensamento o ser se torna linguagem. A linguagem é a habitação, a morada do ser. É o advento do próprio ser que se clareia e se esconde. Então, ao aproximar da palavra que fala cultura é aproximar ao mesmo tempo de o próprio ser cultura que a palavra manifesta. Nesse sentido, a palavra cultura intuída como cuidar trata-se do ser da cultura e que se relaciona ao modo de viver. Cultura é o modo pelo qual vive o ser humano. Assim, Critelli¹⁸² entende ontologicamente o ser da cultura, que é cuidar. A cultura é cuidar do que o ser humano tem com seu mundo e com sua realidade.

A cultura é alma de um povo. A vida do povo haitiano carrega uma bagagem tradicional. Essa bagagem recebe o nome da cultura ou civilização do povo afro-haitiano. Apesar do grande preço da escravidão, o ser afro-haitiano conserva o essencial de sua cultura. Tem suas características no universo das culturas mundiais. A cultura afro-haitiana é representada mediante diversos elementos. Porém, os provérbios e

¹⁷⁷LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico (Antropologia Social)*, edição do kindle, p. 22.

¹⁷⁸TYLOR, Edward. *Primitive culture*, p. 1.

¹⁷⁹CRITELLI, Dulce Mária. *Educação e dominação cultural: tentativa de reflexão ontológica*, p. 70.

¹⁸⁰CRITELLI, Dulce Mária. *Educação e dominação cultural: tentativa de reflexão ontológica*, p. 70.

¹⁸¹CRITELLI, Dulce Mária. *Educação e dominação cultural: tentativa de reflexão ontológica*, p. 70.

¹⁸² CRITELLI, Dulce Mária. *Educação e dominação cultural: tentativa de reflexão ontológica*, p. 70.

crenças crioulas testemunham os conteúdos da vida espiritual afro-haitiana. Esses elementos influenciam o agir afro-haitiano.

Para entrar no coração da cultura afro-haitiana, é indispensável desvendar o significado de certos provérbios, crenças e suas influências no cotidiano do povo. Segundo Bellegarde,¹⁸³ uma das formas mais concretas para compreender a psicologia do povo haitiano é o estudo de suas crenças, de seus sentimentos, de seus pensamentos que se expressam nos provérbios, nos jogos, nas artes, nas contas, nas fábulas e lendas, nas canções e suas danças, pois o conjunto desses últimos constitui o folclórico, que é a memória oral do povo. De fato, há uma literatura popular haitiana. Essa literatura é oral, porque se expressa apenas em crioulo. Seu gênero é provérbio, enigmas, fábulas e contos (falada ou cantada). Reunidos, são elementos que fornecem o horizonte das características fundamentais do pensamento afro-haitiano.

Existem várias discussões sobre a cultura afro-haitiana. Não restam dúvidas da existência cultural afro-haitiana tanto no plano social, econômico, político e religioso. Engenhosamente, a cultura é vista como conjunto das atividades espirituais que distinguem um grupo determinado e que imprimem uma identidade própria. Assim, refere-se à compreensão ontológica da cultura de Critelli,¹⁸⁴ que já foi mencionada acima. No significado mais popular, cultura figurativamente é o desenvolvimento intelectual de um indivíduo ou de um grupo. Cultura pode ser também o conhecimento que o indivíduo recebe num lugar específico. Nesse sentido, cultura é costume, gosto e pensamentos. Cultura é um todo complexo.¹⁸⁵

Pode-se falar da existência da cultura afro-haitiana? Numa primeira hipótese, pensa-se que sim. Não se refere à cultura africana, mas sim à cultura que foi desenvolvida no contexto histórico afro-haitiano. Para Bastide,¹⁸⁶ “o melhor método para a análise das culturas afro-americanas consiste não em partir da África para verificar o que resta na América, mas em estudar as culturas afro-americanas existentes, para remontar progressivamente delas a África”. Como escreve Price-Mars,¹⁸⁷ a cultura negra em grande parte influencia a América, independente da descendência. Todos são, de certo modo, inspirados pela cultura negra. Esta influência é evidente psicologicamente. Prysthon esclarece a questão dessa forma.¹⁸⁸

¹⁸³BELLEGARDE, Dantès. *Haiti et ses problèmes*, p. 51.

¹⁸⁴CRITELLI, Dulce Maria. *Educação e dominação cultural: tentativa de reflexão ontológica*, p. 70.

¹⁸⁵PRICE-MARS, Jean. *Formation ethnique folk-lore et culture du peuple haïtien*, p.71-72.

¹⁸⁶BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*, p. 12.

¹⁸⁷PRICE-MARS, Jean. *Formation ethnique folk-lore et culture du peuple haïtien*, p.72.

¹⁸⁸PRYSTHON, ANGELA. *Estudos culturais*. São Paulo: SENAC, p. 13, edição do kindle.

A definição da palavra cultura nos escapa por completo, pois é sujeita a contextos históricos, posicionamentos ideológicos, pontos de partida diversos e sempre deixa restos não contemplados. Assim, parece mais útil apontar quais as contribuições da semiótica da cultura, para este tema, e demonstrar como os estudos culturais dialogam e discordam sobre algumas delas.

Dorsainvil¹⁸⁹ endossa que a cultura pode ser definida como conjunto de traços distintivos ou específicos dos fenômenos humanos. Assim como alerta Prysthon,¹⁹⁰ a cultura nasce “como forma do homem superar, no universo simbólico e imaginário as condições imperativas de sua natureza: a presença da morte e das pequenas mortes que enfrentamos, tais como as irreparáveis perdas que a passagem do tempo instaura na continuidade dos dias”.

Dorsainvil¹⁹¹ vai mais longe quando explica que não existe outra possibilidade para analisar a cultura, a não serem os traços distintivos, isto é, conjunto dos caracteres que a individualizam socialmente, economicamente, religiosamente e politicamente. Prysthon¹⁹² segue praticamente mesma linha de raciocínio.

Estudar a cultura sugere uma grande aventura, périplo aberto ao acaso, à multiplicidade de possíveis abordagens, ao encontro inopinado com produções heterogêneas, por vezes de significações ambíguas. E se a cultura é esta paisagem plena de contradições e de acordos, escrever sobre ela, tendo em vista autores e pressupostos epistemológicos diversos, será, sobretudo, buscar conexões pertinentes, lidar com impasses e, por isso mesmo, deixar que os saberes a serem transcritos aqui jamais se fixem ou se cristalizem em verdades definitivas, evidenciando que não existe nenhuma teoria que dê conta de explicar tudo sozinha.

A cultura afro-haitiana é construída historicamente e socialmente diversificada. No intuito de apresentar o desafio cultural a partir das condições sociais da identidade cultural e a globalização, Houtart e Rémy¹⁹³ afirmam que

o Haiti vive, hoje, uma dupla experiência, a de integração em um projeto global neoliberal e a de afirmação de sua identidade, como grupo humano específico, no qual as raízes africanas desempenham um papel importante. Está longe de ser uma competição igualitária, mas a história das culturas mostra que nem sempre a força é garantia de sucesso e que as representações e valores dos fracos são introduzidos nos interstícios dos fortes, provocando-o, como a base da resistência e a semente de sínteses posteriores.

A geografia tem um grande subsídio na formação do ser humano e sua cultura. Seu papel na construção de pensamento é indiscutível. O pensamento cultural é resultado do espaço geográfico e meio social aos quais frequentam o sujeito. O espaço físico e espiritual são fatores importantes da evolução nacional da cultura. É notável lembrar que a civilização ocidental tem como alicerce a cultura grega ou helenista. Nesse caso, a arte e a filosofia têm tido traços específicos dessa cultura. Os gregos

¹⁸⁹DORSAINVIL, Justin Chrysostom. *Essai de vulgarization scientifique et question haïtiens*, p. 111-125.

¹⁹⁰ PRYSTHON, Angela. *Estudos culturais*. São Paulo: SENAC, p. 13, edição do kindle.

¹⁹¹DORSAINVIL, Justin Chrysostom. *Essai de vulgarization scientifique et question haïtiens*, p. 111-125.

¹⁹² PRYSTHON, Angela. *Estudos culturais*. São Paulo: SENAC, p. 13, edição do kindle.

¹⁹³HOUTART, François; REMY, Anselme. *Haïti et la mondialisation de la culture: étude des mentalités et des religions face aux réalités économiques, sociales et politique*, p. 3.

tiveram a missão de resolver todos os problemas filosóficos e morais. Foram pioneiros no pensamento, mas eram incapazes de uma organização política. Na Grécia sempre houve lutas tribais. De que adianta ter grandes pensadores, se não consegue nem se organizar politicamente? Os gregos tentaram dominar três continentes, da Ásia menor até a coluna de Hércules. Porém, esses continentes resistiram à civilização grega. Em relação aos gregos, os romanos são pioneiros na organização política. Aos gregos trata-se de *homo sapiens* enquanto que os romanos de *homo faber*.¹⁹⁴

Para analisar o problema da constituição de uma cultura, é necessário conhecer o papel dos elementos biológicos e dos meios psicossociais. Retomando a realidade afro-haitiana, sabe-se que o povo afro-haitiano é em parte mestiçagem.

Basta recordar os fatos importantes do tráfico de escravos para compreender o significado dessa conclusão. Com efeito, os africanos transplantados para Santo Domingo foram levados de toda a costa ocidental do continente, desde a Mauritânia até os limites do território de Loanda. É difícil acreditar que nesta longa costa as migrações centenárias, a mistura dos nativos com os recém-chegados, a influência particular dos ambientes não tenha criado entre esses povos profundas modificações, travessias ao infinito.¹⁹⁵

Na verdade, em todos os continentes já houve misturas dos povos. Considerando a África de 1503 a 1791, o tratado de negros transportou em porção variável representantes de todas as tribos africanas. Essa grande mistura secular em Santo Domingo fornece um tipo de etnia nova. Todo conteúdo psicológico e moral no ser humano é adquirido. Por isso, rejeita-se o pensamento platônico de que o ser humano nasce com pré-formação.¹⁹⁶

Os elementos da cultura psicossocial são os determinantes da cultura intelectual e moral. Não existe povo primitivo sem cultura. Em qualquer lugar que viveu, o ser humano sentia, pensava e agia em conjunto, formaram ou constituíram uma cultura. Sem dúvida, reconhece-se que a existência da cultura intelectual e moral adotada por um povo responde às necessidades de sua vida material, a seu comportamento psicológico, aos antecedentes biológicas e raciais de sua evolução.¹⁹⁷ A expressão oral é um dos modos de descobrir também a cultura imaterial de uma nação. De outro modo, é essencial apreender os provérbios que veiculam no dia a dia.

2.1.1 Significado de alguns provérbios crioulos

¹⁹⁴DORSAINVIL, Justin Chrysostom. *Essai de vulgarization scientifique et question haïtiens*, p. 111-125.

¹⁹⁵DORSAINVIL, Justin Chrysostom. *Essai de vulgarization scientifique et question haïtiens*, p. 119.

¹⁹⁶DORSAINVIL, Justin Chrysostom. *Essai de vulgarization scientifique et question haïtiens*, p. 111-125.

¹⁹⁷DORSAINVIL, Justin Chrysostom. *Essai de vulgarization scientifique et question haïtiens*, p. 111-125.

Os provérbios despertam uma cosmovisão popular. São elementos que consentem ouvir a cultura oral. Propunham uma visão do mundo e o entendimento das culturas.¹⁹⁸ De acordo com Reboul,¹⁹⁹ o provérbio é o pensamento de uma pessoa e sabedoria de todos. A essa afirmação Carilus²⁰⁰ acrescenta que a autoridade dos provérbios oriunda da tradição. Da mesma forma que a língua é o reflexo do pensamento de um povo, alguns provérbios constituíram o espelho mediante os quais determina as formas de relações existentes numa sociedade dada.²⁰¹ Para Price-Mars,²⁰²

os elementos culturais haitianos, incluindo os provérbios, são obras ou produtos espontâneos que brotam, em determinado momento, de um pensamento brilhante. Eles são adotados por todos e se tornaram queridos por todos e finalmente transformados em criações originais pelo processo obscuro do subconsciente.

Reboul corrobora com Carilus,²⁰³ quando este assegura que os provérbios assumem pelo menos três funções:

A primeira é formular, designar uma situação inusitada ou embaraçosa, trazendo-a de volta a um precedente, na maioria das vezes com o propósito de consolação. O provérbio tranquiliza, exorciza a ansiedade diante do novo, do inusitado (...): mostra-lhe que o seu caso remete a um caso geral bem conhecido, de que “você não é o primeiro”.

A segunda é a função humorística. Alguns provérbios são humorísticos em si, pela perspectiva que permitem perante um acontecimento assustador. De modo mais geral, o provérbio assume o humor por meio de seu sentido metafórico.

A terceira é a de advertência. Essa continua a ser a principal função do provérbio: Um homem avisado vale por dois resume seus ensinamentos a todos.

A sociedade haitiana atribui grande importância à tradição, por isso o provérbio é sempre valorizado e é transmitido oralmente na maioria dos casos. Nesse sentido independentemente das crenças de um haitiano, ou de seu nível social, ele emerge da infância com uma bagagem de fórmulas prontas.²⁰⁴

¹⁹⁸TAMOSAUSKAS, Thiago. *Filosofia africana: pensadores africanos de todos os tempos*. UNKNOWN, edição do kindle, p. 254.

¹⁹⁹REBOUL, Olivier. *Le slogan*. Paris, éditions complexe, p. 133.

²⁰⁰CARILUS, Muselène. *Représentations sociales des hommes par rapport aux femmes dans les proverbes créoles haïtiens*, p. 31.

²⁰¹CARILUS, Muselène. *Représentations sociales des hommes par rapport aux femmes dans les proverbes créoles haïtiens*, p. 31.

²⁰²PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'oncle*, 2014, p 35. Esta citação também é de CARILUS, Muselène. *Représentations sociales des hommes par rapport aux femmes dans les proverbes créoles haïtiens*, p. 33.

²⁰³CARILUS, Muselène. *Représentations sociales des hommes par rapport aux femmes dans les proverbes créoles haïtiens*, p. 33-34.

²⁰⁴CARILUS, Muselène. *Représentations sociales des hommes par rapport aux femmes dans les proverbes créoles haïtiens*, p. 34.

São muitos os provérbios em língua crioula. A pretensão é apresentar alguns a partir das memórias. Os provérbios expressam a filosofia do povo afro-haitiano. São máximos sobre a vida, amor, a morte e a conduta humana em geral.²⁰⁵ Os provérbios expressam a sabedoria popular. Sendo assim, a teologia deve ter presente essa sabedoria popular no seu modo de operar para a libertação do sujeito afro-haitiano. Não se tem uma fonte científica onde são condensados esses provérbios. Proceda-se conforme a observação cotidiana.

Bondyé bon (Deus é bom). *Bondye konn bay, men li pa konn separe* (Deus sabe dar, mas não sabe repartir). *Bondye bay tout moun yon jan pou yo viv* (Deus dá a todo mundo um meio para viver). São três provérbios que qualquer um, independente da confissão religiosa, utiliza. Esses provérbios mostram ou revelam a grandeza de Deus na cultura afro-haitiana. Expõem a grande desigualdade social que existe no mundo. São provérbios que alimentam a esperança no ser afro-haitiano para viver e resistir às dificuldades no cotidiano. A intenção é buscar sistematizar os ditos diários para uma interpretação consistente em relação à vida dos afro-haitianos.

Nan lavi sa-a fò moun pa janm tiye tèt li pou mizè (Nesta vida não deve nunca atentar a vida por causa da miséria). Há sempre surpresa na vida. O afro-haitiano é pobre, mas vive sempre com esperança. É um provérbio de resignação.

Lanmò pa gen klaskòn (A morte não tem buzina). Em outras palavras, há a certeza da morte, mas não ela avisa sua chegada. *Lanmò gate, lanmò ranje* (A morte estraga, a morte arruma), ou seja, a morte é triste, mas conscientiza para o verdadeiro sentido da vida). *Lanmò pa konn mizè* (A morte não conhece a miséria). Três provérbios que mostram como a morte não respeitam ninguém. Em qualquer momento, a morte chega. Não há nem hora nem dia, mas é certo a sua chegada. Não conhece nem a riqueza nem a pobreza, nem classe social. É necessário aproveitar cada minuto da vida para fazer o bem.

Pè dlo dòmi (Teme água adormecida). *Pi piti pi rèd* (O mais pequeno é mais forte). *Piti mwen piti, mwen pa pitimi pou sa* (Sou pequeno, mas não sou painço). São provérbios que mostram como a aparência às vezes engana. Muitas vezes, na sabedoria popular é desconfiada a apresentação exterior e exige ir mais além das coisas. Não se deve julgar o silêncio como algo negativo para não serem enganados.

Se lè ou anba tè, pou konnen si ou pap pase nan prizon (É quando morrer para saber se não vai ser preso). *Inosan peye pou koupab* (O justo pague pelo injusto).

²⁰⁵BELLEGARDE, Dantès. *Haiti et ses problèmes*, p. 51.

Prisão é para todos. Porém, a sabedoria haitiana reconhece que não precisa ser injusto para ser preso, porque geralmente os justos pagam pelos injustos.

Se tèt ki pote kò (A cabeça é força do corpo). O corpo é que segura a cabeça. No Haiti a realidade é inversa. É a cabeça que segura o corpo. A sabedoria popular haitiana revela que sem a cabeça não pode haver corpo. Quer dizer que se o cérebro que se encontra na cabeça sofre um fracasso, o corpo também sente essa derrota. Isso mostra que é o cérebro, o pensamento que valoriza o corpo.

Maladi gate vanyan (A doença estraga o vivo). A doença não respeita ninguém. O corpo é frágil. Esse provérbio faz com que o afro-haitiano evite toda forma de imprudência, mesmo com saúde é necessário o cuidado.

Os provérbios não se esgotam nessa amostragem. Ao contrário, são uma minúscula prova diante do universo afro-haitiano.

Para que servem os provérbios na cultura haitiana? Conforme Carilus,²⁰⁶ para Hyppolyte são considerados como frutos do passado que existem no presente e projetam o futuro. Cada provérbio tem uma mensagem por trás. Paul²⁰⁷ concebe os provérbios como expressão da sabedoria do povo haitiano. Esse conhecimento é movido pelas experiências vividas.

Os provérbios, assim, são constituídos como normas de vida. Inspirado em alguns deles, Paul os classifica em três tipos de morais: individual, familiar e social. Na verdade, são regras de condutas. Em várias circunstâncias são evocados para justificar um comportamento ou aconselhar alguém. Todas as verdades da realidade são resumidas num provérbio. Às vezes eles expressam a relação de classe. Por exemplo, seguidamente se diz *Bourik ap travay, chwal ap garyonnen* (O burro trabalha, o cavalo lucra). Essa expressão mostra como os pobres são explorados no Haiti em seu trabalho. Caso assim gera uma sociedade onde os pobres ficam cada vez mais pobres e ricos cada vez mais ricos.

Tendo em conta a teoria de Carilus²⁰⁸ quanto à utilidade dos ditos populares, Pierre-André Dumas afirma que os provérbios facilitam perceber a origem e o funcionamento do pensamento afro-haitiano, sua visão global e sua relação com o mundo: dinheiro, poder, amor, morte, linguagem, ética, identidade. Os provérbios

²⁰⁶CARILUS, Muselène. *Représentations sociales des hommes par rapport aux femmes dans les proverbes créoles haïtiens*, p. 34. O pesquisador não teve acesso à obra de HYPPOLYTE, Michelson Paul. *Civilisation haïtienne: proverbes-messages/mesaj-provèb*. Port-au-Prince, éditions Fardin, 1983.

²⁰⁷PAUL, Emmanuel C. *Panorama du folklore haïtien: presence africaine en Haïti*. French Edition, edição do kindle.

²⁰⁸CARILUS, Muselène. *Représentations sociales des hommes par rapport aux femmes dans les proverbes créoles haïtiens*, p. 35.

exalam sabedoria tradicional, testemunham o valor da identidade coletiva e são transmitidos de uma geração para outra. Como existem provérbios culturais, existem também crenças culturais. Na cultura afro-haitiana, as crenças são muitas.

2.1.2 Algumas crenças crioulas

Serão mencionados alguns ditos populares que sempre têm uma influência na vida cotidiana do povo. Segue o quadro das crenças em crioulo, que são literalmente traduzidas em português.

Crioulo	Português
1. <i>Lè yon moun fèk fè yon aksidan si li mande ou dlo pa bay si non li ap mouri sou responsabilite.</i>	Se alguém recém fazer um acidente e pede água, não deve dar, senão pode morrer sob a sua responsabilidade.
2. <i>Si yon gason bwè nan kivet lap egare.</i>	Se um homem bebe numa bacia ficará bobo.
3. <i>Lè ou prepare pou lanmò yon moun li dire plis.</i>	Quando se prepara para a morte de uma pessoa, viverá mais tempo possível.
4. <i>Si ou penyen tèt ou leswa ou ap pèdi memwa.</i>	Se você pentear o cabelo de noite, perderá a memória.
5. <i>Fanm pa chode pinèz, sansa yo ap kale pirèd. Pou yon pi bon rezilta, se gason ki pou fè travay sa.</i>	Mulher não destrói percevejo com água quente, pois sua reprodução surge mais ainda. Para que haja melhor resultado, são homens que devem destruir o percevejo.
6. <i>Lè ou gen yon ti bouton klou ki leve sou zye ou oswa sou nen ou, se yon fi oubyen si se gason se yon jèn fi kap mouri pou ou, si se fi se yon jèn gason kap mouri pou li.</i>	Quando nos olhos ou no nariz de uma pessoa aparecerem algumas espinhas, é porque se for homem, uma mulher se apaixonou por ele e se for uma mulher, um homem se apaixonou por ela. Mas geralmente essas paixões não se tornam realidades. A espinha aparece no ser amado.
8. <i>Lé yon fi ap marye, li pa dwe kite gason an foure bag la nan dwet li net, san sa mesye marye a pral komandel janl vle:</i>	Quando uma mulher está casando não deve deixar o homem entrar a aliança completamente no seu dedo, se não o homem vai mandar sempre na mulher.
9. <i>Si ou mache ak yon sel grenn soulye se manman ou oswa papa ou, ou vle ki pou mouri.</i>	Se você anda com sapato ímpar você quer matar seus pais. É uma forma de ensinar as crianças a se conformar ao se vestir.
10. <i>Makanda pa ka manje moun ki gen anpil plim sou kò li.</i>	Os espíritos maus não podem atacar pessoas muito peludas.
11. <i>Si yon pè oswa yon pastè ba ou kou ou ap modi.</i>	Se um padre ou um pastor apanha uma pessoa, a mesma será amaldiçoada.

Esses ditos elencados no quadro acima são elementos que aludem a uma sabedoria popular dos afro-haitianos. São elementos que acompanham o dia a dia do povo. Assim, como os provérbios crioulos que expressam a filosofia afro-haitiana, ainda existem alguns fenômenos da mitologia afro-haitiana que constituem já uma filosofia antes dos provérbios. A investigação levanta essa hipótese, já que podem inserir as crenças nas ciências e interditos. Não se refere às ciências eruditas ou experimentais, mas a uma ciência popular, ou seja, o modo como os afro-haitianos compreendem seu universo das coisas da vida, sua forma de interpretar o mundo e a natureza.

Um dado importante é a questão do gêmeo. A sabedoria popular acredita que o gêmeo pode parar a chuva. Se passar vassoura nos pés de quem não gosta de caminhar, ele pode mudar de comportamento.

O principal é perceber que o ser afro-haitiano confia no sobrenatural em todas as suas atividades, tanto na tristeza como na alegria. Ao iniciar uma atividade qualquer que não deu certo, imagina sempre que alguém é culpado ou uma *loa* lhe faz mal. Se deu certo é porque os seus anjos ou a *loa* o acompanham bem no processo da realização. Sem dúvida, os provérbios e as crenças crioulas influenciam o comportamento afro-haitiano. Algumas influências colaboram para esse pensamento e serão a seguir objeto de estudo.

2.1.3 Influência dos provérbios e das crenças no comportamento afro-haitiano

A ação do ser humano é consequência do seu contexto social, cultural, antropológico, político e outros. À vista disso, a sabedoria popular afro-haitiana que perpassa de geração em geração reflete na carne o comportamento da população em si. Nesse sentido, as crenças e os provérbios têm uma influência direto no modo de pensar afro-haitiano, no seu modo de agir e no seu modo de viver. Enfim, propor um modo de ser e de estar próprio no mundo, propor uma conduta, de forma que apreenda as coisas em sua visão do universo.

Partindo dos provérbios e das crenças, surge a filosofia afro-haitiana. Esta última nasce do conjunto das experiências e da metafísica. A sabedoria popular afro-haitiana ajuda a entender que cada povo tem sua filosofia. Em geral, é uma visão do mundo que orienta e canaliza as ações e os pensamentos. Já que se trata da questão da inculturação da fé segundo a compreensão dos afro-haitianos, pode-se dizer que os provérbios e as crenças crioulas são elementos culturais motores que além de entender o modo como os afro-haitianos creem em Deus, controlam também o seu comportamento em todas as suas atividades sociais políticas, culturais e religiosas.

Nessa mesma linha, Carilus²⁰⁹ garante que para Pierre Raymond Dumas os provérbios servem para influenciar o comportamento, mas também para ensinar e ditar regras de conduta. Eles têm um grande alcance no comportamento dos haitianos e se combinam com as crenças para inculcar um modo de pensar, um modo de agir, um *modus vivendi*. São elementos culturais fundadores e que controlam o comportamento

²⁰⁹CARILUS, Muselène. *Représentations sociales des hommes par rapport aux femmes dans les proverbes créoles haïtiens*, p. 35.

afro-haitiano nos vários campos da atividade individual e coletiva. As alegrias como as tristezas estão sujeitas às leis e se consideram como fontes, onde obtém a qualquer momento um guia, um objeto discursivo, uma referência principal.

É possível vidas sem crenças, sem um sistema de representação das coisas? Todo grupo humano, todo povo evoluído faz parte de uma cultura e esta última é baseada num conjunto de crenças. A crença não é fé. Crença é o estado, o processo mental ou atitude de quem acredita em pessoa ou coisa, enquanto que fé é o elemento básico em termos religiosos que expressa total confiança num ser superior. No caso dos afro-haitianos, a sua fé é alicerçada num ser superior todo poderoso e sobrenatural. Esse ser superior é a serpente. Esta última não é venenosa, ou uma espécie de cobra, é sobre seus auspícios que se reúnem todas as pessoas que professaram a mesma doutrina.²¹⁰

Na linguagem cristã, a fé é “um olhar para frente, um avanço da esperança”.²¹¹ Assim como afirma Tillich, “no aspecto de uma análise religiosa da cultura”, “fé é estado em que somos tomados pela preocupação suprema, e Deus é seu nome e conteúdo”.²¹² A crença pode ser voltada a um mito construído no decorrer da história. Pelo contrário, a fé não é um mito construído, mas nasce à base de experiência, enquanto que a crença pode vir apenas por correspondência. O mito não é para ser alimentado como sendo uma verdade intocável. Gyekye²¹³ defende a necessidade de se desfazer de alguns mitos. Para Gyekye, “a centralidade no bem-estar da comunidade como maior critério ético – superior, por exemplo, à religiosidade. Não é que a crença no sobrenatural não seja importante, mas o que constitui o bem determinado não são os seres espirituais, mas são os seres humanos”.²¹⁴

Na perspectiva das expressões religiosas de matriz africana, “crer é mergulhar no mar e ver o que se sente”.²¹⁵ Uma vez que mergulha já está em outro lugar. Mergulhar quer dizer aderir às práticas num mundo de sentido para logo efetivamente aderir a ele ou crer nele. Crer na expressão religiosa de matriz africana não tem o mesmo sentido dentro do cristianismo europeu, pois nas culturas afrodescendentes é possível crer sem exclusividade, crer isto e aquilo também. Seguindo essa forma de

²¹⁰MENNESSON-RIGAUD, Odette. Le rôle du vaudou dans l'indépendance d'haïti. In: *Présence africaine*, p. 50.

²¹¹ RATZINGUER, Joseph. *Introdução ao cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico*, p. 196.

²¹²TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*, p. 81.

²¹³TAMOSAUSKAS, Thiago. *Filosofia africana: pensadores africanos de todos os tempos*. UNKNOWN, edição do kindle, p. 256.

²¹⁴TAMOSAUSKAS, Thiago. *Filosofia africana: pensadores africanos de todos os tempos*. UNKNOWN, edição do kindle, p. 256.

²¹⁵SEGATO, Rita Luara. O candomblé e a teologia. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Experiência religiosa. Risco ou aventura?* p. 75.

crença o ser afro-haitiano é cristão católico ou de outras denominações cristãs, mas isso não o impede de cultivar outras crenças.²¹⁶

De onde surgem as crenças e práticas afro-haitianas? As crenças afro-haitianas vinham com os escravizados trazidos da África para a América. Como referido na primeira parte do trabalho, os africanos que foram transportados para a América não vieram todos do mesmo lugar. Cada grupo já tinha sua crença. Coletando todas essas crenças, incluindo os crioulos haitianos, formaram-se vinte e uma (21) nações, conhecidas como *loa*. Os nomes são estes: *Dahonmen, Ibo, Congo, Arada, Mondong, Ouolof, Salengro, Mahi, Dereyal, Banbara, Bizango, Kita, Nago, Wangol, Mazone, Mousoundi, Krabiyen, Zando, Anmin, Baoule e Petro*.²¹⁷ Além disso, a crença afro-haitiana é fruto dos diversos povos originários e estrangeiros que se encontraram nesse espaço geográfico. Para Mennesson-Rigaud,²¹⁸ todos os africanos, independentemente de qualquer religião, têm a mesma fonte de crença metafísica. O ser supremo tem embaixo dele os *vaudou*, ou seja, *esprits*, que são dele e aos quais concedeu os poderes. Este é ainda a fonte da crença afro-haitiana.

A crença de todo grupo humano é obra do seu currículo histórico durante vários séculos. A humanidade passa por várias civilizações, umas mais simples e outras mais cruciais. A cultura humana sempre tem a tendência de reconhecer e conservar os traços da civilização e sem esquecer a riqueza das culturas primitivas, onde brotam os primeiros frutos da formação. Decorrente disso, a cultura é resultante do processo histórico de cada grupo humano. Nesse panorama, a crença popular é uma realidade metafísica, cujo fundamento é enraizado no universo dos povos primitivos. Esses últimos não manifestaram nenhum interesse em vista de conhecer as leis dos fenômenos naturais. Assim sendo, qualquer anormalidade da vida é associada à presença e ação dos poderes invisíveis. Diante dessa concepção, é preciso buscar recurso para se proteger contra todos os poderes invisíveis. Esse caminho de proteção nada mais é do que as tradições transmitidas pelos ancestrais. A confiança na tradição transmitida pelos ancestrais suscita esperança de que nada poderá atropelar a vida.²¹⁹

A interrogação que permanece como grande desafio é como entrar nas diversas culturas não para trazer a semente do Verbo, mas sim para experimentar a semente do Verbo. Mesmo que numa sociedade exista mito, mas também existe algo mais profundo

²¹⁶SEGATO, Rita Luara. O candomblé e a teologia. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Experiência religiosa: risco ou aventura?* p. 75.

²¹⁷DESMORNES, Carl Henry. *Ti limyè sou vodou*, p. 20.

²¹⁸MENNESSON-RIGAUD, Odette. Le rôle du vaudou dans l'indépendance d'Haïti. In: *Présence africaine*, p. 50.

²¹⁹LEVY-BRUHL, Lucien. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, p. 12.

e convicto num ser superior, que pode ser um ícone de esperança. Daí vem a necessidade de compreender a realidade do outro, para poder conviver com ele. Nenhuma cultura é superior à outra. Em todas as culturas existem altos e baixos. Por isso nenhuma cultura deve estar acima do Evangelho. Este último tem uma missão de dignificar as culturas para assim elevar a dignidade humana no mais alto grau possível.²²⁰

A crença é fundamental em todas as culturas, mas em termos de sentido pode ter um aspecto positivo ou negativo. Há crenças que provocam medo nas pessoas. É dever da teologia purificar essas crenças. Cabe ao *sensus fidei* discernir as sementes do Verbo encarnado. Propõe-se então apresentar uma síntese das crenças afro-haitianas que fazem parte de uma literatura oral e que instigam quase todos os concidadãos afro-haitianos. Não existe outra fonte se não a experiência para verificar a fenomenologia da crença afro-haitiana, porque há pouca bibliografia sobre essa realidade. Não é uma preocupação dos intelectuais afro-haitianos e menos ainda dos teólogos.

Começa com um fato mais comum: a morte. Na concepção popular, a morte não é algo natural. Ela é fruto de um malfeitor. Trata-se da morte sobrenatural. É uma morte que sempre tem alguém como culpado. Além da morte, a doença e outros tipos de dificuldades não são considerados como fatos naturais. Na verdade, esse modo de crença não é algo que existe apenas no Haiti, isso pode ser contemplada em várias outras culturas. “Na Mesopotâmia a dor de cabeça era atribuída a um demônio chamado TIU”.²²¹ O rei Saul, no instante de sua morte, diz que está sendo atormentado pela câimbra. Esta última é o nome de um demônio. No Antigo Testamento entraram várias percepções demoníacas da mitologia oriental. *Lilit* é um demônio babilônico, “que nos textos arcádicos aparece como a súcuba que atormenta os homens com sonhos sexuais, é mencionada pelo profeta Isaías (Is 34,14) e na Vulgata ela é identificada com a clássica Lâmia, demônio feminino noturno”.²²²

No universo haitiano existem ainda essas crenças no demônio. Recebem nomes diferentes, mas a finalidade sempre é a mesma. O Haiti é uma sociedade cheia de mitos e lendas. São lendas que poderiam enriquecer as lendas e a literatura haitiana, mas na concordância da população trata-se de algo real e não de algo irreal. Essas interpretações religiosas causam medo na sociedade haitiana. O dever da teologia nesse

²²⁰CHARLES, Joseph. *Memoire de folklore et le Jardin Secret de l’Haïtien*. Université d’Etat d’Haiti: Faculte D’Ethnologie (1969-1970), p. 29.

²²¹SOUZA, Luís de. Existe o Diabo? In: TERRA, João e Martins. *Anjos e demônios na Bíblia*, p. 135-154.

²²²SOUZA, Luís de. Existe o Diabo? In: TERRA, João e Martins. *Anjos e demônios na Bíblia*, p. 135-154.

contexto é conhecer essa realidade e purificá-la. A teologia tem a missão de libertar os filhos e filhas de Deus de todas as suas alienações.

Conforme Houtart e Remy,²²³ “a força das crenças, correspondente à necessidade de toda a humanidade de explicar e dominar as relações com a natureza e as relações sociais, cria por si mesma as confirmações necessárias”. Uma das crenças que escraviza o ser haitiano é a pessoa falecida que volta a viver em determinado lugar como *zumbi*.²²⁴ Este último refere-se a pessoas confirmadas mortas e que foram enterradas publicamente, mas ao passar dos anos essas mesmas pessoas são vistas nas casas de *bocor*. Muitos cidadãos haitianos acreditam nesse fenômeno. Assim, o povo afro-haitiano concorda que o *bocor* possui o segredo de poção que produziria a letargia tão profundo, que não chega a distinguir da morte. Para Bastide,²²⁵ *zumbi* são mortos-vivos, pessoas já mortas ou enterradas, que o feiticeiro traz capturadas e servem como escravos.

Alimentam a crença de que um ser humano vivo pode ser possuído pelo *zumbi*. Nesse caso, o *zumbi* é entendido como um estado de vida. Identifica-se como possuidor de *zumbi* quem parece indiferente. Apresenta atitudes incomuns. Faz uso das expressões como: *é hora, já devo ir embora, demorei demais, estão me esperando*. Usando essas expressões rapidamente a pessoa é associada a quem possui *zumbi*. A solução para uma pessoa que se encontra nessa fase não é de procurar o médico. Dizem que não se pode explicar o mal com os dados psiquiatras, mas precisa passar pelo fenômeno da expedição. O fenômeno da expedição é o método pelo qual se envia um espírito com a missão de conduzir o indivíduo ao lugar desejado. É usado para eliminar o mal e resgatar a vida de quem é alienado por esse mal.

Na linguagem popular, existe a crença de que uma pessoa tem poder de delegar o espírito mau para destruir a vida do outro. Existe a concepção de crença na “corrente de ar” (*courant d'air*), quer dizer, a pessoa está doente e ela associa essa doença a um poder mágico. A imaginação popular multiplica os fatos a tal ponto de enxergar em todo lugar a sombra ameaçante da força do mal, a mão de um inimigo ou de uma pessoa que quer pagar suas dívidas comprometida com o diabo. Os afros-haitianos acreditam nos fatos incomuns ou fora do normal.²²⁶

²²³HOUTART, François; RÉMY, Anselm. *Haiti et la mondialisation de la culture: études des mentalités et des religions faces aux réalités économiques, sociales et politiques*, p. 11.

²²⁴MÉTRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 249.

²²⁵BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*, p. 136.

²²⁶CHARLES, Joseph. *Memoire de folklore et le Jardin Secret de l'Haïtien*. Université d'Etat d'Haiti: Faculte D' Ethnologie (1969-1970), p. 30.

A possessão de *zumbi* e o fenômeno da expedição são dois fatos insólitos em que os afros-haitianos acreditam. Desta forma, quem vive no Haiti escuta muito falar de *bocor*, *loups-garous*, *roi minuit*, *la diablesse*, *maitre-d'eau*, *des zoboppes*, *bakas*.

Bocor: Tem como missão fazer justiça aos injustiçados no mundo da superstição. Imprime o caráter de quem pode escolher em fazer o bem ou o mal. Essa personagem estimula o medo nas pessoas, fazendo saber que ele pode transformá-las em *zumbi* para estar a seu serviço. Dizem que o *bocor* sabe o processo de transformar a pessoa em *zumbi*. Esse fenômeno surge a partir de uma morte aparente. A pessoa fica aparentemente moribunda.

Segundo a pesquisa de Bastide,²²⁷ o *bocor* é entendido como feiticeiro. Sua função é diferente de um sacerdote, pois este último somente trabalha em prol do bem, enquanto que o *bocor* trabalha pelo mal. Neste ponto não se está totalmente de acordo com Bastide, porque na realidade tudo funciona conforme o contexto. Nenhum *bocor* se dedica a fazer o mal. Este último sempre surge em vista de um bem maior. Trata-se de entender a lógica dos trabalhos realizados pelo *bocor*. Pode-se imaginar uma situação, mas que acontece no real. Alguém está doente. Pensa que é maligno de alguém. Procura o *bocor* para curá-lo. O *bocor* devolve a doença para a sua origem. Neste sentido, o *bocor* faz bem para quem o procura e faz mal para quem delegou a doença. É apenas um exemplo superficial para explicar como está a representação mental do povo.

Loups-garous: É a categoria de pessoas susceptíveis a se submeter a uma metamorfose num momento e de retomar sua normalidade após um tempo determinado. No imaginário popular, o *loups-garous* exerce sua missão entre meia-noite até as três horas de madrugada. São compreendidas como *loups-garous* pessoas comprometidas com o diabo.

Roi Minuit: é uma espécie de gerente com pernas, braços compridos e que tem uma grande altura como se fosse uma girafa.

La Diablesse: as mulheres que praticam o maligno.

Maitres-d'eau: São loas (orixás) ou divindades que governam as fontes de água. Há a crença de que debaixo do mar existem muitos orixás.

Zoboppes: Segundo a piedade popular, é uma banda que funciona de noite. Devido a essa concepção, no interior pouca gente anda sozinho à noite.

Bakas: São divindades que cuidam dos tesouros. Esses tesouros são deixados pelas pessoas falecidas, ou seja, os antepassados.

²²⁷BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*, p. 136.

Zumbi: Conforme Bernand,²²⁸ o termo *zumbi* é fabricado pelo assim chamado sacerdote de vodu. Este último sabe manipular o sagrado. Na verdade, o certo não seria atribuir aos sacerdotes do vodu, mas sim a pessoas que desejam o mal para os seus semelhantes. Todo caso que procede assim é conhecido como *prêtre-sorcier*. Existe o termo de *zumbificação*. Esta consiste em tirar a alma de alguém depois de sua morte e transformá-la em escravo. A vítima é culpável de múltiplas transgressões: usurpação da terra ou vendido por alguém que deseja ter muito dinheiro.

Na interpretação de Bernand,²²⁹ o termo *zumbificação* é racionalizado pelo doutor Larmaque Douyon. Ele explica como procede para transformar um ser humano em *zumbi*. A morte aparente de *zumbi* é provocada pela injeção de um veneno composto de ervas e de produtos de origem animal, que reduz o metabolismo da pessoa a ponto de suas funções vitais ficarem como de mortos. Considerando que a pessoa morre, é sepultada. No decorrer da mesma noite que foi sepultado o morto, ele é desenterrado (retirar o morto da sepultura) por quem preparou o ritual usando um produto contra o veneno. A pessoa fica num estado catatônico permanente, devido a uma fraca oxigenação de seu cérebro. A partir de então, prescreve um regime de alimentos sem sal. A administração de outras substâncias mantém o *zumbi* numa forma de atordoamento. Essa é uma chave de leitura e interpretação sobre a *zumbificação*, mas pode haver outras.

Esses termos desenvolvidos fazem parte das sociedades secretas. Essas sociedades são dirigidas por algumas pessoas que são especialistas em magia e *sorcellerie*. No imaginário popular, magia é todo rito realizado numa má intenção. Todavia, segundo Métraux, a magia é “toda manipulação de forças ocultas, toda a utilização das virtudes ou proprietários imanentes às coisas ou aos seres, toda técnica pela qual o mundo sobrenatural se deixa dominar, governar e utilizar por interesses pessoais”.²³⁰ Essa questão de magia é uma das hipóteses que prova que o vodu haitiano não é uma religião, parece mais como conjunto das atividades e práticas administradas pelos afro-haitianos.

Para Foley,²³¹ as crenças que se desenvolvem no Haiti são as crenças do vodu, mas com um pensamento um pouco mais amplo para dizer que as crenças abrangem

²²⁸BERNAND, Carmen. *La chevrauchée des dieux: le vaudou haïtien*, p. 3.

²²⁹BERNAND, Carmen. *La chevrauchée des dieux: le vaudou haïtien*, p. 3.

²³⁰METRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 236.

²³¹FOLEY, Myriam. *Les croyances vaudou influencent-elles la réussite et/ou l'échec scolaire en Haïti?*, p. 37-43.

toda a população haitiana independente da confissão religiosa. Como Foley²³² mesmo afirma, são crenças concretas que alimentam a mentalidade do povo.

Sobre as crenças afro-haitianas, Foley²³³ elencou dez crenças presentes na mentalidade afro-haitiana, porém a autora associou essas práticas apenas com quem é vinculado ao vodu. O pesquisador discorda de Foley e assinala que essas crenças não têm relação apenas com quem é vinculado direto ao vodu, mas é uma realidade presente em todo ser afro-haitiano.

A primeira crença: as *loas* têm poder de agir e afetar a vida das pessoas. Esse modo compara que as *loas* se vingam nas crianças quando os pais não pagam suas promessas. As *loas* protegem a família, mas essa proteção não é gratuita, supõe uma obrigação aos servidores. As *loas* podem incorporar na pessoa. As *loas* estão presentes em todos os elementos da natureza. Por esse motivo, o vodu como cultura no sentido de culto tem a missão de cuidar dos deuses.

A segunda crença: Se não cuida bem das pessoas falecidas na família, os mortos poderão perseguir a família. Nesse aspecto, muitas pessoas mandam rezar missa em memória dos seus falecidos. Outras pessoas acendem uma vela sempre em memória de seus mortos. Ainda tem gente que faz sacrifício usando uma roupa preta durante 18 meses. Na verdade, só usam a roupa preta se for morte do pai, mãe ou irmão, mas se for de um membro da família não tão próximo usam roupa metade branca e metade preta.

Terceira crença: Os pais de santos têm poderes sobrenaturais. A concepção popular estipula que os pais de santo recebem o poder no sonho que indica sua vocação.

Quarta crença: os poderes sobrenaturais protejam contra todo tipo de mal. Em crioulo fala de *pwen*, que quer dizer força mágica.

Quinta crença: o homem ou a mulher pode ser vítima de poder mágico. Trata-se de uma doença sobrenatural ou a pessoa se torna louca.

Sexta crença: banhos de chance oferece proteção. A água para esse banho normalmente é de uma fonte misturada com diferentes folhas esfregadas. Existem algumas plantas que são associadas a alguns espíritos.

Sétima crença: Medo de *wanga* ou *baka*. Há a concepção de que pode captar as forças sobrenaturais numa garrafa ou num pacote e essa garrafa serve para fazer mal a outras pessoas.

²³²FOLEY, Myriam. *Les croyances vaudou influencent-elles la réussite et/ou l'échec scolaire en Haïti?*, p. 37-43.

²³³FOLEY, Myriam. *Les croyances vaudou influencent-elles la réussite et/ou l'échec scolaire en Haïti?*, p. 37-43.

Oitava crença: É possível sofrer a morte por um poder mágico ou sobrenatural. Alimenta a ideia de que o ser humano pode ser transformado em animal.

Nona crença: O ser humano pode ser transformado em *zumbi*. É vítima de um canibalismo espiritual. Trata da alma de um defunto e é uma alma sem corpo que tem como missão comer as pessoas. No sentido inverso, *zumbi* pode ser também um corpo sem alma. Nesse caso, é concebido como uma pessoa cuja alma desaparece misticamente. E essa pessoa tem a tendência de obedecer aos seres vivos. Resumindo, *zumbi* é “alma sem corpo” e “corpo sem alma”.²³⁴

Conforme Bastide,²³⁵ na cultura afro-haitiana distingue-se na alma o grande anjo bom e o pequeno anjo bom. O primeiro está ligado ao corpo. Esse tipo de alma pode ser capturado pelo diabo durante o sono. Transforma-se em fantasma depois da morte. O segundo se refugia na água depois da morte por um ano. Depois desse período, a alma pequena é retirada da água numa cerimônia especial chamada retirada do espírito da água, fechada num *govi* (moringa) e depositada num espaço adequado onde pode ser consultada. Terá como missão orientar a família.

Há graves consequências que nascem das diversas crenças do imaginário afro-haitiano. Semeiam a dissensão entre parentes e vizinhos, alimentam ódio no meio das famílias e até causam a morte às vezes. O ser afro-haitiano é convencido de que o universo mágico é eficaz. A realidade das crenças afro-haitianas faz com que ninguém confie em ninguém.²³⁶

Haiti é um mundo de crenças místicas. O ser humano é visto como um ser de dupla face. Primeiro é a face normal e pacífica; segundo a face maléfica e demoníaca. O haitiano escuta falar de *loups-garous* e de espírito maligno desde sua infância. Permanecem no imaginário da população um desmaio e uma propensão para dar créditos às histórias mais extravagantes. Algumas pessoas instruídas tentam afastar dessas crenças que são mitos, mas continuam sempre alimentando o medo. Essas crenças conduzem pessoas a fazer parte de uma igreja assembleia de Deus em busca de proteção contra o demônio. Como bem acentua Métraux,²³⁷ “o haitiano é confinado num mundo onde as forças místicas intervêm com frequência”. Como já evidenciado, a morte, a doença, acidentes e outros casos no mesmo contexto não são rotulados como fatos naturais. São fatos anormais.

²³⁴FLORENT, François. *Le vaudou en Haïti: la margie d'un culte bafoué par l'histoire*, p. 36-37.

²³⁵BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*, p. 135.

²³⁶METRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 238.

²³⁷METRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 238.

As crenças que veiculam no Haiti são associadas à herança cultural africana. Porém, o universo africano não é o único responsável por essa realidade, pois não se pode esquecer a cultura francesa que tem uma grande contribuição nessas crenças. Tanto a questão da magia como a *sorcellerie* ambas têm sua origem no universo francês. O mundo mágico europeu não é tão diferente da África.²³⁸

Kerboull,²³⁹ por sua vez, faz referência às estruturas gerais das crenças afro-haitianas. Versa sobre três elementos básicos: representativo, motor e afetivo. No que tange ao elemento representativo, recorre a toda a mitologia, isto é, genealogia dos deuses, suas relações mútuas, suas classificações e suas funções. Ocupa-se das crenças afro-haitianas que compreendem a tradição africana, alguns elementos do tempo da colonização e principalmente a criação permanente dos afro-haitianos. Quanto ao elemento motor, significa os ritos, quer dizer, as cerimônias e modalidades diversas dirigidas pelos anciãos das famílias ou alguém nos bairros conhecido como sacerdotes, *hougan ou bòkò*.

E, por fim, o elemento afetivo é descrito pelas experiências místicas que testemunham a presença da *loa* no seu fiel. Exteriormente, é um estado que vai do vestígio ao frenesi e cuja forma plena é a possessão. Interiormente, esse pode ser a satisfação, o horror sagrado quanto à semiconsciência. Então, desses três elementos as crenças afro-haitianas apresentam característica de uma religião evolutiva e viva, dançada e orgiástica.

2.2 Pensamento afro-haitiano

Pensamentos e crenças afro-haitianas não são totalmente paralelos, há um vínculo entre ambos. Como questionam Houtart e Rémy,²⁴⁰ quem, na noite do campo, nunca encontrou um lobisomem (*lougrou*)? Conforme esses autores, essa é uma forma de pensamento. Esta última é o veículo dos valores coletivos. É o modo de cultivar respeito à natureza. É a maneira de receptáculo das divindades e mãe do *mapou* (a grande árvore). É a maneira de cultivar a solidariedade entre os membros do *lakou* (lugar da família ampliada). É forma de criar o espírito de pertença e de responsabilidade do indivíduo com a comunidade, a da reciprocidade das relações sociais, o das decisões coletivas consensuais.

²³⁸METRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 239.

²³⁹KERBOULL, Jean. *Le vaudou: magie ou religion?*, p. 45-46.

²⁴⁰HOUTART, François; RÉMY, Anselm. *Haiti et la mondialisation de la culture: études des mentalités et des religions faces aux réalités économiques sociales et politiques*, p. 11.

Ainda no dizer de Houtart e Rémy,²⁴¹ o pensamento afro-haitiano traz a referência às origens, à história das rebeliões contra a exploração, das múltiplas resistências contra o colono branco, contra as novas potências negras ou mulatas, contra o ocupante estrangeiro, contra os militares. O pensamento afro-haitiano acompanha a afirmação da identidade diante da agressão cultural.

O pensamento afro-haitiano surge a partir dos meios existenciais vinculados aos preceitos e atentos vagos. O que são esses últimos? Preceitos em geral é o recomendável na prática. Porém, aqui se entende por preceitos alguns costumes que podem ser exercidos numa determinada situação enquanto já existem mitos que proíbem a prática deles. Logo, preceitos são todos os mandamentos e proibições “não faz isso, não faz aquilo” porque haverá uma consequência negativa. Outro exemplo é “alguém não tem uma colher para comer e encontra uma faca, daí usa a faca para comer, mas já existe um mito para quem come com a faca”. Por isso, é proibido dessa forma “não deve comer com faca”. Quem normalmente pega uma faca para comer são as crianças. Elas usam a faca no lugar da colher. Os pais intervêm para mostrar que isso não é bom. Porém, na correção os pais já implantam um mito na criança que a deixa com medo. Outros fatos como, por exemplo, não devem comer mangas de colher, porque isso prejudica a cura no momento de uma doença sobrenatural. A respeito disso, quando se busca uma explicação mais profunda, a resposta é nada mais que “é assim que aprendi desde que eu era criança”. Os meus pais sempre ensinaram assim. Trata-se de um conhecimento representativo, que é transmitido de geração em geração.

Atentos vagos. No que diz respeito aos atentos vagos são alguns fatos concretos que surgem na vida do ser humano e que são indispensáveis, mas o ser humano busca interpretar de acordo com sua realidade. No caso citado, se uma mosca grande pousa numa parte do corpo de uma pessoa já interpretam que essa pessoa receberá em breve um dinheiro. Existem muitas outras histórias nesse mesmo contexto. Poderia se dizer que essas histórias revelam o conteúdo do pensamento afro-haitiano? Não é o caso aqui de dizer nem sim, nem não. Porém, sabe-se que existem coincidências.

As recordações recolhidas nos lugares existenciais são armazenadas na memória e guiam o comportamento da pessoa sem provocar nenhuma contrariedade. Todavia, as recordações alimentam certas ideias e outros mitos no imaginário das pessoas.

²⁴¹HOUTART, François; RÉMY, Anselm. *Haiti et la mondialisation de la culture: études des mentalités et des religions faces aux réalités économiques sociales et politiques*, p. 11.

Algumas ideias que surgem como a existência do mal. Se alguém ignora a existência do mal, ele pode ser vítima pela ignorância. É um fato comum a todas às pessoas.

Questão do mal. O mal revela cada vez mais um aspecto terrificante. No Haiti não tem como negar a existência do mal. Se houvesse relatórios certos, todos os dias seriam descobertos inúmeros seres humanos assassinados pela mão dos indivíduos desconhecidos. Há vários fatores que levam o ser haitiano a sofrer o mal. A ambição pelo poder é uma das causas que mais levam jovens, adultos e crianças a perder suas vidas. A vida no Haiti é cada vez mais desvalorizada. O que vale é ter poder, ocupar o melhor lugar, acumular bens materiais. Nesse contexto, pode-se negar a existência do mal? Jamais. Para Tomás de Aquino, o mal é privação do bem. Este último consiste na perfeição e no ato. Existe o ato em duas formas: ato primeiro e segundo. “Aquele é a forma e a integridade da coisa; este é a operação”.²⁴²

No Haiti além das formas clássicas sobre a questão do mal, este se caracteriza de uma forma toda especial. É considerado como a intervenção de *satan*, intervenção de um pai de santo, intervenção de uma *loa*. A intervenção desses seres misteriosos cede lugar às cenas inimagináveis. Trata-se das pessoas comprometidas com o diabo, em posse de poder mágico. A pessoa é possuída por um poder mágico e torna-se enlouquecida. Assim, oferece em sacrifício a vida de qualquer ser humano. Nessa linha surge a questão de *Zumbi*. Este último é uma das causas que estimula o medo nas pessoas. Conforme Hurbon,²⁴³ na cultura afro-haitiana o mal é conhecido sob a intervenção de três elementos: *loa*, espíritos mortais e feitiçaria. Esses três elementos não se opõem à interpretação objetiva que a ciência projeta sobre o mal, mas para a maioria da população, sobretudo os mais pobres, o mal como algo contra o princípio da vida é e só pode ser fruto dos espíritos mortais, demônios (*loa*), magia e feitiçaria. Nesse evento, magia significa manipulação do sagrado.

Hurbon²⁴⁴ apresenta os princípios da explicação do mal. Esse é circunscrito no interior do dado cultural. Por exemplo, alguns elementos naturais são vistos como um mal a serem erradicados: doença, morte e acidente são tidos como fontes de ameaças e inseguranças. Esses elementos nunca são rotulados como um processo puramente objetivo, mas estão sempre envolvidos na rede do imaginário cultural. Sendo assim,

²⁴²AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*, p. 347.

²⁴³HURBON, Laennec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 123-131.

²⁴⁴HURBON, Laennec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 121.

uma explicação dos acontecimentos sempre é necessária: o porquê da doença, morte, acidente. Essa reflexão sobre a doença será abordada na cosmovisão afro-haitiana.

O pensamento afro-haitiano concentra-se em dois momentos importantes: “simbólico”²⁴⁵ e mágico. Quanto ao primeiro faz-se referência às representações do vínculo com a natureza. Os pensamentos se baseiam numa relação estreita com a natureza. É um pensamento simbólico do tipo analógico. É respaldado nas crenças, nos seres semelhantes aos seres humanos. Mas esses seres são considerados como mais poderoso aos seres humanos em si. Esse tipo de pensamento simbólico está sendo aos poucos secularizado. Quanto ao segundo, trata-se do outro modo de pensamento que surge conforme a situação atual do Haiti. É o pensamento mágico.

Com o crescimento da fome e da miséria, o pensamento simbólico cede lugar ao pensamento mágico, que não cessa de crescer. Nos lugares onde aumenta a insegurança existencial provocada pelo sistema econômica atual floresce o pensamento mágico. Para Houtart e Rémy,²⁴⁶ a não integração da maioria da população nas relações diretas capital/trabalho, típicas das sociedades industrializadas, contribui para reproduzir, sob novas expressões, um pensamento simbólico de tipo analógico, que é um obstáculo à análise física ou causas sociais.

Em relação à representação das relações sociais, o pensamento afro-haitiano se modela na situação real, ou seja, na rápida erosão das relações de parentesco, cujo caráter mítico se torna culturalmente menos efetivo. Mas existe dificuldade em abordar realidades que escapam à experiência imediata de populações sujeitas, apenas indiretamente, a relações capitalistas, pelo próprio fato de sua situação na periferia. É o caso, por exemplo, do mecanismo de fixação dos preços de matérias-primas ou produtos agrícolas, programas de ajuste estrutural, dívida.

Na cultura afro-haitiana o pensamento simbólico permanece, ainda hoje, como fonte de resistência e afirmação de identidade, seja na forma de refúgio das agressões sociais e culturais, seja mesmo como caminho para novas construções. A cultura não é uma simples reprodução do passado, é uma construção histórica que introduz, combinando vários elementos do passado e do presente. Se atualmente existem formas de simbolismo “reificando”,²⁴⁷ é porque correspondem ao grau da consciência

²⁴⁵O símbolo desempenha um papel importante na comunicação entre o visível e o invisível. A vida é dinamismo porque participação na transcendência e na vida de Deus. A pessoa humana está no centro deste movimento dinâmico (SARR, Benjamin Sombel. *Théologie des pères de l'Eglise et questions d'inculturation*, p. 66).

²⁴⁶HOUTART, François; RÉMY, Anselm. *Haiti et la mondialisation de la culture: études des mentalités et des religions faces aux réalités économiques sociales et politiques*, p. 11.

²⁴⁷Transformar algo abstrato em algo real.

desenvolvido pelos grupos humanos em situações socioeconômicas precisas. Esse caos é o que se verifica em Porto Príncipe, cidades que cresceram sob a pressão da migração rural e não pelo desenvolvimento das funções urbanas.

Um pensamento simbólico desse tipo não significa um pensamento irracional. É simplesmente mais uma forma de racionalidade, construída sobre um ideal que coloca fora de seus próprios campos, a explicação do funcionamento da natureza e da sociedade. De fato, nada é mais racional do que um arranjo coletivo da mente, que não tem consciência do caráter construído do que produz. O caso mais explícito é o da linguagem, cujas regras de gramática, sintaxe e significado atribuídos aos signos são estritas, sem que os atores que a produzem tenham necessariamente noção deles. O pensamento simbólico é racional porque a mente humana está em busca de uma explicação, que é um pré-requisito para qualquer exercício de poder sobre o meio ambiente e sobre a sociedade.²⁴⁸

Portanto, o que os seres humanos não podem dominar no nível físico ou social, eles procurarão fazer no campo simbólico. Daí o recurso a seres superiores que deveriam exercer poder sobre colheitas, doenças ou desastres naturais. A relação com a natureza é mediada por uma relação simbólica. É por isso que valores essenciais para a sobrevivência da humanidade contemporânea, como o respeito à natureza ou à solidariedade humana puderam ser transmitidos por um pensamento simbólico, que, ainda hoje, mantém viva a memória. “Os símbolos possibilitam diferentes experiências de reconstrução da realidade que nos circunda. Permitem tornar presente o que está ausente no momento ou que não pode ser percebido diretamente pelos sentidos”.²⁴⁹

Houtart e Rémy²⁵⁰ encerram essa seção ao classificar o pensamento afro-haitiano em três categorias:

Pensamento simbólico analógico: É o pensamento que apresenta seres semelhantes aos seres humanos (imaginário). Trata-se dos mitos fundadores. Cita-se, assim, um pensamento simbólico analógico: desastres naturais (ciclones, chuvas, terremotos, secas) são considerados como castigo de Deus.

Pensamento simbólico mágico. Ocupa-se do resultado imediato do pensamento simbólico (manipulação do sagrado). Algumas doenças são fruto do azar – Uma mulher pode ficar grávida por dezenas de meses se a criança não se desenvolve.

Forma alegórica do pensamento simbólico. Descreve a metodologia utilizada para transmitir a mensagem. Desse modo, atribui-se ao pensamento simbólico alegórico – uma mulher engravidada (ou grávida) que come ovos faz com que a criança seja ladra.

²⁴⁸HOUTART, François; RÉMY, Anselme. *Haiti et la mondialisation de la culture: études des mentalités et des religions faces aux réalités économiques sociales et politiques*, p. 12.

²⁴⁹BLANK, Renold J.; VILHENA, M. Angela. *Antropologia escatológica: esperança além da esperança*, p. 66.

²⁵⁰HOUTART, François; RÉMY, Anselme. *Haiti et la mondialisation de la culture: études des mentalités et des religions faces aux réalités économiques sociales et politiques*, p. 40-41.

Acerca do mal na sociedade haitiana, também se analisa a *teoria da expedição*, porque, de modo geral, a maioria da população acha que a doença funciona como sinal de *wi-fi*. Os afro-haitianos acreditam que certos ritos podem causar mal a uma pessoa. Nesse caso, o termo expedição traduz o fato de que um indivíduo sofre o mal por intermédio de alguém. Refere-se à operação mágica contra alguém. Expedição consiste na prática de expedir, isto é, enviar uma alma desencarnada ou maus espíritos. Na linguagem afro-haitiana, este último é *grobouannan*. A expedição tem a ver muito com a questão de vingança. É intenção de destruir o inimigo com uma força divina manipulada. Porém, nem sempre a expedição é considerada como um mal. Nesse caso, a expedição é feita para liberar a pessoa de um mal que a atrapalha em sua vida. O mal é despedido, mas não é destinado para atrapalhar a ninguém.²⁵¹

No Haiti é normal escutar os camponeses dizerem que foram vítimas de uma expedição. É necessário quando acontece isso que a pessoa procure um médico tradicional, ou seja, um pai de santo para iniciar o seu tratamento do mal que o atingiu. Às vezes, também pode escutar uma família dizer que seu filho sofre de uma doença sobrenatural, é necessário buscar tratamento desse mal.²⁵²

Na concepção de Hurbon,²⁵³ o mal na sociedade haitiana deve ser entendido conforme a realidade sociocultural afro-haitiana no decorrer da sua história. Culturalmente tudo é explicado em sua razão de ser. É verdade que já foi falado das crenças afro-haitianas, mas a expedição é considerada como um mal que prejudica a vida humana ou talvez como um bem que liberta a vida humana do mal que a prejudica. É uma forma também de crença popular no aspecto afro-cultural haitiano. Existem fatos internos na sociedade haitiana que os próprios haitianos não têm coragem de afirmar porque são indemonstráveis, melhor é calar. O resultado não é calar, mas de preferência revisar a história para poder descobrir as fontes dessas linhas dos pensamentos exóticos. A história não se faz para repetir o passado, mas para compreender o presente e planejar o futuro. É nesse contexto que a história é interpelada para reconstituir os elementos determinantes na base da formação da face cultural. Assim, interpreta e compreende melhor as práticas culturais afro-haitianas. Já teve relevância no primeiro esboço da tese alguns estudos históricos para compreender a atual sociedade afro-haitiana. Não

²⁵¹PHILOME, Bellegard. Les expéditions: essai sur la magie offensive. In: BENOIT, Marx. *Cahier de folklore et des tradições orales d'Haïti*, 1973-1974, p. 63-83.

²⁵²PHILOME, Bellegard. Les expéditions: essai sur la magie offensive. In: BENOIT, Marx. *Cahier de folklore et des tradições orales d'Haïti*, 1973-1974, p. 63-83.

²⁵³HURBON, Laennec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 121-131.

obstante, é necessário completar sempre com outros dados mais significativos quando for necessário. É o caso no momento.²⁵⁴

A compreensão do mal que se desenvolve no Haiti tem como fonte o inferno colonial de Santo Domingo. O primeiro capítulo tenta apresentar como os negros chegaram à ilha sobre o sangue dos índios. Não há pretensão de refazer todo o percurso que já foi feito no primeiro capítulo. No entanto, quando se menciona o inferno colonial é preciso lembrar as condições desumanas e degradantes que submeteram os seres humanos negros e índios à escravidão. Os dominadores nunca tiveram piedade dos negros e índios. A prática colonial é um mal imperdoável e que jamais será esquecida de geração em geração.

Na época colonial, toda a história defende que os escravizados sempre procuraram meios possíveis para se proteger das práticas desumanas ou coloniais. Os escravizados não tiveram intenção de praticar a lei de Talião. Por isso, eram ávidos de todo tipo de violência. A força dos escravizados afrodescendentes e os índios era a intercessão das entidades divinas. Para os africanos, era necessário recorrer aos ancestrais de *petro* e *rada*, para poder combater os endemoniados colonizadores. Diante de qualquer perigo na cultura afro, antes de tudo, é urgente solicitar a intervenção divina.²⁵⁵

É nesse cenário que se deve classificar a compreensão do mal na realidade do povo afro-haitiano. Os ancestrais nunca mediram esforços para pedir a intercessão das divindades. Essas últimas foram invocadas para proteger os escravizados contra todos os perigos. Há no Haiti o grande mito chamado cerimônia de *Bois-Caïman* como chave de toda mudança da situação dos escravizados.

O problema do mal no Haiti é que os ancestrais conquistaram a liberdade que faz desaparecer os brancos. No lugar da colonização conquistaram a independência, a liberdade. Apesar disso, as condições de vida dos escravizados não foram melhoradas. A independência afro-haitiana não foi uma independência econômica, política, cultural e religiosa. A liberdade foi concebida apenas como ausência dos senhores. Porém, sabe-se que a ausência dos senhores não garante uma liberdade plena. A colonização continua de forma diferente. Essa realidade faz com que os pobres, os camponeses afro-haitianos conservem a cultura de seus ancestrais, apesar de todos os preconceitos vigentes. Perante a corrupção, a injustiça, a destruição da vida do planeta,

²⁵⁴PHILOME, Bellegard. Les expéditions: essai sur la magie offensive. In: BENOIT, Marx. *Cahier de folklore et des tradições orais d'Haïti*, 1973-1974, p. 63-83.

²⁵⁵PHILOME, Bellegard. Les expéditions: essai sur la magie offensive. In: BENOIT, Marx. *Cahier de folklore et des tradições orais d'Haïti*, 1973-1974, p. 63-83.

fome, miséria, doenças e outros problemas confrontados, o ser afro-haitiano recorre à intercessão de seus advogados: as divindades.²⁵⁶

2.3 O temor afro-haitiano

Corten²⁵⁷ afirma que o medo ou temor é imaginário. Ainda Corten²⁵⁸ mostra que o romance *Los gaúchos*, que foi escrito por Gerchunoff Alberto, um imigrante judeu que se arrependeu de sua condição de vida no *shtetl* (pequena cidade judia na Europa oriental) ao dizer que “vivemos mal na Rússia, mas tememos a Deus”. Conforme esse romance, gaúcho quer dizer “bom em nada”. No *shtetl* o que une a população, ou seja, todo mundo, é “o temor a Deus”. Essa ideia é rejeitada por Thomas Hobbes²⁵⁹ na primeira parte do *Léviathan*, pois ressaltou que o que une todo mundo é “o medo da morte violenta”.

Para Hobbes, se o ser humano vive sem ter um poder comum que o mantém no medo está numa condição que se chama de guerra, e essa guerra é como a lei de Talião. Corten²⁶⁰ acrescenta que a intenção de Thomas Hobbes é evitar a guerra entre as religiões, mas no fundo o medo dos espíritos invisíveis é mais forte que a morte violenta.

De fato, quando olhamos para a história do Ocidente, o medo se alimenta da crença em forças invisíveis à medida que a domestica. O medo, encenado nos julgamentos da Inquisição contra as bruxas e dependente do que Foucault chama de "simbolismo do sangue", medo bastante banal da insegurança traduzido na poderosa mecânica de proteção das cidades contada por Jean Delumeau (1978), medo internalizado com a Reforma e que regimentos, por causa do temor de Deus, na vocação da profissão. O medo é também uma busca de "bodes expiatórios" e os judeus estão, nesse aspecto, estruturando o Ocidente moderno (Polo, 2001).²⁶¹

O medo supõe um estado mental dado, um comportamento apropriado com a modificação fisiológica. O medo pode transformar numa situação violenta. Ressalta dois tipos de temores ou de medos: temores ativos e temores passivos. No que se refere ao medo ativo, por exemplo, considera uma árvore denominada “*mapous*”. Na crença popular esse tipo de árvore se transforma em castelo de noite. Debaixo dessa árvore o assim chamado *loups-garou* se encontra e realiza sua atividade ao longo da noite. É uma representação que suscita o medo real nas pessoas. Muitas crianças crescem com essa

²⁵⁶PHILOME, Bellegard. Les expéditions: essai sur la magie offensive. In: BENOIT, Marx. *Cahier de folklore et des tradições orais d’Haïti*, 1973-1974, p. 63-83.

²⁵⁷CORTEN, André. *Peur et religion: de la violence d’État à la violence privatisée*, p. 9.

²⁵⁸CORTEN, André. *Peur et religion: de la violence d’État à la violence privatisée*, p. 9.

²⁵⁹HOBBS, Thomas. *Léviathan: Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*. Première partie: De L’Homme Chapitres I a XVI disponibles, p. 106-108.

²⁶⁰CORTEN, André. *Peur et religion: de la violence d’État à la violence privatisée*, p. 9.

²⁶¹CORTEN, André. *Peur et religion: de la violence d’État à la violence privatisée*, p. 10.

ideia. É normal escutar o relato de muitas pessoas que contam sua experiência em relação a certos fatos a respeito de *loups-garou*. Porém, são fatos injustificados. O medo muitas vezes vem a partir das histórias contadas, mas que não há nenhum indício para provar o porquê do medo. O medo pode ser fruto das crenças nas histórias fabulosas contadas. O medo apresenta sempre um comportamento apropriado a uma circunstância.²⁶²

Conforme Corten,²⁶³ o medo imaginário é o medo construído socialmente. Tanto o temor a Deus como o temor à morte violenta, ambos foram uma construção social.

Em particular, o medo foi construído em torno da noção de sociedade civil desenvolvida explicitamente na demarcação do religioso ou da sociedade religiosa há muito representada pela Igreja Católica. Semanticamente, civil também é diferente de militar. A partir do século XVII, forma-se o imaginário de um acordo espontâneo (ou resolução de conflitos entre si) entre os associados da empresa. Esse imaginário permite, em princípio ou em teoria, reduzir ao máximo o Estado e limitar o espaço da política. Em uma interpretação menos liberal, Foucault (1976) interpretou a formação desse imaginário pela biopolítica e pelo "simbolismo do sexo". Já para Elias (1973), ele vê a civilidade como instrumento essencial para o estabelecimento do absolutismo; limita a necessidade de recorrer à repressão institucional aberta. Em toda parte o medo imaginário da morte violenta (às vezes invertido como no culto da civilidade) se mistura com o temor de Deus.²⁶⁴

Porém, se levado em conta o pensamento de Thomas Hobbes no *Leviathan*, pode-se deduzir que o medo da morte violenta é a paixão mais forte do ser humano. Como uma realidade quase instintiva, o medo está relacionado a uma única coisa, à natureza humana. Como imaginário, o medo, ao contrário, implica um encaminhamento de significados.

Existem medos passivos, quer dizer, há pessoas que têm pesadelos. Enxergam presença de *loups-garou*, escutam barulho, tem sensação de forças invisíveis e personificação de *baka* e *zumbi*. São inúmeras representações que passam na mente das pessoas e que produzem um pesadelo que deixa os sujeitos com medos. Então, o medo passivo atormenta a vida da gente. As mães fazem de tudo para evitar o choro das crianças durante a noite. Em geral, buscam evitar todo gesto anormal. Na concepção afro-haitiana, o choro das crianças durante a noite chama atenção do diabo. De noite é preciso manter silêncio para que o diabo não localize a posição das pessoas.²⁶⁵

²⁶²CHARLES, Joseph. Memoire de folklore et le jardin secret de l'haïtien. In: BENOIT, Marx. *Cahier de folklore et des traditions oral d'Haïti*, p. 37-38.

²⁶³CORTEN, André. *Peur et religion: de la violence d'État à la violence privatisée*, p. 10.

²⁶⁴CORTEN, André. *Peur et religion: de la violence d'État à la violence privatisée*, p. 10.

²⁶⁵CHARLES, Joseph. Memoire de folklore et le jardin secret de l'haïtien. In : BENOIT, Marx. *Cahier de folklore et des traditions oral d'Haïti*, p. 37.

O medo passivo tem a ver com os pesadelos e o medo ativo é ligado às realidades vinculadas a certas histórias. O medo ativo é ligado a certos tipos de tabu. Esse último expressa a sacralidade, a proibição de tocar ou olhar certas coisas, de falar ou de entrar em certos espaços. Na mentalidade afro-haitiana, o tabu é correspondido aos objetos intocáveis, uma pessoa possuída por um espírito. Daí surge o medo real e a precaução que se deve tomar.

Tememos a doença que encontramos todos os dias ao nosso redor. Não tememos a morte, mas o sofrimento. Tememos os maus espíritos da vida, os do ar, do mar, da terra, que podem ajudar os maus xamãs a prejudicar seus semelhantes. Tememos as almas dos mortos e as dos animais que matamos.²⁶⁶

Vive-se numa sociedade onde a mentalidade primitiva encontra cada vez mais espaço para florescer, pois já se disse no início, em certas culturas a força metafísica é maior que a força física. Hoje a sociedade haitiana expressa a mesma realidade que sempre foi o objeto de reflexão nas sociedades primitivas. Se recordadas certas crenças e temor no mundo primitivo, a sociedade haitiana aparecerá como uma sociedade primitiva. Um exemplo concreto é a representação dos mortos. Como essa questão foi vista no mundo primitivo e na atual sociedade haitiana? O fenômeno ou expressão da morte na sociedade haitiana será abordado mais adiante. Nessa seção apresentam-se apenas algumas crenças que existiam em relação à morte no universo primitivo e que hoje essas mesmas crenças são alimentadas no universo afro-haitiano.

Na mentalidade primitiva o que se pode esperar ou temer a respeito dos mortos? A concepção alimentada destes últimos terroriza as noites. De noite ninguém tem coragem de sair da sua casa por medo de fantasma. Todas as atividades que precisam ser realizadas são necessárias recorrer às forças sobrenaturais para poder conseguir o que deseja. Em relação aos mortos existem várias crenças, ritos, oferendas e sacrifícios, porque os mortos são considerados como divindades ou forças invisíveis. É preciso cuidar dos mortos, para que os seus espíritos não sirvam como demônio dentro da família. Tal é o modo de pensamentos dos primitivos.²⁶⁷

Assim como o estilo da mentalidade primitiva cujo fruto é o medo, assim também na mentalidade afro-haitiana existe o mesmo estilo. No Haiti é normal que certas famílias cultuem os mortos. Estes últimos permaneçam presentes como forças invisíveis. Por isso, a cada instante existem alguns rituais cujo objetivo é alimentar os espíritos dos mortos presentes em determinado lugar. Na ausência dos rituais os familiares podem sofrer algumas anormalidades. Por medo, é necessário responder à

²⁶⁶LÉVY-BRUHL, Lucien. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, p. 14.

²⁶⁷LEVY-BRUHL, Lucien. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, p. 13.

exigência dos mortos. Dirigir cultos em homenagem aos mortos suscita a paz na família. Os espíritos mortais evitam entrar na família todas as perseguições. O objetivo do culto aos mortos é evitar que qualquer tipo de doença sobrenatural ataque um membro da família.²⁶⁸

De acordo com Couchard,²⁶⁹ na ocasião de um estudo sobre o desenvolvimento turístico no Haiti foi realizada uma entrevista com os afro-haitianos. Suas projeções de medo expressaram uma vivência de perseguição em relação à cultura afro-haitiana, vodu. Essa perseguição vem da parte dos católicos e protestantes, pois para estes últimos quem se alimenta da cultura haitiana representa uma fonte de ameaça. Os protestantes e os católicos atribuíam todas as práticas negativas à cultura afro-haitiana. Nessa ótica, a prática de magia e de *sorcellerie* são atribuídas ao vodu.

Couchard²⁷⁰ reitera que são os pobres, as pessoas que não têm acesso à escola, são esses que representam o medo, porque eles conservam autenticamente a identidade da cultura dos ancestrais. A cultura dos ancestrais para esse público é uma fonte de vida de ponto de vista, social, cultural, religiosa, política e econômica. Por isso, o vodu continua sendo uma cultura de resistência.

Para Bernand,²⁷¹ as sociedades secretas como *Bizango* e *Makanda* inspiram grandes medos na sociedade haitiana, pois estipulam a ideia de que os praticantes comem crianças e transformam seres humanos em *zumbi*. Porém, o pesquisador Charles (2023) recusa essa interpretação. Em sua análise, é uma forma de alimentar o preconceito contra os grupos que conservam suas culturas, porque as sociedades secretas surgiram no tempo da escravidão. Quando os negros chegaram à Ilha alguns não aceitaram o sistema escravagista, fugiram para as montanhas como já se elencou no primeiro capítulo. Eram conhecidos como *nègres marrons*, traduzido como “negros fugitivos”. Com eles, também havia alguns índios. Eram esses que formaram sociedades secretas. E continua esta cultura até hoje. Não tem qualquer vínculo com o que ensinam os colonizadores desses grupos.²⁷²

Em relação ao temor afro-haitiano é necessário rememorar o percurso histórico para perceber o que está acontecendo realmente. Os ensinamentos colonizadores devem

²⁶⁸CHARLES, Joseph. *Memoire de folklore et le jardin secret de l'haïtien*. In: BENOIT, Marx. *Cahier de folklore et des traditions oral d'Haïti*, p. 37. HURBON, Laennec. *O Deus da resistencia negra: o vodu haitiano*, p. 129-130.

²⁶⁹COUCHARD, Françoise. *Identité culturelle, religion et pratique vaudou en Haiti*. In: *Journal des anthropologues*, p. 154.

²⁷⁰ COUCHARD, Françoise. *Identité culturelle, religion et pratique vaudou en Haiti*. In: *Journal des anthropologues*, p. 156.

²⁷¹BERNAND, Carmen. *La chevauchée des dieux: Le vaudou haïtien*, p. 3.

²⁷²DESMORNES, Carl Henry. *Ti limyè sou vodou*, p. 16.

ser descolonizados para libertar o ser haitiano de sua condição de *zumbificação*. O medo real da população se transforma em acontecimento insólito.²⁷³

2.4 Esperança afro-haitiana

A esperança afro-haitiana refere-se ao desejo de possuir algo ou de construir um futuro melhor. No entanto, essa construção é passada por uma idealização. Dessa forma, a opção da pesquisa é esperança no sentido de fantasia. A vida afro-haitiana é alimentada de boas fantasias. Todos sonham com uma realização num futuro real. Quais procedimentos técnicos de produção devem ser utilizados para tais realizações? Tudo pode vir de Deus?

Esses questionamentos são respondidos por Nérestant²⁷⁴ e como percebe o próprio pesquisador não se trata de colocar a situação da miséria do Haiti na culpa de falta de oração e de fé ou devoção. É só observar a quantidade de comunidades católicas e outras denominações cristãs ao longo do dia que se dedicam à oração e ao jejum. O povo haitiano é um povo que não negligencia sua devoção religiosa. Participam nas celebrações religiosas frequentemente. Tampouco a miséria haitiana não resulta na falta de solidariedade entre o povo mais simples. A população pobre vive a fraternidade, compartilha o pouco que tem com quem passa por necessidade.

Não há dúvida de que Deus seja a esperança. Ter esperança em Deus é tudo, mas a iniciativa deve sempre partir do ser humano com a força de Deus. A esperança não deve alimentar o espírito mágico, isto é, esperar que as coisas venham do alto sem a contribuição. Se for assim pensado, a força divina é destruída. É preciso servir das forças técnicas de produção. As fontes decentes de ganho e de proveito devem ser utilizadas. É fundamental repensar melhor o ditado “Deus é bom”. Não pode ser entendido passivamente ou de braços cruzados esperando tudo d’Ele. Este princípio Deus é bom guia toda esperança afro-haitiana. Como expressa o ditado popular *Bondye bom* é verdade que “Deus é bom em todo tempo”, mas se deve dar o primeiro passo.

Uma esperança para superar a miséria e a fome exigem atitudes concretas. A primeira atitude é cuidar da natureza para evitar a erosão, a seca e improdutividade. É necessário motivar os cidadãos para plantar árvores. Assim, associa causa a efeito. Não se pode acreditar numa mudança superficial. Acreditar que misticamente, sem nenhuma

²⁷³SEITENFUS, Ricardo. *Haiti dilemas e fracassos internacionais*, 01jul. 2014, edição do kindle.

²⁷⁴NÉRESTANT, Micial. *L’humanisme chrétien par l’éducation intégral: traité d’anthropologie chrétienne*, p. 89.

atitude, pode-se transformar o mundo é uma ilusão total. A sorte é sorte, mas não é um azar. Chamar as *loas* através dos rituais para conseguir sorte, ou fazer um pacto com o diabo para ganhar é uma ilusão. O jogo não é uma fonte de renda para garantir o desenvolvimento de uma sociedade, é preciso trabalhar manualmente. Como afirma São Paulo, “quem não quer trabalhar não há de comer” (2Ts3,10).

A esperança afro-haitiana repousa sobre uma falsa expectativa, isto é, na sorte, no jogo e no pacto com o mundo invisível. Nenhuma sociedade é capaz de viver ficando com os braços cruzados e esperando o milagre do nada. Na concepção popular, os afro-haitianos acreditam que os seus desejos serão satisfeitos independente de sua contribuição. A sorte existe, mas precisa ser repensada. O princípio adotado “Deus é bom” vai na contramão da regra: ganhar seu pão com o seu suor assim como bem afirmado “com o suor do teu rosto comerás teu pão...” (Gn 3,19). A esperança não pode ser baseada numa fuga da realidade haitiana. Pelo contrário, para construir uma nova sociedade é obrigatória uma reorganização em todos os sentidos no conjunto orgânico da sociedade existente.

Segundo Nerestant,²⁷⁵ é uma lei a luta pela subsistência (**ver o original**). Muitos cidadãos haitianos são lutadores do dia a dia em busca de uma vida melhor. Porém, outros pensam nas facilidades. Trata-se da esperança do povo haitiano. O estado miserável da maioria dos afro-haitianos é assustador, apesar do grande esforço da comunidade internacional.

No Haiti há muitos organismos de ajuda, ou seja, organizações não governamentais em função, mas se percebe quanto mais crescem as ONGS mais aumenta a miséria e a insegurança. O índice dos mortos por assassinato em média por dia é desconhecido, pois não há mídia organizada para transmitir essas informações. O inferno cotidiano dá o que pensar. Quem é culpado de tal situação? Deus ou homens e mulheres? Estrangeiros ou haitianos? Classe dos pobres ou a classe dos ricos? Não é o caso agora de culpar ninguém. Porém, acredita-se que a situação haitiana não é saldo da vontade de Deus ou do “Grande Mestre” como conhecido no Haiti.

Conforme Nérestant,²⁷⁶ a situação dos problemas do Haiti é resultado de três condições. A primeira delas é o egoísmo de uma sociedade mal organizada, má

²⁷⁵NÉRESTANT, Micial. *L’humanisme chrétien par l’éducation intégral*: traité d’anthropologie chrétienne, p. 89.

²⁷⁶NÉRESTANT, Micial. *L’humanisme chrétien par l’éducation intégral*: traité d’anthropologie chrétienne, p. 90.

governança. Assim como diz Daniel Gerard Rouzier,²⁷⁷ o fator mais determinante da pobreza de um país é a corrupção que tem início sem fim. Quando os governos sucessivos toleram que o tesouro público seja roubado, quando as classes ricas se comprazem num luxíssimo sem compromisso com os pobres, quando a droga e arma invadem a população mais vulnerável que se acostuma a receber uma remuneração sem precisar de se esforçar no trabalho, quando o país deixa partir os jovens preparados, quando os pobres são irresponsáveis e continuam a ter filhos sem a possibilidade de cuidado, quando não existe nenhuma relação entre os vários grupos sociais, não podem esperar nada mais a não ser o inferno cotidiano. O povo haitiano é enganado a cada vez que deposita sua confiança num líder para a transformação da realidade. Esse fato é comprovado pela história.

A segunda causa da situação é o funcionamento anárquico das obras caritativas, das ONGs e ação cooperante técnicas que afluem no país. São ONGs que têm boas iniciativas, mas que vão na contramão de uma verdadeira expectativa que visa ao desenvolvimento integral. Geralmente, essas ONGs não têm continuidade. O processo de desenvolvimento deve partir do povo haitiano por ser o conhecedor da realidade.

A terceira é o tipo do desenvolvimento que não visa às aspirações e às necessidades profundas da população. Existem duas concepções de desenvolvimento: orgânica e mecânica. A primeira implica o crescimento ordenado, um desenvolvimento integrado. Consiste numa formação integral em todas as dimensões: material, intelectual, moral, cultural e espiritual. A segunda é uma questão de consciência econômica. Basta ter dinheiro para investir, para estabelecer corrente de troca. É uma expansão de ordem quantitativa.

Os jovens visam a um futuro melhor, mas sua aspiração é vaga. Após o estudo de ensino médio, não falta pretensão de ser médico, agrônomo, advogado engenheiro e outras profissões. Porém, esses desejos são sepultados por falta de universidade e de acompanhamento dos governos. Raramente são os que pensam numa atividade manual ou profissional mais simples. No Haiti não falta ambição nos jovens de construir seu futuro. O que constitui como impedimento da realização desses sonhos é a questão econômica. Cada problema suscita outro. A crise de acesso à faculdade tem como consequência carência intelectual e aumento do desemprego. A esperança que vem acrescentada nesse contexto é a migração. Muitos jovens sentem-se na obrigação de deixar o seu país, sua família e seus amigos para ir em busca de uma vida melhor.

²⁷⁷Citado por Nerestant (ROUSIER, Daniel Gerard. *Croir, Aimer, Espérer*, p. 165). In: *L'humanisme chrétien par l'éducation intégral: traité d'anthropologie chrétienne*, p. 90.

Apesar das poucas perspectivas, não se pode negar que a esperança afro-haitiana recai sobre vários aspectos técnicos como *combite* ou mutirão nos ambientes rurais. Este mostra o gesto de solidariedade e comunhão que existem entre as famílias camponesas. Há uma entreajuda entre os camponeses. Então, *combite* é um dos fatores que promove esperança no ser afro-haitiano para realizar os seus sonhos. Outro motivo que favorece a esperança afro-haitiana é a questão de agricultura familiar. Esta última funciona no azar, pois nem sempre tem a chuva. Esses são dois elementos básicos que deixam margem para a esperança. A vida econômica dos camponeses afro-haitianos segue a mesma linha dos ancestrais africanos: capinar com enxada e organizar em grupos de trabalhos.

A esperança afro-haitiana repousa sobre as representações do presente, das mudanças reivindicadas e do futuro espelhado no passado e no presente. A esperança de uma nação é firmada talvez no que se considera como valores. Para os afros-haitianos conforme os escritos de Houtart e Rémy,²⁷⁸ os valores concentram-se nestes ditos: o sucesso na vida é uma questão de sorte; dinheiro não traz felicidade – ter uma moto, um carro, uma casa, dinheiro são objetivos prioritários; só a reconciliação das classes sociais pode trazer o bem-estar de todos; o objetivo na vida é fundar uma família; solidariedade implica alto sacrifício – a defesa do meio ambiente; é melhor ser trabalhador com trabalho do que acadêmico desempregado. No aspecto religioso se expressa uma maior esperança buscando servir os espíritos. As comunidades da Igreja Católica são procuradas para resolver ou saciar as demandas.

2.5 Cosmovisão afro-haitiana

Na cultura afro-haitiana as doenças são explicadas à base de certas crenças culturais, religiosas e sociais.²⁷⁹ As doenças são consideradas como originárias de diversos elementos culturais. A crença africana nas doenças causadas por feiticeiros permaneceu intacta entre as massas populares afro-haitianas. Diz-se que as doenças assim causadas são sobrenaturais. Contra essas doenças, na crença popular, a ciência patenteada do médico é impotente.²⁸⁰

Há uma visão cosmocêntrica e uma visão antropocêntrica tanto sobre as doenças como também sobre a morte. Sucintamentesea apresentarão essas duas visões. Num primeiro momento, a investigação averigua a visão cosmocêntrica tendo em vista três

²⁷⁸HOUTART, François; RÉMY, Anselm. *Études des mentalités et des religions faces aux réalités économiques, sociales et politiques*, p. 72.

²⁷⁹HURBON, Laennec. *O Deus da resistência negra: o vodou haitiano*, p. 121-123.

²⁸⁰DORSAINVIL, Justin Chrysostome. *Psychologie haïtienne: vodou et magie*, p. 28.

elementos, que são comuns na realidade afro-haitiana: classificação, experiência e agir. Esses dados já foram abordados pela organização mundial da saúde,²⁸¹ mas aqui se pretende examinar teologicamente tais dados.

a) Classificação

No Haiti as doenças são classificadas de várias maneiras. Portanto, existe a *doença das loas (divindades)*, ou seja, doença que provém das *loas*. Essa doença somente pode ser curada mediante a manipulação da espiritualidade. É necessário recorrer à intervenção de um pai de santo. Este último é conhecido como *hugan*, aquele que possui certos conhecimentos vinculados às entidades divinas.²⁸²

Doença do diabo: Para a cura dessa doença é necessária a manipulação do mistério do mundo invisível e da magia. É considerada como doença metafísica ou sobrenatural. É preciso, também, a intervenção de um médico tradicional ou um *hougan*.

Doenças que provêm conforme a vontade de Deus: São aquelas de ordem física ou natural. Essa doença é entendida no sentido comum de todas as culturas. É curada por médicos ocidentais e curandeiros tradicionais.

Visão cosmocêntrica da doença: o estado de “estar doente” é o resultado de uma perda de harmonia entre os componentes da pessoa e/ou entre a pessoa e um ou mais elementos do ambiente.

As causas das doenças são um desrespeito às regras que regem a relação humana com o meio físico; descumprimento das regras de higiene; descumprimento das regras éticas; influência nociva de terceiros (envenenamento, feitiçaria); descumprimento de ritos ou prescrições relativas as ancestrais e/ou espíritos. O plano antropocêntrico classifica três tipos de doença: física, mental e psicossomática.

b) Experiência

Alguns dados que expressam a experiência da doença, ou seja, o estado da pessoa doente são: volatilidade da experiência dos sintomas (metáforas); ausência de referências anatômicas; referências à energia e a um ou mais elementos da pessoa, e poucas ligações existentes entre desconforto e afetos, pensamentos e sonhos.

²⁸¹OMS. *Culture et santé mentale en Haïti: une revue de littérature*. Montréal, 02/2010.

²⁸²HURBON, Laennec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 80.

c) Agir

O agir implica uma ligação entre o visível e o invisível, buscando caminhos possíveis para os tratamentos das diversas doenças. Assim, listam-se as seguintes intervenções: adivinhação da natureza e sensação de desconforto; mediação com o universo dos espíritos; prescrição de medidas incluindo rituais; realinhamento de energias; participação ativa do paciente (busca de plantas, peregrinação, dança); vinculação às questões morais, sociais e políticas; a participação (financeira ou não) do cliente na compensação pela cura.

Como se percebe na cosmovisão afro-haitiana não há nenhum hiato entre o mundo das forças sobrenaturais e o dos fenômenos naturais. Eles se movem em um universo de forças que tentam capturar seu benefício próprio. Há percepção das causas pertencentes ao domínio das divindades, do além e dos ritos. A doença é a consequência de uma força oculta. Perante a doença a presença de uma médica é menos necessária. Muito mais necessário é um vaso de alimento colocado debaixo de “uma árvore”²⁸³ não muito longe da casa. O camponês empresta uma personalidade supraterrrestre aos lugares, às árvores, à noite. Acredita nos ritos e na sua eficácia, na importância dos sinais e presságios. Será uma questão de vida ou morte para uma criança que não toma banho com tal ou tal água.²⁸⁴

2.5.1 Noção do conceito de pessoa e visão do mundo na cultura afro-haitiana

O conceito de pessoa na lógica da cultura afro é diferente do ser humano e do indivíduo. Pode existir tanto o ser humano como o indivíduo, mas não existe a pessoa. O conceito de uma pessoa no pensamento africano incorpora pressupostos éticos. A palavra usada para "pessoa" na língua *akan* (falada em Gana) é *onipa*. Essa última significa também ser humano. No plural *akan* significa pessoas. Quando a conduta de um indivíduo parece cruel, perversa, egoísta e antipático, então este indivíduo não é pessoa (*onnye onipa*). Em *Iorubá*, a palavra *eniyan* significa uma pessoa. Assim, algum indivíduo humano pode ser considerado como não pessoa (*ki se eniyan*). Isto “é um

²⁸³A árvore no vodu é símbolo de proteção. Os devotos buscam proteção sobre a sombra da árvore como a sombra das loas. A árvore é o lugar onde se entra em contato com os antepassados e com os espíritos protetores. A árvore é o lugar simbólico privilegiado da vida e da morte (HURBON, 1988, p. 108).

²⁸⁴BAJEUX, J.C. Mentalité noire et mentalité biblique. In: *Des prêtres noirs s'interrogent. Cinquante ans après*, p. 56-82, p.62.

juízo da posição moral do ser humano que está, portanto, determinado a ficar aquém do que é preciso para ser reconhecido como tal”.²⁸⁵

Para qualquer p, se p é pessoa, então p deve exibir em seu comportamento as normas morais e ideais de personalidade. Quando o comportamento de um ser humano não está em conformidade com os princípios ou padrões morais aceitáveis, ou quando um ser humano deixa de exibir as virtudes morais esperadas em sua conduta, ele é considerado “não uma pessoa”.²⁸⁶

Na cultura afro-haitiana, o ser humano é entendido como uma forma de energia particular condensada, extraída do grande cosmos e do ser universal cósmico. Assim, a função primária do ser humano é manter uma sinergia harmoniosa com a energia universal, enquanto que no plano antropocêntrico o ser humano está no centro do universo imperfeito que deve compreender, controlar, transformar e explorar.²⁸⁷

Na concepção afro-haitiana, no plano cosmocêntrico, a pessoa possui quatro dimensões. Estas são: o corpo, a sombra, bom anjo maior ou alma maior, bom anjo menor ou alma menor (*gro bonanje ak ti bonanj*). Enquanto que no plano antropocêntrico a pessoa possui duas dimensões: corpo e espírito.²⁸⁸ Esses termos serão tratados com mais propriedade quando abordada a expressão da morte na cultura afro-haitiana.

O modelo pelo qual se concebe a pessoa no Haiti é diferente da forma antropocêntrica europeia. O modelo afro-haitiano para interpretar a pessoa é uma inserção cultural, social e religiosa própria. Se no mundo ocidental a pessoa é o centro do universo, no Haiti ao contrário tem-se um outro olhar. Para a cultura afro-haitiana, a pessoa não é o centro do universo, mas ela faz parte de um universo maior, que compreende as divindades, os ancestrais, harmonia entre o mundo natural e sobrenatural. Nesse espírito, a visão cosmocêntrica prevalece sobre a visão antropocêntrica. Não é desvalorizar o ser humano, mas é uma forma de contemplar toda criação como obra de Deus. A visão de pessoa na cultura afro-haitiana faz referência à percepção africana de vida, assim como se vê em *Africae Munus* (n. 69).

Na concepção africana do mundo, a vida é entendida como uma realidade que engloba e inclui os antepassados, os vivos e as crianças por nascer, a criação inteira e todos os seres: os que falam e os que são mudos, os que pensam e os que não são capazes de o fazer. Nela, o universo visível e invisível é considerado como um espaço de vida dos homens, mas também como um espaço de comunhão onde as gerações passadas estão, de maneira invisível, ao lado das gerações presentes, que, por sua vez, são mães das gerações futuras.

²⁸⁵CASTRO, Lara. *A filosofia africana*, edição do kindle.

²⁸⁶CASTRO, Lara. *A filosofia africana*, edição do kindle.

²⁸⁷OMS. *Culture et santé mentale en Haïti: une revue de littérature*, p. 11-13.

²⁸⁸OMS. *Culture et santé mentale en Haïti: une revue de littérature*, p. 11-13.

A noção da pessoa na cultura afro-haitiana vai além do eu individual para abraçar as dimensões espirituais. A pessoa é pessoa quando está em comunhão com todos os seres visíveis e invisíveis, quando existe uma perfeita harmonia com toda a natureza. Assim, a pessoa usufrui o bem-estar fisicamente e espiritualmente. Sem a harmonia com todo universo a saúde humana pode ser prejudicada.²⁸⁹ Nessa perspectiva, Ferry escreve no contexto da sabedoria dos gregos, mas é uma ideia convergente à sabedoria afro quando afirma “a vida em harmonia com a ordem cósmica, é esta a verdadeira sabedoria, o autêntico caminho da salvação, no sentido daquilo que nos salva dos medos e, com isso, nos torna mais livres e abertos aos outros”.²⁹⁰

No que tange à visão de mundo na cultura afro-haitiana é imaginada de uma forma singular. Na cosmologia afro-haitiana, o mundo contém quatro andares. No andar superior, quarto andar, ou seja, o primeiro mundo mora o Grande Mestre, o Criador do universo. Depois de realizar a obra da criação, ele se retirou e permaneceu longe das criaturas.

No terceiro andar, segundo mundo, moram as divindades, ou seja, as *loas*. Essas são as que o Grande Mestre delega o poder em parte. Por meio delas, os seres humanos entram em contato com o Grande Mestre. As *loas* são consideradas como os intercessores. O Grande Mestre somente se comunica com os seres humanos em certos momentos especiais. As *loas* são os auxiliares de Deus. O Grande Mestre vive como o grande *pacha*. Os sacrifícios e oferendas são entregues às *loas*.

No segundo andar, ou seja, no terceiro mundo está o ser humano. Nesse espaço, as *loas* comunicam os seus desígnios aos seres humanos por meio de alguém que recebe o dom especial.

No primeiro andar, ou seja, no quarto mundo estão os espíritos ancestrais, os defuntos. É o mundo subterrâneo. Por isso, as fontes de água, os rios, as florestas são de grande importância na cultura afro-haitiana. A morte não marca o fim definitivo da vida, mas é uma passagem do mundo visível para o mundo invisível, povoado pelos espíritos, das divindades e das forças de todas as sortes. Esse mundo não é nem menos real, nem menos acessível. Tem uma atenção incessante ao mundo invisível das divindades e dos espíritos. Os ancestrais defuntos, espíritos, são considerados como seres humanos.²⁹¹

²⁸⁹OMS. *Culture et santé mentale en Haïti: une revue de littérature*, p. 11-13.

²⁹⁰FERRY, Luc. *A sabedoria dos mitos gregos: aprender a viver II*, p. 21.

²⁹¹NÉRESTANT, Mical M. *L'humanisme chrétien par l'éducation intégrale: traité d'anthropologie chrétienne*, p. 85-86.

2.5.2 Noção da saúde na cultura afro-haitiana

Na concepção afro-haitiana em sua visão cosmocêntrica, a saúde humana é o estado de “bem-estar em conexão” com o meio ambiente que inclui, por exemplo, o meio não humano (terra, plantas, animais, ar, forças da natureza); o ambiente humano (o núcleo familiar e a família alargada, a rede de aliados próximos, a comunidade, outros); ancestrais e espíritos (os invisíveis). O indicador de saúde e bem-estar é a experiência de integração harmoniosa com o meio ambiente. Porém, no ponto de vista da cultura antropocêntrica, a saúde é o estado de bem-estar que resulta do funcionamento ótimo de órgãos e sistemas definidos por parâmetros fisiológicos e bioquímicos. A influência do ambiente é essencialmente física (qualidade do ar, alimentos, entre outros). O reconhecimento da importância do ambiente social é modesto. O indicador de saúde e bem-estar é a autonomia e o desempenho individual.²⁹²

Como se observa, o conjunto da vida real afro-haitiana é concentrado nas crenças culturais de matrizes africanas e caribenhas. O modo de interpretar a questão da doença é baseado nas crenças culturais, religiosas, sociais e políticas. Devido a esse modo de compreensão, um ser humano doente busca recursos religiosos, sociais, médicos e outros meios possíveis para a sua pronta recuperação. A questão religiosa no Haiti não é apenas um lugar para rezar, mas também é salutar. A religião é entendida também como casa da cura. Por isso, muitas igrejas internam pessoas doentes para ajudar no processo da recuperação, mas antes é preciso classificar que tipo de doença a pessoa tem para sua devida melhor orientação.²⁹³

Essa visão cosmológica afro-haitiana mostra a diferenciação do ser humano e das coisas. Como já foi dito anteriormente, o ser humano não está fechado em si mesmo, é aberto e prolongado nas outras criaturas de Deus. O ser humano e a natureza (meio ambiente) estão interligados. Descuidar da natureza é descuidar do próprio ser humano. Certas crenças que existem na cultura afro-haitiana foram mencionadas, mas é importante destacar que as qualidades do ser humano são atribuídas aos animais, às plantas, aos minerais e aos objetos. Na concepção popular, o ser humano pode se transformar em animal ou plantas. Pode-se utilizar a força dos animais. Na visão do universo existe um vínculo entre o natural e o sobrenatural, entre a matéria e o espírito.

²⁹²OMS. *Culture et santé mentale en Haïti: une revue de littérature*, p. 11-13.

²⁹³STERLIN, C. Pour une approche interculturelle du concept de santé. In : *Ruptures, revue transdisciplinaire en santé*, 11(1), 2006, p. 112-121.

Na sequência, a compreensão religiosa dos afro-haitianos no que diz respeito à questão da morte.

2.5.3 Expressão da morte na cultura afro-haitiana

Em todas as sociedades sapienciais, os funerais exprimem paradoxalmente a crise diante da consciência da morte, mas também o ultrapassamento dessa crise graças aos rituais.²⁹⁴ A morte é uma passagem que marca a vida do ser humano, sobretudo os familiares e os mais próximos do luto. No Haiti, principalmente em relação à espiritualidade afro, os mortos recebem na medida do possível uma boa preparação para fazer a passagem para o outro lado do mundo. A morte é passagem do finito para o infinito. Os mortos são preparados para a vida do além. Os elementos que constituem a personalidade do indivíduo recebem um tratamento diferenciado para a vida do além. Na cultura afro-haitiana, o ser humano contém um corpo como suporte material e dois princípios espirituais que são: Grande bom Anjo e Pequeno bom Anjo. Estes últimos serão examinados em dois momentos. O primeiro deles investiga a compreensão do corpo e do espírito na cultura afro-haitiana, enquanto o segundo trata da manipulação do corpo para a eternidade durante e depois da morte.

2.5.3.1 A compreensão do corpo e do espírito na cultura afro-haitiana²⁹⁵

Em oposição aos autores de *O livro das religiões* que afirmam “os africanos não têm nenhum conceito de divisão entre corpo e alma”,²⁹⁶ na cultura afro-haitiana a pessoa é entendida como corpo e alma. Esses dois elementos compõem a personalidade do indivíduo. Entretanto, a alma compreende dois princípios espirituais determinando-os como Alma Superior e Alma Inferior. Em linguagem popular fala-se de Grande bom Anjo (*le Gros bon Ange*) e Pequeno bom Anjo (*le Petit bon Ange*).²⁹⁷ Essa concepção é anticristã. O que se entende a respeito da pessoa humana no Haiti é o que se entende por alguns países africanos, principalmente em Sereer, a pessoa humana é composta de vários elementos distintos, mas de estreita relação entre si.

²⁹⁴ PRYSTHON, Angela. *Estudos culturais*. São Paulo: SENAC, p. 15, edição do kindle.

²⁹⁵ Este título já foi publicado nos meus artigos.

²⁹⁶ GARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*, p. 101.

²⁹⁷ MÉTREAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 228.

Conforme Kalis,²⁹⁸ a pessoa de Sereer é tripartida. É corpo, alma e espírito. O corpo é chamado *cer ke*. É um envelope carnal. O *laav* é o princípio da vida e o sopro vital ou alma. O *ciid*^ é o terceiro elemento, que é apresentado como espírito. Porém, segundo Gravrand,²⁹⁹ o ser humano é quadripartido, pois ele considera o sopro vital e alma como dois elementos diferentes.³⁰⁰

De outro modo, Kerboul deixa claro que o ser humano é concebido de acordo com a realidade afro-haitiana numa outra visão que não é tão comum à visão europeia, isto é, cada ser humano tem uma *loa* como seu protetor. A *loa* faz parte da constituição do ser da pessoa. Fazendo parte do ser da pessoa, a *loa* é conhecida como *tibonnanj*. Esse espírito faz parte da personalidade da pessoa. O ser humano possui dupla dimensão da alma: *Le Gros Bon Ange* e *Le Petit Bon Ange*. O dono de cada ser humano «*tibonnanj*» constitui o primeiro elemento maior de sua personalidade. O segundo elemento maior é *grobannanj* subordinado ao primeiro. Esse modo de entendimento da alma é comparável com a alma cristã, como princípio do pensamento (razão, memória, vontade) e da consciência psicológica.³⁰¹ Os princípios da alma são de ordens superiores e inferiores. Serão examinados então estes últimos.

Alma superior: a alma superior possui uma significação simular da concepção cristã sobre alma, mas em certo ponto se diferencia. Para a doutrina cristã da fé católica não há uma separação entre corpo e alma, porque ambos formam a pessoa. Entretanto, a cultura haitiana concebe uma separação entre esses dois elementos. A alma pode deixar o corpo em certos momentos. A saída definitiva da alma no corpo pode provocar a morte ou não.³⁰²

A alma inferior: a alma inferior é um espírito, uma força de origem africana. É o protetor do indivíduo. É também o dispensador do indivíduo. Essa alma inferior pode se separar do corpo em qualquer momento, por exemplo, no caso das pessoas que perdem o bom senso. No entanto, a sua saída no corpo não provoca imediatamente a morte, como pode ocorrer se a alma superior sair.³⁰³ Porém, para Métraux, a alma inferior é um anjo de guarda que, depois da morte da pessoa, desaparece somente após nove dias. Já a

²⁹⁸KALIS, Simone. *Médecine traditionnelle, religion et divination chez les Serrer Siin du Sénégal*, p. 63.

²⁹⁹GRAVAND, Henri, citado por SARR, Benjamin Sombel. *Théologie des pères de l'Église et questions d'inculturation*, p. 67.

³⁰⁰SARR, Benjamin Sombel. *Théologie des pères de l'Église et questions d'inculturation*, p. 67.

³⁰¹KERBOULL, Jean. *Le vaudou: magie ou religion?*, p. 52.

³⁰²ALSAIN, Jean Osner. Le phénomène de la mort et la mentalité paysanne. In: BENOIT, Max. *Cahier de folklore et des traditions orales d'Haïti*, p. 16.

³⁰³ALSAIN, Jean Osner. Le phénomène de la mort et la mentalité paysanne. In: BENOIT, Max. *Cahier de folklore et des traditions orales d'Haïti*, p. 16.

alma superior é identificada como fantasma, pois permanece no lugar onde vivia a pessoa.³⁰⁴

Partindo desses dois princípios, que são a alma inferior e alma superior, pode-se dizer que, apesar de não haver na cultura haitiana uma visão escatológica do que virá depois da morte, essa sociedade tem um entendimento diferente do significado da morte. Para os haitianos, Deus é isento de culpa da morte, pois a morte nunca é natural. A culpa da morte não é a doença nem o envelhecimento, mas é sempre um ser humano.

Como disse Germeil, a morte é a maior preocupação do ser humano desde sua origem.³⁰⁵ Nesse sentido, a morte é a maior preocupação de todo ser haitiano. Ela causa dor, tristeza, empobrecimento, miséria, mas também alegria e esperança. Ela expressa a solidariedade e o espírito de partilha. A morte no Haiti, para além da dor, significa momento de comunhão e de unificação entre todos os vizinhos e familiares.

Deduz-se que a compreensão de uma vida além, de uma vida pós-morte na cultura haitiana, tem dois sentidos. Em primeiro lugar, remete à morte com a ausência da alma inferior, é uma morte puramente artificial. A pessoa morre antes do seu tempo. Então, o cumprimento da vida dessa pessoa será mesmo neste mundo, onde ela se tornará o escravo do outro e trabalhará como empregado sem renda. Em segundo lugar, trata-se da morte como o abandono da alma superior. É a morte natural que inclui a concepção de vida plena, o novo nascimento. É a morte entendida como passagem e nisso possui o mesmo sentido da fé cristã.

Para a maioria dos camponeses haitianos, a alma superior e a alma inferior são como duas forças espirituais que constituem a personalidade do indivíduo. Essas duas forças espirituais são imortais.³⁰⁶ A morte é entendida como uma alma desencarnada.³⁰⁷ No Haiti, a maioria da população professa exteriormente a fé cristã, especificamente a fé católica, mas o essencial mesmo não entra em vigor. Os ritos cristãos servem mais para uma função social do que construir algo de interioridade.

³⁰⁴MÉTREAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 229.

³⁰⁵GERMEIL Castel. *Politique et culture à haïtienne*, p. 12.

³⁰⁶ALSAIN, Jean Osner. Le phénomène de la mort et la mentalité paysanne. In: BENOIT, Max. *Cahier de folklore et des traditions orales d'Haïti*, p. 22-24.

³⁰⁷MÉTREAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 229.

2.5.3.2 A preparação do morto para a eternidade durante e depois da morte³⁰⁸

A morte é identificada como o supremo adversário a eliminar e exorcizar em qualquer lugar,³⁰⁹ mas no Haiti ela é concebida também como momento de alegria e momento da última homenagem à pessoa. Por isso, o cuidado do morto requer valor muito importante para os parentes da pessoa. Todavia, como afirma Germeil,³¹⁰ a apreensão do mistério da morte e da escatologia na cultura popular haitiana produz certo medo, pois exige certa dependência obrigatória à pessoa morta. Os compromissos com essa última são sagrados.

Por isso, a família realiza uma série de momentos conhecidos como culto aos mortos. Esse rito contém uns doze passos. Os mortos são a terceira categoria dos seres sobrenaturais a receber um culto. Os mortos tornam-se o espírito protetor dependendo da família do morto. Para que o morto se transforme em *loa*, sua família deve realizar diversos cerimoniais durante vários anos. Os costumes funerários dos camponeses afro-haitianos são muito complexos. O morto recebe toda cerimônia da Igreja Católica conforme o ritual ou se for de outra denominação segue os seus rituais. Porém, acrescenta muitas outras fórmulas para evitar que o morto não persiga a família no futuro. São práticas que surgiram por consequência do medo do retorno do defunto. Os rituais exprimem o desejo de afastar o morto o mais rápido possível.

Dentro do culto aos mortos, os passos a serem dados na preparação do morto para uma vida plena são os seguintes: *Desounin*, higiênico mortuário (*toilette mortuaire*), vigília (*veillée*), *casketing* (*la mise em bière*), funeral, novena e luto (*deuil*). Esses passos são obrigatórios para qualquer ser haitiano, independentemente de sua classe e de sua denominação religiosa. Na sequência, seguem os passos de um culto aos mortos.

Déssounin. É a separação que existe entre o ser morto e sua *loa*. Na concepção afro-haitiana cada ser humano tem sua *loa*,³¹¹ mas essa *loa* não permanece junto na hora da morte. *Loa* é o que torna a pessoa dona de si. Um ser humano pode ter várias *loas* sob a sua responsabilidade. Porém, a pessoa pertence a uma *loa* específica, aquela que a escolheu por primeiro. *Loa* é o protetor da pessoa. É seu anjo de guarda. *Dessounin* é

³⁰⁸Este título já foi publicado duas vezes nos artigos do pesquisador. CHARLES, Wilner. A morte: de uma visão geral da concepção cristã às crenças haitianas. In: BAVARESCO, Agemir; WINGERT, Diego dos Santos; OLIVEIRA, Rogel de. *Experiências religiosas e problemas teológicos*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2020.

³⁰⁹GERMEIL Castel. *Politique et culture à l'haïtienne*, p. 12.

³¹⁰GERMEIL Castel. *Politique et culture à l'haïtienne*, p. 17.

³¹¹A palavra *loa* não é nem masculino nem feminino. O seu gênero depende a qual se refere.

conhecido também como degradação. Na verdade, *dessounin* é celebração que se realiza para a separação da *loa* e do defunto.³¹²

Para outros pesquisadores,³¹³ *désounen* é o rito simétrico e inverso da iniciação. É o rito do despossuído do iniciado da *loa*, pois depois da morte a divindade que a pessoa possuía permanece com a missão de cuidar dos descendentes da família. Existe na cultura afro-haitiana uma grande preocupação pelo destino do pequeno bom anjo após a morte.

Banho do morto ou higiênico mortuário. É um rito que vem logo após a *dessounin*. É arranjada uma água com ervas aromáticas para dar banho no morto. Este último recebe um tratamento como se ainda estivesse consciente de sua realidade. O banhador convidado pela família prepara uma água com as plantas aromáticas. Às vezes ferve a água com as plantas e faz a higiene do morto com sabão. Esse banho do morto significa que a pessoa conserva sua dignidade mesmo estando morta. Depois da higiene, veste a pessoa e a coloca no caixão.³¹⁴

Vigília – Velório. A morte é anunciada pelo barulho de choro. Quando escuta numa família um choro forte é sinal que alguém morreu. O choro é sinal da morte. O choro é sinal que vai anunciar de casa em casa a partida de alguém do local. Isso faz com que se alguém morrer ninguém fique sem saber, porque a luta de uma família é a luta de todos. Os parentes e amigos se reúnem para uma última homenagem ao falecido. Os velórios mortuários são momentos de lazer, cujos jovens e adultos se reúnem para celebrar a passagem definitiva de alguém da localidade. É um momento que contém muito mais alegria que tristeza. Assistir a um velório é uma maneira de prestar homenagem à família do enlutado. Um quarto é reservado para todos os membros da família. Ali vêm muitas pessoas para desejar coragem e ânimo aos familiares do morto. É um momento importante e fundamental para a família. Esta última aproveita bem esse meio tempo para contar a história da vida de quem partiu mostrando como foi alguém significativo para a família. Busca relembrar a última palavra, ou seja, a última ação do falecido. A família recebe de boa consolação aceitar o momento resignadamente e é convidada pelos visitantes a obedecer à vontade divina.³¹⁵

³¹²MÉTRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 217-218.

³¹³OFPPA. *Le vodou: pratiques, langage, structure occultes, instruments de menaces, persecutions et rites*, p. 14.

³¹⁴CHARLES, Wilner. A morte: de uma visão geral da concepção cristã às crenças haitianas. In: BAVARESCO, Agemir; WINGERT, Diego dos Santos; OLIVEIRA, Rogel de. *Experiências religiosas e problemas teológicos*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2020.

³¹⁵MÉTREAU, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 220.

No período de luto quem se dispõe a acolher os visitantes e a escutar as mensagens de consolação são muitas vezes os homens, porque as mulheres sempre se preocupam em preparar comes e bebes para receber quem chega. A função das mulheres é servir a quem chega ao velório. Por isso, geralmente elas não conseguem dedicar o tempo para ouvir os visitantes. Todas as mulheres, sobretudo as mais próximas da família, amarram sua cintura com uma camisa ou uma corda, fica meio triste com corrente de água nos olhos pelo falecido e continuam acolhendo quem está chegando, porque é a boa acolhida que faz a reputação da família.³¹⁶

Nos velórios, um elemento que chama atenção é choro dos filhos ou de outras pessoas mais próximas do falecido. No choro, as pessoas expressam sua desesperança pela perda. Eis algumas palavras que expressam o desânimo: *a la traka ki rèd mezanmi* (que dor difícil, meu amigo). A pessoa expressa sua dor como a dor parto. Nesse momento, a pessoa faz certas perguntas: “Por que você nos abandona? Por que você faz isso”? E conclui: “olha a situação em que você nos deixou”. Tudo isso é uma forma de a pessoa se libertar contra a dor de sua perda.³¹⁷

Todo morto tem direito a um velório, exceto o recém-nascido que não sobrevive ao parto. Esse pode ser enterrado sem nenhum ritual. A vigília é o momento de grande homenagem à família do morto. No velório, a dor e alegria se encontram, porque é um momento mais de divertimento do que de tristeza. O fenômeno da morte no Haiti leva a refletir e a pensar sobre o mistério da fé. Em todos os países existe a morte, mas o modo de concebê-la é sempre diferente. No Haiti, quando uma pessoa morre, é preciso, antes de noticiar, juntar todas as bagagens da casa.³¹⁸

Enquanto ocorre o velório, os familiares do morto sentam-se num quarto e cada pessoa que chega vai cumprimentá-los e desejar-lhes condolências. É interessante lembrar que, ao agradecer a uma visita, os familiares falam sobre o morto, sobre suas virtudes enquanto estava vivo e lembram as últimas coisas que fez antes de morrer, como também as suas últimas palavras pronunciadas. O consolo, por parte de quem vem ao velório, é sempre uma palavra de esperança, resignação e de obediência perante a vontade divina. No velório, há o ritual especial de fazer uso da Sagrada Escritura, a leitura da vida de alguns santos e cantos especiais.³¹⁹

³¹⁶MÉTREAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 220.

³¹⁷MÉTREAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 220.

³¹⁸CHARLES, Wilner. A morte: de uma visão geral da concepção cristã às crenças haitianas. In: BAVARESCO, Agemir; WINGERT, Diego dos Santos; OLIVEIRA, Rogel de. *Experiências religiosas e problemas teológicos*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2020.

³¹⁹ALSAIN, Jean Osner. Le phénomène de la mort et la mentalité paysanne. In: BENOIT, Max. *Cahier de folklore et des traditions orales d'Haïti*, p. 20.

Novena. No Brasil, por exemplo, após sete dias do enterro de uma pessoa, a família se reúne na igreja e reza uma missa, culto ou terço pelo sétimo dia do falecimento de seu ente querido. No Haiti, esperam-se nove dias após o enterro da pessoa para fazer uma novena. Essa novena é realizada, não na igreja, mas em casa, onde se reúnem todos os familiares, vizinhos e amigos para celebrar. Rezar uma missa em memória da morte na igreja, somente depois da novena.

Luto (Deuil). É normal no Haiti, durante e depois da morte de uma pessoa, ver toda a família vestida de preto. Esse traje é usado pela família durante dezoito meses contados a partir do dia que se começa a usá-lo. Os pais não podem usar essas vestes pretas pelo falecimento de seus filhos. Os mais velhos do que o falecido também não podem se vestir de luto.³²⁰ Na sociedade haitiana valorizam-se muito os aspectos sociais da morte e cultiva-se grande respeito para todo o processo que deve se realizar ao falecer uma pessoa.

³²⁰ GERMEIL Castel. *Politique et culture à haïtienne*, p. 17.

3 DESCRIÇÃO RELIGIOSA DA EXPRESSÃO CULTURAL AFRO-HAITIANA

Após aprofundar o nascedouro da cultura afro-haitiana e suas características de pensamento, esta seção apresenta a *descrição religiosa da expressão cultural afro-haitianos*. Este capítulo tem sua importância no tema abordado, pois ajuda a abarcar outro universo dos símbolos criados na sociedade haitiana e que são diluídos na prática da fé cristã. As divindades são veneradas dentro da estrutura religiosa da Igreja Católica. Não serão tratados do sincretismo nem da simbiose. A ideia é ser fiéis a um universo de símbolos ou elementos que talvez não estejam de acordo com o que ensina o catolicismo como doutrina, mas popularmente é o que se vive na prática. São elementos simbólicos que caracterizam a nova identidade afro-haitiana. A compreensão religiosa da expressão cultural afro-haitiana tem muito a contribuir no modo como o afro-haitiano entende a inculturação da fé, pois a prática religiosa dos afro-haitianos não é uma revolução contra a fé cristã, mas sim é uma revolução contra a colonização imposta como fé.

Como defendido sempre durante esse percurso investigativo, a expressão cultural afro-haitiana conhecida como vodu abrange algumas características religiosas, mas não é uma religião organizada como muitas outras. Nem é considerada como uma religião para o público que o frequenta. É um espaço para saciar o desejo ou sede de algo no imediato. Não se tem uma doutrina elaborada sobre o vodu. Seu credo é apreendido a partir da experiência vivida, das representações e criações de *loa* e certos ritos. Nos rituais, as pessoas devotas são possuídas pela sua divindade, no sentido de que a pessoa passa por estado anormal. Nas cerimônias, esse processo é conhecido como manifestação ou epifania dos *loas*. Ao se referir à descrição religiosa da expressão cultural afro-haitiana, a intenção é listar as principais divindades que fazem parte da realidade afro-haitiana. São muitas, mas aqui haverá o levantamento de algumas e não todas. Listando algumas divindades, serão identificados certos rituais, principalmente *rada* e *petro*. A seguir serão analisados esses rituais na prática e, por fim, como objeto de estudo as celebrações particulares realizadas em casa.

3.1 Algumas divindades da cultura afro-haitiana e seus perfis

As divindades são entidades invisíveis conhecidas como *loa* assim como os orixás no Brasil. Na concepção popular, há inúmeras formas de nomear as personagens da cultura afro-haitiana. As *loas* recebem nomes como “anjos, mistérios ou santos”. Maximilien³²¹ acredita que chamar as *loas* de mistérios é pensar o todo por parte, pois essas cerimônias são chamadas de mistérios pelos egípcios gregos. Para os egípcios e gregos, mistério significa coisas sagradas gloriosas e profetáveis.³²² Usa anjos para distinguir a alma humana do espírito da divindade, o anjo guardião ou o espírito angélico protetor. A palavra mistério é utilizada no momento dos rituais. Toda cerimônia é mistério.

Segundo Metraux,³²³ a palavra *loa* habitualmente é traduzida por deus, mas o termo espírito ou gênio expressa melhor a verdadeira natureza dos seres sobrenaturais. As divindades da cultura afro-haitiana são oriundas da antiga tradição das divindades africanas. Os títulos africanos das divindades são reconsiderados no Haiti e ainda mais designações foram criadas. A denominação de *loa* é conservada pelas divindades que ocupa uma posição privilegiada. Em relação às outras divindades menos importantes, atribuíram o nome de gênio ou espírito. Porém, uma divindade denominada como deus não pode ser invocada para realizar o mal.

Para Kerboull,³²⁴ a etimologia da palavra *loa* é contestada por muitos pensadores e esta é ligada a uma das línguas africanas que ainda permanece indeterminada. A palavra *loa* é pronúncia da mesma forma de *loi* em francês. Os ex-guardas haitianos simbolizavam o todo poderoso da autoridade no interior antes de 1915 e usavam orgulhosamente um anel vermelho com letras brancas escritas: *force à la loi*, traduzido como *força de lei*. A mentalidade frustrada dos moradores ou cidadãos daquele tempo podia encontrar matéria aproximadamente com os espíritos da mitologia da mesma maneira que foram concebidos como fortes e poderosos. Nesse caso, *loa* seria a lei (*loi*) imposta aos servidores – lei imperativa, lei da natureza e da vida personificada e diversificada nos múltiplos espíritos.

Loa é analisado também por Kerboull³²⁵ no sentido de que existe uma alternância entre as letras L e R, na compreensão de que *loi* é um substituto da palavra

³²¹MAXIMILIEN, Louis. *Le vodou haïtien: rite rada-canço*, p. 31.

³²²MAXIMILIEN, LOUIS. *Le vodou haïtien: rite rada-canço*, p. 31-32.

³²³MÉTRAUX ALFRED. *Le vaudou haïtien*, p. 73.

³²⁴KERBOULL, Jean. *Le vaudou: magie ou religion?*, p. 50.

³²⁵KERBOULL, Jean. *Le vaudou: magie ou religion?*, p. 50.

roi. O modo de ler a palavra *loi* é *loa* ou *loas*. A palavra *loa* se reporta ao nome dos reis como rei Herodes: ao invés de *roi Herode* se diz *loa* ou *lwa Herode*; *loa kanzo* ou *roi kanzo*, *loa Dahome* ou *roi Dahome*. Existe sim certa ligação entre os dois conceitos: *loa* ou *loi* e *roi*. Resumindo essa análise, a palavra em seu contexto significa o absoluto a quem os sujeitos devem obediência. Não é tão necessário aprofundar a origem da palavra *loa*, mas ainda está em aberto discussões. O que interessa é ressaltar o nome de certas divindades que ocupam a realidade cultural afro-haitiana.

Todas as divindades representativas no seio da cultura afro-haitiana têm ligação com as imagens dos santos da Igreja Católica. Há uma forte linguagem da doutrina cristã conhecida como linguagem sagrada. A essa linguagem são imputadas uma força sobrenatural e uma visão sobre a epifania de sonhos e outras atribuições de transe. Considerando esse ponto de vista, na concepção afro-haitiana todas as manifestações divinas são manifestações dos *loas*. O que precisa levar em conta é que o afro-haitiano empresta grande parte da linguagem do cristianismo para fazer funcionar o caráter religioso de sua cultura.

Na cultura afro-haitiana, os mistérios são celebrados em honra aos deuses que se encarnam nas pessoas. De fato, os mistérios eram rituais em que se associavam palavras e gestos, coisas ditas e mimadas, cujas ações são completamente recíprocas.³²⁶ As divindades, ou seja, *lwa* ou *loa* simbolizam a realidade cotidiana do povo haitiano em geral.

Como escreveu Bernand,³²⁷ é difícil estabelecer uma lista de divindades da cultura afro-haitiana. A razão é que todo dia nasce uma divindade mediante o andamento da sociedade. Em cada lugar geográfico, encontra-se uma lista diferente e cada família pode ter uma outra divindade. Por isso, uma lista de divindade na sociedade haitiana não exclui a existência de outras que já existiram ou que vão surgir. As divindades aparecem de acordo com o tempo, pois alguns personagens políticos já foram divinizados. Jean Jacques Dessalines é reconhecido na cultura afro-haitiana como divindade por causa da luta da independência. Para os afro-haitianos, existe um consenso de que as seguintes *loas* *Legba*, *damballah*, *ogoun* e *erzili* são mais importantes.

Legba: é o reconhecido pai *Legba* ou *Atibon-Legba*. Ele é deus das portas, mestre de encruzilhado e protetor das casas. Os seus devotos o invocam sobre o nome

³²⁶ MAXIMILIEN, LOUIS. *Le vodou haitien: rite rada-canzo*, p. 32.

³²⁷ BERNAND, Carmen. *La chévrachée des dieux: le vaudou haitien*, p. 2.

de *Legba nan baryè*, que pode ser traduzido como *Legba* no Portão.³²⁸ Ele é considerado como o deus que sabe tudo. A missão de *Legba* é permitir que os outros espíritos bons ou maus entrem. Toda oração deve começar reconhecendo a presença de *Legba*, que abrirá a porta aos deuses. A oração para convidar o *Legba* é: “Atibon Legba abre a porta para eu entrar *agoe! Papa Legba* abre a porta para mim. Para eu passar! Quando eu voltar, cumprimentarei os orixás. Vodou *Legba* abre a porta para mim, para eu entrar! Quando eu voltar, agradeço aos orixás. Ayibobo”.³²⁹

Rigaud³³⁰ endossa que *Legba* é considerado como Deus Filho. *Legba* corresponde ao *osiris* africano. Seus atributos são a árvore, o chicote e o gancho, símbolo da realeza. É rei dos reis. Mestre das estradas e por isso é chamado *Maitre Grand-Chemin*. Ele é alimentado com os ossos dos animais oferecidos em sacrifício. Na África do Sul, é identificado como Leão. Na Sagrada Escritura, *Legba* é visto como Leão da Tribo de Judá. Quando *Legba* caminha no ponto do sol, personifica o coração sagrado de Jesus. Quando caminha sobre o mercúrio, personifica a ciência medical.

Legba é uma das divindades mais importantes na expressão religiosa afro-haitiana. É o grande ancestral que vem antes de todos os deuses e que lhes permite receber homenagem de seus devotos. Quando houver um sacrifício, *Legba* é o primeiro a receber sua oferta.³³¹ A quinta-feira é o dia consagrado a ele.

Em simbiose com a Igreja Católica, Papa *Legba* é identificado com Santo Antônio de Eremita e Santo Antônio de Pádua. Também com São Pedro, que é considerado como um porteiro. Numa cerimônia, raramente *Legba* incorpora numa pessoa.³³²

Ayizan: É uma das divindades mais antigas. É esposa de *Legba*. É qualificada como “*gande*”. Ela assume a mesma missão que o seu esposo. Além disso, é reconhecida como mestra da água. Ela aparece em forma de Cobra Madalena. *Ayizan* recebe um culto próprio. Quando houver uma oferta denominada *manje loa*, antes de servir a oferta, precisa fazer dois passos da comida: um passo para *Ayizan* e o outro passo para os deuses. Quando *Ayizan* incorpora numa pessoa, faz com que ande

³²⁸RIGAUD, Milo. *Ve-ve dragammes rituel du vaudou*, p. 30.

³²⁹MARCELIN, Émile. Les grands dieux du vodou haïtien. In: *Journal de la société des américanistes*, p. 51-135.

³³⁰RIGAUD, Milo. *Ve-ve dragammes rituel du vaudou*, p. 30.

³³¹MARCELIN, Émile. Les grands dieux du vodou haïtien. In: *Journal de la société des américanistes*, p. 51-135.

³³²MARCELIN, Émile. Les grands dieux du vodou haïtien. In: *Journal de la société des américanistes*, p. 51-135.

curvada, tremendo e apresenta as características de uma mulher idosa.³³³ Na associação à Igreja Católica, *Ayizan* é venerada como a Virgem Maria.³³⁴

Ayizan concede a seus fiéis o poder. Seu emblema é o palmito, que é um símbolo de poder e de liberdade. O palmito representa as armas da República haitiana desenhado por Pétion. *Ayizan* expulsa todo mau espírito. No espaço de uma celebração em honra a *ayizan* sempre se coloca ramos de palmito. O *hounsi* que dança para *Ayizan* traz sempre sobre o seu ombro esquerdo um ramo de palmito. Numa cerimônia em honra a *ayizan* não podem participar mulheres grávidas, mulheres que estão no seu período de menstruação como também pessoas doentes. Também se alguém cometeu alguns tipos de crimes não pode participar do ritual. Caso a pessoa cometa algo errado e queira participar dessa cerimônia, ela deve segurar na mão um ramo de palmito durante todo o rito. Em união ao cristianismo, *Ayizan* é identificada com o Cristo.

Conforme Bastide,³³⁵ existe *Ayizan Velequié*, que é o deus dos mercados. *Ayizan* é frequentemente associada a *loko*. É uma divindade que ajuda a organizar o tempo, fornece a ordem e conhecimento. É protetor de quem deseja iniciar uma atividade. Ela impulsiona, anima o começo. Classifica-se como símbolo das iniciativas. *Ayizan* é uma divindade que detesta pessoas que usam palavras para destruir socialmente a vida do outro. É nesse contexto que se canta:

<p><i>Ayizan! Ayizan! Depi lontan yo ap pale mwen mal. Ki sa yo jwenn nan sa? Ayizan! Ayizan depi lontan yo ap pale mwen mal. Ki sa yo jwenn nan sa? Bouche yo se pou yo, yo di sa yo vle. Bouche yo se pou yo, yo di sa yo vle. Yo pèdi kontrol bouch yo, eske gen yon rezon pou sa oh?</i></p>	<p><i>Ayizan! Ayizan!</i> Faz muito tempo que falam mal de mim! O que eles têm com isso? <i>Ayizan, Ayizan!</i> Faz muito tempo que falam mal de mim! O que eles têm? Eles falam bobagem. Eles não se controlam. Existe uma desculpa?</p>
--	---

Ayizan tem a preocupação: tempo, conhecimento e disciplina.³³⁶

Ogou: Existem vários tipos de *ogou*. É uma grande família. Seus familiares são membros dos deuses ferreiros e guerreiros. Sua cor preferida é vermelha. Os devotos a *Ogou* se vestem com roupas de cor vermelha. Usam touca vermelha. Usam lençóis vermelhos. Seguram um bastão enrolado com fita vermelha. Quem é possuído por *Ogou* é violento. O chefe da família dos *Ogou* é São Tiago, o Maior. É chamado também *Loa*

³³³MARCELIN, Émile. Les grands dieux du vodou haïtien. In: *Journal de la société des américanistes*, p. 61-65.

³³⁴RIGAUD, Milo. *Ve-ve diagrammes rituels du vaudou trilingue*, p. 37.

³³⁵BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*, p. 131.

³³⁶CASTOR, Kesner. *Éthique vaudou: herméneutique de la maîtrise*, p. 39-41.

São Tiago, ou seja, Mestre *Ogou*. A família *Ogou* oriunda em *Nago* (nome do povo *Yoruba*).³³⁷

No tradicionalismo vodou, os *ogous* são simbolizados pelo éfode judaico que, no culto vodou, é a cauda do cabrito sacrificial que Davi, um rei negro e judeu, usava no cinto como símbolo do fogo solar.³³⁸ Para Rigaud,³³⁹ a família dos *ogous* é um astrólogo e astrônomos do universo vodou. É portador das chaves da tradição vodou. Dentro da família dos *ogous*, Júpiter é conhecido como *ogou chango* e Marte é conhecido como *ogou ferraille*. Este último é protetor dos soldados.

Ogou-Badagri: É o chefe da família *ogou*. É uma *loa* perigosa. Capaz de invocar tempestade. Há um mito a respeito deste orixá muito forte. *Ogou Badagri* recebe como oferta o sacrifício de galo e de galinha de cor vermelha. Sua árvore favorita é o louro vermelho. A festa de *Ogou Badagri* é assimilada com a festa católica de São Jorge no dia 23 de abril.³⁴⁰ Segundo Rigaud,³⁴¹ é identificado também com São Tiago, o Maior. É conhecido como padroeiro dos guerreiros.

Ogou Ferraille: É orixás das armadas, padroeiro dos ferreiros, protetor dos corajosos. Tem a espada como símbolo e característica de um grande fazendeiro mulato. Novamente, a identificação com São Tiago, o Maior. O dia de *Ogou Ferraille* é 25 de julho, dia também da festa de São Tiago, o Maior. É um orixá que tem muitos devotos. As pessoas devotas a *ogou ferraille* montam um pequeno altar em sua casa. Nesse pequeno altar, usa-se, também, o símbolo dos outros orixás da família *ogou*. Encontram-se alguns objetos como vela vermelha, algodão, recipientes de bálsamo de *palma-christi* ou azeite de oliveira, garrafas de rum e de orchata, xícara de café, folhas de manjerição e um copo de água. Esse orixá é representado por duas barras de ferro fixadas na terra no pátio da casa. Nos dias de terça-feira e sábado, que são seus dias, acende um fogo ao redor desses ferros. Nos dias consagrados a *Ogou* os seus servidores praticam o jejum.³⁴² Também *Ogou Ferraille* é assimilado como São Felipe.³⁴³

Chango: é um deus de tempestade e da guerra. O barulho de trovoadas é sua voz e os raios são as chamas que se escaparam de sua boca. Exige dos seus devotos se prostrarem a seus pés. É da família dos *ogous* e seu nome completo é *Ogou Chango*.

³³⁷MARCELIN, Émile. Les grands dieux du vodou haïtien. In: *Journal de la société des américanistes*, p. 51-135.

³³⁸RIGAUD, Milo. *Ve-ve dragammes rituel du vaudou*, p. 31.

³³⁹RIGAUD, Milo. *Ve-ve dragammes rituel du vaudou*, p. 32.

³⁴⁰MARCELIN, Émile. Les grands dieux du vodou haïtien. In: *Journal de la société des américanistes*, p. 51-135.

³⁴¹RIGAUD, Milo. *Ve-ve dragammes rituel du vaudou*, p. 31.

³⁴²MARCELIN, Émile. Les grands dieux du vodou haïtien. In: *Journal de la société des américanistes*, p. 51-135.

³⁴³RIGAUD, Milo. *Ve-ve dragammes rituel du vaudou*, p. 31-32.

Quando alguém preside uma celebração em honra ao *chango*, a pessoa usa colar que inclui uma *loa*. Quando *Chango* incorpora numa pessoa, ela se torna violenta. Os seus devotos o invocam em busca de chance. Tem como missão libertar as pessoas de suas dificuldades.

Se alguém está preocupado com sua propensão a gastar, pode recorrer a *Chango* para curá-lo de sua fraqueza. Indivíduos possuídos por *Chango* às vezes pegam a mão de um espectador, examinam-no e os repreendem por serem muito esbanjadores. Como prova de lhes contar, passam a mão do desperdiçador sobre álcool em chamas. Se sair, eles concluem que estão certos. Eles então corrigem seu defeito esfregando sua mão com álcool ou com melado de cana (na terminologia vodu esta operação é chamada: "mão arrumada").³⁴⁴

As prostitutas também se aproximam de *Chango* para "consertar suas barrigas", com o propósito de terem uma boa clientela. Os devotos desse deus colocam óleo de *palma-christi* em duas metades de uma laranja, mergulha nela um pavio aceso e, quando o óleo está quente, esfrega com ele os órgãos genitais.

Ogou-Achadé: Essa *loa* é muito interessada em medicina. Conhece bem as plantas medicinais.³⁴⁵ Pessoas devotas a esta *loa* têm a fama de serem grandes místicos, que conhecem as virtudes de muitas plantas medicinais e que curam várias doenças de origem sobrenatural. Muitas vezes, é invocado durante um tratamento. No ditado popular, dizem: *kon yo malad yo rele Achade, men lè yo geri kò yo achade se demon*, traduzindo para o português: quando estão doentes, chamaram *Achadé*, mas quando ficam curados tratam *Achadé* como demônio.

Ogou-Achade é invocado como proteção. Os devotos rezam assim: *Achadé, m pa gen paran isit ki pou pale pou mwen. Achadé o. Achadé mwen pa gen paran isit ki pou pale pou mwen la a. Achade-o, Ogou Move o Achadé ó. Achadé, eu não tenho parente aqui, para me defender. Achadé ó. Achadé eu não tenho parente aqui, para me defender. Achadé, ó. Ogou terrível ó. Sua árvore preferida é abacateiro. Ogou-Achade diz que ele é uma personagem importante e ele não deve ser chamado inutilmente.*³⁴⁶

Zaca: *Zaca* ou pai *Zaca*, ou *kouzen Zaca* ou *Azaca Médeh*. É uma divindade da agricultura de origem fon.³⁴⁷ É personificada como um camponês, fala como camponês, imita suas maneiras e seu estilo de vestir. Ele esconde as frutas, os legumes, que carrega na cabeça, em uma grande cesta. *Zaca* representa implementos agrícolas. Ele caminha no planeta Mercúrio, o princípio fertilizante plantar. Os *Azaca* andam na Lua e

³⁴⁴MARCELIN, Émile. Les grands dieux du vodou haïtien. In: *Journal de la société des américanistes*, p. 51-135, p. 97.

³⁴⁵BASTIDE, Roger. *As américas negras*, p. 131.

³⁴⁶MARCELIN, Émile. Les grands dieux du vodou haïtien. In: *Journal de la société des américanistes*, p. 51-135, p. 97.

³⁴⁷BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*, p. 131.

no Sol; sua cor é azul grosso. Seu símbolo é a terra sulcada. Eles tradicionalmente carregam uma bolsa camponesa, feita de palha trançado, chamado halfort e que contém uma garrafa de tafiá. Dança no estilo camponês. Fuma a pipa, o cachimbo. Usa chapéu de palha. A contraparte judaica de *Zaca* é *Izacar, Issachar*, que é responsável pelo produto dos campos. Sua contraparte, na Cólquida, é a mago Medea.³⁴⁸ Conforme Marcelin,³⁴⁹ *Zaca* é o guardião das montanhas e protetor dos viajantes. Seu animal simbólico é o lagarto. Na Igreja Católica corresponde a São Carlos Borromeu.

Ogou Balindjo: é uma divindade guerreira. É convidado para acalmar os conflitos. É reconhecido como curandeiro e general.³⁵⁰

Ossange: é uma divindade curandeira. Seu papel é cuidar das pessoas doentes. É de origem *yoruba*.³⁵¹

Bossou: é um mistério vodu que funciona sobre os pontos *kabbalistiques* do boi como símbolo do poder das culturas.³⁵²

Agarou: Aga é chefe das águas. *Loa* do trovão, da chuva.³⁵³ Seu animal simbólico é o lagarto. A sua árvore de moradia é *mamoncillo (quenettier)*, da família de pitomba. É venerado como São Miguel no cristianismo e com a Virgem da Caridade. Na região do Norte, é assimilado como São João Batista e é comemorado no dia 24 de junho. Muitos o reconhecem como *Agarou Trovão*. Os terremotos são associados a ele quando ficou zangado com os seus devotos. A ele também são atribuídas tempestades e outras catástrofes. *Agarou* é invocada quando tem muita chuva. Ela é solicitada através de alguns ritos mágicos para acalmar a chuva.³⁵⁴ Identifica-se com os camponeses.

Erzulie Freda Dahomey: É a figura feminina mais marcante na cultura afro-haitiana. É venerada como deusa da beleza e do amor. Sua representação é uma jovem linda parecida com a Virgem Maria. Seu emblema é um coração. Sua cor preferida é seda azul ou rosa.³⁵⁵ Em contraste a Joint, Maximilien escreve que a cor preferida de *Erzulie* é a branca, que simboliza cor da pureza. É a cor da divindade, pois exige que tudo seja puro a seu redor. Nas cerimônias dirigidas a *Erzulie*, ela exige que todos os participantes vistam roupa de cor branca.³⁵⁶

³⁴⁸RIGAUD, Milo. *Ve-ve dragammes rituel du vaudou*, p. 33.

³⁴⁹MARCELIN, Émile. Les grands dieux du vodou haïtien. In: *Journal de la société des américanistes*, p. 51-135.

³⁵⁰BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*, p. 131.

³⁵¹BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*, p. 131.

³⁵²RIGAUD, Milo. *Ve-ve dragammes rituel du vaudou*, p. 38.

³⁵³RIGAUD, Milo. *Ve-ve dragammes rituel du vaudou*, p. 38.

³⁵⁴MARCELIN, Émile. Les grands dieux du vodou haïtien. In: *Journal de la société des américanistes*, p. 51-135.

³⁵⁵JOINT, Gasner. *La liberation du vaudou dans la dynamique de l'incultion*, p. 71.

³⁵⁶MAXIMILIEN, Louis. *Le vodou haïtien: rite rada-canzo*, p. 196.

Os zincos em honra a *Erzulie Freda Dahomey* não são queimados. A ela é dirigida ritual por um membro maior ou um ancião da família. Os rituais acontecem geralmente no chamado *lakou*, ou seja, grande habitação. Esses espaços contêm uma pequena casa triangular com dois quartos. Trata-se de duas salas: sala de recepção e sala dos mistérios.³⁵⁷ Na sala dos mistérios encontra-se um pequeno altar e uma pequena tenda encoberta de pano branco. Esse lugar específico é dedicado a *Erzulie Freda Dahomey*. As oferendas que a encantam no dia a dia são: arroz com leite, leite com canela, ovo frito, banana frita, geleia de granadina, creme de amendoins e bolo de milho. Todas acompanham sempre um copo de água. Porém, nos momentos festivos, as suas ofertas são frango e pomba de cor branca. Os seus dias oficiais de cerimônias são terça-feira e quinta-feira.³⁵⁸

Não é permitido fumar, nem beber numa cerimônia dedicada a *Erzulie*. Nesse ritual encontra-se sempre na mesa um perfume. Este último serve para abençoar augustamente os participantes. Conforme a mitologia afro-haitiana, ela é esposa de Ogoun Badagri. Os encontros conduzidos pelas mulheres são introduzidos por três cantos: 1) *legba ouvri bayè a*, 2) *legba carrefour* e 1) *lebgba nan chemin*. 2) o canto do pai Ogoun Feray. A seguir introduz-se o canto de papa *Ogoun Feraille*.

A figura de *Erzulie* se identifica muito com o papel das mulheres da sociedade haitiana. Através de um canto é chamada *Erzulie nainnain*, expressão de grande amor e afeição para *Erzulie*. No contexto afro-haitiano, esse termo designa a madrinha, aquela que primeiro acompanha o recém-nascido à pia batismal e que se compromete a substituir a mãe, caso ela se torne incapaz de cumprir seu papel. Mesmo que a mãe assuma seu papel na vida da criança, a *nainnain* tem uma função preponderante na vida da criança. No imaginário da criança, a *nainnain* deve doar presente nos momentos mais fortes da sua vida como, por exemplo, nos dias de aniversários, no dia da primeira comunhão e no Natal. Portanto, *Erzulie* é *nainnain* e sendo assim, ela é uma figura positiva e benevolente desde o início na vida das crianças.³⁵⁹

La rouzé fè banda tout tan solèy poko lévé! (o orvalho toca mais forte enquanto o sol não aparece). Essa expressão crioula faz parte do cântico dirigido a *Erzulie* para invocá-la. O orvalho e o sol como dois elementos da natureza que expressam a realidade cotidiana dos afro-haitianos. Essa expressão mostra que o fraco só pode jogar mais forte contra alguém mais fraco que ele.³⁶⁰

³⁵⁷MAXIMILIEN, Louis. *Le vodou haïtien: rite rada-canço*, p. 195.

³⁵⁸JOINT, Gasner. *La libération du vaudou dans la dynamique de l'incultion*, p. 71.

³⁵⁹CASTOR, Kesner. *Éthique vaudou: herméneutique de la maîtrise*, p. 42-43.

³⁶⁰CASTOR, Kesner. *Éthique vaudou: herméneutique de la maîtrise*, p. 44.

“As mulheres ficam em casa conversando até o sol nascer”. Esta palavra como parte do canto invocado a *Erzulie* vem se unir a esta: “o orvalho toca mais forte enquanto o sol não aparece”, para mostrar a importância do sol na cultura afro-haitiana. É o sol que dá sinal do ponto de partida do orvalho. “As mulheres ficam em casa conversando até o sol nascer”, quer dizer que antes do nascer do sol as mulheres não buscam o pão cotidiano. Na cultura afro-haitiana ao nascer do sol ninguém deve permanecer sem fazer nada. O sol é o sinal de esperança em vista da busca do pão de cada dia. Antes do sol é o orvalho que reina. O sol põe fim às inclinações ociosas e anuncia o surgimento de convenções sociais na retomada das atividades que envolvem transações humanas.

“As mulheres estão em casa conversando enquanto o sol não aparece. As mulheres vêm e vão, ajoelham-se e reclamam de seu destino, madrinha Èrzulie oh! Madrinha Èrzulie oh”.³⁶¹ Essa é uma outra estrofe da música que se canta para *Erzulie*. À luz dessa estrofe se expressa o cotidiano das mulheres afro-haitianas. Para a mulher afro-haitiana tradicional, a casa não é um destino, é antes um lugar de passagem obrigatória para recuperar as forças. Sua vida é feita de movimento incessante, porque quase inevitavelmente ela tem que caminhar, vasculhar um espaço considerável, ir e vir (supostamente) para garantir a subsistência de sua família, seu bem-estar. Ela, portanto, não pode se dar ao luxo de ficar em casa.

Decorrente dessa situação, na sociedade haitiana a figura de *Erzulie* simboliza a história e a condição da mulher afro-haitiana, que sabe aproveitar admiravelmente os momentos de orvalho e sol para equilibrar sua vida e, sobretudo, esperar pela generosidade dos anões. A esperança dá vida, ou seja, a esperança faz viver. A figura representativa de *Erzulie* resume a liberdade da mulher.

Dambhalah Wedo: É reconhecido como Deus Pai. É o senhor das fontes e dos rios.³⁶² Syncope verbal de *Dan-Gbe Allada Hwé-Do*, síntese das serpentes honradas no templo das serpentes à *Wydah*, au *Dahomey*. Representa arco-íris com *Aïda Hwedo*, que é sua esposa. *Dambhalah* personifica a pedra principal do templo africano, de tal forma que *Wydah* se confunde tradicionalmente com Judá, pois *Dambhalah* é o Messias ou rei africano do reino de Judá. Um dos nomes de Judá é *Roi-Youda*. Uma das três raízes do nome é: Sol, Lua, Mercúrio. A verdadeira cor de *Dambhalah* é branca. No vodu,

³⁶¹CASTOR, Kesner. *Éthique vaudou: herméneutique de la maîtrise*, p. 44.

³⁶²HURBON, Laennec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 92.

Damballah simboliza a porta Luz. Seu atributo é a fonte de água. É representado como um grande peixe.³⁶³

3.2 Duas tradições e perfil de divindades: rada e petro

No Haiti existem dois grandes tipos de tradições: rada e petro. As *loas* petro são as mesmas que *as loas* rada, mas se juntam a um qualificativo para designar a extrema maldade, *zye rouj* (olhos vermelhos). Olho vermelho é uma das características mediante as quais se reconhece o diabo.³⁶⁴ Algumas loas que são identificadas como petro e qualificadas como diabo são *Damballah Flangbo*, *Marinette Bois-Chêche*. Além desses nomes, existe também no norte do Haiti o nome de *Lemba*. Este último é da tradição congolesa. Bernand³⁶⁵ alega que as divindades formam no Haiti dois grandes grupos: rada e petro.

3.2.1 Rada

Rada é de origem *yorouba*. O ritual *rada* inclui todas as cerimônias de vodu durante as quais são invocadas as “*loas racines*”, ou seja, seus mistérios cuja origem remonta aos tempos antigos da África. A palavra *rada* refere-se diretamente a Allada (Bas-Dahomey). Allada é a capital antiga de Dahomey. Hoje permaneceu como a cidade mística dos afro-haitianos. A grande parte dos afros-haitianos é oriunda dessa capital. Por isso, o rito *rada* é forte na cultura afro-haitiana.³⁶⁶ Bernand³⁶⁷ não menciona Allada, mas de preferência Arada. Para Bernand, as divindades de rada são bem familiarizadas e não fazem mal a ninguém. São civilizadas.

Conforme a tese de Joint,³⁶⁸ o rito rada é um rito muito importante e muito mais prestigiado. Esse rito prolonga a tradição *dahomeana*. Constitui o rito central. É a base da cultura afro-haitiana. Rada é o fundamento de algumas celebrações familiares e

³⁶³RIGAUD, Milo. *Ve-ve diagrammes rituel du vaudou*, p. 30.

³⁶⁴BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*, p. 132.

³⁶⁵BERNAND, Carmen. *La chevauchée des dieux: le vaudou haïtien*, p. 2.

³⁶⁶CASTOR, Kesner. *Éthique vaudou: herméneutique de la maîtrise*, p. 32.

³⁶⁷BERNAND, Carmen. *La chevauchée des dieux: le vaudou haïtien*, p. 3.

³⁶⁸JOINT, Gasner. *Liberation du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p. 63.

rituais funerárias. Nesse rito contempla o rito de *nagô* e de *ibo*, oriundos de Guiné. Assim como informa Bastide,³⁶⁹ o rito rada apesar de suas inovações é preso à África.

Na linguagem popular, é ciclo de rada, ou seja, *nanchon*,³⁷⁰ rada. Na tradição popular rada tem um significado histórico religioso. Rada é o conjunto de *loas* que vieram da Guiné. Dança *rada* é sinônimo de dança *mais, nago, ibo, dahomeana*. Essa categoria de *loa* é bastante venerada porque simbolizam princípios do bom e do bem. É considerado como poderoso, pois personifica as grandes forças da natureza: água, fogo e ar.³⁷¹

Uma das divindades mais populares no rito rada na cultura afro-haitiana é *Damballah*. Este é personificado como arco-íris. A divindade *Aïda* é sua esposa. *Aïda* é representada em forma de uma cobra. *Loa Clemérzin* também é da família de rada e com a *Sirène* e *Baleine* vive nas ondas num palácio de diamante. O hino consagrado a essa deusa apresenta um grau de simplicidade mais autenticamente africano, mas provocador de sonhos e da nostalgia. *Clemerzine* é a deusa das músicas e da harmonia. Seu hino mais comum: *Clemérzine qui sòti an ba dlo, li pral danse violon; Clemerzine ki soti anba dlo li pral danse piano; Clemerzin ki soti anba dlo li pral danse*, literalmente se traduz “*Clemerzin* que saiu debaixo da água, vai dançar violão; *Clemerzin* que saiu debaixo da água, vai dançar piano; *Clemerzin* que saiu debaixo da água, vai dançar”.³⁷² O rito rada constitui a verdadeira herança da cultura afro-haitiana na África.³⁷³

A *loa* da família *rada* não incorpora nas pessoas que ainda não recebem a primeira eucaristia. A família *rada* é protetora das pessoas. É sociável. Algum *Loa rada* integra na família de congo como também de *petro*. Os *Congo* ou *lemba* são para tomar a expressão de um sujeito da investigação mais forte que *rada*.³⁷⁴

As *loas rada* têm sua missão específica: curar as feridas. Estas últimas compreendem todo mal que pode atingir a vida do ser humano. As *loas* da família *rada* na cultura afro-haitiana dizem respeito a todas as esferas da atividade humana desde o nascimento até a morte, bem como os elementos que formam o funcionamento do cosmos.

³⁶⁹BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*, p. 132.

³⁷⁰Nanchon quer dizer ancestrais de rada.

³⁷¹DENIS, Lorimer; DUVALIER, François. La culture populaire de la poesie, du chant et des dances dans l'estetique vodouesque. *Bulletin du bureau d'etnologie*, p. 20-21.

³⁷²DENIS, Lorimer; DUVALIER, François. La culture populaire de la poesie, du chant et des dances dans l'estetique vodouesque. *Bulletin du bureau d'etnologie*, p. 22.

³⁷³MAXIMILIEN, Louis. *Le vaudou haïtien: rite rada ou petro*, p. 150.

³⁷⁴KERBOULL, Jean. *Le vaudou: magie ou religion?*, p. 59-64.

Para o cidadão afro-haitiano, os mistérios, ou seja, as loas não são apenas uma especulação, mas são uma realidade. As loas regem toda a vida dos seus devotos. As loas *rada* são espíritos tutelares e benevolentes. Portanto, inclinados a trazer ao valente o que há de positivo e pode melhorar sua situação. Porém, nos ditados populares, não se pode interpretar a benevolência das loas da família rada de forma ingênua. Dizem que decorrente da função e missão das *loas*, em certos momentos, algumas podem agir de forma violenta: *Legba* como guardião do portão e *Ogu Feray* como divindade guerreira reconhecida por sua linguagem trivial e autoritária. Ambas as *loas*, quando a sua missão está em perigo, fazem de tudo para se defender contra o adversário. Por isso, popularmente se diz: a defesa é um direito sagrado. Seguem alguns mistérios ou *loas* e suas funções da família rada.

Damballah e *Ayida*. São figuras masculinas e femininas, são as mais antigas do panteão. Simbolizadas pela serpente, representam paz, fortuna e felicidade.

Ayida-Wedo.³⁷⁵ É a deusa do arco-íris, é a deusa guardiã das ruas. *Ayida* é a serva do gênio relâmpago. Em fongbé, diz-se arco-íris: *Ayido-Wedo*, sol da terra.

Erzulie Fredda Dahomin. É uma divindade feminina no sentido pleno do termo, ela é a mestra da sedução. Representa coquetearia, generosidade, luxo e sensualidade; o amor é o seu reino. Todos os seus atributos atingem o seu apogeu neste conhecido hino, que se imagina entoado por um coro de iniciados masculinos: “Ah, a linda mulher que é *Erzulie* oh, vou te dar um presente antes de você sair”.

Ogu Feray. Suas raízes africanas ainda estão muito vivas. Ele representa o soldado, o lutador das informações.

Agoué. É conhecido como o mestre do mar e protetor dos perdidos.

Loko. É o doador de toda cura.

Zaka. É a divindade da terra arada e semeada, simboliza a colheita.

AtiVodu ou o gênio-árvore é o protetor da casa, o deus lar. Seu símbolo são as árvores que são plantadas nos pátios das moradias.³⁷⁶ Ele é invocado em casos de doença. Daí nasce a origem dessa prática haitiana de árvores consagradas às *loas*.

Azuasu é outro grande vodu do Daomé. É o guardião dos costumes e tradições. Seu culto era servido pelo *aguâsuno* ou sacerdote de *Aguâsu*.

Hu. É o Netuno do Daomé. No Haiti, ele é confundido com *Agbéto*, outro gênio do mar.

³⁷⁵DORSAINT-VIL, Justin C. *Vaudou et nevrose*, p. 127.

³⁷⁶DORSAINT-VIL, Justin. *Vaudou et nevrose*, p. 127.

Héviyoso. É o Júpiter do Daomé, o deus do relâmpago. Ele responde ao *Pié Jupitè-Tonnè* dos voduístas haitianos. No entanto, às vezes ouve-se sob o caramanchão, no Haiti, o nome desse vodu.

Todas essas divindades administram um aspecto da realidade da cultura afro-haitiana, seja sua realidade individual, seja sua realidade social, seja seu ambiente natural. O que é importante saber a respeito das divindades na cultura afro-haitiana como também nas outras culturas afrodescendentes é que não existem vários deuses. Existe um Deus único conhecido na linguagem africana como *Mawu* ou *Olorum*. Na compreensão afrodescendente é o mesmo Deus das outras culturas. Porém, ao lado desse Deus único, é necessário reconhecer a existência das divindades que se servem de intercessores.

3.2.2 Petro

Os petros são conhecidos também como *lemba*. São de origens do Congo. Por esse rito, a cultura afro-haitiana apresenta certa ligação com a magia.³⁷⁷ É uma atitude que mostra as características religiosas do vodu não como uma religião, uma vez que magia e religião são duas categorias paralelas. Algumas características de uma cerimônia de *petro* são necessárias. As cerimônias de *petro* são realizadas dentro da casa familiar, no pátio da casa ou num espaço específico preparado para evitar o sol. Todos os objetos destinados ao serviço do culto no rito *petro* devem conter o desenho de uma cruz, inclusive nos animais destinados ao sacrifício.

Nesse rito, há pessoas que aproveitam para praticar a magia. Entretanto, a magia não tem nada a ver com a cultura afro-haitiana. Porém, devido aos ensinamentos coloniais, a magia tem como tendência, fruto da cultura afro-haitiana. O ritual mágico está de acordo com a catequese colonial, cujo objetivo era a desculturação dos afro-haitianos. Dessa forma, tudo o que vincula com o diabo é da cultura afro. É nesse sentido que o rito *petro* é visto como um rito maléfico. O rito *petro* é considerado como um rito de adoção. O verdadeiro rito afro mesmo é o rito *rada*. Este último é de origem Daomé.³⁷⁸

Os petros são *loas* crioulas de emergências haitiana. São *loas* autóctones e africanas. É uma categoria de *loa* que pode causar mal para a família. Fornece riqueza

³⁷⁷BERNAN, Carmen. *La chevrauchée des dieux: le vaudou haïtien*, p. 3.

³⁷⁸MAXIMILIEN, Louis. *Le vodou haïtien: rite rada-canço*, p. 150.

para sua família.³⁷⁹ Algumas *loas* da família rada são também introduzidas no rito petro. Na verdade, a tradição de petro é uma reinterpretação da cultura dahomeana dominante em termo de magia Banto, diz Bastide.³⁸⁰ Bernand³⁸¹ afirma que os petros baixam como *Tijan*. E ainda Bernand concorda com Kerboul de que as divindades da família de petros são forças maléficas ressaltando que os conhecedores podem manipular as divindades conforme os seus desejos.

As *loas* petro são consideradas como *loa país* ou *loa crioulo*. Foram criadas no Haiti. Entre estas *loas*, Don Petro é fundador deste rito. É conhecido ainda como Dompèdre ou Dompète; *Tijan Petro* é o filho de Don Petro; *Maloulou* é mestre de fogo nas cerimônias de Petro. *Troupeaux* é família dos espíritos brabos; *Baron-Piquant* é família *kita*; *Krabinay* é uma *loa* severa e cínica; *Brisé* é da família dos Guedes. *Makandal* é da família dos *Guédés*; *Kita* é a grande *loa socier*. Essa é o nome de uma cidade de Togo situado perto d'Agoué. O nome designa um grupo de *loa* associada à magia. Outras *loas* da família de Petro são: *simbi*, *ossange*, *Bakoulou Bak*, *Bossou trois cornes*, *Baron samedi*, *sogo*, *agoué*, *loko*, *Lega-petro* e *ogou Petro*.³⁸²

3.3 Análise de alguns rituais da expressão cultural afro-haitiana

São muitos os rituais que fazem parte da cultura afro-haitiana. Aqui se pretende elencar alguns que são mais comuns. Os rituais revelam a grande responsabilidade das *loas* no cuidado com a vida do planeta e principalmente a vida do ser humano. Existem ritos de iniciação das crianças, que no caso da Igreja Católica seriam os sacramentos de iniciação à vida cristã. A proposta é apresentar alguns dos rituais que muitos dos afro-haitianos praticam independente de seu vínculo religioso.

3.3.1 Questão de rito de iniciação

O rito de iniciação é o caráter religioso que contém a cultura afro-haitiana. É rito mais importante.³⁸³ Nem todos passam por esse rito. Não existe uma fórmula para dizer quem passa ou não. Porém, quem passa por esse rito sempre se sente como pessoa

³⁷⁹KERBOUL, Jean. *Le vaudou: magie ou religion?*, p. 61.

³⁸⁰BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*, p. 133.

³⁸¹BERNAN, Carmen. *La chevrauchée des dieux: le vaudou haïtien*, p. 2.

³⁸²JOINT, Gasner. *Liberation du vaudou dans la dynamique de l'inculturation en Haiti*, p. 79-81.

³⁸³PAUL, Emmanuel C. *Panorama du folklore haïtien: presence africaine en Haiti*. French edition., edição do kindle.

potente diante de qualquer perigo. Assim como usa sempre a expressão *se pitit granmoun mwen ye, mwen pa pè anyen*, traduzido assim “eu sou filho do velho, não tenho medo de nada”. Velho aqui não se traduz como pessoa idosa, mas sim no sentido de alguém que tem muita experiência e sabe como espantar tudo o que pode prejudicar a vida do ser humano. Então, ser iniciado é o primeiro dever religioso que permite beneficiar a proteção das divindades e que inclui a pessoa verdadeiramente no universo humano.³⁸⁴

A iniciação no Haiti é feita para responder a um dos motivos seguintes: responder ao chamado de uma divindade, pelo desejo de se envolver em uma busca mística, pelo desejo de obter proteção suplementar contra os espíritos maléficos, para a cura de uma doença inexplicável. Um dos procedimentos mais importantes é lavar a cabeça do iniciante como forma de fixar a divindade sobre a cabeça do neófito. Essa divindade ou *lwa* é considerada como *lwa-mèt-tèt* (divindade dono da cabeça). A missão desse *lwa* é guiar a pessoa durante toda a sua vida. A pessoa iniciada se sente protegida. Às vezes, no rito da iniciação, é cortado um punhado de cabelo, um pedaço de unha da pessoa como símbolo da saída do pequeno bom anjo. Esses elementos são colocados num pote e esse pote é chamado pote da cabeça.³⁸⁵ Para Paul,³⁸⁶ o rito da iniciação contém duas partes: *haussement* e *kanzo*.

Para descrever um pouco como se procede no rito de iniciação, tomam-se três autores: Paul,³⁸⁷ Maximilien³⁸⁸ e Métraux,³⁸⁹ sendo que existe entre o trio um comum acordo na descrição desse rito. Os autores citados continuam sendo os referenciais para mais embasamento. Maximilien mostra que na cultura afro-haitiana as duas partes do rito da iniciação são realizadas com objetivo bem determinado. Elas correspondem aos momentos de existência na vida e na morte como também de ação de graças, para testemunhar a bondade das divindades.

³⁸⁴MAXIMILIEN, Louis. *Le vodou haïtien: rite rada-canzo*, p. 70-71.

³⁸⁵OFPRA. *Le vodou: pratiques, langage structures, occultes, instruments de menaces, persécutions et rites*, p. 14.

³⁸⁶PAUL, Emmanuel C. *Panorama du folklore haïtien: presence africaine en Haiti*. French edition, edição do kindle.

³⁸⁷PAUL, Emmanuel C. *Panorama du folklore haïtien: presence africaine en Haiti*. French edition, edição do kindle.

³⁸⁸MAXIMILIEN, Louis. *Le vodou haïtien: rite rada-canzo*, p. 70- 71.

³⁸⁹METRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 171-188.

a) *Haussement*

Haussement é realizada dentro de uma celebração simples. Segundo Paul,³⁹⁰ Maximilien³⁹¹ descreve todos os passos do ritual *haussement*. No espaço onde a cerimônia acontecerá, é colocada uma cadeira encostada no pilar central de frente para os tambores. O iniciante está presente para ser engendrado. A cabeça é adornada com um lençol vermelho; lençóis de cores vivas e variadas são presos nos braços e no pescoço. As mãos estão carregadas de um buquê de flores silvestres no meio do qual está um crucifixo. Essa é uma forma segundo os sentimentos afro-haitianos de embelezar quem se inicia nos rituais de matrizes africanos.

Depois desse momento, a pessoa iniciada recebe o nome de *haussé* e é sentada num sofá. Ao lado dela, permanecem quatro pessoas em pé, de preferência pessoas iniciadas e que presidem a cerimônia. Durante 15 minutos, um grupo de músicos fica ao redor do sofá cantando. Se houver no momento um “pai de santo” presente ou um ancião da família, pega o iniciante pela mão e o conduz a quem coordena a cerimônia para fazer um juramento à família *rada*. O juramento é feito diante de duas imagens: a cruz de Jesus e o *govi*. São essas as palavras do juramento: “eu juro, eu juro, eu juro de respeitar os poderes dos mistérios da *Guinée*, de respeitar os poderes dos hounngans e de respeitar os poderes de todos os iniciantes”. Após esse juramento, o presidente da cerimônia impõe a mão sobre a cabeça do iniciante. Este último é reconhecido como filho da sabedoria (*enfant plein de sagesse*).³⁹²

Ainda continua a cerimônia com ritual de saudação, derramamento da água no chão pelo iniciante (*jete dlo*). O iniciante ganha um sofá novo como todos que já foram iniciados. Esse sofá é erguido três vezes antes de ser colocado no centro gritando “*ayi bobo*” e as aclamações.

b) *Kanzo*

Na concepção de Métraux,³⁹³ o rito *kanzo* permite um contato direto com a divindade. Coloca o iniciante sob a proteção de sua loa. É uma prevenção contra todo tipo de mal que pode prejudicar a dignidade da pessoa. Quem passa por esse momento é

³⁹⁰PAUL, Emmanuel C. *Panorama du folklore haitien: presence africaine en Haiti*. French edition, edição do kindle.

³⁹¹MAXIMILIEN, Louis. *Le vodou haïtien: rite rada-canzo*, p. 70-74.

³⁹²PAUL, Emmanuel C. *Panorama du folklore haitien: presence africaine en Haiti*. French edition, edição do kindle.

³⁹³MÉTRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 172.

purificado e fortificado. Esse rito possibilita ao iniciante usufruir os benefícios sobrenaturais.

O rito *kanzo* coloca na pessoa uma força invencível. Para Paul,³⁹⁴ é uma cerimônia que dura mais ou menos uma semana. Ela começa com os exercícios de piedade, meditação, purificação pelas abluções, banhos e culto consagrado a *Ayizian*. O iniciante penetra dentro do *hunfò*. Este último é o espaço sagrado conhecido como casa das loas. Nesse lugar, a pessoa entra e toma seu banho preparado com diversas folhas de certas plantas. Depois do banho, a pessoa envelopa seu corpo com um lençol de cor branca e um lenço da mesma cor sobre a cabeça. Assim, inicia sua reclusão. A partir desse momento, a pessoa não deve entrar em contato com ninguém de fora. Ela é obrigada a deitar sobre uma esteira (*natte*). Sobre esta última, há folhas de *mombin* e a pessoa reclina sua cabeça sobre uma pedra posicionada debaixo da esteira. Passa o tempo na meditação e reza. É recomendado neste período um regime de alimentos sem sal. Também deve beber *acassan*, comer bastante verdura e milho cozido. As comidas devem ser preparadas sem gordura. Durante esse meio tempo, de vez em quando a pessoa é unguida em todo seu corpo.

A iniciação às divindades recorda a missão que elas devem realizar. As divindades em sintonia com o Criador do universo têm a missão de fazer com que a terra se torna fértil. As divindades podem fazer com que tudo ocorra bem ou mal. Tornam a terra fértil, mas também podem tornar a terra infértil. Podem dispensar a chuva como também podem provocar a seca. Podem fazer germinar as sementes como também podem destruir as sementes. Podem garantir recortas em abundância ou podem arruinar tudo.³⁹⁵

A iniciação é necessária para que as divindades protejam a vida da pessoa contra os espíritos maus e invisíveis. Estão presentes constantemente na vida dela. O rito da iniciação tem o objetivo de introduzir a pessoa dentro da fraternidade humana. A pessoa é convidada a ser solidária uns com os outros. Ela será punida por todas as faltas cometidas e concede a justiça, uma justiça alta e santa diferente do que os tribunais concedem, porque esta última nem sempre é digna. A verdadeira justiça é a justiça divina. Uma justiça que nasce pela intercessão das divindades.³⁹⁶

O rito da iniciação faz entender o vodu como doutrina do espírito. É necessário o rito da iniciação, pois facilita à pessoa habilidade de socorrer pessoas doentes com a

³⁹⁴PAUL, Emmanuel C. *Panorama du folklore haïtien: presence africaine en Haïti*. French edition, edição do kindle.

³⁹⁵MAXIMILIEN, Louis. *Le vodou haïtien: rite rada-canzo*, p. 70.

³⁹⁶MAXIMILIEN, Louis. *Le vodou haïtien: rite rada-canzo*, p. 70.

medicina tradicional. Como se percebe, não se descrevem os passos do ritual, mas simplesmente se apontam sua importância e sua ética na vida de quem o recebe. O rito da iniciação é puramente da cultura afro-haitiana, ou seja, do vodu. Este último é o fio condutor da moralidade e da conduta digna na vida dos camponeses haitianos. A supressão dos costumes é indiscutível. Porém, são costumes que podem ser aproveitados para dinamizar a fé cristã. A prática cultural afro-haitiana tem muito a ensinar para o universo dos cristãos doutrinados. Para isso, precisa de uma grande receptividade sem preconceito. Por trás de todas as práticas do vodu, esconde-se um valor moral e intelectual que é comum a todos. Por isso, é necessária uma articulação do Evangelho na perspectiva de interculturalidade.³⁹⁷ No geral, quem participa deste rito tem uma missão especial de cuidar dos profanos. Socorre os profanos quando tudo parece difícil.

Conforme Métraux,³⁹⁸ os ritos da iniciação são resumidos nos seguintes termos: *coucher des hungno, la reclusion, offrandes au mait'tête; cérémonie des boulé-zin, sortir des initiés e la descenê des coliers*. Segue a descrição breve destes termos.

a) *Couché des hungno*. É no mesmo sentido de *coucher des novices* ou deita dos noviços. O termo é africano. No Haiti, é conhecido como *houngnò*. É uma cerimônia que marca o início e precede o período de retiro realizado dentro de um santuário. Esse rito é realizado no domingo à noite seguindo os passos como saudação, libação e processão.

b) *Reclusion*. É um momento secreto que nenhum iniciante deve falar e nenhum iniciado pode revelar. A pessoa deve permanecer num quarto com as portas fechadas. O espaço onde permanece o iniciado é conhecido como quarto de reclusão (*chambre reclusion* ou *djévo*).

c) *Offrandes au mait'tête*. Ao sair da reclusão, é realizada uma pequena celebração em ação de graça à *loa* que adota o novo iniciante. Essa parte é reconhecida como oferenda ao dono da cabeça.

d) *Cérémonie des boulé-zin*. É uma cerimônia realizada no sábado à noite para encerrar o período da reclusão. Começa com as invocações de *legba*: “*legba ouvri barye a*”. É feito também o rito de libação diante do tambor e *poteau-mitan*.

e) *La sortie des initiés*. Geralmente, a saída dos iniciantes acontece no domingo de manhã algumas horas depois de *boulé-zin*. Os *houngnò* tomam banho e vestem roupas de cor branca. Usam lenço sobre a cabeça e um chapéu de palha.

³⁹⁷MAXIMILIEN, Louis. *Le vodou haïtien: rite rada-canço*, p. 70-71.

³⁹⁸MÉTRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 174-189.

f) *La descente des coliers*. Quarenta dias depois da saída, os iniciantes encontram-se num estado de fraqueza que os expõe a vários tipos de perigo de ordem sobrenatural. Os iniciantes se defendem observando as interdições e vivendo em repouso: sem trabalhar, permanecem em casa, não saem ao sol nem ao sereno, não comem carne de porco nesse momento, não tomam nada gelado e nem comem alimento frio. Quando completam dezoito dias, consideram-se como em *semi-reclusion*. A pessoa vai ao mercado popular com uma pequena cesta solicitando dinheiro. As esmolas que receber servirão como custos para uma refeição destinada aos pobres. Depois dessa refeição, distribuirão roupa e outros artigos para os pobres. Os beneficentes rezam pelos iniciantes. A cerimônia da descida dos colares é a conclusão do rito da iniciação. De acordo com Paul,³⁹⁹ no rito da iniciação tem-se a parte inicial, que é conhecida como *haussement* e a parte final chamada *kanzo*.

3.3.2 Questão do sacrifício

Loisy⁴⁰⁰ explica que o sacrifício é uma ação ritual, a destruição de um objeto sensível dotado de vida ou que é o conteúdo da vida, mediante o qual influenciam as forças invisíveis ou para destruir se for prejudicial, perigoso ou também para promover a sua obra, procurar satisfação e homenagem ao sacrificante, individual ou em grupo para entrar em comunicação ou mesmo em comunhão com elas.⁴⁰¹

No Haiti, é comum que as famílias organizem festa, denominada comida para as *loas*. É um costume africano de modo especial no Daomé oferecer comida às divindades, pois pensam que quanto mais alimentam as divindades mais potência elas adquirem em sua missão de cuidar das famílias. A comida tem a finalidade de dar força às divindades. Todo sacrifício requer derramamento de sangue. Os animais que podem ser sacrificados são galinhas, cabritos, touros. Para as divindades da família de petro, geralmente é sacrificado um porco. Sob a aparência, o sacrifício responde ao esquema clássico do ritual da imolação. Concentra-se num animal as forças sagradas que o sacrificador vai liberar. A cor do animal que será sacrificado na medida do possível deve ser a mesma cor preferida da divindade simbolizada. Oferecem-se os animais de cor branca às divindades aquáticas como *dambala wedo*, *agoué*, *simbi*, *clermerzine*. Os

³⁹⁹PAUL, Emmanuel C. *Panorama du folklore haitien: presence africaine en Haiti*. French edition, edição do kindle.

⁴⁰⁰LOISY, Alfred. *Essai historique sur le sacrifice*, p. 100.

⁴⁰¹PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'oncle*, p. 180-181.

animais de cor preta são oferecidos aos *guédes*, como símbolos dos espíritos mortais. Os animais de cor vermelha são oferecidos aos *ogous*.⁴⁰²

O sacrifício como ação de graças. Na cultura afro-haitiana, o sacrifício tem várias formas ou sentidos. É realizado como ação de graças para agradecer às divindades por sua atenção, sua benevolência com os sacrificantes. É um ato de expiação para aplacar a ira da divindade irritada por alguma ofensa voluntária ou inconsciente, cujos efeitos são traduzidos em calamidades de todos os sentidos: doença, luto, insucesso dos negócios e outras.

O sacrifício como homenagem anual. O sacrifício se manifesta em homenagem anual para obedecer a uma tradição da família, cuja inobservância pode causar dificuldades contra o indivíduo ou a família.

O sacrifício como momento de convivência. É uma refeição realizada a partir de uma celebração familiar. Esse momento é símbolo de que o sacrificante se reconhece como um ser misterioso. Acha que é capaz de participar e comungar a missão nas forças divinas. Participar das forças divinas é no sentido de adquirir poder sobrenatural de invisibilidade, de invulnerabilidade, de sucesso nos negócios.

O sacrifício como pacto com o mundo invisível. É um pacto com o mundo invisível no cumprimento pelos quais uns e outros encontram benefícios e satisfações.⁴⁰³

O sacrifício como obrigação para os mortos. É uma obrigação para os mortos, cuja existência no mundo supraterebre se encontraria perdida. É obrigatório realizar sacrifícios para evitar que os espíritos mortais voltem para se vingar dos seus familiares.⁴⁰⁴

Consagração das vítimas. A consagração dos animais para o sacrifício é realizada por etapas. No animal é dado um banho. A cabeça, o pescoço e os pés são lavados com uma água perfumada, misturada com algumas plantas aromáticas. Depois seca o corpo do animal e põe mais um pouco de perfume. Os animais machos são vestidos com capa de seda ou veludo da cor preferida da *loa* em questão. Acender uma vela para dirigir às divindades é o costume comum, por isso nos chifres do touro é colocada uma vela acesa. Essas velas simbolizam a natureza semidivina do animal a ser sacrificado. Assim, o animal está pronto para ser imolado. O animal é marcado nas costas com listras de alimentos secos como milho grelhado, pedaço de cassava e vários

⁴⁰²MÉTRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 151-152.

⁴⁰³PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'oncle*, p. 181.

⁴⁰⁴PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'oncle*, p. 182.

tipos de bebida como *rum*, água, xarope, café. Antes da morte dos animais, o rito é obrigatório.⁴⁰⁵

Joint⁴⁰⁶ trata o sacrifício como oferenda: são as refeições rituais preparadas com os diferentes alimentos. As refeições são planejadas conforme o gosto ou preferência da loa. As oferendas são as comidas secas. É um sacrifício sem sangue. Em relação ao sacrifício com sangue, Joint coloca que é preciso alimentar os animais que serão doados como vítimas com um tipo de alimento específico. Caso os animais não comam os alimentos, significa que não são aceitos pelos espíritos. Um dos momentos importantes no sacrifício é o consumo dos alimentos pelos presentes, porque o consumo dos alimentos simboliza a comunhão com os espíritos (*loas*).

A compreensão é que as *loas*, por serem entidades imateriais, apenas saboreiem a essência espiritual do alimento e deixem a substância para os seres humanos. Existe outra interpretação sobre o consumo dos alimentos. Uma vez que alguém entra em transe e come os alimentos do sacrifício são os próprios espíritos que consomem a persona *in espírito*. De qualquer forma, todos que se alimentam na refeição do sacrifício vão de alguma maneira comungar com o ser sobrenatural que a comida é dedicada. O alimento do sacrifício põe em comunhão as pessoas da assembleia consigo, com os outros e com o ser sobrenatural. Pode ser diferente, mas contempla quase a mesma lógica numa celebração eucarística, que coloca os fiéis em comunhão consigo, com os outros e com Deus.

A oferta de alimento para as *loas* segue a mesma receita da cozinha tradicional haitiana, mas o modo de preparar e de servir é diferente. Uma comida para oferecer às divindades não pode ser elaborada de qualquer jeito. A escolha dos alimentos e o modo de preparo são sempre determinados pelos atributos simbólicos e o caráter das *loas*. Ou seja, pela classe à qual as *loas* pertencem. Para preparar alimentos em homenagem a *legba*, se for carne é obrigatoriamente assar na brasa. Se for um galo, é necessário repartir em quatro pedaços. Não pode quebrar os ossos. Essas oferendas são preparadas com um pouco de azeite e são servidos numa cabaça vermelha.⁴⁰⁷

O sacrifício como bode expiatório. Numa oferenda com sangue, o animal imolado torna-se uma espécie de bode expiatório. Ele assume todas as falhas e esperanças de cada um. O sangue derramado simboliza o coletivo. Cada um se oferece pelo bem de seu irmão. O sangue derramado coletivamente é uma espécie de pacto que

⁴⁰⁵MÉTRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p.151.

⁴⁰⁶JOINT, Gasner. *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p. 92.

⁴⁰⁷MÉTRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 157-158.

compromete todos a serem responsáveis e solidários uns com os outros. Assim como o próprio Deus conclama “*ouço o sangue de teu irmão, do solo, clamar para mim*” (Gn 4,10). O sangue é símbolo da vida, moradia da alma e a alma é o princípio da vida. A finalidade do sacrifício é levar as famílias a viver em comunhão fraterna. O sangue refere-se ao ser supremo, dono da criação e dispensador de toda a misericórdia e de bondade. O ser supremo é o *Granmèt*, o Grande Mestre qualificado como *Bondye*, em português Deus Bom. O sacrifício expressa um sentimento de dependência em relação ao ser transcendente e de uma necessidade para lhe prestar a devida homenagem.⁴⁰⁸ Bernand⁴⁰⁹ admite que os sacrifícios dos animais são necessários para fazer comida das divindades.

3.3.3 Questão de músicas e danças

O primeiro instrumento que simboliza a música na cultura afro-haitiana é o tambor. Este é utilizado para tocar os ritmos das danças da cultura afro-haitiana. Tocar tambor é celebrar a vida. É mexer com todas as energias da natureza. As *loas* acordam. A música deve ser bem ritmada. Caso contrário, ela causa desordem, caos e desarmonia. As energias não acordam. Por isso, o tambor é tocado por quem adquire o dom. Na concepção afro-haitiana, uma música bem tocada espanta todos os espíritos maus. Ao tocar a música, os presentes fazem movimentos no sentido de se libertar das más energias e adquirir boas energias. O mundo sem harmonia é o mundo de caos.⁴¹⁰ O tambor é símbolo por excelência da cultura afro-haitiana. É a voz dos espíritos como também receptáculo dos espíritos.

A dança sagrada é denominada *danse loa*. Ocupa um lugar preponderante nas celebrações afro-haitianas. O objetivo da dança é atrair os espíritos (*loa*) no sentido de energia. O diálogo com os espíritos, ou seja, com as energias é mantido mediante as canções. Estas últimas determinam a qualidade ou atributo da *loa* pelo qual presta homenagem.⁴¹¹

No entendimento de Mennesson-Rigaud,⁴¹² a dança dos negros é oriunda da África com a chegada dos africanos a Santo Domingo e por essa mesma razão ela é comum a todos os afro-haitianos, ou seja, a todos que nasceram a partir da colônia de Santo Domingo. A dança dos negros é chamada *calenda*. Além dessa dança, existem

⁴⁰⁸JOINT, Gasner. *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p. 92-93.

⁴⁰⁹BERNAND, Carmen. *La chevauchée des dieux: le vaudou haïtien*, p. 3.

⁴¹⁰METRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 163.

⁴¹¹JOINT, Gasner. *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p. 94.

⁴¹²MENNESSON-RIGAUD, Odette. Le rôle du vaudou dans l'indépendance d'Haïti. In: *Présence africaine*, p. 50.

outras de origem africana, a *chica*, mas muitos consideram também como *calenda*. Há outro tipo conhecido como *vaudou*. Este último não é apenas uma dança, porque segundo alguns negros de aradas, são seitas do *vaudou*. Para os que conhecem os princípios e as regras, *vaudou* significa um ser todo poderoso e sobrenatural. Do *vaudou* dependem todos os eventos que passam nesse universo.

Para Paul,⁴¹³ as danças como os cantos são rezas, rezas-tributos que, por sua poderosa evocação, ajudam a atualizar as *loas* e fortalecem o sentimento de sua presença. Ao realizar uma dança, representa-se uma *loa* e se vive seu símbolo.

Segundo Paul,⁴¹⁴ a dança é o elemento cultural mais precioso que o negro trouxe para a América. A dança foi muito ligada à vida dos negros e passou a ser despercebida aos olhos dos colonizadores. Em certos lugares, a dança era um dos elementos que permitiu conservar as divergências tribais. Por isso, era permitida pelos colonizadores. As sociedades de danças, livres em suas funções contribuíram para manter a heterogeneidade cultural e religiosa dos grupos de escravos, diminuindo seu poder e suas possibilidades de revolta. Não atrapalhou a administração colonial.

Em Santo Domingo, a formação dessas sociedades inquieta a administração colonial. Sendo assim, as danças como petro, suscetíveis de excitar os negros para fazer revolução, nunca foram proibidas. Eram consideradas como passatempo dos negros. Existem vários tipos de danças de origem africana, mas que são infiltrados por algumas danças europeias. Ainda há diversas modalidades de danças que são criadas em Santo Domingo. As danças são reagrupadas como sagradas e profanas.

Paul⁴¹⁵ discorre sobre a dança sacralizada. As danças consideradas como profanadas são *le Banda, le Congo, le Djuba ou Matinique*. As danças sagradas são do tipo rada, congo e petro seguindo os ritos da religião popular. Ao lado dessas danças, surgem outras como *Ibo, Mahi, Nagô e Congo*. Outras danças levam o nome de loas como *Zaka, Bâda, Guédé Zairagné (araignée), Pétro, Quita, Bumba*. Há também danças miméticas como *du vodû du yâvalu-doba (dos bas), du Nago, du Bâda, de Ibo, du Djuba ou Matinique*.

Quando vários músicos ou bateristas se encontram para tocar tambor, cada um deles toca um tom diferente, mas a harmonia entre todos faz a unidade. Cada rito de música é associado a um espírito (*loa*). Geralmente existem três tambores com tamanho

⁴¹³PAUL, Emmanuel C. *Panorama du folklore haitien: presença africana no Haiti*. Edition french, edição do kindle.

⁴¹⁴PAUL, Emmanuel C. *Panorama du folklore haitien: presença africana no Haiti*. Edition french, edição do kindle.

⁴¹⁵PAUL, Emmanuel C. *Panorama du folklore haitien: presença africana no Haiti*. Edition french, edição do kindle.

diferente quando se refere ao rito *rada*. A forma dos tambores é sempre igual. O tambor com tamanho maior é chamado *adjuntò* ou *manman*. A medida desse tambor é mais ou menos um metro. O segundo tambor é chamado *hountò*. A terceira é conhecida como *boula*. Cada um desses tambores é tocado de uma forma diferente. O assim chamado *manman* é tocado com a mão e um pequeno malho de madeira. O *hountò* é tocado direto com a mão ou com a mão esquerda e haste bifurcada segurada na mão direita. O *boula* sempre vertical é batido com dois pauzinhos. Os tambores são acompanhados com *ogan*. Este último é uma pequena sineta de metal, que é tocado com uma haste de ferro. É a combinação dessas músicas que convoca a presença da *loa*.

No ritual para as *loas petros* geralmente servem dois tambores. O tamanho é menor que o do ritual *rada*. Os tambores têm a forma de um y. Assim como no ritual *rada*, o tambor maior leva o nome de *manman*, ou seja, *gros baka*. O tambor de tamanho pequeno leva o nome de filho (*pitit*), ou seja, *ti baka*. No rito de *petro*, o tambor menor é mais importante. É tocado direto com a palma da mão. O som grave do *manman* é chamado *ralé*. O som menor do pequeno é chamado *taille*.

Além dos tambores dos rituais *rada* e *petro*, existem também tambores de outros rituais. O rito *congo* tem uma orquestra com três tambores de tamanhos diferentes. Esses tambores têm o nome de *manman* (tambor maior); *timebal* (tambor médio) e *ti-congo* (tambor menor).

Tambor *djouba* ou *martinique* é tocado quando a cerimônia é dirigida a *Zaka*. O *djouba* é um barril de aduela. Tambor *ibo* é do rito *petro*. É uma caixa em forma de cilíndrica. Esse tambor é feito de couro de ovelha.

Tchatcha é uma sineta feita com fruto de *cabaça* e é fornecido com uma alça que o atravessa diretamente. Dentro da cabaça tem grão. Quando mexe, dá um barulho metálico.⁴¹⁶ A música e a dança têm um papel fundamental na cultura afro-haitiana. As músicas contêm ritos especiais. A música religiosa afro-haitiana não é um acessório ou uma comodidade externa, mas é a própria vida de oração em plena forma. Está ligada à palavra como a palavra ao pensamento, o pensamento à alma e alma ao Espírito Santo. A música já é oração.⁴¹⁷

⁴¹⁶MÉTRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 159-162.

⁴¹⁷PARICOT, Jean. Vodou et Christianisme. In: KINKUPU, Léonard Santedi; HEBGA, Meinrad; BISSAINThe, Gérard. *Des prêtres noirs s'interrogent*, p. 250.

3.3.4 Questão da crise da loa

A crise de *loa* é no sentido de que a pessoa entra em transe. Ela é possuída por uma divindade específica. É a influência da ideia de uma possessão de um ser humano pela divindade. Não é teomaníaca, o caráter maníaco é infirmado pelo fato evidente de que essa crise pode ser provocada ou retirada por um conhecedor. Não é um desdobramento da personalidade, pois a crise por cada pessoa aparece de forma diferente. Uma personalidade desdobrada não se manifesta sem um caráter pessoal. Deve ter uma manifestação de personalidade adicional, pois durante a crise o eu pessoal não se torna neutro. A consciência não é totalmente neutra. Depois da crise, o indivíduo é capaz de lembrar todos os gestos que fez e tudo o que foi falado.⁴¹⁸

A crise dá sinais de sensação de cansaço muscular, de lassitude nos membros, vertigem com diminuição progressiva das faculdades superiores. O indivíduo tenta seu equilíbrio andando devagar com a ponta do pé. Durante a crise de possessão, não existe nenhuma personalidade estranha que substitui a pessoa. Quem passa pela crise de possessão sente depois uma energia considerável no pescoço. A sensação passa pela coluna vertebral e por todos os membros do corpo.⁴¹⁹

No ponto de vista de Bastide⁴²⁰ como também nos ditados populares, a pessoa que entra em crise de *loa* leva o nome de cavalo de *loa*. Porém, uma única pessoa pode ser cavalo de muitas *loas* ao mesmo tempo, sendo que existe um que é dono da pessoa. Este último é o que escolheu a pessoa desde seu nascimento. A pessoa pode receber dupla dimensão de possessão, isto é, *guedé* e *loa*. *Ghede* é o estilo mais cômico e a *loa* é o estilo de possessão mais trágico. Bastide tenta fazer uma aproximação dessas manifestações no Brasil com o banto, é um orixá mais caboclo, e também entre as minas de Maranhão, que são *vodun* ou divindades mais *tabosa*. Bastide⁴²¹ concluiu que

esse sistema é rompido no Haiti, no sentido que – por falta de um controle enérgico tradicional – pode-se ser possuído por diversos *Vodu* e não apenas por duas categorias diferentes de deuses, uma *loa* e um *Ghede*. Devemos notar, ademais, que se a mitologia africana desapareceu, (...) os transe místicos seguem as normas africanas; tudo pode se passar como se a memória motriz fosse mais coerente e durável do que a memória lembrança.

Bernand⁴²² não se refere à crise das *loas*, mas ao rito de possessão. Bernand interpreta a crise das *loas*, ou seja, estado de transe como manifestação psicopatológica. Defende que a possessão não é a única forma de entrar em contato com as divindades,

⁴¹⁸MAXIMILIEN, Louis. *Le vodou haïtien: rite rada-canço*, p. 31.

⁴¹⁹MAXIMILIEN, Louis. *Le vodou haïtien: rite rada-canço*, p. 31.

⁴²⁰BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*, p. 132.

⁴²¹BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*, p. 132.

⁴²²BERNAND, Carmen. *La chevauchée des dieux: le vaudou haïtien*, p. 3.

porque elas podem se manifestar também num sonho, ainda numa floresta ou ao lado de um rio. Bernand⁴²³ mostra como se pode atrair as divindades num espaço sagrado. Assim procede como sacerdote: traça no chão uns desenhos denominados *vèvè*. O *vèvè* recorda “*blasons*” do Benin e as figuras em forma de cruz do Congo. No Brasil, nos cultos de umbanda, é conhecido como os pontos riscados. As divindades podem esconder num objeto conhecido como *cruches*.

Bernand⁴²⁴ ainda revela o processo pelo qual se deve observar a descida das divindades. São muitos os ritos. Entre esses existem as bandeiras bordadas carregadas por duas mulheres anunciando a chegada da divindade; fórmulas de encantarias pronunciadas pelos chefes das cerimônias e alguns ritos de músicas.

3.3.5 Questão de guéde⁴²⁵

Os *ghedes* não são *loas*, mas são os defuntos. São os gênios da morte, donos de cemitérios. São considerados como guardiões do fogo. Os *ghedes* são originários de Dahomé. *Guede* foi uma divindade do clã dos Guédevi, moradores mais antigos conhecidos no Daomé. As pessoas desse clã exerciam como profissão serem coveiros. Esse clã foi deportado ao Haiti, ou seja, naquele tempo em Santo Domingo. Quanto ao congo ou *lemba*, é divindade cuja origem é do continente africano, mas não são da família dos *fons* e de *yorouba*.⁴²⁶ Conforme Bastide,⁴²⁷ eles pertenciam a um povo conquistado pelos *fons*, os *ghede*vi. Bastide⁴²⁸ emenda o seguinte a respeito do povo *ghede*vi.

Constituíam a casta dos coveiros antes de escapar a seus sortilégios mágicos os *fons* os terem vendido como escravos, tornaram-se aqui os gênios dos cemitérios e da morte; os *Ghede* aparecem sob a forma de agentes funerárias, com velhas sobrecasacas e cartola, seja como cadáveres, com tempões de algodão nas narinas, na boca e um pano amarrando o queixo (Barão Lábodo, Barão Cruz, Barão Cemitério, Ghede Nibo).

Os espíritos *ghedes* se apropriam de um nome das tribos africanas dos primeiros tempos da dinastia das tribos dahomeano. Conforme Maximilien,⁴²⁹ essas tribos tiveram como costume enterrar os mortos depois de repartir a cabeça do tronco. Tal costume foi

⁴²³BERNAND, Carmen. *La chevauchée des dieux: le vaudou haïtien*, p. 3.

⁴²⁴BERNAND, Carmen. *La chevauchée des dieux: le vaudou haïtien*, p. 3.

⁴²⁵A palavra *guéde* segue vários ortógrafos. Segundo os autores, cada um adota uma forma diferente. Neste texto, o termo *guéde* será citado conforme o autor referido.

⁴²⁶KERBOULL, Jean. *Le vaudou: magie ou religion?*, p. 61.

⁴²⁷BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*, p. 132.

⁴²⁸BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*, p. 132.

⁴²⁹MAXIMILIEN, Louis. *Le vodou haïtien: rite rada-canço*, p. 120.

proibido pelo rei Ouegbadja no século XVII. Desde então, foi aplicado o nome de ghede às divindades dos ritos funerárias. Assim como Kerboull, Maxilien concorda que os guédes são da África e, principalmente, os ritos que eles representam são próximos às modalidades dos ritos egípcios que consagraram os processos *de orsirificação* das personagens reais e dos mortos. Essa esperança egípcia é idêntica à dos africanos que as realizaram análogas. O Egito dominou a África. Os rituais osirianos estão registrados no livro dos mortos dos egípcios. Esses rituais têm o objetivo de revitalizar os reis idosos a quem o povo impunha anteriormente a morte ou o suicídio. Esse drama real foi terrível e um dos faraós que foi formado na Grécia decidiu escapar dessa prática. Ao invés de se submeter à ordem dos sacerdotes da porta do ouro, prefere se matar.⁴³⁰

3.3.7 Celebração particular (em casa)

No Haiti, as celebrações de matrizes africanas têm um papel social muito importante na coesão das comunidades familiares. No interior do Haiti, nos lugares distantes, *lakou* representa espaço familiar composto de uma casa em espiga, de um sótão, de uma cozinha e de um espaço de plantas espinhosas. O *lakou* é reduzido a uma pequena unidade de família. São várias famílias que usufruem da mesma herança, construíram suas casas e um pedaço de terra para o sustento. Reunindo todas as famílias é chamado de grande *lakou*. Na verdade, *lakou* é o nome de uma associação de famílias. Estas construíram suas casas em forma retangular, conhecida popularmente como casa boca de porco (*djòl kochon*). No *lakou*, algumas famílias fizeram seus túmulos. Nos túmulos, uma cruz grande é implantada. Essa cruz simboliza a morada da loa, ou seja, os espíritos dos mortos. O espírito dos mortos é denominado como *Baron Samedi*.⁴³¹

A celebração em casa recebe diversos nomes: *manje loa*, *cerimônia vodou*, *danse loa*, *manje lèsen* ou *lèzanj*. A celebração doméstica é uma celebração que algumas famílias fazem a cada ano, principalmente no mês de dezembro. Essa celebração é realizada no *lakou*, conhecido como magia. Esta última não tem sentido da palavra mágica, mas sim expressa o lugar onde habitavam os avós, onde nasceu a maioria da família. Esse lugar é sagrado. Não pode ser vendido por ninguém. Caso seja vendido por alguém da família, aquele que vendeu esse espaço pode sofrer graves

⁴³⁰MAXIMILIEN, Louis. *Le vodou haïtien: rite rada-canço*, p. 120.

⁴³¹OPFRA. *Le vodou: pratiques, langages, structures occultes, instruments de menaces, persécution et rites*, p. 12.

consequências, pois a família não tem mais o espaço sagrado para renovar suas energias.⁴³²

Numa celebração dessas em dezembro ou no início de janeiro, todos os membros da família sentem a obrigação de estar presente naquele momento, para comemorar e renovar a sua energia, sendo do exterior ou mesmo de outra parte do País. Essa celebração é muito importante porque ajuda a manter o vínculo familiar.⁴³³ Nesse momento participam todos, independentemente de sua confissão de fé.

Quanto às celebrações particulares, refere-se mais às pessoas que vivem no interior. São essas pessoas que conservam a originalidade da cultura afro-haitiana. Além do mês de dezembro que tem muitas celebrações nas famílias em homenagem aos *loas*, sobretudo as *loas* da família de petro,⁴³⁴ existem também outros momentos da família de homenagem às *loas*, por exemplo, depois da realização dos sacramentos da iniciação à vida cristã: batismo e primeira eucaristia.

Muitos realizam uma celebração paralela à celebração da Igreja Católica para homenagem a sua *loa*. Na primeira eucaristia esse momento é conhecido como *case gato*. Este último é de grande importância na família para o desenvolvimento integral da criança. Outra ocasião de celebração é o casamento. Antes de casar na Igreja, existe o que se conhece como casamento místico. Isso é uma forma de proteger o indivíduo nas situações difíceis. O casamento segue o ritual da Igreja Católica, mas é um casamento realizado com uma entidade divina.⁴³⁵

⁴³² OFPRA. *Le vodu: pratiques, langages, structures occultes, instruments de menaces, persécution et rites*, p. 12.

⁴³³ OFPRA. *Le vodu: pratiques, langages, structures occultes, instruments de menaces, persécution et rites*, p. 13.

⁴³⁴ MENNESSON-RIGAUD, Odette. Noël vodou en Haïti. In: *Presence africaine*, p. 37-59.

⁴³⁵ OFPRA. *Le vodu: pratiques, langage structures, occultes, instruments de menaces, persécutions et rites*, p. 13.

4 INCULTURAÇÃO DA FÉ COMO PROJETO DA REVELAÇÃO DE DEUS EM CRISTO

No percurso realizado até agora, tentou-se defender e mostrar o elemento africano, “o vodu”, como manifestação central e sintetizadora da cultura popular afro-haitiana. Sob essa ótica, o vodu perpassa todas as dimensões culturais do povo afro-haitiano (crenças, provérbios, cosmovisão, medos e esperanças).

O cristianismo no Haiti é um cristianismo do *vodu-cristãos*, quer dizer, de pessoas que expressam a fé cristã com as categorias do vodu. E é dessa forma que expressam sua compreensão em relação à inculturação da fé. Não é o caso a ser examinado nesse capítulo, pois será aprofundado no capítulo quinto.

Agora, o objetivo é abordar a inculturação da fé de ponto de vista das ciências humanas como também da história e dogma. Assim, propõe-se analisar a inculturação da fé como projeto da revelação de Deus em Cristo sem exclusividade. Para isso, serão seguidos três passos. Primeiro, volta-se a analisar os conceitos relativos à cultura e à inculturação. Segundo, estuda-se a aliança de Deus com o povo de Israel. Terceiro, serão apresentadas algumas pistas sobre a salvação mediante as culturas.

Enfim, o Espírito Santo e a Igreja dos apóstolos serão considerados como princípios básicos para a inculturação da fé.

4.1 Os conceitos relativos à cultura e à inculturação

Em relação à cultura já foram apontadas algumas pistas no segundo capítulo, agora brevemente dá-se continuidade à sua compreensão. A seguir o vocábulo inculturação na lógica deste estudo será estudado como modo de descolonizar as culturas locais, decifrando os seus entendimentos e diversas expressões e partindo do princípio que legitima a colonização mental das culturas não europeias assim como se fosse a inculturação da fé. Por isso, ao abordar a questão de inculturação a atenção se baseia nos seguintes pontos: a) Aculturação como modo de legitimar a colonização das culturas não europeias; b) O mérito da expressão enculturação no processo de

inculturação; c) Inculturação da fé como processo contínuo; d) Análise da inculturação da fé à luz do Magistério da Igreja; e) Compreensões do conceito de cultura que não admitem a inculturação da fé; f) inculturação como purificação da mentalidade escravizadora.

4.1.1 Compreensão do conceito de cultura

O conceito de cultura nas ciências humanas requer dois sentidos: subjetivo e objetivo. Subjetivamente, cultura conota a ideia de um alto grau de desenvolvimento. É o resultado de um esforço perseverante, principalmente no contato com as fontes imperecíveis dos grandes pensadores. Objetivamente, cultura é um fenômeno essencialmente social, criado pelo grupo, por ele transmitido no tempo, de geração a geração, e difundido no espaço, propiciando as combinações mais ricas e complexas dos fenômenos de aculturação.⁴³⁶ Na compreensão de Niebuhr,⁴³⁷ “cultura é o ambiente artificial e secundário que o homem sobrepõe ao natural. Ela abrange linguagem, hábitos, ideias, crenças, costumes, organização social, artefatos herdados, processos técnicos e valores”.

Azevedo⁴³⁸ coloca em diálogo vários autores antes de chegar a uma definição para o conceito de cultura. Nessa direção, o autor analisa várias perspectivas interdisciplinares a respeito do conceito de cultura. Ele propõe uma definição no contexto de entender a cultura a partir da indefinição a um conceito operativo para a inculturação. Segundo sua percepção, para tratar da inculturação, é necessária uma apreensão da noção de cultura. Assim sendo, menciona o artigo de Ary Roest Crollius⁴³⁹ que, numa abordagem de antropologia cultural, apresenta uma ideia de cultura em conexão com a inculturação. Para Azevedo, Rost situa o significado de cultura num plano filosófico, que fornece um instrumento utilizável no contexto teológico da inculturação.

Para um diálogo interdisciplinar conforme Azevedo, Rost, além de dialogar com a filosofia e a teologia, envolve também a história, a antropologia cultural, social e a sociologia. Na concepção de Azevedo, a reflexão de Rost quanto à cultura é a melhor

⁴³⁶BASTOS DE ÁVILA, Fernando. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*, p. 131.

⁴³⁷NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e cultura*, p. 54.

⁴³⁸AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da fé: A realidade das CEBs e sua tematização teórica, na perspectiva de uma evangelização inculturada*, p. 314.

⁴³⁹ROEST, Crollius Ary. Inculturation and the meaning of culture. In: *Gregorianum*, n. 61, 1980, p. 253-274.

explicação desse conceito, sobretudo no contexto da diversidade dos enfoques culturais. O pensamento de Rost está na mesma linha do que Geertz entende por cultura.

Azevedo⁴⁴⁰ elencou algumas tendências ou aproximações que dominam o uso do termo da cultura. São três que serão apresentadas.

A primeira é de caráter humanista. A cultura é o cultivo do espírito da pessoa, dos recursos intelectuais e morais do indivíduo e dos grupos ou comunidades humanas. Esta primeira tendência de compreensão da cultura é refutada por Bigo e Bastos de Ávila,⁴⁴¹ pois para ambos o significado da cultura é muito mais amplo. Trata-se de conjunto das normas de conduta vigentes em determinado grupo, relativo ao fazer, ao viver e ao conviver.

O segundo enfoque de cultura vincula-se à etnologia, ciência que estuda precisamente a diversidade das manifestações da pessoa, através dos inúmeros grupos ou comunidades dispersas pelo mundo.

O terceiro e último enfoque de cultura pressupõe o segundo e entra na elaboração teórica que se faz no contexto da antropologia cultural para aprofundar o sentido da diversidade cultural, suas causas e explicações. O resultado desse estudo pode ser definido mais como teorias da cultura do que propriamente conceito de cultura. Ao explicitar essa teoria, tem-se presente aproximação e integração de elementos que permitem, em conjunto, uma leitura das culturas apreendidas na sua diversidade pela etnografia e por ela descritas para o estudo etnológico, que é parte da antropologia cultural e social. São algumas posições sobre a definição da cultura. Essas tendências servem como informações, mas elas contribuem de certa forma para concretizar a compreensão da cultura em função do problema da inculturação.

Segundo Azevedo,⁴⁴² o antropólogo Keesing⁴⁴³ apresenta outra compreensão do conceito de cultura. Ao invés de partir da filosofia num conceito abstrato, parte da realidade considerando os dados empíricos da existência da diversidade de grupos e comunidades que a etnografia detecta e descreve. Para Keesing, cultura é isso. A articulação dos estudos no âmbito da antropologia física da unidade biológica do homem e no âmbito da etnologia da diversidade sociocultural numa perspectiva evolutiva de adaptação e mutação mostra que mantido, em longo prazo, o projeto

⁴⁴⁰AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da fé: A realidade das CEBs e sua tematização teórica, na perspectiva de uma evangelização inculturada*, p. 322.

⁴⁴¹BIGO, Pierre; BASTOS DE ÁVILA, Fernando. *Fé cristã e compromisso social: elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da Doutrina Social da Igreja*, p. 272.

⁴⁴²AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da fé: A realidade das CEBs e sua tematização teórica, na perspectiva de uma evangelização inculturada*, p. 324.

⁴⁴³KEESING, Roge M. Theories of culture. In: *Annual Review of Anthropology* 3, 1974, p. 73-97.

biológico do homem constantemente ele é especificado, diversificado ou eliminado parcialmente pelo aprendizado e pela prática cultural em ordem a tornar possível a vida humana em contextos ecológicos muito distintos. As interações dos componentes biológicos e culturais do comportamento humano revelam como é estéril trabalhar com um conceito do homem reduzido à natureza pura e que não leva em conta essa interdependência entre o biológico e cultural no humano, que se processa em quadros ecológicos e sociais definíveis. Qualquer que seja a absolutização do determinismo cultural é sustentável apenas em termos de ideologias. Essa absolutização cultural as vezes é realizada em nome de fé. Com certeza, a fé nesse contexto se torna uma falsa ideologia.⁴⁴⁴

Azevedo, após analisar várias concepções quanto à cultura, põe em xeque algumas tematizações de Keesing como sua aproximação ecológico-arqueológica no cenário da antropologia das culturas que dominavam entre os anos 60 e 70. Essa tendência teórica concebe a cultura como sistemas em permanente adaptação. Outra ordem de respostas trata as culturas como sistemas na ordem de ideias. Porém, Azevedo relata que Keesing ainda oferece três tendências maiores, porque disserta a cultura como sistemas cognitivos, estruturais e simbólicos. A primeira abordagem, reforça Azevedo, é retratada por Goodenough⁴⁴⁵ e comprova que a cultura de um grupo é “tudo aquilo que alguém deve saber ou crer para agir de modo aceitável aos membros”.

Para Goodenough,⁴⁴⁶ cultura é organização. É “forma das coisas” que o povo tem na cabeça. A segunda tendência, cultura como “sistemas estruturais”, encontra seu discípulo Levi-Strauss, pois para ele as culturas são como “sistemas simbólicos” e que são criações cumulativas da mente.

Por fim, a terceira tendência, cultura como “sistemas simbólicos”, tem os protagonistas Louis Dumont, Clifford Geertz e David Schneider. Entre estes, Geertz defende que as culturas são sistemas de símbolos e de sentido partilhados pelos grupos humanos. Em oposição aos outros autores, para Geertz, os sentidos e as significações não estão mentalmente e reflexamente internalizados nas pessoas. No raciocínio de Geertz, os sentidos e as significações incorporam na ação e na interação mútua das pessoas. Como se percebe são várias posições em relação ao conceito de cultura. Sem

⁴⁴⁴ A falsa ideologia quer dizer negar o verdadeiro sentido ou o ideal da fé.

⁴⁴⁵ GOODENOUGH, WH. Cultural anthropology and linguistics. In: Garvin, Paul. *Report of the seventh annual round table meeting on linguistics and language study*. Georgetown Univ., Washington DC, Monogr. Ser. Land and Ling.

⁴⁴⁶ GOODENOUGH, WH. Cultural anthropology and linguistics. In: Garvin, Paul. *Report of the seventh annual round table meeting on linguistics and language study*. Georgetown Univ., Washington DC, Monogr. Ser. Land and Ling.

ampliar muita esta reflexão, enumera-se, então, como Azevedo concebe o conceito de cultura. Sua definição abraça todas as posições a respeito da temática:

Cultura é o conjunto de sentidos e significações de valores e padrões, incorporados e subjacentes aos fenômenos perceptíveis da vida de um grupo social concreto, conjunto que, consciente ou inconscientemente, é vivido e assumido pelo grupo como expressão própria de sua realidade humana e passa de geração em geração, conservado assim como foi recebido ou transformado efetiva ou pretensamente pelo próprio grupo.⁴⁴⁷

Na verdade, Azevedo tenta sintetizar todas as tendências de aproximação da explicação do conceito de cultura. Essa definição contém o que se chama de “ethos⁴⁴⁸ cultural”, quer dizer, “modo de viver”⁴⁴⁹ e de habitar eticamente o mundo que caracteriza uma comunidade histórica enquanto tal em sua história. Suess,⁴⁵⁰ por sua parte, analisa a construção do conceito de cultura e o entendeu como convenção cognitiva para poder discutir e comparar aspectos da realidade. Examina a cultura como realização do espírito humano.

Em oposição a Suess, Azevedo⁴⁵¹ aborda o tema como o dinamismo social peculiar pelo qual um grupo humano vive, sente, se relaciona, organiza-se, celebrar e comunica a vida. Desse modo, a cultura vive na realidade concreta de seus membros, no seu modo de agir, de ser e de se expressar. Na *Gaudium et Spes*, “a palavra cultura indica (...) todas as coisas por meio das quais o homem apura e desenvolve as múltiplas capacidades de seu espírito e do seu corpo”.⁴⁵² Para Dussel, cultura pode ser descrita como:

Conjunto orgânico de comportamento predeterminados por atitudes diante dos instrumentos da “civilização”, cujo conteúdo teológico é constituído pelos valores e símbolos do grupo, isto é, estilos de vida que se manifestam em obras de cultura e que transformam o âmbito físico-animal em um mundo humano, um mundo cultural.⁴⁵³

⁴⁴⁷AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Comunidades Eclesiais de Base e inculturação da fé: A realidade das CEBs e sua tematização teórica, na perspectiva de uma evangelização inculturada*, p. 336.

⁴⁴⁸O *ethos* de um grupo ou de uma pessoa é o complexo total de atitudes que, predeterminando os comportamentos, formam um sistema, fixando a espontaneidade em certas funções ou instituições habituais. Por exemplo, diante de uma arma: um asteca a empunhará aguerridamente para vencer o inimigo, aprisioná-lo e imolá-lo a seus deuses para que o universo subsista; ao passo que um monge budista, diante de uma arma, virará o rosto em sinal de desdém, porque acredita que através das guerras e das vitórias se acrescenta o desejo, o apetite humano, que é fonte de todos os males. São duas atitudes diferentes ante o mesmo objeto e um modo diferente de usá-lo. O *ethos* então é em grande parte incomunicável, permanecendo sempre no horizonte de uma subjetividade. Os modos que vão configurando um caráter próprio são adquiridos pela educação ancestral na família, na classe social, nos grupos de função social, estável, dentro do âmbito de todos aqueles com os quais se convive constituindo um nós (DUSSEL, 1997, p. 28).

⁴⁴⁹DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americano*, tomo II, p. 10.

⁴⁵⁰SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Marcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, p. 21.

⁴⁵¹AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Viver a fé cristã nas diferentes culturas*, p. 27.

⁴⁵²GS, n. 53.

⁴⁵³DUSSEL, Enrique. *Oito ensaios sobre a cultura latino-americana e libertação*, p. 32.

Essa descrição é situada em nível estrutural, que permite, porém, ser ainda fundado ontologicamente. Pode-se, por “cultura”, apropriar-se das palavras de Brassiani,⁴⁵⁴ pelas quais cultura é entendida “como o fator de diferenciação e especificidade que perfaz a identidade de cada grupo social ou de cada povo”. É o sentido e valor que cada grupo humano atribui a suas relações, ações ou coisas. “A cultura é o suporte simbólico para a identidade social e para a comunicação dos grupos e povos”.⁴⁵⁵ Ela faz parte da linguagem humana. É condição de possibilidade das ações e interações humanas. É a partir dessa compreensão para a expressão “cultura”, que se pretende perceber a inculturação da fé.

4.1.2 Inculturação da fé como modo de descolonizar as culturas locais

Entre muitos sentidos que poderão ter a palavra inculturação, o que interessa na perspectiva da pesquisa é a sua acepção teológica. Mesmo assim, é imprescindível considerar a componente antropológica cultural, pois sem ela não se pode compreender plenamente a inculturação. Esta última “é uma qualificação específica da relação fé e cultura e do conseqüente modo de evangelizar”.⁴⁵⁶ É articulação entre fé e cultura à luz do evangelho. Como diz Suess, inculturação “visa a uma aproximação radical e crítica entre o evangelho e a cultura”.⁴⁵⁷ Ainda para Bastos de Ávila,⁴⁵⁸ inculturação é um processo diretamente ligado à missão da Igreja de evangelizar. Ela recupera uma das características primordiais da missão do cristianismo, que é de proporcionar a fé à índole da cultura dos que a acolhe e a vive.

Ao tratar da inculturação, é necessário recordar que “a Comissão Teológica Internacional teve várias vezes ocasiões de refletir sobre as relações entre fé e cultura”.⁴⁵⁹ “O termo inculturação entrou nos documentos oficiais do Magistério da

⁴⁵⁴BRASSIANI, Itacir. Nem judeu, *nem grego*: a inculturação do Evangelho a partir de Rm 9-11. *Estudos bíblicos 41*, p. 76.

⁴⁵⁵BRASSIANI, Itacir. Nem judeu, *nem grego*: a inculturação do Evangelho a partir de Rm 9-11. *Estudos bíblicos 41*, p. 76.

⁴⁵⁶AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Viver a fé cristã nas diferentes culturas*, p. 29.

⁴⁵⁷SUESS, Paulo. *Evangelização e inculturação*: conceitos, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Marcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, p. 35.

⁴⁵⁸BASTOS DE ÁVILA, Fernando. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*, p. 231.

⁴⁵⁹COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_po.html> Acesso em: 28/06/2021.

Igreja na instrução da Congregação da Doutrina da Fé intitulada *Liberdade cristã e libertação*”.⁴⁶⁰

A expressão “inculturação da fé” foi abordada diretamente em 1984 no estudo sobre o Mistério da Igreja em vista da preparação para o Sínodo extraordinário de 1985. Antes deste ano, a temática também ganhou destaque em 1979 pela “Comissão Bíblica Pontífice” à luz da Sagrada Escritura.⁴⁶¹ Com o passar do tempo, tornou-se muito importante dentro do cristianismo e de suma importância no Magistério da Igreja. Após o Concílio Ecumênico Vaticano II, foi objeto de reflexão da Igreja universal e de uma maneira especial nas igrejas da América Latina, da Ásia e da África.

Brighenti⁴⁶² entende que a expressão de inculturação sempre foi objeto da reflexão na história do cristianismo. Como ressalta Bastos de Ávila,⁴⁶³ a inculturação na atualidade procura captar um conceito antropológico e cultural, mas esse processo é vigente na Igreja desde seu começo. A Igreja desde os seus primórdios entrava em contato com as diversas culturas, judaica, grega e romana, quando realizava o trabalho de evangelização dos chamados povos bárbaros que se instalavam no Império Romano.⁴⁶⁴

Nos dias atuais, a questão assume um caráter pertinente focalizado nas discussões desencadeadas pelo Concílio Vaticano II que visa ao fim do eclesiocentrismo. O fato é mais visível nas culturas não europeias. Uns dos motivos principais, que estimula essas reflexões, é evitar a propagação de uma cultura universal dominadora, invasora e colonizadora em diversas disciplinas das ciências humanas. Também se torna relevante porque instiga uma tomada de consciência do valor e do direito de cidadania das culturas autóctones. De ponto de vista eclesial, a inculturação interpela muitos fatores, particularmente a liberdade religiosa, o progresso hermenêutico bíblico e o resgate da universalidade das igrejas locais.

De fato, o cristianismo hoje é multicultural, ecumênico e macroecumênico. A relevância e a pertinência da inculturação é como inculturar o evangelho, pois ao longo da história do cristianismo, ela, (a inculturação), sempre foi uma preocupação. Por isso, a expressão não exige apresentá-la como obrigação, pois sempre teve esse sentido. Contudo, o mais importante neste momento é como desfrutar os modos de inculturação,

⁴⁶⁰BASTOS DE ÁVILA, Fernando. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*, p. 231.

⁴⁶¹COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_po.html> Acesso em: 28/06/2021.

⁴⁶²BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*, p. 10-12.

⁴⁶³BASTOS DE ÁVILA, Fernando. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*, p. 231.

⁴⁶⁴BASTOS DE ÁVILA, Fernando. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*, p. 231.

a compreensão da inculturação vigente em diversas culturas atuais. Sem dúvida, as compreensões atuais não dirão nada para uma “cultura dominadora”,⁴⁶⁵ mas são ganhos significativos para as culturas que foram e são colonizadas durante vários séculos. Essas compreensões ajudam as culturas a caminhar para uma convivência fraterna no espírito do evangelho.⁴⁶⁶

Conforme Teixeira,⁴⁶⁷ “a expressão inculturação refere-se a um neologismo específico da linguagem cristã”. Miranda completa que a inculturação representa o grande mistério da encarnação de modo que a palavra divina se tornou previamente palavra humana, assumindo os modos de se exprimir nas diferentes culturas.⁴⁶⁸ “Trata-se de um termo típico do linguajar teológico e de recente utilização no discurso missiológico. Poderia se dizer que inculturação é uma nova expressão da encarnação”.⁴⁶⁹ Por isso, entre inculturação e encarnação não há contradição. “Embora tenha uma conotação antropológico-cultural, ‘o termo inculturação’ distingue-se de outros típicos do léxico antropológico”.⁴⁷⁰ A inculturação não é interculturalidade. Esta última é o segundo momento do mistério da salvação e indica um evento pascal. A inculturação é o precursor da interculturalidade. No processo de evangelização seguindo a lógica de Deus encarnado não pode haver interculturalidade sem ter antes a inculturação.

O termo inculturação se desdobra sobretudo no nível teológico como sinal de compenetração entre o cristianismo e as culturas, através de uma troca frutífera, manifestada com sucesso no encontro entre teologia cristã dos primeiros séculos e a rica herança clássica greco-romana.⁴⁷¹

A inculturação não é aculturação, nem enculturação e nem transculturação. Tampouco, não é adaptação e nem acomodação, apesar de que esses termos fossem interpretados com o mesmo conteúdo da inculturação num dado momento. É claro que

⁴⁶⁵A cultura dominadora trata-se de uma cultura que se considera como centro e as outras são consideradas como periferia. A cultura que se considera como centro para ela nada tem sentido se não for pensada a partir dela. Por exemplo, há tempo na história que se valorizam somente elementos culturais que vieram da Europa.

⁴⁶⁶BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*, p. 12.

⁴⁶⁷TEIXEIRA, Faustino. *Inculturação da fé e pluralismo religioso*. Rede Latino-Americana de Missiólogos e Missiólogas (RELAMI).

⁴⁶⁸MIRANDA, França Mario de. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*, p. 30.

⁴⁶⁹TEIXEIRA, Faustino. *Inculturação da fé e pluralismo religioso*. Rede Latino-Americana de Missiólogos e Missiólogas (RELAMI).

⁴⁷⁰TEIXEIRA, Faustino. *Inculturação da fé e pluralismo religioso*. Rede Latino-Americana de Missiólogos e Missiólogas (RELAMI).

⁴⁷¹RAVASI, Gianfranco. *150 questions à la foi (Culture religieuse)*. Mame: French Edition, edição do kindle, p. 66.

essas expressões fazem parte do processo da inculturação, mas esta última é o termo mais concreto para anunciar o Evangelho como sinal da boa-nova em diversas culturas.

Sob essas premissas, o conceito de inculturação será focado em diferentes facetas. A primeira procede ao aspecto da aculturação como modo de legitimar a colonização das culturas não europeias. O mérito da enculturação no processo de inculturação fará parte assim como também a adaptação que será analisada como forma de ocidentalizar as outras culturas.

Tendo presente essa pista de reflexão, a inculturação da fé será entendida como um processo contínuo. Antes de alguns apontamentos do conceito de cultura que não admitem inculturação, esta será elucidada a partir de alguns documentos do Magistério da Igreja. Enfim, a expressão inculturação será compreendida como purificação da mentalidade escravizadora.

4.1.2.1 Aculturação como modo de legitimar a colonização das culturas não europeias

*Aculturação.*⁴⁷² Esse termo nasce depois de vários estudos e reflexão sobre o conceito de cultura. É resultado da busca de uma significação mais completa para a definição de cultura. Esta última era compreendida num dado momento a partir de sua origem grega como *paideia*,⁴⁷³ que trata da formação total da pessoa. Na expressão latina foi entendido como humanista, que remeteu ao sujeito humano nos seus valores de fundo para finalmente falar da civilização. Esta é diferente da cultura, uma vez que ela faz parte do conjunto de criações materiais enquanto a cultura, por sua vez, é relacionada ao conjunto de criações imateriais como crença, mitos, lendas, religiões, filosofia, enfim, todo patrimônio de ideias que pertencia a um povo.⁴⁷⁴

Conforme Charron,⁴⁷⁵ que é citado por Bayili,⁴⁷⁶ assim como outras terminologias, aculturação em seu modo próprio expressa o contato contínuo entre as

⁴⁷²O termo aparecia num manifesto especializado, redigido por três antropólogos americanos em 1935, na revista *American Anthropologist*: a aculturação reagrupa «o conjunto de fenômenos que resultam de um contato contínuo e direto entre grupos de indivíduos de culturas diferentes e que conduz a modificações nos modelos culturais iniciais de um dos grupos ou dos dois».

⁴⁷³Paideia (παίδεια) é um termo do grego antigo, empregado para sintetizar a noção de educação na sociedade grega clássica. Inicialmente, a palavra derivada de paidos (pedós) – criança significava simplesmente "criação dos meninos", ou seja, referia-se à educação familiar, bons modos e princípios morais.

(<https://www.google.com/search?q=paideia&oq=paideia&aqs=chrome.69i57j0i512l7j46i512.1031j0j7&sourceid=chrome&ie=UTF-8>).

⁴⁷⁴BASTOS DE ÁVILA, Fernando. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*, p. 131.

⁴⁷⁵CHARRON, André. Du culturel à l'interculturel: incidences sur l'intervention chrétienne et le services pastoral. In: *Pluralisme culturel et foi chrétienne*, p. 291.

culturas. Para Bayili, essa afirmação é verdade, mas a problemática está em como encontrar com pertinência a singularidade, o vínculo entre fé e cultura, isto é, a inculturação em relação à aculturação. Charron, nessa linha, afirma que a aculturação é o termo apropriado ao contexto da inculturação pelo fato de facilitar o encontro fé-cultura como encontro de duas culturas em todos os sentidos, mas Bayili volta a dizer que ainda existe uma ambiguidade de sentidos. Bayili⁴⁷⁷ retoma Cuche⁴⁷⁸ ao afirmar que a aculturação é oriunda inicialmente da antropologia e das ciências sociais no contexto de duas guerras. O termo naquele tempo foi assumido por alguns missiólogos como um desafio para a evangelização.

Foi nesse cenário que em 1953 Charles⁴⁷⁹ publicou um artigo intitulado *Aculturação e sua relação com a missiologia*. No ano de 1960, Masson⁴⁸⁰ usou esse termo em sua reflexão sobre a missiologia e enfatizou a sua importância do ponto de vista cristão. Assim, o autor cita aculturação cristã no sentido de cristianização das culturas.

Aculturação é o novo conceito que surgiu em vista de superar a compreensão iluminista do conceito de cultura para aproximar de uma outra visão em que cabem todas as capacidades humanas e sociais.⁴⁸¹ Para Miranda⁴⁸² como também para Azevedo,⁴⁸³ essa expressão provém da antropologia cultural. Ela designa o processo de transformações verificadas no contato de dois ou mais grupos culturais distintos. Serviu para ilustrar o encontro da fé católica expressa na cultura ocidental com as diversas culturas do mundo. Desse modo, a fase histórica da ação missionária do cristianismo foi marcada pela aculturação. Porém, pelo fato de que esta última tem por um lado um sentido específico na antropologia cultural e por outro a fé cristã não pode ser identificada com a cultura ocidental em outras realidades, tornou-se expressão inadequada para caracterizar o encontro da fé com a cultura da sociedade.⁴⁸⁴ Pode-se dizer o que enfraquece a aceitação do conceito de aculturação é que

⁴⁷⁶BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation: problematique d'un terminologisme theologique*, p. 20.

⁴⁷⁷BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation: problematique d'un terminologisme theologique*, p. 20.

⁴⁷⁸CUCHE, Deny. *La notion de culture dans les sciences sociales*, p. 205.

⁴⁷⁹ CHARLES, Pierre. Missiologie et acculturation. In: *Nouvelle revue théologique*, 1953, p. 15-32. Citado por Bayili.

⁴⁸⁰MASSON, Joseph. Fonction missionnaire, fonction d'église. In: *Nouvelle revue théologique*, 80/90, p. 209.

⁴⁸¹RAVASI, Gianfranco. *150 questions à la foi (Culture religieuse)*, edição do kindle, p. 66.

⁴⁸²MIRANDA, França Mario de. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*, p. 37.

⁴⁸³AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da fé: A realidade das CEBs e sua tematização teórica, na perspectiva de uma evangelização inculturada*. Coleção Fé e realidade, p. 264.

⁴⁸⁴MIRANDA, França Mario de. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*, p. 37.

a cultura dominante não aceita a osmose, mas procura impor a sua marca àquela que é mais fraca, criando um choque deformador e uma verdadeira forma de colonialismo. A enciclopédia "Europea" apresenta o termo "aculturação", de maneira negativa, como a absorção e a dissolução destrutiva das diversidades étnicas e culturais de certos povos no interior de um único modelo globalizante.⁴⁸⁵

Brighenti⁴⁸⁶ percebe um perigo nesse processo, pois a aculturação é a passagem ambiciosa de uma cultura à outra. Ela pode levar a um desenraizamento ou a uma desaculturação. Conforme Boff,⁴⁸⁷ o modo de aculturação forçada é uma transculturação,⁴⁸⁸ no sentido de que uma cultura dominante pisa nas outras culturas até destruir violentamente a vida dos povos dessas culturas. Já para Suess,⁴⁸⁹ a aculturação é um encontro entre a cultura e o evangelho a meio caminho. Na perspectiva de encarnação e do seguimento de Jesus, a aculturação é a assunção a meio caminho. Agora, pergunta-se o seguinte: a cultura do outro pode ser assumida pela metade fazendo emissário da sociedade dominante concessão real? Tem-se bem claro que as culturas afro-americanas são sinais de aculturação, vertical e folclórico, mas ainda não são integradas numa evangelização inculturada, ou seja, inserida.

Como constata Azevedo,⁴⁹⁰ “toda a fase histórica moderna da expansão missionária do cristianismo foi marcada pela aculturação. De fato, ao passar das outras culturas a mensagem cristã, o ponto de referência era a cultura europeia ocidental”. Seguindo esse modelo, as outras culturas ao receberem a fé expunham as transformações procedentes da interação de duas culturas: a própria e a europeia cristã. Sabe-se como essa cultura cristã europeia era dominante no âmbito eclesial. Foi ela que ditava os padrões de modificações e de adaptação a serem absorvidos, desenvolvidos e consolidados. Tal processo conduz à formação de uma subcultura cristã ou católica dentro da cultura abrangente. O conceito de inculturação surgiu justamente para preencher a falha de aculturação. Como afirma João Paulo II na carta encíclica

⁴⁸⁵RAVASI, Gianfranco. *150 questions à la foi (Culture religieuse)*. Mame: French Edition, edição do kindle, p. 66.

⁴⁸⁶BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*, p. 31.

⁴⁸⁷BOFF, Leonardo. *Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos*, p. 24.

⁴⁸⁸A transculturação é um fenômeno da dominação colonialista. É uma antítese da inculturação, porque a inculturação não se impõe e muito menos pela dominação ou pela transferência de modelos ou valores. Inculturação é essencial e fundamentalmente um processo de diálogo autêntico entre a mensagem evangélica e a cultura de acolhida, um diálogo de transfiguração, de ressurreição (BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation: problematique d'un terminologisme theologique*, p. 27).

⁴⁸⁹SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Marcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, p. 33.

⁴⁹⁰AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da fé: A realidade das CEBs e sua tematização teórica, na perspectiva de uma evangelização inculturada*, p. 265.

Slavorum Apostoli, inculturação é “a encarnação do Evangelho nas culturas autóctones e, ao mesmo tempo, a introdução dessas culturas na vida da Igreja”.⁴⁹¹

Bayili⁴⁹² e Poirrier⁴⁹³ são categóricos quando registram que a aculturação é o processo dinâmico de contato direto e contínuo entre duas culturas diferentes, quer dizer, um processo de penetração de uma cultura numa outra produzindo mudança nos modelos originais em ambos os lados. Aculturação então não é inculturação, pois esta consiste fundamentalmente em termos teológicos como um fenômeno de diálogo evangélico, que questiona do interior a cultura em sua raiz para fazê-la renascer ou ressuscitar, ou seja, suscitar outras dimensões e outras esperanças inéditas.

4.1.2.2 O mérito da expressão enculturação no processo de inculturação

Enculturação. É o processo pelo qual uma pessoa é introduzida à sua própria cultura.⁴⁹⁴ Esse processo abrange todos os grupos da sociedade. Um exemplo disso seria o de que Jesus se enculturou na cultura humana de Israel. A expressão enculturação é termo antropológico e entendido de ponto de vista da psicologia social como socialização.⁴⁹⁵ Com o mesmo enfoque, Bayili⁴⁹⁶ faz o seguinte comentário.

Enculturação é uma socialização que atua em profundidade ao longo da vida, mesmo que seja marcada por fortes períodos de aprendizado e iniciação, para que cada ser humano se banhe em sua cultura como um peixe na água. Em geral, a pessoa só torna verdadeiramente consciente de todos os aspectos da sua enculturação quando se encontra exposta a outras experiências culturais.

Azevedo⁴⁹⁷ concorda com Bayili e sublinha que “toda criança e, no fundo, toda pessoa humana, nos diversos estágios da vida, vai atravessando um processo contínuo de enculturação que lhe transmite as características fundamentais de sua identidade cultural”. Em sintonia com a explanação de ambos, percebe-se que existe uma maior estabilidade na cultura e uma mobilidade maior na sociedade. Enculturação traduz elementos que a socialização não contém e vice-versa. Socialização enfatiza no indivíduo sua relação com outros indivíduos no grupo social, enquanto que a enculturação acentua na pessoa a relação com o todo da cultura. Contudo, a

⁴⁹¹JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Slavorum Apostoli*, n. 21.

⁴⁹²BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation : problematique d'un terminologisme theologique*, p. 21.

⁴⁹³POIRRIER, Jean. *Ethnie et culture. In: Ethnologie regional I, Afrique Oceanie «l'Encyclopédy de la pléiade»*, p. 24-25.

⁴⁹⁴BOFF, Leonardo. *Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos*, p. 24.

⁴⁹⁵MIRANDA, França Mario de. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*, p. 37.

⁴⁹⁶BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation: problematique d'un terminologisme theologique*, p.24.

⁴⁹⁷AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da fé: A realidade das CEBs e sua tematização teórica, na perspectiva de uma evangelização inculturada*. Coleção Fé e realidade, p. 263.

enculturação focaliza no particular cultural de cada pessoa. O particular cultural é o que marca a pessoa no contexto de seu próprio grupo. Não se trata de uma unidade social, mas sim cultural.

A carta encíclica de João Paulo II *Redemptoris Missio* defende que a enculturação⁴⁹⁸ é o primeiro passo para chegar à inculturação. Ressalta que se a inculturação é o processo pelo qual a Igreja encarna o Evangelho nas diversas culturas, este processo depende da enculturação. Então, o mérito da enculturação no processo de inculturação é o fato de ajudar o povo a reconhecer sua identidade, assumindo os seus valores culturais e renovando-os a partir de dentro.⁴⁹⁹

4.1.2.3 Adaptação como modo de ocidentalizar as outras culturas

Adaptação. O conceito de adaptação estipula um modelo eclesial único. Ele revela uma mentalidade superior da cultura do cristianismo ocidental. Esse termo diz respeito à prática do missionário.⁵⁰⁰ Para Brighenti,⁵⁰¹ esse modelo opera uma tradução em planos mais superficiais e setoriais da realidade cultural e, portanto, instável e passageiro. Azevedo,⁵⁰² por sua vez, junta o conceito de adaptação com o conceito de aculturação. No seu ponto de vista, ambos os termos serviram para operar mudanças drásticas de fora para dentro no grupo cultural que se queria evangelizar.

A iniciativa e o poder determinante da cultura etnocêntrica do evangelizador predominavam sobre a própria cultura local. Ambos os termos privilegiam a cultura do evangelizador. No processo de evangelização, a cultura do evangelizador aparece como referência maior da evangelização. Por causa disso, a América Latina ainda hoje está vivendo um processo de adaptação e aculturação como se fosse inculturação. Tal processo faz com que na atualidade evangelização siga o método de colonização e dominação. Uma desconstrução desse processo é possível, mas há muito caminho à frente e mudança de mentalidade.

⁴⁹⁸Enculturação não é sinônimo de inculturação. Enculturação é processo de socialização numa sociedade particular, mas inculturação é uma realidade especificamente cristã (BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation: problematique d'un terminologisme theologique*, p. 24).

⁴⁹⁹JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Redemptoris Missio*, n. 52.

⁵⁰⁰MIRANDA, França Mario de. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*, p. 37.

⁵⁰¹BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*, p. 31.

⁵⁰²AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Viver a fé cristã nas diferentes culturas*, p. 29.

Conforme Bayili,⁵⁰³ o termo adaptação foi utilizado para designar a realidade da inculturação e também para definir a sua dinâmica. Ele corresponde a um esforço de acomodação, integração e de transformação. Porém, na realidade cotidiana essa palavra responde a uma forma de exportação ou de transformação da concepção greco-latina da fé e da Igreja, que deixa transparecer uma forte ideia de dominação que recorda o proselitismo secular do catolicismo romano. Além disso, implica uma certa atitude ocidental dos propagadores da fé na chamada terra de missão. Em outras palavras, o termo de adaptação denuncia uma ideia de colonialismo religioso mais do que sugere um modelo de inculturação.

Os conceitos de adaptação⁵⁰⁴ e aculturação permitiram a generalizada ocidentalização⁵⁰⁵ uniforme e universal da evangelização em praticamente todo mundo durante grande parte do segundo milênio. Essa realidade é o resultado do que se tem hoje de um cristianismo monocultural, um cristianismo colonial, isto é, um cristianismo fechado em seu mundo. Nada tem sentido se não for desse mundo. O mundo do cristianismo é eurocêntrico. Trata-se de uma cultura totalizante e universal que representa todas as outras culturas e é considerada assim como centro e as outras culturas são suas periferias. É pecado mortal buscar dominar as culturas, pois todas as culturas devem interagir de igual para igual, mas não em forma de uma escala.

Na encíclica *Fratelli Tutti*, o Papa Francisco critica essa forma de dominação cultural: “alguns países economicamente bem-sucedidos são apresentados como modelos culturais para os países pouco desenvolvidos, em vez de procurar que cada um cresça com o seu estilo peculiar, desenvolvendo as suas capacidades de inovar a partir dos valores da sua própria cultura”.⁵⁰⁶

Ainda, no contexto de adaptação, pode mencionar a cultura popular no sentido de descobrir, valorizar as criações espontâneas do povo como também democratizar a cultura a fim de elevar o povo em um nível de desenvolvimento no qual lhe seja possível participar cada vez mais dos valores da cultura moderna. É importante perceber a propaganda de um antivalor como valor e destruir o valor como antivalor. Isso quer

⁵⁰³BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation : problématique d'un terminologisme theologique*, p. 28.

⁵⁰⁴O problema de adaptação é que não permite mudar nada na concepção teológica ocidental (romana). É obrigado a aceitar tudo como universal e imutável. Foi uma concessão aos cristãos de outras culturas, sobretudo no Terceiro Mundo.

⁵⁰⁵Aconteceu uma ocidentalização no processo de avaliação do nível de evolução cultural de um povo: era considerado mais culto o povo que mais se aproxima dos padrões culturais do Ocidente. Esse fato criava problemas para a própria ação evangelizadora da Igreja, de vez que os grandes e fundamentais valores das culturas ocidentais são de origem cristã. A cultura ocidental se desenvolveu num espaço cultural cristão. A relação ambígua entre o Cristianismo e o Ocidente hoje começa a ser superada (BASTOS DE ÁVILA, 1991, p. 131).

⁵⁰⁶FRANCISCO. *Fratelli Tutti. Sobre a fraternidade e amizade social*, n. 51.

dizer na avaliação das culturas, as que são julgadas como primitivas são muito mais sensíveis à necessidade de conservação da vida e da preservação do meio ambiente do que a cultura ocidental responsável por tantos genocídios e pelo risco de colapso ecológico. Por isso, a missão da Igreja não é de buscar adaptar a cultura ocidental às diversas culturas, ou seja, ocidentalizar as outras culturas, mas sim é de estar atenta aos valores das diversas culturas e preocupada em evangelizá-las no respeito aos valores humanos que nelas encontram.⁵⁰⁷

Para Nsapo,⁵⁰⁸ sem desconsiderar a posição dos outros autores, “o mérito principal da teologia da adaptação é o de ter revelado a tempo e contratempo o problema da necessária encarnação da mensagem evangélica nas culturas diferentes da europeia e de ter exercido influência sobre a africanização do pessoal eclesiástico, da catequese, da liturgia”... Além de reconhecer o mérito da teologia da adaptação, Nsapo⁵⁰⁹ também salienta os defeitos criticando o seu concordismo, pois este último consiste em confundir a revelação cristã com os sistemas de pensamento que serviram para expressá-la.

Ainda ressaltando os méritos e defeitos da adaptação, Nsapo⁵¹⁰ reencontra os teólogos da inculturação mostrando o verdadeiro sentido e que de fato é diferente da adaptação. A respeito do que se descobre no seu pensamento, a inculturação da fé não se trata de uma mensagem importada e imposta de fora como estratégia da política da adaptação,⁵¹¹ mas se trata de uma mensagem nascida na realidade local. Essa mensagem não deve ser oriunda de normas jurídicas vindas de outros países. A fé de um povo particular não é pensada de um sistema filosófico e teológico elaborado por outros povos. Por isso, é necessária a epistemologia local. Trata-se de uma epistemologia libertadora capaz de evitar as confusões de linguagem entre a “inculturação e adaptação”. Inculturação é o advento da nova criação em todos os planos. É o nascimento de uma Igreja que não reza com a liturgia importada de fora e imposta.⁵¹² A inculturação opta pelo nascimento de uma Igreja local e não uma Igreja adaptada.

⁵⁰⁷BASTOS DE ÁVILA, Fernando. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*, p. 131.

⁵⁰⁸NSAPO, Sylvain Kalamba. Tendências atuais da teologia africana. In: GIBELLINI, Rosino. *Perspectivas teológicas para o século XXI*, p. 106.

⁵⁰⁹NSAPO, Sylvain Kalamba. Tendências atuais da teologia africana. In: GIBELLINI, Rosino. *Perspectivas teológicas para o século XXI*, p. 106.

⁵¹⁰NSAPO, Sylvain Kalamba. Tendências atuais da teologia africana. In: GIBELLINI, Rosino. *Perspectivas teológicas para o século XXI*, p. 106.

⁵¹¹BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation : problematique d'un terminologisme theologique*, p.30.

⁵¹²BIMWENYI, K.O. Congregation de la Sainte Trinité et exigences d'inculturation. In: *Vie monastique et inculturation à la lumière des traditions et situations africaine* (Citado por GIBELLINI, Rosino. *Perspectivas teológicas para o século XXI*, p. 108).

Outras formas de compreensão do termo inculturação desde a perspectiva dos outros são necessárias.

Essa reflexão surgiu na ótica de um debate sobre a possibilidade de uma teologia de cor africana na perspectiva da teologia da adaptação diante do desafio da inculturação. Na verdade, há muitas ponderações sobre uma teologia africana, afro-americana e outras teologias contextuais. Em relação à tendência de uma teologia africana, a reflexão começou mesmo entre os anos 1958-1960. A grande interrogação é esta: uma teologia africana é possível ou não? Daí vem as perspectivas dos estudantes de teologia e professores de teologia que alimentavam a importância dessa nova teologia.

Nsapo⁵¹³ conta que um estudante de teologia reconhecido como Tshishshiku sustentava a possibilidade de elaborar uma teologia de cor africana que seja original. As reflexões sobre a possibilidade da teologia africana são reunidas em diversos artigos na obra *os padres negros se interrogam?*⁵¹⁴ Foi um grande esforço para iniciar a teologia africana. Vanneste em seu artigo *Onde está o problema de teologia africana*⁵¹⁵ na revista *Cultura e desenvolvimento*⁵¹⁶ defendeu que “os padres negros se interrogam”. O autor não expõe ainda em termos precisos a questão da teologia africana. Por isso, essa obra é considerada como um ponto de partida de uma tomada de consciência formal e explícita do problema. Vanneste justifica a africanização da teologia na catequese e na pastoral. Tshibangu e Vanneste no artigo *Debate sobre a teologia africana* na “revista do clero africano”⁵¹⁷ diferenciam esse nível da africanização da teologia em sentido restrito, cujo alcance é universal.

A expressão *acomodação* segue a mesma linha do conceito de adaptação, com a diferença de que diz respeito à cultura local, que busca sincretizar com o outro que se acha como centro.

⁵¹³NSAPO, Sylvain Kalamba. Tendências atuais da teologia africana. In: GIBELLINI, Rosino. *Perspectivas teológicas para o século XXI*, p. 106.

⁵¹⁴*Des prêtres noirs s'interrogent?*

⁵¹⁵Où en est le problème de théologie africaine.

⁵¹⁶Culture et développement.

⁵¹⁷Revue du clergé africaine

4.1.2.4 Inculturação da fé como processo contínuo

A inculturação supera a compreensão da adaptação, conforme Mveng citado por Nsapo:⁵¹⁸ “considere a mensagem evangélica e a igreja como blocos inseridos na ganga intocável de sua formulação ocidental e que é preciso procurar torná-las acessíveis aos não ocidentais”. Mario de França Miranda⁵¹⁹, que é referido por Teixeira,⁵²⁰ faz a seguinte afirmação: “toda cultura é uma totalidade sensata, mas não é uma grandeza fechada e intocável. A mudança de contexto com seus desafios ou contato com outras culturas pode levá-la a transformações acarretando aprofundamento ou enriquecimento de suas características próprias”.

Para Gibellini,⁵²¹ “a inculturação parte das realidades mais do que teorias. Não se limita à explicação de uma doutrina feita apenas para tirar dela novas aplicações. Ela se deixa interpelar pela experiência de fé vivida hoje”. A proposta de Gibellini para a tarefa da inculturação é muito significativa. “É preciso haver homens de Deus enraizados nas tradições de seus povos. As instituições como as do direito eclesiástico devem ser repensadas em função da vida das comunidades autóctones (...). Há também a inculturação da vida espiritual e das estruturas”.⁵²²

A inculturação é a encarnação da vida e da mensagem cristãs em uma área cultural concreta, de modo que não somente esta experiência se exprima com os elementos próprios da cultura em questão (o que ainda não seria senão uma adaptação), mas que esta mesma experiência se transforme em um princípio de inspiração, a um tempo de norma e de força de unificação, que transforme e recree esta cultura, encontrando-se assim na origem de uma “nova criação”.⁵²³

Teixeira⁵²⁴ apoia a opinião do autor esclarecendo que nessa definição clássica transparecem visivelmente três elementos essenciais da inculturação. Trata-se da dimensão de encarnação da vida e da mensagem, da transformação pascal e a dimensão pentecostal. Arrupe com esse conceito convida a ultrapassar a expressão da adaptação

⁵¹⁸NSAPO, Sylvain Kalamba. Tendências atuais da teologia africana. In: GIBELLINI, Rosino. *Perspectivas teológicas para o século XXI*, p. 109.

⁵¹⁹MIRANDA, França Mario de. Inculturação da fé e sincretismo. *REB*, v. 60, fasc. 238, p. 286.

⁵²⁰TEIXEIRA, Faustino. *Inculturação da fé e pluralismo religioso*. Rede Latino-Americana de Missiólogos e Missiólogas (RELAMI).

⁵²¹NSAPO, Sylvain Kalamba. Tendências atuais da teologia africana. In: GIBELLINI, Rosino. *Perspectivas teológicas para o século XXI*, p. 110.

⁵²²NSAPO, Sylvain Kalamba. Tendências atuais da teologia africana. In: GIBELLINI, Rosino. *Perspectivas teológicas para o século XXI*, p. 110.

⁵²³ARRUPE, Pedro. *Ecrits pour évangéliser*, p. 169-170 (citado por: TEIXEIRA, Faustino. *Inculturação da fé e pluralismo religioso*. Rede Eumênica Latino-Americana de Missiólogos e Missiólogas (RELAMI); também por BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation: problématique d'un terminologisme teologique*, p. 44).

⁵²⁴TEIXEIRA, Faustino. *Inculturação da fé e pluralismo religioso*. In: Rede Latino-Americana de Missiólogos e Missiólogas (RELAMI), p. 1.

considerando os seus passos significativos que contribuem para a plenitude da inculturação. De acordo com Bayili,⁵²⁵ a interpretação de Arrupe embora infelizmente não inclua o aspecto do enriquecimento mútuo para a cultura de acolhida e para própria mensagem evangélica em sua expressão, contudo situa com bastante clareza o significado e o desafio da inculturação e constituirá uma espécie de quadro e referência para outros autores que, seguindo o padre Arrupe, darão o seu entendimento sobre o conceito.

Teixeira⁵²⁶ salienta os dois movimentos que a inculturação envolve. Primeiro requer a ruptura no sentido de que implica uma proposta evangelizadora. Esse olhar é a novidade. O segundo postula a continuidade na ideia de que resgata os elementos próprios da cultura favorecendo surgir de seu próprio interior da experiência cristã. Para Teixeira, a ruptura e a continuidade são fundamentais no processo de inculturação, porque é na dinâmica desses dois meios que emerge o anúncio inculturado.

A inculturação da fé aconteceu na acolhida da iniciativa salvífica de Deus. Inculturação é ser e viver a fé cristã de um modo novo. É viver a fé cristã com as categorias da cultura local. Assim os símbolos e costumes de uma tradição cultural adquirem novos sentidos como também o cristianismo descobre em si mesmo novos aspectos implícitos e tácitos. A melhor maneira de apresentar a inculturação da fé é como processo contínuo. Esse processo nunca chegará ao fim. Desse modo pode-se dizer que a fé é “vida”. Esta última se expressa no modo de pensar, agir, viver, celebrar e confraternizar.

Seguindo essa reflexão, Miranda⁵²⁷ confirma que a “cultura é um modo de existir inserindo numa cosmovisão, que o fundamenta, dá sentido, e é vivido por determinado grupo humano. Viver a fé vivendo uma cultura constitui o núcleo da inculturação”. Na realidade da América Latina e Caribe, percebe-se processo de inculturação da parte do povo humilde: alguém que vive a fé sentindo sua cultura.

4.1.2.5 Análise da inculturação da fé à luz do Magistério da Igreja

Desde o início, o Concílio Vaticano II despertou grande interesse em aprofundar o termo inculturação a partir da relação entre a cultura e o cristianismo. Nesse sentido,

⁵²⁵ BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation : problematique d'un terminologisme theologique*, p. 44.

⁵²⁶ TEIXEIRA, Faustino. *Inculturação da fé e pluralismo religioso*. In: Rede Latino-Americana de Missiólogos e Missiólogas (RELAMI), p. 2.

⁵²⁷ MIRANDA, França Mario de. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*, p. 58.

alguns documentos ou cartas são fundamentais nessa perspectiva, tais como a *Gaudium et Spes*, *Nostra Aetate*, *Ad Gentes*, *Evangelii Nuntiandi*, *Catechesi Tradendae*, *Slavorum*, *Apostoli*, *Redemptoris Missio*. Além desses documentos, ainda têm vários outros textos que contribuíram com o tema, por exemplo, o documento do Pontifício Conselho para a Cultura como também o documento do Pontifício Conselho para o Diálogo Inter-religioso denominado *Diálogo e Anúncio*. Na América Latina e Caribe têm muitos Documentos dedicados à reflexão sobre a relação entre fé e as culturas. Cita por exemplo CELAM, em Medellín, Puebla, Santo Domingo e Aparecida.⁵²⁸

Teixeira⁵²⁹ pondera que “em nível mais oficial, o documento que baliza as atuais reflexões sobre o tema da Inculturação é a carta encíclica *Redemptoris Missio* (RM) de João Paulo II. Essa carta reconhece a complexidade que envolve o processo de Inculturação”. A carta encíclica *Redemptoris Missio* enfatiza a encarnação do Evangelho nas culturas dos povos. Defende que a missão da Igreja nas diversas realidades culturais implica o processo de inculturação. O processo de inserção da Igreja nas culturas dos povos requer um tempo longo. Inculturação é a íntima transformação dos valores culturais autênticos pela integração no cristianismo e o enraizamento do cristianismo nas várias culturas. É o processo pelo qual a Igreja encarna o Evangelho nas diversas culturas. Inculturação é um caminho lento,⁵³⁰ mas que “faz parte da estrutura da fé cristã”.⁵³¹

A Conferência de Aparecida alerta que “com a inculturação da fé, a Igreja se enriquece com novas expressões e valores, manifestando e celebrando cada vez melhor o mistério de Cristo, conseguindo unir mais a fé com a vida e assim contribuindo para uma catolicidade mais plena, não só geográfica, mas também cultural”.⁵³² O alicerce da inculturação é a articulação entre fé e cultura. Para o documento, o que torna a fé viva são as novas expressões e os valores da cultura local. Por isso, a compreensão da inculturação como processo de ruptura e de continuidade é necessária.

O Documento de Santo Domingo ressalta a visão pastoral da realidade cultural na América Latina e Caribe. O texto expõe diversas acepções da palavra cultura. Como já tratado no segundo capítulo desta tese, a cultura na obra de Santo Domingo é posta

⁵²⁸AZEVEDO, Marcelo de Carvalho. Cristianismo, uma experiência multicultural: como viver e anunciar a fé cristã nas diferentes culturas. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Um Evangelho muitas culturas, p. 772.

⁵²⁹TEIXEIRA, Faustino. *Inculturação da fé e pluralismo religioso*. In: Rede Latino-Americana de Missiólogos e Missiólogas (RELAMI), p. 3-4.

⁵³⁰JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Redemptoris Missio. Sobre a validade permanente do mandato missionário*, n. 52.

⁵³¹RAVASI, Gianfranco. *150 questions à la foi (Culture religieuse)*, edição do kindle, p. 66.

⁵³²CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*, n. 479.

como forma de vida. Ainda é vista como unidade e pluralidade cultural, as culturas originárias, a cultura moderna, a cultura dos pobres, a cultura juvenil, cultura audiovisual e cultura da morte para enfim chegar à cultura cristã.

Considerando a cultura como forma de vida, ela engloba tudo o que constitui a identidade de um grupo humano. É vida de um povo. A cultura é o lar próprio da humanidade. Ela abarca o estilo de vida comum que caracteriza um povo.

Dussel⁵³³ explica que o estilo de vida é a modalidade peculiar da conduta humana como totalidade, como organismo estrutural com complexidade, mas dotado de unidade de sentido. O estilo de vida de um grupo é o comportamento coerente resultante de um reino de valores que determina certas atitudes diante dos instrumentos da civilização. O que define o povo latino-americano e caribenho é a pluralidade cultural. A missão evangelizadora é de assumir as distintas linguagens e práticas culturais para anunciar a partir delas o projeto de Deus revelado em Jesus, porque a fé cristã necessita da cultura para se fazer história e criadora da mesma. Para isso, é preciso considerar os traços comuns das culturas, sobretudo, no meio dos povos mais simples e humildes. Em todas as culturas existem sempre as atitudes comuns como: acolhida, solidariedade espontânea diante de desastres naturais e doenças, valorização da família e da amizade, predomínio do intuitivo sobre o racional e abertura ao transcendente.⁵³⁴

A *Gaudium et Spes*⁵³⁵ descreve os novos estilos de vida. Trata-se da nova era da história humana, novas maneiras de viver e agir no mundo e que exige respeito das diversas culturas. Também de um novo humanismo mediante o qual a pessoa humana é definida pela sua responsabilidade com relação aos seus semelhantes e à história.

A Conferência de Santo Domingo⁵³⁶ faz menção às culturas originárias ressaltando suas sobrevivências através das organizações e movimentos internacionais. Nesse documento os bispos da América Latina expressaram sua humildade ao pedir perdão pelos erros cometidos em relação às culturas no decorrer da história: “Honestamente pedimos perdão, como Pastores da Igreja Católica, pelas vezes que não soubemos reconhecer a presença da semente do verbo nessas culturas; pelas vezes que

⁵³³ DUSSEL, Enrique. *Oito ensaios sobre a cultura latino-americana e libertação*, p. 31.

⁵³⁴ CELAM. *IV Conferência de Santo Domingo (1992): nova evangelização, promoção humana, cultura cristã*, n. 166-168.

⁵³⁵ GS, n. 54-55.

⁵³⁶ CELAM. *IV Conferência de Santo Domingo (1992): nova evangelização, promoção humana, cultura cristã*, n. 169-171.

confundimos o anúncio do Evangelho com a imposição de uma cultura ocidental; pelas vezes que não os tratamos como filhos do mesmo Pai, Deus”.⁵³⁷

Santo Domingo ainda ressalta outras concepções de cultura como a cultura moderna. Há uma grande busca de sentido da vida, a questão dos valores como a liberdade, igualdade e consciência dos direitos humanos. No limiar dessa cultura há novos ídolos que estão surgindo como, por exemplo, um materialismo que prescindiu do transcendente e se desgasta pela satisfação do aqui e agora; o desenfreado consumismo que dá mais valor ao ter que ao ser, a aquisição de coisas acima da dignidade das pessoas; o afã de poder com propósito de dominar os demais conforme a própria vontade. Há também um desvio e uma crise de sentido.

A *Gaudium et Spes* exorta “as condições de vida do homem moderno sofreram tão profunda transformação no campo social e cultural, que é lícito falar duma nova era da história humana”.⁵³⁸ No entanto, Suess⁵³⁹ defende que a modernidade não é uma cultura pelo fato de que é uma civilização com tendências universalizantes.

Para Suess,⁵⁴⁰ o sujeito da modernidade com sua dupla cara de progresso e miséria não é um povo, com chão e história específica, mas a humanidade inteira. Ele entende a modernidade como uma caixa comum e que é alimentada pela contribuição de muitos povos. Os povos e diversos grupos sociais servem-se dessa caixa comum e pagam juros altos pelos empréstimos. “A modernidade gera elementos culturais, estruturas, valores, comportamentos que influenciam as culturas locais e as obrigam a mudanças históricas, sem fazer dessa modernidade sua cultura ou base de sua identidade”.⁵⁴¹

No que diz respeito ao desvio é que houve grande crescimento na falta de um espírito crítico diante do moderno, que confunde o novo com o bom e o poder fazer com o dever fazer. Quanto à crise de sentido é que surge questionamento no pós-moderno que depositava a confiança na razão e no individualismo subjetivista, típico da

⁵³⁷CELAM. *IV Conferência de Santo Domingo (1992): nova evangelização, promoção humana, cultura cristã*, n. 171.

⁵³⁸*Constituição Pastoral Gaudium et Spes. Sobre a Igreja no mundo atual*. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html# acesso em 29/06/2022. (n. 54).

⁵³⁹ SUESS, Paulo. O Evangelho nas culturas: caminho de vida e esperança. Apontamentos para o V Congresso Missionário Latino-Americano. In: *Perspectivas teológicas* 25, 1993, p. 306.

⁵⁴⁰ SUESS, Paulo. O Evangelho nas culturas: caminho de vida e esperança. Apontamentos para o V Congresso Missionário Latino-Americano. In: *Perspectivas teológicas* 25, 1993, p. 306.

⁵⁴¹ SUESS, Paulo. O Evangelho nas culturas: caminho de vida e esperança. Apontamentos para o V Congresso Missionário Latino-Americano. In: *Perspectivas teológicas* 25, 1993, p. 306.

modernidade abrindo-se à preocupação ecológica e às formas alternativas de busca e contato com o transcendente e misterioso.⁵⁴²

A constituição pastoral *Gaudium et Spes* apresenta muitas lacunas quanto à inculturação abordando de maneira rasa e sem aprofundamento, mas trata da conveniente promoção do progresso cultural considerando a cultura e a sua relação com o ser humano. São três seções: condições da cultura no mundo atual; alguns princípios para a conveniente promoção da cultura e alguns deveres mais urgentes dos cristãos.

A palavra «cultura» indica, em geral, todas as coisas por meio das quais o homem apura e desenvolve as múltiplas capacidades do seu espírito e do seu corpo; se esforça por dominar, pelo estudo e pelo trabalho, o próprio mundo; torna mais humana, com o progresso dos costumes e das instituições, a vida social, quer na família, quer na comunidade civil; e, finalmente, no decorrer do tempo, exprime, comunica aos outros e conserva nas suas obras, para que sejam de proveito a muitos e até à inteira humanidade, as suas grandes experiências espirituais e as suas aspirações.⁵⁴³

Nessa definição, a cultura representa o meio pelo qual a pessoa humana desenvolve suas múltiplas capacidades do seu espírito e do seu corpo. É meio pelo qual a pessoa humana dotada de sua capacidade. Como diz Comblin, “a cultura é o resultado de todas as atividades realizadas de modo estudado e sistemático”.⁵⁴⁴

4.1.2.6 Compreensões do conceito de cultura que não admitem a inculturação da fé

Não há inculturação a partir da cultura entendida como valores universais. Estes últimos são no sentido de um denominador comum para enfatizar valores aparentemente comuns entre muitos povos, tais como a cultura da paz, de amor, solidariedade. Assim, a cultura é equiparada com valores universais. Segundo Suess,⁵⁴⁵ ao equiparar a cultura com valores universais trata-se de uma utilização analógica do conceito de cultura. Isso faz com que desapareça a cultura específica de cada povo, para formar uma cultura única de toda humanidade. Assim trataria de uma metacultura e a inculturação nesse caso seria disseminação dos valores universais e seu revigoramento no meio de todos os povos. Concretamente, “essas metaculturas não existem, nem os povos que poderiam

⁵⁴²CELAM. *IV Conferência de Santo Domingo: nova evangelização, promoção humana, cultura cristã*. São Paulo: Loyola, 1992.

⁵⁴³*Constituição Pastoral Gaudium et Spes. Sobre a Igreja no mundo atual*, n. 54. Disponível em: <https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html#> Acesso em: 29/06/2022.

⁵⁴⁴ COMBLIN, José. *O Espírito Santo e a sua missão: breve curso de teologia*, tomo II, p. 305.

⁵⁴⁵SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Marcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, p. 22.

ser considerados os sujeitos destas metaculturas”.⁵⁴⁶ Em todo caso, falar de inculturação na metacultura é uma contradição.

Não há inculturação a partir da cultura dos antivalores. Suess⁵⁴⁷ analisa alguns elementos da cultura como cultura dos antivalores e que merecem ser evangelizados. Entre os antivalores existe a cultura do consumismo, cultura do hedonismo e cultura da morte. Esses últimos são qualificados como cultura negativa. Os antivalores podem ser analisados sobre prismas de estruturas ou poderes da morte. Do mesmo modo, numa suposta cultura da morte a inculturação não teria e não tem nenhum sentido.

Não há inculturação a partir do conceito de cultura entendido como superestrutura ou ideológica, pois é a economia que determina o campo cultural. Na opinião de Brighenti⁵⁴⁸ a cultura como superestrutura “é elaborada a partir das questões ligadas às condições materiais do conhecimento e da importância de *práxis* para o próprio conhecimento e formulação da verdade”. E onde a cultura é considerada ideologia, ali manifesta sempre uma profunda desconfiança frente às culturas e uma vontade de intervir nelas. A inculturação nesse caso representaria à assunção de uma ideologia. Evangelização seria uma intervenção permanente na cultura dos povos e grupos sociais para desvendar sua alienação de origem econômica.⁵⁴⁹

Não há inculturação a partir da cultura entendida numa visão setorial. A cultura é vista como um departamento da realidade social. Nesse contexto, a inculturação é assumir apenas um setor da sociedade e excluir o campo político e econômico da perspectiva inculturativa da evangelização.⁵⁵⁰

Não há inculturação a partir da cultura entendida como progresso civilizatório. É o caso que reduz cultura à tecnologia e às construções e que abre margem para distinção etnocêntrica entre culturas superiores e culturas inferiores. De acordo com Dussel,⁵⁵¹ “civilização é o sistema instrumental acumulado por um crescimento progressivo, passado de mão a mão durante milênios, e por meio do qual o homem avança na história”. É um conjunto de mediação que permite que a vida avance. Seu ponto de

⁵⁴⁶SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Marcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, p. 22.

⁵⁴⁷SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Marcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, p. 23.

⁵⁴⁸BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*, p. 26.

⁵⁴⁹SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Marcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, p. 23.

⁵⁵⁰SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Marcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, p. 24.

⁵⁵¹DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americana*, tomo II, p. 9.

partida é o que a humanidade alcançou até então. Para Brighenti,⁵⁵² trata-se de um conceito reducionista da cultura que se limita ao econômico e a sua mera projeção. A inculturação é vista nesse contexto como presença cristã para impulsionar o progresso material e tecnológico.⁵⁵³

Não há inculturação a partir da cultura concebida como conceito maximalista. Esta última acontece quando para além dos quatro mundos: material, social, imaginário e religião consideram-se tudo como cultura e nada existe fora da cultura. É uma conceituação que se confunde com a civilização e é entendida como “conjunto de valores e práticas que visam ao bem comum da espécie humana e que se concretizam nas diferentes culturas”.⁵⁵⁴ No conceito reducionista da cultura, ela não tem consistência própria, mas no caso do conceito maximalista da cultura, ela dá consistência a tudo. Esse conceito não contribui para a tarefa da inculturação, pois ao reduzir tudo à cultura, nega ao mesmo tempo a especificidade e a consistência próprias dos diversos fatores que compõem a cultura. E ainda inconscientemente reduz a evangelização ao mundo dos símbolos e das significações.

4.1.2.7 Inculturação como purificação da mentalidade escravizadora

Tratou-se anteriormente de alguns conceitos apropriados às culturas que não favorecem a inculturação. Agora, a proposta é a *inculturação como purificação da mentalidade escravagista* ressaltando qual definição de cultura que é favorável à inculturação. Brighenti⁵⁵⁵ pontua que esta última é favorável a partir de uma compreensão de conceito equânime de cultura. A partir desse conceito, entende-se que a cultura atravessa todo o ser humano e todas as suas dimensões. Nesse contexto, a cultura fundamenta-se em três subsistemas de um único grande sistema. Estes subsistemas são o mundo do material, do poder e do imaginário.

⁵⁵²BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*, p. 26.

⁵⁵³SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Marcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, p. 24.

⁵⁵⁴BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*, p. 27.

⁵⁵⁵BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*, p. 29.

O mundo material é o fator mais fundamental de construção de cultura. O mundo do poder é uma importante força criadora de cultura.⁵⁵⁶ É no acesso ao poder ou a exclusão dele que surgem as culturas dominantes ou dominadas, culturas do silêncio e culturas populares.⁵⁵⁷ Daí vem a missão da inculturação da fé numa perspectiva profética para denunciar os desvios antropológicos. “A dignidade igual de todos os homens não pode ser discriminada”.⁵⁵⁸

O mundo do imaginário, conhecido por Boff⁵⁵⁹ como *fantasia*, é também outra força poderosa na constituição de uma cultura que se fundamenta tanto no simbólico como no religioso. O primeiro diz respeito às significações e valores atribuídos às práticas humanas. O segundo refere-se à projeção de um sentido último que engloba todo o real. “O ser humano cria interpretações, descobre conexões novas e constrói o sentido da vida”.⁵⁶⁰

Na compreensão do conceito equânime de cultura, ela se situa no conjunto da realidade sócio-histórica de um grupo humano em que o cultural se fundamenta nas práticas econômicas, políticas e sociais presentes. Assim, a cultura articula visão, percepção, criação e organização social do mundo, codificando o projeto histórico de cada povo. Nesse sentido, a cultura além de ser uma tradição, é também o estilo e o programa de vida comum de um povo, tanto na sua complexidade exterior como na sua unidade interior. É a identidade e consciência coletiva de um povo. Nisso contém os símbolos e significados, do trabalho material, espiritual e do imaginário político-religioso. Claro que é considerada a consistência específica de cada uma das forças. Trata-se assim de um único grande sistema cultural onde cada aspecto é influenciado pela totalidade da cultura.⁵⁶¹

Com o conceito equânime de cultura cada povo elabora a seu modo todos esses mundos. Assim não se trata de uma cultura no singular, mas sim emerge a pluralidade cultural e gestação de uma cultura cristã. A seguir por ser processada por seres humanos concretos, então contém elementos positivos e negativos. Isto é, nenhuma cultura é absoluta e exaustiva do humano. Toda cultura tem a condição de ser aperfeiçoada. Tudo

⁵⁵⁶BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*, p. 29.

⁵⁵⁷BOFF, Leonardo. *Nova evangelização: perspectivas dos oprimidos*, p. 22.

⁵⁵⁸TEPE, Valfredo. *Antropologia cristã: diálogo interdisciplinar*, p. 244.

⁵⁵⁹BOFF, Leonardo. *Nova evangelização: perspectivas dos oprimidos*, p. 22.

⁵⁶⁰BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*, p. 29.

⁵⁶¹BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*, p. 29.

isso prova que o conceito equânime de cultura propõe um autêntico de inculturação. A partir desse conceito pode-se tratar da inculturação.⁵⁶²

Inculturação é necessário, imprescindível. Recebe diferentes nomes. Em documentos como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) aparecem os termos indigenização, tradução do evangelho para uma determinada cultura ou ainda endoculturação.⁵⁶³ Conforme Suess,⁵⁶⁴ “o paradigma da inculturação visa a uma nova presença e prática das Igrejas junto aos povos em sua diversidade histórica e sociocultural”.

Esse novo padrão deve ser visto numa perspectiva de descolonialidade da mentalidade, isto é, despojar-se da mentalidade colonial para que o Evangelho seja luz e sinal de salvação para toda a humanidade. Crê-se que a inculturação da fé deve seguir esse processo, para que o Evangelho possa cumprir seu objetivo como sinal de vida e libertação para todos.

A religião faz parte da cultura de um povo. Devia ser sempre sal e luz para todos os outros setores culturais, mas não raro o processo histórico do poder e do dinheiro ocupam uma posição dominante na evolução cultural, oprimindo os mais fracos e tentando cooptar os representantes da religião.⁵⁶⁵ Na América Latina, particularmente no Haiti, a classe dirigente não assume as “culturas populares”,⁵⁶⁶ mas busca reduzi-las a mero folclórico. As mídias oficiais, da América Latina e Caribenha, somente procuram mostrar elementos que desvalorizam a cultura do povo. Um povo sem cultura é um povo sem raiz. A pior alienação é quando se experimenta que não se tem raízes.⁵⁶⁷

Há uma conscientização para reproduzir a cultura europeia em toda a América Latina. O que faz com que a cultura negra não desapareça na América ainda é que a população negra é um número significativo e isso preserva a densidade dos costumes e suas expressões culturais. Porém, apesar do número significativo do negro em todo o continente da América, isso não impede uma articulação de escravização dos negros. Entre a cor negra e a cor branca ainda hoje há uma escala inferior e superior. Isso

⁵⁶²BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*, p. 30.

⁵⁶³ZWETSH, Roberto E. *Missão como compaixão: por uma teologia de missão em perspectiva latino-americana*, p. 341.

⁵⁶⁴SUESS, Paulo. *Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas*. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, p. 19.

⁵⁶⁵TEPE, Valfredo. *Antropologia cristã: diálogo interdisciplinar*, p. 266.

⁵⁶⁶Culturas populares refere-se às culturas afrodescendentes e indígenas.

⁵⁶⁷ FRANCISCO. *Fratelli Tutti. Sobre a fraternidade e a amizade social*, n. 53.

desperta uma “falsa consciência nas pessoas de que têm sorte de nascer branca, homem e rico”.⁵⁶⁸

No continente haitiano “a pressão racial e social faz com que muitas pessoas percam a autoestima e não se assumam como negras. Preferem se declarar genericamente como pardas, mulatas, morenas ou mesmo como brancas”.⁵⁶⁹ A maneira mais fácil de dominar alguém diz o Papa Francisco na *Fratelli Tutti* é “destruir sua autoestima”.⁵⁷⁰ Por trás disso há o interesse do poder que se aproveita da sua baixa estima criando uma nova cultura a serviço dos poderosos. “Disso tiram vantagem o oportunismo da especulação financeira e exploração”.⁵⁷¹ Quando o interesse econômico está acima da dignidade humana, são os pobres que pagam as consequências.

No Haiti, como foi mencionado no primeiro capítulo, muitas pessoas tentaram usar produtos para disfarçar a cor negra. Diante dessa situação em que se encontram os afrodescendentes, qual seria a tarefa principal de uma fé inculturada? É reler a história e o Evangelho com perspectivas descolonizadoras. Uma autêntica inculturação da fé visa ao exorcismo contra toda forma de ideologia do branqueamento e de europeizar as culturas afrodescendentes.

A grande traição da Igreja é a domesticação do “Evangelho a serviço de determinada cultura e dos seus interesses arraigados. Como resultado, ao invés de seguir o caminho da fé, a Igreja se colocou na defesa dos privilégios que lhe garantiam a segurança, na santificação do *statu quo*”.⁵⁷² O fruto dessa traição é que a religião se tornou a principal sustentadora da ideologia das classes dominantes da luta pela santificação dos objetos. Nesse aspecto, é urgente buscar inculturar o evangelho na perspectiva de purificar as mentalidades dominadoras e o colonialismo, pois toda a forma ou tentativa de dominação é um pecado mortal.

Para desvincular a evangelização de práticas coloniais, é necessário evitar todo tipo de preconceito em relação à história, cultura e práticas religiosas existentes em cada nação. A seguir, a história, a cultura e as práticas religiosas existentes não devem ser consideradas como empecilho para o anúncio da Boa-Nova de Jesus. Esses elementos são sinais de que o Evangelho deve acolher para atingir a quem quer que a mensagem contagie. Ao invés de se preocupar em buscar eliminar a história, cultura e prática

⁵⁶⁸ZWETSCH E., Roberto. *Missão como compaixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*, p. 182-183.

⁵⁶⁹ZWETSCH, Roberto E. *Missão como compaixão: por uma teologia da missão em perspectiva latino-americana*, p. 183.

⁵⁷⁰ FRANCISCO. *Fratelli Tutti. Sobre a fraternidade e amizade social*, n. 52.

⁵⁷¹ FRANCISCO. *Fratelli Tutti. Sobre a fraternidade e amizade social*, n. 52.

⁵⁷²NIEBUHR, H Richard. *Cristo e a cultura*, p. 17.

religiosa dos povos em questão, ou seja, fazer uma ruptura sem continuidade, é melhor se preocupar em situar a história da salvação na realidade de cada povo. Sem dúvida, o paradigma da inculturação é capaz de ajudar a partir de uma resposta antropológicamente responsável e busca desconstruir todas as formas do neocolonialismo. A teologia de modo coerente em comunhão com a tradição do cristianismo tem a capacidade de nos orientar nesse processo.⁵⁷³

A inculturação se faz a partir de matrizes da própria cultura. O evangelizador exerce o papel de mediador. Os membros da cultura que recebem o Evangelho são os sujeitos. Nesse caso, o evangelizador precisa renunciar a toda pretensão de superioridade cultural como também a não absolutização da própria versão de cristianismo. É preciso ter a capacidade de admiração do outro e sua cultura.⁵⁷⁴ A inculturação segue a lógica da encarnação. A mensagem evangélica deve ser sal, fermento, semente, luz para retomar as metáforas bíblicas.⁵⁷⁵

Purificação exige a separação. Nessa ótica, uma pureza ontológica requer separação com a cultura padrão dos primórdios da evangelização. Na verdade, o evangelho e a cultura andam de mãos dadas, porque uma ruptura completa em relação à cultura torna o processo de evangelização irrelevante. Ele deve abraçar as realidades sociais, culturais e históricas. Agora se a relação do evangelho foi pendurada com uma suposta cultura hegemônica de um grupo que impôs sua cultura no interior da Igreja como a *cultura do evangelho*, então é necessária a ruptura para evitar toda forma da colonização das outras culturas, porque dessa forma nunca atingirá seu objetivo. A cultura hegemônica não substituirá o evangelho.

4.2 A aliança de Deus com o povo de Israel

A aliança de Deus com o povo de Israel é um dos pontos-chave da inculturação na história da salvação. Observa-se que a história de Israel é, ao mesmo tempo, história de Deus e de sua inculturação no povo eleito. Ele não apenas acompanha as mudanças, mas, em certos aspectos, identifica-se com elas, assume a linguagem, a cultura, as leis

⁵⁷³SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, p. 19.

⁵⁷⁴BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*, p. 34.

⁵⁷⁵RAVASI, Gianfranco. *150 questions à la foi (Culture religieuse)*, edição do kindle, p. 66.

de modo que se pode dizer que a encarnação de Deus se iniciou antes da chegada do Verbo na terra.⁵⁷⁶

No decorrer da história, Israel fez de vários modos a experiência do Deus que fala. Foi testemunha do *poder* dessa fala. Compreendeu que ela se encontra na origem da criação: Deus disse e ouve (Gn1,3).⁵⁷⁷ Deus escolhe o povo de Israel. Este último se reconhece no imediato como um povo formado por Deus.⁵⁷⁸ “A história da aliança é a história do surgimento de uma cultura inspirada pelo próprio Deus ao seu povo”.⁵⁷⁹

As mais antigas instituições de Israel não lhe são específicas, foram adquiridas dos povos vizinhos. Para Donegana,⁵⁸⁰ “Israel viveu no meio dos povos vizinhos com a preocupação de preservar a sua identidade étnica e religiosa, mas sofrendo, não obstante isso, profundamente influencia em sua cultura, em muitos casos denunciados, sobretudo pelos profetas, também em seus cultos”. A grande parte das culturas em Israel nasceu dessa maneira. “No entanto, o povo da Bíblia introduziu profundas mudanças nestas aquisições quando as incorporou na sua fé”.⁵⁸¹ “Na sagrada escritura, a palavra de Deus, que constitui a Inculturação originária da fé no Deus de Abraão, Deus de Jesus Cristo, as palavras de Deus, expressas em línguas humanas, tornaram-se intimamente semelhantes à linguagem humana”.⁵⁸²

A palavra divina tornou-se linguagem humana, assumindo os modos de expressão das diversas culturas que, de Abraão ao Vidente do Apocalipse, ofereceram ao adorável mistério do amor salvador de Deus a possibilidade de tornar-se acessível e compreensível para diferentes gerações, apesar de toda a diversidade de suas situações históricas.⁵⁸³

Por isso, a mensagem da revelação de Deus é revestida com roupas da cultura. Caso contrário, a revelação seria algo totalmente abstrata e desencarnada da realidade humana. Nesse sentido, para entender esse processo de revelação de Deus é preciso admitir que, corretamente, ela “é um encontro salvífico de Deus com o ser humano, visando primariamente à comunicação da vida e salvação, mas não a transmissão da verdade”.⁵⁸⁴ Como expressa a constituição dogmática *Dei Verbum*, a revelação é um

⁵⁷⁶DONEGANA, Costanzo. A história da inculturação. In: *Unidade e carisma*, p. 10-17.

⁵⁷⁷ROSSÉ, Gerard de. A palavra. In: Vários autores. *A Igreja, salvação do homem*, 4, p. 117-138.

⁵⁷⁸COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*, n. 2.

⁵⁷⁹CONSELHO PONTIFÍCIO DA CULTURA. *Para uma pastoral da cultura*, n. 3.

⁵⁸⁰DONEGANA, Costanzo. *A história da inculturação*. In: *Unidade e carisma*, p. 10-17.

⁵⁸¹Inculturação na história da salvação. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*, n. 3.

⁵⁸²CONSELHO PONTIFÍCIO DA CULTURA. *Para uma pastoral da cultura*, n. 3.

⁵⁸³RAVASI, Gianfranco. 150 questions à la foi. *Culture religieuse*, edição do kindle, p. 66.

⁵⁸⁴MIRANDA, Mario França de. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*, p. 65.

anúncio da salvação.⁵⁸⁵ É a intervenção salvífica de Deus, experimentada e manifestada por seu povo.⁵⁸⁶ A revelação é realização histórica.

A Palavra de Deus como revelação convocou as tribos saídas do Egito, fez delas um povo, estabeleceu uma aliança, comunicou uma lei que é vida para o homem.⁵⁸⁷ “A Bíblia, Palavra de Deus expressa na linguagem dos homens, constitui o arquétipo do encontro fecundo entre a Palavra de Deus e a cultura”.⁵⁸⁸

A Palavra de Deus é uma semente que cresceu no *sarx*, quer dizer, na carne da história humana e da cultura. Basta pensar na confrontação dinâmica entre a Revelação do Antigo Testamento e as várias civilizações, nômades ou fenícias e canaanitas, mesopotâmicas ou egípcias, hititas ou persas ou greco-helênicas. Pensar também no ardente confronto entre o cristianismo e o judaísmo palestino e o da diáspora, com a cultura greco-romana, com formas gnósticas e cultas pagãs.⁵⁸⁹ “Os autores bíblicos utilizavam, e simultaneamente, transformaram as culturas do seu tempo não só para divulgar, através da história de um povo, a ação salvífica que Deus fará culminar em Jesus Cristo, mas também para unir os povos de todas as culturas”,⁵⁹⁰ formando assim um só corpo, cuja cabeça é Cristo. Este último, no dizer de Bayili,⁵⁹¹ sua figura concreta constitui a referência prima e fundamental de todo processo teológico sobre a inculturação.⁵⁹²

A fé de Abraão. Abraão decidiu partir para uma terra que ele devia receber como herança. Decidiu morar em terra estrangeira na tenda. Tudo isso aconteceu por causa da fé. O grande desejo de Abraão é morar numa cidade cujo arquiteto é o próprio Deus como transparece em Hebreus (Hb11,8-10). Seguindo o chamado de Abraão em (Gn 12,1), entende que

a história do povo de Deus começa por uma adesão de fé que é também uma ruptura cultural para culminar na cruz de Cristo, também uma ruptura, elevação da terra, mas simultaneamente centro de atração que dirige a

⁵⁸⁵ *Constituição Dogmática Dei Verbum sobre a Revelação Divina.* Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 20/09/2021.

⁵⁸⁶ MIRANDA, Mario França de. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*, p. 65.

⁵⁸⁷ ROSSÉ, Gerard de. A palavra. In: Vários autores. *A Igreja, salvação do homem*, 4, p. 117-138.

⁵⁸⁸ CONSELHO PONTIFÍCIO DA CULTURA. *Para uma pastoral da cultura*, n. 3.

⁵⁸⁹ RAVASI, Gianfranco. 150 questions à la foi. *Culture religieuse*, p. 66.

⁵⁹⁰ Inculturação na história da salvação. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*, n. 4.

⁵⁹¹ BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation : problematique d'un terminologisme theologique*, p. 92.

⁵⁹² Os fundamentos teológicos da inculturação são bem sólidos. Se o prefixo “in” do termo inculturação parece introduzir espontaneamente no mistério da encarnação, é, sobretudo, a vida total de Jesus, por meio de ação total que foi realizada entre ele e a comunidade de Israel que prima e interpela o que deve acontecer entre a palavra de Deus e a cultura que a acolhe (BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation: problematique d'un terminologisme theologique*, p. 92).

história do mundo para o alto e congrega na unidade os filhos de Deus dispersos: quando eu for elevado da terra, atrairei todos a mim (Jo 12,23).⁵⁹³

A inculturação é um processo que demanda a fé e a confiança nas promessas do Deus da vida. Ela exige uma ruptura cultural para abraçar Cristo em sua plenitude.

A ruptura cultural de Abraão: Abraão é espiritualmente e culturalmente desenraizado para ser, na fé, plantado por Deus na terra prometida. Essa ruptura sublinha a fundamental diferença de natureza entre fé e cultura. Se os ídolos são produtos de uma cultura, o Deus de Abraão é totalmente outro. Deus entra na vida de Abraão pela Revelação. “O tempo cíclico das Religiões teve seu fim: com Abraão e com o povo Judeu começa um novo tempo que se torna a história dos homens em marcha para Deus”.⁵⁹⁴

A partir desse momento uma nova lógica surgiu: não é mais um povo que fabrica para si um deus, mas é Deus que dá origem ao seu povo, tornando-o o Povo de Deus. Por isso, a inculturação, além de ser uma exigência da Revelação que é um evento histórico que deve ser atualizado em cada época, é também uma exigência da transcendência na medida em que nenhuma cultura pode esgotar a riqueza da mensagem, que pode tomar forma em qualquer cultura. Sendo assim, inculturação do ponto de vista teológico é a manifestação plena do verdadeiro Deus, o de Jesus Cristo em todas as culturas.⁵⁹⁵

O Antigo Testamento, como Bíblia do Israel antigo, é testemunha permanente da revelação do Deus da vida aos membros de um povo escolhido. Encerra no seu conteúdo a marca das experiências culturais e sociais do milênio em que vivia o povo de Israel e as civilizações circundantes se encontraram na história. Israel cresceu em meio a grandes culturas antigas.⁵⁹⁶ Pode-se dizer que a aliança de Deus com o povo de Israel é mediada por vários elementos culturais. Sem dúvida, os autores bíblicos usavam as culturas do seu tempo para divulgar a ação salvífica de Deus revelado em Cristo, através da história como também as usavam para unir os povos de todas as culturas, chamados a formar um só corpo, de que Cristo é cabeça.⁵⁹⁷ Como escreve São Paulo na Carta aos Efésios, “aplicai-vos a guardar a unidade do espírito pelo vínculo da paz. Há um só corpo e uma só esperança à qual foste chamado” (Ef 4,3-4).

⁵⁹³CONSELHO PONTIFÍCIO DA CULTURA. *Para uma pastoral da cultura*, n. 3.

⁵⁹⁴CONSELHO PONTIFÍCIO DA CULTURA. *Para uma pastoral da cultura*, n. 3.

⁵⁹⁵BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation: problématique d'un terminologisme theologique*, p. 96.

⁵⁹⁶Inculturação na história da salvação. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*, n. 2.

⁵⁹⁷ Inculturação na história da salvação. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*, n. 4.

A própria palavra Antigo Testamento, no sentido teológico, expressa a aliança que Deus estabelece com o povo de Israel.⁵⁹⁸ Ainda no Antigo Testamento as culturas absorvidas e transformadas são postas a serviço da revelação do Deus de Abraão, vivida na aliança e consignada na Escritura. Do ângulo religioso foi uma preparação única para a vinda de Jesus.

No Novo Testamento, o mesmo Deus dos antigos, mais profundamente revelado e manifestado na plenitude do Espírito Santo, convida todas as culturas a se deixarem transformar pela vida, pela palavra, pela morte e pela ressurreição de Jesus Cristo.⁵⁹⁹ O problema da inculturação atinge o próprio coração do Novo Testamento, sobretudo em tudo o que ele expressa em termos de envio.⁶⁰⁰ A estrutura de envio afirma Borne⁶⁰¹ concordando com Bayili pertence à essência do cristianismo.

Deus realizou uma aliança com Noé como mediador e com todos os povos que queriam viver na justiça. Essa aliança é muito mais antiga do que as alianças realizadas entre Abraão e Moisés. Nem todos os aspectos da cultura de Israel mantiveram as mesmas relações com a revelação divina. Alguns aspectos da cultura de Israel resistiram à Palavra de Deus, mas outros aspectos expressaram claramente a aceitação da revelação.⁶⁰² A Bíblia ensina que Deus é o criador e conservador de todas as pessoas, que age em toda parte, que fez aliança com toda a humanidade a partir da aliança com o Noé.

À luz do Novo Testamento entende-se que Deus quer salvar toda a humanidade sem distinção de raça e cor.⁶⁰³ Isso foi revelado na inculturação ou encarnação do seu filho único que andou por toda a parte fazendo o bem a todas as pessoas. Nesse sentido, concorda-se com Bayili⁶⁰⁴ quando este afirma que a inculturação encontra sua fonte e seu fundamento na revelação de Deus por Jesus Cristo que viveu na Palestina, morto sob Pôncio Pilatos, na convicção da fé cristã foi ressuscitado dentre os mortos.⁶⁰⁵ A ressurreição suscita evangelização e, portanto, o processo de inculturação. Há uma forte relação entre o evento pascal e a missão evangelizadora como também da inculturação.

⁵⁹⁸SICRÉ, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*, p. 53.

⁵⁹⁹Inculturação na história da salvação. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*, n. 5.

⁶⁰⁰ BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation: problematique d'un terminologisme theologique*, p. 92.

⁶⁰¹ BORN, François. *Revue theologique et de philosophie*, 114, 1982, p. 374 (citado por BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation: problematique d'un terminologisme theologique*, p. 93).

⁶⁰²Inculturação na história da Salvação. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*, n. 7.

⁶⁰³KÜNG, Hans. *Ser cristão*, p. 74.

⁶⁰⁴BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation: problematique d'un terminologisme theologique*, p. 93.

⁶⁰⁵A missão evangelizadora e inculturação iniciou-se junto da ressurreição, porque a ressurreição deixa perceber que o tempo escatológico apareceu da realização final.

Conforme os textos bíblicos Jo 20,21-22; Lc 24,47-49; Mt 28,16-20, encontrar Cristo ressuscitado equivale a ser enviado para evangelizar os homens e, portanto, as culturas.

4.3 A salvação mediante as culturas

Na lógica da fé cristã, a cultura está em situação escatológica, porque ela tende a sua realização em Cristo, mas não pode ser salva se não se associando ao repúdio do mal.⁶⁰⁶ Em Jesus Cristo, Deus realiza todas as suas promessas. Por isso, Jesus é a luz soberana e a verdadeira sabedoria de todas as nações e todas as culturas.⁶⁰⁷ Porém, o que salva é a fé. Esta última não faz parte da cultura e não pertence a nenhuma cultura. Porém, a fé se expressa dentro de uma cultura. Isso se faz a partir de uma inserção que constantemente renova e transforma a cultura à luz do Evangelho.⁶⁰⁸ Por isso, a cultura é uma mediação da salvação.

Os livros do Antigo Testamento, mesmo que possuam uma linguagem original da fé em Yahvé, são também expressões das culturas locais em um amálgama rico e nem sempre harmonioso, que denuncia as diversas influências emergentes.⁶⁰⁹ Segundo Bayili,⁶¹⁰

a evangelização inculturada responde à própria imagem de Deus que é Trindade, ou seja, cada pessoa desta Trindade tem a sua própria característica, e que a unidade trinitária tem a sua própria característica, e que a unidade trinitária só o é porque há diversidade e riqueza de pessoas diferentes. A diversidade é uma riqueza para a dinâmica da unidade. É esta Trindade assim entendida que deu origem a toda a criação e que sempre dirigiu esta criação a toda a humanidade na sua diversidade cultural e na sua história, com absoluto respeito – que encarnação do amor! – da particularidade de cada época, de cada grupo humano, de cada cultura.

Em relação às diversas culturas, Jesus teve sempre uma metodologia que lhe permitia ensinar sem julgar se é certo ou não. Ele ensinava através de parábolas e assim deixou os seus ouvintes para discernir e tirar a conclusão que leva ao encontro do Deus da vida. “O ensinamento de Jesus, principalmente nas parábolas, não se priva de corrigir ou mesmo de contestar várias ideias, que a história e a religião efetivamente praticadas e

⁶⁰⁶ A Igreja dos Apóstolos e o Espírito Santo. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*, n. 28.

⁶⁰⁷ Inculturação na história da salvação. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*, n. 8.

⁶⁰⁸ BIGO, Pierre; BASTOS DE ÁVILA, Fernando. *Fé cristã e compromisso social: elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da Doutrina Social da Igreja*, p. 273.

⁶⁰⁹ DONEGANA, Costanzo. A história da inculturação. In: *Unidade e carisma*, p. 10-17.

⁶¹⁰ BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation: problématique d'un terminologisme théologique*, p. 96.

a cultura inspiraram aos seus contemporâneos sobre a natureza de Deus e seu agir”.⁶¹¹ Assim, a lógica de inculturação da fé como método de libertação mediante as culturas é uma proposta de mudança sem desprezar a realidade do povo. Perante as diversas realidades culturais, Jesus transcende para mostrar que a sabedoria humana é insuficiente para a libertação plena do ser humano. Por uma libertação plena do ser humano é necessária sim uma sabedoria humana, mas que se abra ao Divino, que é o próprio Deus encarnado em Jesus.

A inculturação da fé constitui uma interpretação da experiência salvífica testemunhada pelos primeiros cristãos no Novo Testamento. Essa experiência passa por uma experiência religiosa e fundamentada na abertura ao infinito. Experiência religiosa é o que faz com que a pessoa reorganize em torno de si os demais aspectos de sua vida. Essa experiência é fundamentada na abertura ao infinito porque sua percepção acontece na fé e na graça de Deus.⁶¹²

Jesus esteve sempre presente nas culturas considerando sua particularidade como Senhor e Salvador universal, pois aceitou pela sua encarnação as condições sociais e culturais das pessoas com quem conviveu. Viveu também sua catolicidade do Único, pois n’Ele pela sua encarnação a natureza humana foi assumida, não absorvida, por isso mesmo essa natureza foi elevada também “em nós” a sua dignidade sem par. Pela encarnação do Filho de Deus se estabelece a unidade a toda a humanidade independente de sua relação social.⁶¹³

A Bíblia é relato da ação salvífica de Deus na cultura e na história da humanidade no decorrer dos séculos. Toda a Bíblia retrata a salvação. Há alguns textos que se referem a essa temática. Em Isaías 45,8 encontra-se a salvação que brota da terra. Em Êxodo 15 trata-se do Deus Salvador. O Salvador que não era esperado (Mc11). A salvação paradoxal (Lc 2,22). A salvação cristã (At 4,12). Deus quer a salvação de todos (1Tm 2, 4). A salvação das almas (1Pd1,3).

A salvação é graça de Deus. Essa salvação como graça atinge a pessoa humana em sua dimensão plena. Ela não é mérito do ser humano. Porém, “o discurso sobre a salvação hoje se revela sem sentido desde que fique confinado “apenas” na dimensão espiritual do ser humano tal como se deu com o tratado da graça no passado”.⁶¹⁴

⁶¹¹Inculturação na história da salvação. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*, n. 9.

⁶¹²MIRANDA, Mario França de. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*, p. 69.

⁶¹³ Inculturação na história da salvação. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*, n. 12, 18.

⁶¹⁴MIRANDA, Mario França de. *Libertados para práxis da justiça: a teologia da graça no atual contexto latino-americano*, p. 20.

O homem de Nazaré veio libertar toda a humanidade em sua condição de miséria. Como se vê no Novo Testamento como um todo, sobretudo, nos evangelhos, Jesus revelou o projeto de Deus para a humanidade em meio às suas realidades culturais. Sendo assim, também a salvação de um cristão não pode dispensar, ou seja, prescindir da situação cultural, social e econômica da humanidade. Seguindo a proposta de Jesus, a salvação deve estar implicada intimamente na construção do mundo.

Toda reflexão teológica em prol da salvação precisa levar em conta o lugar da fala, lugar social de quem pensa. Por muito tempo floresceu sem se preocupar com a origem delas. Foi uma metodologia que forneceu uma reflexão teológica na contramão da própria doutrina cristã. Por exemplo, quando alguém fala de Deus, é necessário contextualizar a fala para evitar toda a forma da dominação cultural. Isso é fundamental para qualquer cultura e, especificamente,

na América Latina onde são cada vez mais desmascaradas as verdadeiras causas que geram a dependência e a miséria, a saber, as estruturas sociais políticas e econômicas a serviço de uma minoria que dispõe do poder, faz-se mister um confronto entre este dado da realidade atual e qualquer reflexão sobre a salvação que queira ser tomada a sério.⁶¹⁵

Fora da realidade humana a salvação fica como algo abstrata. Então para evitar que assim seja é necessário cuidar da pessoa com toda sua realidade sociocultural, política, econômica e religiosa.

Toda a palavra de Deus na Sagrada Escritura é palavra da salvação, é palavra da libertação. No entanto, a palavra de Deus entendida e vivenciada como palavra da salvação foi inspirada a partir da cultura de um povo bem determinado. Não há dúvida de que a salvação é o desígnio de Deus em prol de um projeto de vida para todos. Esse plano de Deus torna-se concreto à luz da revelação e transcendência da mensagem de vida. Conseqüentemente, a revelação e transcendência da mensagem de vida fornecem um certo fundamento teológico à inculturação. Porém, esses dados encontram seu ápice de concretização na pessoa de Jesus de modo que Jesus, em pessoa, torna-se o ponto de referência necessário e incontornável para apreender, compreender e praticar a inculturação.⁶¹⁶

Na doutrina cristã, o evangelho anunciado por Jesus como revelação de Deus é sinal de salvação para toda a humanidade. Deus trouxe a salvação através da pessoa humana. O sentido religioso de um processo mundano pressupõe um sentido humano, ou seja, a “história da salvação”⁶¹⁷ é acontecimento libertador humano. Deus é coração

⁶¹⁵MIRANDA, Mario França de. *Libertados para práxis da justiça: a teologia da graça no atual contexto latino-americano*, p. 20.

⁶¹⁶ BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation : problematique d'un terminologisme theologique*, p. 96.

⁶¹⁷ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 301-305.

e a origem de todo movimento da salvação.⁶¹⁸ Por isso, no contexto do pluralismo religioso é inconcebível afirmar que a salvação sugerida nas fontes cristãs é a salvação cristã, pois os membros de outras tradições religiosas estão também destinados a essa salvação como seu fim último. A salvação revelada por Deus é para todos os seres humanos em qualquer situação que possam pertencer.⁶¹⁹

Como bem elucidado na *Gaudium et Spes* no n. 22 e retomado por Dupuis⁶²⁰ “como Cristo morreu por todos (Rm 8,22), todos são chamados a participar da mesma vida divina. Deve-se, pois, admitir que o Espírito Santo oferece absolutamente a todos os seres humanos a possibilidade de se associarem ao mistério pascal, de maneira conhecida apenas por Deus”. Nesse caso, o que está em vigor para a fé cristã, além da eficácia da vontade salvífica de Deus, é a unidade da raça humana na sua origem de Deus na criação e no seu destino mediante a salvação como expressa em *Nostra Aetate*.⁶²¹ Dupuis⁶²² recupera esse conceito acrescentando que o que está em vigor é a igualdade da dignidade humana diante de Deus mediante o qual se baseia o direito de toda a humanidade assim como expressa Lucas nos livros dos Atos dos Apóstolos “Deus não faz distinção entre as pessoas” (At 10,34).

O que institui a história da salvação parte de uma história profana de pessoas que acreditam em Deus. Para apreender essa relação basta recordar algumas passagens bíblicas. Em Dt 26,5-9 é um acontecimento “histórico profano” que constitui a base da confissão judaica do êxodo ou da libertação do povo no Egito.

Tu dirás diante de Iahweh teu Deus: Meu pai era um arameu errante, ele desceu ao Egito e ali residiu com poucas pessoas; depois tornou-se uma nação grande, forte e numerosa. Os egípcios, porém, nos maltratavam e nos humilharam, impondo-nos uma dura escravidão. Gritamos então a Javé, Deus dos nossos pais, e Iahweh ouviu a nossa voz: viu nossa miséria, nosso sofrimento e nossa opressão. E Iahweh nos fez sair do Egito com mão forte e braço estendido, em meio a grande terror, com sinais e prodígios, e nos trouxe a este lugar, dando-nos esta terra, uma terra onde corre leite e mel (Dt 26, 5-9).

Esse texto mostra que o processo de salvação acontece na cultura e na história humana. “O texto constitui também o fundo histórico da confissão de Moisés”,⁶²³ “viu também um egípcio que feria um dos seus irmãos hebreus” (Ex 2, 11c). Moisés foi testemunha do sofrimento do povo (Ex 2,11c). Moisés matou o egípcio e se escondeu (Ex 2,12). A narrativa deixa claro que o ser humano contribuiu para a sua libertação. Porém, a fé levou às pessoas a percepção experiencial de que Deus libertou o povo do

⁶¹⁸ SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana: revelação de Deus*, p. 24

⁶¹⁹ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 430.

⁶²⁰ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 430.

⁶²¹ NA, n. 1.

⁶²² DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 430.

⁶²³ SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana: revelação de Deus*, p. 24.

Egito. Por isso, toda a história humana em prol da vida e liberdade é possivelmente interpretada como história da salvação. Não obstante, é lógico dizer que a salvação acontece mediante as culturas e histórias humanas.⁶²⁴ Na América Latina, por exemplo, Deus manifesta em vários movimentos, grupos e reivindicações do povo em prol da justiça social.

São Justino, em sua primeira apologia no século segundo, afirmava que “o Cristo é o primogênito de Deus, sua Palavra, na qual todas as pessoas participam (...). No entanto, todos aqueles que viveram de acordo com as inspirações dessa Palavra são cristãos”.⁶²⁵ O cristão vive dentro de uma cultura, mas a identidade cristã vai além de uma identidade cultural, apesar de que a sua cultura expressa seu modo de ser e existir. O que identifica um ser cristão é sua estreita relação com o que ensinava Jesus e o caminho que Jesus ensinou é o caminho para a libertação. Em Jo 10,10 ele deixa claro que veio para que todos tenham vida e a tenham em abundância. Quer dizer, a missão de Jesus é salvar toda a humanidade sem distinção dentro da sua realidade social, religiosa, política e cultural. Ele mesmo diz em Mt 5,17-19: não pensais que ele veio para abolir a lei e os profetas, mas para seu pleno cumprimento em prol da liberdade humana. Jesus veio aperfeiçoar a realidade humana e não para destruí-la. Ainda nessa linha de reflexão, Tillich reconhece que “o cristianismo não é mero conjunto de leis morais, mas a boa nova que supera a lei com aparecimento da nova realidade salvadora”.⁶²⁶ Também se pode afirmar que a inculturação da fé é uma obra da revelação do projeto de Deus em Cristo.

Conforme Brassiani,⁶²⁷ Paulo situa a questão da relação entre o Evangelho e cultura no horizonte histórico-salvífico. Para Miranda,⁶²⁸ o “evento da salvação em Cristo foi diversamente tematizado ao longo dos séculos”. No Novo Testamento a multiplicidade de teologias apura que cada ser humano para acolher a oferta de Deus em Cristo deve entendê-la no interior de sua cultura e exprimi-la com seu vocabulário próprio.

Desse modo, Dupuis⁶²⁹ em sua análise no âmbito do pluralismo religioso defende em relação à salvação diversos caminhos rumo a uma meta comum como também mediações da salvação requer muitas vezes e de muitos modos assim como o

⁶²⁴SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana: revelação de Deus*, p. 25.

⁶²⁵JUSTIN. *Apologie* 46, 2-3, p. 95.

⁶²⁶TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*, p. 91.

⁶²⁷BRASSIANI, Itacir. Nem judeu, nem grego: A inculturação do Evangelho a partir de Rm 9-11. In: *Estudos bíblicos*. Evangelho e culturas, p. 77.

⁶²⁸MIRANDA, Mario França de. *Libertados para práxis da justiça: a teologia da graça no atual contexto latino-americano*, p. 12.

⁶²⁹DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 432-440.

discernimento de valores salvíficos. Antes disso, Dupuis já atestou que “a história da salvação transcendental, universalmente presente, deve assumir forma concreta na história das pessoas”.⁶³⁰

Então, o cristão aspira às coisas do alto. Porém, precisa colaborar com todas as pessoas humanas na edificação de um mundo mais humano. É necessário perceber como o mistério da fé fornece ajuda para realizar essa missão de convivência fraterna.⁶³¹

O cristianismo para os cristãos é o núcleo central da salvação, mas não pode negar que é uma realidade cultural, social e política. Tomará então como exemplo a realidade judaica. Os judeus ao se converterem ao cristianismo passaram a ser denominados *judeu-cristão*. Este último é visto como uma forma de pensamento que não implica ligação com a comunidade judaica, mas que não se exprime em quadros emprestados do judaísmo. São pessoas que romperam todo vínculo com a cultura judaica, mas que ainda continuam a pensar dentro de suas categorias.⁶³² É um fato que continua nas diversas realidades sociais e culturais.

A preparação para a recepção da mensagem evangélica pode passar pela vontade de tornar as condições de vida melhores para todos e especialmente para aqueles que sofrem da privação de responsabilidade.

Jesus esteve presente em diversas culturas exercendo sua particularidade como Senhor e Salvador universal. Sendo Filho de Deus, manifestou o desejo de ser um judeu de Nazaré, na Galileia, falando aramaico, obedecendo a pais piedosos de Israel. Foi ao templo de Jerusalém. Lá se sentou no meio dos doutores ouvindo-os e interrogando-os. Cresceu entre os costumes e instituições da Palestina do primeiro século. Participou nos trabalhos do povo. Observava o comportamento dos pescadores, camponeses e comerciantes. Conhecia a lei e os profetas. Porém, apesar de tudo isso foi sempre dotado de uma profunda experiência de Deus. Em meio a toda realidade, Jesus era sempre a boca de Deus que interpela e apela à conversão.⁶³³

“O cristianismo (...) em sua consistência humana é uma vivência e experiência cultural à luz da fé. Toda a concretização histórica de nossa fé cristã só se realiza efetivamente no contexto de uma ou mais culturas”.⁶³⁴ Para Sesboüé,⁶³⁵ o mistério da fé

⁶³⁰ DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*, p. 305.

⁶³¹ GS, n. 57.

⁶³² SESBOÜÉ, Bernad; Wolinski, J. *O Deus da salvação (séculos I-VIII)*, p. 30.

⁶³³ Inculturação na história da salvação. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*, n. 13-14.

⁶³⁴ AZEVEDO, Marcello de Carvalho. Cristianismo, uma experiência multicultural: como viver e anunciar a fé cristã nas diferentes culturas. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Um Evangelho, muitas culturas, p. 773.

⁶³⁵ SESBOÜÉ, Bernad; WOLINSKI, J. *O Deus da salvação (séculos I-VIII)*, 2015, p. 31.

transmitida pelos judeus-cristãos foi segundo a estrutura da cultura semítica. O autor ainda demonstra que a interpretação cristã das Escrituras é um elo entre a exegese cristã e a exegese judaica.

Jesus anunciou a salvação mediante as culturas lendo os sinais dos tempos. Assim, conforme a comunidade de Marcos quando João Batista foi preso pelo rei Herodes, Jesus viu nessa realidade o chamado de Deus. Voltou à Galileia e começou a proclamar a chegada do Reino. Os pontos fundamentais de sua pregação eram estes: “*completou-se o tempo oportuno e o Reino de Deus se aproximou. Converti-vos e crede no Evangelho*” (Mc 1,14-15). Essas palavras contêm o resumo da mensagem de Jesus.

Inculturação da fé para ter eficácia exige a leitura da realidade com um olhar diferente, assim como o próprio Jesus. “*Eis que o Reino de Deus está no meio de vós*” (Lc 17,21). A missão cristã não consiste em levar o Reino para as outras culturas, mas sim ajudar a perceber a presença do Reino lendo os seus sinais. Uma das formas que Jesus levou os seus ouvintes a perceber a presença do Reino é no apelo à conversão, isto é, mudança de vida no modo de agir, pensar e viver. Outra forma mais eficaz para perceber a presença do Reino é acreditar no Evangelho. Então, são dois elementos-chave para anunciar a salvação mediante as culturas: converter e crer no Evangelho. Esses dois sinais foram transmitidos por Jesus não somente em palavras ou em doutrinas, mas também com testemunho de vida.

“Deus (...) revelando-se ao seu povo até à plena manifestação de Si mesmo no Filho encarnado, falou segundo a cultura própria de cada época”.⁶³⁶ Uma das características fundamentais do cristianismo é o seu caráter encarnatório e histórico.⁶³⁷

A Igreja usa sempre os recursos das diversas culturas para fazer chegar a toda a humanidade a mensagem de Cristo. Porém, a missão da Igreja não consiste em privilegiar uma cultura acima dos outros, o seu papel é estar em diálogo contínuo com todas as culturas, independentemente de sua origem. Ela é consciente de que deve abraçar as diversas formas de culturas e estar em comunicação com todas elas purificando-as.⁶³⁸

“O Evangelho de Cristo renova continuamente a vida e cultura do homem decaído, e combate e elimina os erros e males nascidos da permanente sedução e

⁶³⁶*Gaudium et Spes*, n. 58.

⁶³⁷AZEVEDO, Marcello de Carvalho. Cristianismo, uma experiência multicultural: como viver e anunciar a fé cristã nas diferentes culturas. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Um Evangelho, muitas culturas, p. 773.

⁶³⁸*Gaudium et Spes*, n. 58.

ameaça do pecado. Purifica sem cessar e eleva os costumes dos povos”.⁶³⁹ A principal ameaça contra as culturas provém da dominação de uma cultura sobre as outras. O processo de “desculturação”⁶⁴⁰ é uma forte ameaça contra as culturas.⁶⁴¹ “A encarnação do Filho de Deus foi uma encarnação cultural. Cristo aceitou, pela sua encarnação, as condições sociais e culturais dos homens com quem conviveu”.⁶⁴²

Historicamente, a história da salvação na América Latina foi apresentada como história dos colonizadores. Os nativos e escravizados foram obrigados a receber o batismo para que assim se incorporassem na cristandade. Porém, o batismo não teve como objetivo um apelo para a mudança de vida interior a fim de tornar discípulos e discípulas de Jesus participando dos ministérios “ou contribuir com sua herança milenar a um rosto específico do cristianismo”.⁶⁴³ As culturas nativas eram consideradas como irrelevantes e incompatíveis com a história da salvação. Tais procedimentos parecem incoerente com a própria identidade da palavra de Deus. Renckens⁶⁴⁴ tem essa posição a respeito.

A palavra de Deus não consiste em fórmulas técnicas que descem do céu, mas se encontra em atos divinos da história da salvação. A palavra de Deus é ação e a realidade. O curso normal das coisas não é que o homem perceba vozes celestiais, mas, pelo contrário, o homem se encontra como que convivendo com Deus e, assim, o descobre de modo novo.

Nesse sentido compreende que Deus age na história. A vida cotidiana é o chão onde Deus realiza a salvação da humanidade. Deus não está fora da convivência humana. Ele está no meio da humanidade agindo em comunhão. “História da salvação não se permite reduzir à história das religiões ou à história do judaísmo e do cristianismo, pois a própria história profana inteira acha-se sob o direcionamento do Deus libertador da criação”.⁶⁴⁵ A cultura não é um padrão que um determinado povo impõe e todos devem seguir, mas parte conforme a realidade de cada grupo de pessoas. Por isso, cultura é um reservatório de saberes tanto sobre arte, família, religião, como também da natureza.⁶⁴⁶

⁶³⁹*Gaudium et Spes*, n. 58.

⁶⁴⁰O termo desculturação pretende designar o desconcerto cultural de uma sociedade dominada pelo afã de fazer e possuir sempre mais, sociedade na qual a acumulação de bens torna-se a meta suprema da existência (BIGO; BASTOS DE ÁVILA, p. 276).

⁶⁴¹BIGO, Pierre; BASTOS DE ÁVILA, Fernando. *Fé cristã e compromisso social: elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da Doutrina Social da Igreja*, p. 276.

⁶⁴²Inculturação na história da Salvação. In: COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*, n.12.

⁶⁴³SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, p. 19.

⁶⁴⁴RENCKENS, H. *A religião de Israel*, p. 50.

⁶⁴⁵SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana: revelação de Deus*, p. 29.

⁶⁴⁶VALLE, Rogerio. Natureza e cultura. Incidências teológicas das atuais transformações no mundo do trabalho. In: ANJOS, Marcio Fabri dos. *Teologia e novos paradigmas*, p. 73.

A inculturação da fé e a história da salvação são duas filhas da mesma idade. A fé cristã desde seu início foi sempre uma fé inculturada. Porém, uma consciência atual dessa realidade a torna problemática. Trata-se de um elemento essencial para a fé do povo de Deus ligado à Revelação e à Tradição. Sem dúvida, o Concílio Vaticano II contribuiu fortemente para essa nova consciência atual da necessidade de inculturação da fé na constituição dogmática *Dei Verbum*. Neste documento pontifício há uma interpelação para superar uma compreensão demasiada cognoscitiva e verbal da iniciativa salvífica de Deus. Assim como pressupostos teológicos disso, é necessário entender que “a revelação acontece nos eventos históricos interpretados pela palavra Deus, o que implica uma ação de Deus em favor do ser humano, que é por ele experimentada, sentida, captada e expressa. A diversidade sociocultural dos seres humanos terá então repercussões sérias para a vivência e a expressão da fé cristã”.⁶⁴⁷

A inculturação da fé torna-se um elemento essencial hoje, porque surgem pelo menos dois fatores significativos no seio do cristianismo. O primeiro é o questionamento da hegemonia secular do catolicismo europeu ou do cristianismo europeu. Talvez hoje o cristianismo cresça nas culturas americanas, africanas e outras culturas mais do que na cultura europeia. O cristianismo europeu é uma minoria frente aos outros continentes. Em segundo, as ciências humanas, especialmente, a antropologia cultural, colaboraram para o desenvolvimento da teologia cristã num contexto mais vivencial. A cultura humaniza o ser humano, iluminando-o e guiando-o em sua existência, oferecendo-lhe padrões de comportamento e de práticas, transmitindo as riquezas das gerações passadas e abrindo-lhe expectativas para o futuro.

Desses dois fatores e outros surgem a reflexão teológica que retomar a identidade cristã como fruto de seguimento de Cristo por práxis iluminada pela fé e vivida à luz do Evangelho. Cristãos são todos aqueles que viveram de acordo com os princípios do ensinamento de Cristo. Nunca cristão é aquele que procura seguir a cultura dos outros e negar a sua realidade cultural própria. Quem age assim nega a sua própria humanidade para assumir a humanidade dos outros. É verdade que as culturas sofrem a doença da colonização mental em todas as dimensões: social, cultural, religiosa e política. Mas uma revolução para discernir as culturas em vista de um processo de descolonização é necessária e urgente.

Baseado no Novo Testamento há uma leitura sociocultural que remete ao tempo de Jesus, à vida das primeiras comunidades no panorama judaico e ao desafio do mundo helenístico e pagão para os missionários cristãos. Cada uma dessas realidades

⁶⁴⁷ MIRANDA, Mario de França. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*, p. 16.

configurará diversamente as suas práticas e expressões. O resultado da inculturação da fé nesses locais nem sempre foi positivo. Exemplo disso são que os judeus cristãos constituíram mais tarde a seita dos ebionitas, e a comunidade de Corinto fez Paulo contrapor a loucura da cruz e a doutrina da ressurreição à sabedoria grega.

A partir da cristologia dos evangelhos sinóticos, a inculturação da fé é realizada dentro de uma metodologia de descolonização da mentalidade. Se considerado o texto de Lc 10,38-42: Marta e Maria receberam a visita de Jesus. Marta preocupou-se com os afazeres da casa. Maria colocou-se à disposição para escutar Jesus. Marta achou que não era justo que ela estivesse trabalhando e Maria ficou sentada. Sendo assim, ela conversou com Jesus para mais esclarecimento: *Senhor, não te importas que minha irmã me deixe sozinha, com todo o serviço?* A resposta de Jesus a respeito da pergunta de Marta mostra claramente que Ele defendeu Maria, porque *“escolheu a melhor parte e essa não lhe será tirada”*.

A interpretação comum desse texto é esta: Marta teve uma vida mais ativa e Maria teve uma vida mais contemplativa. Literalmente, a narrativa lucana pressupõe que Jesus apreciava mais a vida contemplativa porque defendeu Maria. Outras reflexões hoje em dia tentam valorizar tanto a vida ativa como a vida contemplativa, buscando a solução no equilíbrio entre as duas. Porém, por mais válida que seja essa discussão para os fiéis na atualidade, remetendo-se ao contexto daquele tempo talvez a interpretação desse texto contribuiria muito mais para a inculturação da fé numa perspectiva de descolonização, sobretudo na realidade das mulheres. Sabe-se que a reflexão sobre a vida ativa e contemplativa veio séculos depois. Naquele tempo, as mulheres não tiveram acesso ao conhecimento da lei. Elas não podiam ouvir os mestres. Essa possibilidade era validade apenas para os homens.

O texto mostra duas atitudes diferentes. A primeira que pode ser resumida com a palavra rompimento evidencia como Maria não aceitou essa mentalidade e ela aproveitou a presença de Jesus como senhor da Vida para desconstruir essa mentalidade colonialista. A segunda atitude alude à palavra conformismo, ou seja, Marta ao não se importar em escutar Jesus acolheu a realidade assim como foi apresentada como uma verdade absoluta. Por esse motivo, Jesus apoiou a reação de Maria em contraposição à mentalidade colonial, buscando romper com essa situação. Ele criticou Marta não porque fazia trabalhos domésticos, mas porque era incapaz de compreender que ela também podia se tornar discípula.

Mediante as tradições da cultura judaica, Jesus se apresenta como instrumento de salvação. As pessoas de grande cultura no mundo judaico de Jesus são os doutores da

lei, e sua elite é constituída pelos fariseus, sacerdotes (sobretudo os chefes dos sacerdotes) e os anciãos. Esses grupos viviam apegados aos seus costumes e tradições, pois assim mantinham seus privilégios e seus prestígios. Diante da sociedade, esses grupos se apresentavam como melhores servidores e como pessoas mais religiosas dos discípulos de Deus. Desprezavam os pobres porque eram ignorantes e não praticavam o edifício cultural da tradição de forma correta. Como sinal de libertação cultural, Jesus se pôs ao lado daqueles que esses grupos desprezavam. Jesus denunciou tais tradições que escravizavam os pobres. Jesus mostra que a tradição desses grupos é uma prisão que limita a prática do amor de Deus sob o pretexto de servir aos homens. Jesus se opõe à tradição dos doutores da lei que discriminava o povo.⁶⁴⁸

Haight⁶⁴⁹ explicita a cristologia da libertação como cristologia inculturada. Tal cristologia responde às negatividades concretas de um dado contexto histórico e, portanto, reveste o caráter da cultura à qual se refere. Mas, segundo Haight, a problemática da inculturação é mais geral do que a libertação e ainda pode se tornar mais radical.

Suess⁶⁵⁰ assegura que “o Evangelho pertence à ordem da gratuidade, as culturas ao campo da necessidade. As culturas não precisam do Evangelho, o Evangelho, porém, precisa das mediações culturais. Sem expressões culturais, o Evangelho não tem nenhuma relevância e nenhum significado para os grupos humanos”. As culturas representam o hóspede para o evangelho. O evangelho é sinal de salvação e vida, mas isso acontece na realidade social e cultural pela mediação da fé. A fé é fruto da experiência que leve a expressar “eu creio em Deus”. O que salva e liberta é a fé, mas isso não surge fora do contexto sociocultural. Expressão fé em Deus não se preocupa em dizer que Deus existe ou não, mas expressa que Deus é libertador. E ele suscita a vida no mundo através das realidades sociais e culturais. “A salvação como realidade experimentada é sempre salvação afirmada e apropriada”.⁶⁵¹

A postura de Jesus para anunciar salvação mediante as culturas é a opção pelos pobres. Por isso, Jesus proclama que o reino de Deus foi revelado aos simples, permanecendo oculto aos sábios “Eu te louvo ó Pai, Senhor do céu e da terra, porque ocultaste estas coisas aos sábios e doutores e as revelastes aos pequeninos” (Mt 11,25-

⁶⁴⁸COMBLIN, José. *O Espírito Santo e sua missão: breve curso de teologia*, tomo II, p. 308.

⁶⁴⁹HAIGHT, Roger. *Jesus símbolo de Deus*, p. 37.

⁶⁵⁰SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, p. 29.

⁶⁵¹SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana: revelação de Deus*, p. 29.

27). Os discípulos estando fiéis a Jesus é da opção pelos pobres, ou seja, a cultura dos pobres.⁶⁵²

4.4 O Espírito Santo e a Igreja dos Apóstolos como princípios básicos para inculturação da fé

A inculturação é a lei de toda evangelização cristã. Ela segue quatro critérios: cristológico, eclesiológico, antropológico e dialógico. Esses critérios são considerados como fundamento teológico da inculturação da fé. Claro que a esses precisa-se acrescentar ainda a questão da revelação e da transcendência da mensagem.

De ponto de vista cristológico, a inculturação é uma verdadeira encarnação da Boa-Nova de Jesus numa cultura determinada que requeira a valorização das qualidades dessa cultura e a crítica de seus limites humanos e religiosos. Do ângulo eclesiológico, a Igreja universal é vista como lugar e a garantia na história do justo sucesso de todo o processo de inculturação. Da percepção antropológica, a inculturação é concebida como a revelação de um serviço de promoção, de iluminação, de libertação do conjunto da humanidade das esferas negativas do pecado, da morte, da injustiça, do não senso, da violência, da prevaricação e da pobreza.

Conforme o Conselho de Presidência do Grande Jubileu do Ano 2000,⁶⁵³ a inculturação da fé é uma experiência da salvação vivida por uma comunidade cristã num lugar determinado e a uma época bem precisa como premissas da salvação definitiva.⁶⁵⁴ Nesse mote, observa-se uma exclusão em relação à experiência da salvação. Esta última é aberta a qualquer outra comunidade religiosa mesmo que não seja cristã. A fé cristã não deve excluir as possibilidades das outras experiências religiosas de experimentar a graça da salvação. Logo, é melhor dizer a inculturação da fé é uma experiência da salvação vivida por uma comunidade humana e religiosa, talvez cristã, num lugar determinado e a uma época bem precisa como premissas da salvação definitiva.

Do ponto de vista dialógico, a inculturação não pode ser isolada pela incapacidade de comunicação. Por isso, é necessário o diálogo das culturas. É através do diálogo que se descobre e entende melhor o mistério do Cristo na exaltante descoberta

⁶⁵²COMBLIN, José. *O Espírito Santo e sua missão: breve curso de teologia*, tomo II, p. 309.

⁶⁵³CONSEIL DE PRÉSIDENTE DU GRAND JUBILÉ DE L'AN 2000. *Jesus-Christ unique sauveur du monde: Hier, aujourd'hui et à jamais*, p. 38-40.

⁶⁵⁴ Esta afirmação de Jacques Dupuis não cabe na tese. Em parte, serviu em alguns pontos anteriores.

do novo aspecto que enriquece mutuamente. A inculturação é símbolo da interação, de partilha, de participação e de perpétua abertura ao futuro.⁶⁵⁵

Para entender a inculturação da fé como projeto da revelação de Deus em Cristo sem exclusividade é preciso entender o Espírito Santo como protagonista de toda a ação cristã. De tal modo, é importante reconhecer que

o primeiro e grande agente da Inculturação é o Espírito Santo, como foi bem lembrado durante todo o Sínodo da Ásia (1998). Este Espírito é que guia todos para as surpresas da verdade de Deus: “ele se encontra já em certa medida presente, dando aos homens e mulheres de coração sincero a força para vencerem o mal e as insídias do maligno e oferecendo a todos, embora de um modo que só Deus conhece a possibilidade de terem parte do Mistério Pascal”. Os evangelizadores não podem jamais perder de vista que o seu anúncio nunca ocorre num vácuo soteriológico, mas num espaço já habitado pela presença silenciosa do Espírito, que atua mesmo antes da ação da Igreja se iniciar. Um sinal desta presença já ocorre na prática sincera das próprias tradições religiosas.⁶⁵⁶

“A vinda do Espírito Santo no dia de pentecostes respeita a diversidade cultural dos fiéis, fazendo-os falar em várias línguas”.⁶⁵⁷ Foi dessa forma que a comunidade cristã se constitui na unidade da fé. As primeiras comunidades cristãs experimentavam à luz do Espírito Santo o processo de inculturação da fé, apesar das dificuldades que encontraram. Recorde-se da primeira crise provocada pela inculturação em relação à primeira decisão do Concílio de Jerusalém. Houve uma grande tensão entre os cristãos oriundos do judaísmo e os pagãos convertidos ao cristianismo. A fé cristã foi expressa dentro das categorias do judaísmo contemporâneo à luz do Antigo Testamento quando, de certo modo, o Novo começava a circular, mas não estava ainda constituído como *corpus*. A comunidade judaica nesse contexto às vezes conservava as observâncias do judaísmo, assegurou uma ligação entre a pregação apostólica e as primeiras expressões do cristianismo de origem pagã. Assim, o cristianismo pode ser considerado como fruto do pensamento “judeu-cristianismo⁶⁵⁸ e pagano-cristianismo”.⁶⁵⁹

Sem dúvida, o corpo da Igreja cristã é constituído pela reconciliação dos pagãos e dos judeus, bem como recorda São Paulo na Carta aos Efésios: “Ele quis assim, a

⁶⁵⁵ CONSEIL DE PRÉSIDENCE DU GRAND JUBILÉ DE L’AN 2000. *Jesus-Christ unique sauveur du monde: Hier, aujourd’hui et à jamais*, p. 38-40.

⁶⁵⁶ TEIXEIRA, Faustino. *Inculturação da fé e pluralismo religioso*. In: Rede Latino-Americana de Missiólogos e Missiólogas (RELAMI).

⁶⁵⁷ CELAM. IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano. *Santo Domingo: nova evangelização, promoção humana, cultura cristã*, n. 372.

⁶⁵⁸O termo judeu-cristão ou judeu-cristianismo abrange realidade bastante diferentes, mesmo que atenhamos ao ponto de vista doutrinal. Havia judeus-cristãos perfeitamente ortodoxos quanto à fé cristã e judeus-cristãos cuja cristologia adocianista reconhecia em Jesus um profeta, mas não o filho de Deus. Judeu-cristianismo é uma forma de pensamento cristão que não implica ligação com a comunidade judaica, mas que se exprime em quadros emprestados do judaísmo. São pessoas que romperam completamente com o meio judeu, mas que continuam a pensar dentro de suas categorias (DANIÉLOU, J. citado por SESBOUË, Bernard; WOLINSKI, J. *O Deus da Salvação: séculos I-VIII*, p. 30).

⁶⁵⁹SESBOUË, Bernard; WOLINSKI, J. *O Deus da Salvação: séculos I-VIII*, p. 30.

partir do judeu e do pagão, criar em si um só homem novo, estabelecendo a paz, e reconciliá-lo com Deus, ambos em um só corpo, por meio da cruz, onde ele matou o ódio” (Ef 2,15-16).⁶⁶⁰

Para abraçar a fé em Cristo, não é preciso se desfazer de sua cultura para aderir à salvação. Os não judeus não foram obrigados à mesma prática da cultura dos judeus. Desse modo, Paulo afirma que “pareceu bem ao Espírito Santo e a nós não vos impor nenhum outro peso além destas coisas necessárias: que vos abstenhais das carnes imoladas aos ídolos, do sangue, das carnes, e das uniões ilegítimas. Farei bem preservando-vos destas coisas” (At 15,28-29). Assim, o autor dos Atos dos Apóstolos dispensou os não judeus da circuncisão e das outras tradições judaicas. Não foi uma tarefa tão simples, por isso é necessário analisar o relato de Atos (At 2,1-11) que convida o olhar às diversas realidades conforme a sua especificidade.

Pentecostes é o ponto de partida de toda a ação cristã por meio da Igreja. É considerado como referencial da marcha histórica do testemunho, porque é fato fundador da Igreja e sua missão. O Espírito Santo é o dinamismo dessa missão. Todo o agir missionário é procedido do Espírito Santo. “O Espírito Santo é, na Igreja – e também para além da Igreja o motor e a dinâmica operativa da inculturação. É o protagonista de toda missão”.⁶⁶¹ Tal concepção é partilhada na percepção de João, Paulo afirmando que a presença do Espírito Santo e sua ação são universais, sem limites de espaço e de tempo. A ação do Espírito além de abranger os indivíduos, inclui também a sociedade e a história, os povos, as culturas e religiões.⁶⁶²

Em João (20,19-23), percebe-se que o Espírito Santo vem no mesmo dia da ressurreição de Cristo, enquanto que no livro dos Atos dos Apóstolos o Espírito virá somente no dia de Pentecostes ou cinquenta dias pós-pascal. Como se sabe, páscoa era uma festa agrícola que celebrava as primícias e a ceifa. Literalmente ensina os Atos que foi nesse dia que todos os apóstolos se reuniram no mesmo lugar. “Do céu veio de repente um ruído como o agitar-se de um vendaval impetuoso que encheu toda a casa onde se encontravam. Apareceram-lhes (...) línguas como fogo, que se repartiram e que pousaram sobre cada um deles” (At 2,2-3).

Depois da ressurreição, o Espírito Santo foi o primeiro fruto recolhido pela Igreja. Como símbolo do Espírito Santo, as línguas do fogo indicam a luz e a força que tornam os discípulos capazes de falar de modo compreensível aos representantes de

⁶⁶⁰ SESBOUË, Bernard; WOLINSKI, J. *O Deus da Salvação: séculos I-VIII*, p. 30.

⁶⁶¹ BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation: problématique d'un terminologisme théologique*, p. 102.

⁶⁶² JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Redemptoris Missio*, n. 21; 28.

todas as nações. Como relata o texto, “todos ficaram repletos do Espírito Santo e começaram a falar em outras línguas conforme o Espírito lhes concedia se exprimissem” (At 2, 4). Falar em outras línguas quer dizer contemplar as diversas outras realidades. Mais adiante, o texto afirma que “com o ruído que se reproduziu a multidão ocorreu e ficou perplexa, pois cada qual os ouvia falar em seu próprio idioma” (At 2,6). Os apóstolos falam todos como galileus, e cada povo os entende na sua língua. Para Comblin,⁶⁶³ esse milagre é relacionado com a missão entre as nações e não com o entusiasmo da fé.

Conforme Comblin,⁶⁶⁴ os fenômenos sensíveis que acompanham a vinda do Espírito Santo pertenceram à forma literária apocalíptica. Estão ligados às teofanias. Já estão presentes de certa forma nas teofanias do Antigo Testamento (Ex19;20,8; Hb12, 18-19). Em Lucas (Lc 3,16) trata-se do anúncio do batismo do fogo. No dia de Pentecostes, os judeus celebram o dom da lei e a conclusão da aliança no Sinai. O texto dá tendência que com a vinda do Espírito uma nova aliança foi inaugurada. Não é essa a interpretação correta, porque para Lucas a aliança antiga continua. Para Lucas, Jesus não veio suprimir a antiga aliança com Israel e sim cumpri-la. A missão do Espírito Santo é concluir a aliança antiga.

O fogo está ligado a Deus nas teofanias e na linguagem apocalíptica.⁶⁶⁵ Como se lê em Êxodo “o Anjo do Iahweh lhe apareceu numa chama de fogo, do meio de uma sarça. Moisés olhou, e eis que a sarça ardia no fogo, e a sarça não se consumia. Então disse Moisés: darei uma volta e verei este fenômeno estranho; verei porque a sarça não se consome! (Ex 3,2-3)”. O fogo, o ruído e o vento recordam o êxodo (19,16-19) ao afirmar que “ao amanhecer do terceiro dia, houve, trovões, relâmpago e uma espessa nuvem sobre a montanha, e um clamor muito forte de trombeta (...). O som da trombeta ia aumentando pouco a pouco; Moisés falava e Deus lhe respondia no trovão”.

O dia de pentecostes representa o fim do tempo da espera das promessas. Em At 2,1-11, Lucas apresenta a finalidade missionária do Espírito Santo. Este tem o objetivo de lançar a missão às nações do mundo. Conforme Comblin, “o Espírito vem na linha do segundo Isaias como luz das nações, como Espírito do Messias destinado a chamar todos os povos. Pentecostes transforma-se desse modo num sinal de abertura da missão”.⁶⁶⁶

⁶⁶³COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos*, v. I:1-12, Comentário Bíblico, p. 88.

⁶⁶⁴COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos*, v. I:1-12, Comentário Bíblico, p. 88.

⁶⁶⁵COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos*, v. I:1-12, Comentário Bíblico, p. 89.

⁶⁶⁶COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos*, v. I:1-12, Comentário Bíblico, p. 90.

À luz da fé cristã, o princípio da inculturação da fé se deu em Jerusalém. Dessa a todas as nações. No dia de Pentecostes, “a irrupção do Espírito Santo inaugura a relação da fé cristã e das culturas, como acontecimento de perfeita realização e de plenitude: a promessa da salvação, realizada por Cristo ressuscitado, enche o coração dos crentes pela efusão do próprio Espírito Santo”.⁶⁶⁷

O Espírito Santo constitui o princípio pessoal e vital que vivificará a nova comunidade em sinergia com os seus membros. O dom do Espírito Santo é da ordem da Igreja de Jerusalém que ele forma, é *koinonia* de fé e de *ágape* que se comunica na pluralidade sem se dividir. É corpo de Cristo cujos membros estão unidos sem uniformidade.⁶⁶⁸ A primeira prova da catolicidade surge quando as diferenças ligadas à cultura como, por exemplo, o conflito entre helenos e hebreus, ameaça a comunhão. As diferenças não foram desenvolvidas a uma função essencial ao corpo eclesial: *diakonia* ao serviço da *koinonia*.⁶⁶⁹

Cultura não é um obstáculo para abraçar a fé em Cristo, pois esta última não exige dos novos crentes o abandono de sua cultura para adotar a lei do povo judeu. Todos os povos são chamados a participar da promessa de Deus junto das categorias de suas culturas. Para anunciar a Boa-Nova a todas às nações, o Espírito Santo suscita em Pedro e na comunidade de Jerusalém um novo discernimento quando ele recebeu Cornélio, ao proclamar “dou-me conta, em verdade, de que Deus não faz acepção de pessoas, mas que, em qualquer nação, quem o teme e pratica a justiça, lhe é agradável” (At 10,34).

O mistério da cruz⁶⁷⁰ foi escândalo para os judeus e loucura para os pagãos. A inculturação da fé opõe-se ao pecado radical que retém a verdade de uma cultura que não é assumida por Cristo: a idolatria. E o que se considera como idolatria é bem visível na carta de São Paulo aos romanos, quando se diz que “manifesta-se, (...) a ira de Deus, do alto do céu, contra toda impiedade e injustiça dos homens que mantêm a verdade prisioneira da injustiça” (Rm 1,18). A razão humana, ferida pelo pecado, recusa a loucura da Encarnação do Filho de Deus e procura recuperar o Mistério acomodando-o à cultura reinante. Ora “a fé não se apoia na sabedoria humana, mas no poder de Deus”.⁶⁷¹ Por consequência, São Paulo afirma na primeira Carta aos Coríntios “minha

⁶⁶⁷ COMISSÃO DE TEOLOGIA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação* (988), n. 23.

⁶⁶⁸ COMISSÃO DE TEOLOGIA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação* (988), n. 24.

⁶⁶⁹ COMISSÃO DE TEOLOGIA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação* (988), n. 24.

⁶⁷⁰ COMISSÃO DE TEOLOGIA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação* (988), n.26.

⁶⁷¹ COMISSÃO DE TEOLOGIA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação* (988), n.27.

palavra e minha pregação nada tinha da persuasiva linguagem da sabedoria, mas eram uma demonstração de Espírito e poder” (1Cor 2,4).

No dia de Pentecostes, o Cristo ressuscitado com a força do Espírito Santo entrou na história da humanidade e mudou o significado da história como também da cultura. Esse novo sentido com a força do Espírito Santo é comunicado a todos os povos. Daí vem a missão da Igreja como protagonista iluminado pelo Espírito Santo de ser sacramento da comunhão de todas as culturas em Cristo, que é acolhido. A cultura é um sinal escatológico que encontra em Cristo o caminho da vida, que exige a renúncia ao mal e mudança radical de vida. Tudo isso é possível com base na metodologia de inculturação da fé nas diversas culturas da humanidade.

Missão da Igreja como protagonista de inculturação da fé é ser no Espírito Santo o Sacramento que manifesta Cristo, crucificado e ressuscitado, na carne de uma cultura particular. A Igreja local participa no dinamismo das culturas e das suas vicissitudes. Pode ser em situação escatológica, mas, mesmo assim, permanecem as provações e as tentações. A novidade cristã faz surgir nas igrejas locais expressões culturalmente tipificadas. A missão da Igreja é ser testemunha do seu Senhor nas diversas culturas da humanidade. Por isso, a inculturação da fé é uma das expressões da tradição apostólica. A cultura é o lugar em que o homem e o mundo são chamados a se encontrar na Glória de Deus.⁶⁷²

Encerrando este capítulo cujo objetivo era a inculturação da fé do ponto de vista das ciências humanas e dogmática. Foi analisada a inculturação da fé como projeto da revelação de Deus em Cristo. Diante disso, foram revisitados os conceitos relativos à cultura e inculturação, aliança de Deus com o povo de Israel, salvação mediante a cultura e o Espírito Santo, e a Igreja dos Apóstolos como protagonistas da inculturação da fé.

Foi um estudo mediante o qual se tentou buscar meios que poderão corresponder à compreensão da inculturação da fé nas categorias religiosas e culturais afro-haitianos. Como resultado e contribuição, chegou-se a descobrir que a fé cristã não exige o desenraizamento na cultura local, mas procura se situar dentro da própria cultura tentando identificar os sinais da boa-nova e se necessário transformar em questão os sinais da morte em sinais de vida. Porém, a missão de inculturação da fé é identificar os sinais da libertação presentes nas diversas culturas anunciadas e vividas por Cristo, o enviado de Deus.

⁶⁷²COMISSÃO DE TEOLOGIA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação* (1988), n. 29-30.

Seguindo essas pistas, a proposta que segue será estudar a inculturação na perspectiva religiosa e cultural afro-haitiana tentando responder ao objetivo desta tese, que nada mais do que mostrar como os afro-haitianos entendem e vivenciam a inculturação da fé dentro das suas categorias religiosas e culturais.

5 INCULTURAÇÃO DA FÉ NA EXPRESSÃO RELIGIOSA E CULTURAL AFRO-HAITIANA

Este capítulo tem o objetivo de tratar a inculturação da fé na expressão religiosa e cultural afro-haitiana com o intuito de mostrar como os afro-haitianos compreendem a inculturação da fé. Para isso, serão considerados os seguintes pontos: fé dos afro-haitianos no período da escravização tradicional, pois uma análise profunda do comportamento dos afro-haitianos nesse período indica que não há contradição entre a essência da fé cristã e os sentimentos advindos das culturas de origem africana. A seguir aborda-se o vodu como cultura para além da religião; para além do sincretismo, é inculturação da fé; espiritualidade afro-haitiana e movimento carismático católico; teologia como reflexão da fé cristã inculturada nas expressões culturais afro-haitianas. Antes de elucidar esses pontos, é necessário salientar algumas ideias pontuais sobre a compreensão da inculturação da fé na ótica dos afro-haitianos.

De fato, a inculturação da fé na concepção dos afro-haitianos é baseada em sua situação social, cultural, econômica, religiosa e política. Essa compreensão parte de um processo de conflitualidade decorrente do encontro ou de choques entre culturas e sistemas sociais. A apreensão da inculturação da fé supera os modelos de transplantação. Como bem recorda Fontus,⁶⁷³ inculturação ao longo da história sempre foi entendida como uma transplantação cujo objetivo é reproduzir no local de acolhida os modelos das igrejas ocidentais (França, USA).

A Igreja no Haiti parece cópia das igrejas dos países ocidentais. Tais modelos precisam ser superados para recuperar o verdadeiro sentido da inculturação. Nesse sentido, a contribuição de Fils-aime⁶⁷⁴ é bem significativa. O autor entende a inculturação como apresentação e inserção da mensagem do Evangelho num contexto cultural dado, a fim de que a mensagem, além de ser compreendida pela comunidade à qual é apresentada, torne-se mais uma parte integrante de seu modo de vida, de pensar e de agir e que seja ao mesmo tempo um fator de mudança e de transformação dentro da cultura.

⁶⁷³FONTUS, F. *Effective communication of the Gospel in Haiti*, p. 1.

⁶⁷⁴FILS-AIMÉE, Jean. *Le vaudou, je me souviens: le combat d'une culture pour sa survie*, p. 137.

Para Fontus⁶⁷⁵ e com o aval de Fils-aimé,⁶⁷⁶ a mensagem do evangelho deve ser apresentada sob uma forma de tal modo que seja compreensível aos que a escutam, que seu conteúdo torne parte integrante de sua vida e que se faça sentir na sociedade como uma força transformadora.

Assim, o desejo de ser cristão exige uma metodologia de evangelização sem transformar o ser haitiano em bastardo euro-americano. Há alguns pontos de decadência numa Igreja transplantada: 1) Uma Igreja transplantada é um corpo estrangeiro que pode se superpor à cultura dada, mas que não poderá jamais integrar os valores, os modos de agir e de pensar da comunidade receptora do evangelho. 2) O transplante faz estabelecer no Terceiro Mundo as igrejas que foram copiadas conforme suas Igrejas-mãe e cujas teologias não podiam responder às questões que se punham aos fiéis aos quais apresentaram o Evangelho. 3) A transplantação consiste em copiar as igrejas dos países ocidentais como modelo para terra de missão. O modelo de transplante ignora o modo de pensar e agir da cultura em terra de missão.

Jamais a inculturação pode ser transplante. A liturgia, a visão do mundo, a língua, enfim tudo deve contribuir para a inculturação e não deve ser cópia das práticas ocidentais. No Haiti, a inculturação da fé exige uma revisão dos cantos que se usam nas celebrações litúrgicas. O modelo de inculturação que existe até então da parte dos missionários é transplante, adaptação (trazer a visão europeia para a América) e desculturação. Por isso, a evangelização permanece como algo superficial. Inculturação na perspectiva afro-haitiana decreta a aplicação da ideologia haitiana e não a tradução da ideologia dos países ocidentais em linguagem local.

Como fruto de uma má evangelização, a Igreja no Haiti representa uma instituição ocidental que fala crioulo. No contexto haitiano, a mensagem do evangelho foi apenas proclamada. Foi transmitida, mas não foi efetivamente comunicada. Então, na ótica dos afro-haitianos a inculturação significa reação contra os sistemas de dominações e escravizações.⁶⁷⁷ Dessas reações resultam várias práticas sociais e

⁶⁷⁵FONTUS, F. *Effective communication of the Gospel in Haiti*, p. 1.

⁶⁷⁶FILS-AIMÉE, Jean. *Le vaudou, je me souviens: le combat d'une culture pour sa survie*, p. 137.

⁶⁷⁷Por exemplo, o Rara é uma reação contra o sistema escravagista. Rara são grupos de pessoas que atuam durante a Semana Santa até o domingo da Ressureição. Suas práticas são relacionadas ao vodu. Rara é compreendida por alguns como cumprimento de contratos místicos. Eles saúdam lugares sagrados e prestam homenagem aos mortos recentes. Isso ocorre “sob o patrocínio dos espíritos vodu” e pode levar à sua ira se “as pessoas não cumprirem seu contrato Rara. Tem uma ligação com a quaresma pelo fato de que surgiu com o intuito de fornecer rancor do trabalho para africanos escravizados” e que sempre que “os membros Rara assumem a identidade de diabo (demônios) ou 'judeus',” eles o fariam “para se opor às classes das elites católicas de língua francesa que lhes dariam esses rótulos” (Para mais informações consultar o artigo: *Why rara burns Judas during lent: rethinking the origins of catholic elements in Haitian culture from an afro-Iberian perspective*).

religiosas populares. Inculturação significa resposta da população escravizada aos desafios impostos pelas formas obrigatórias de relacionamento. No atual momento trata-se de sincretismo ou simbiose.

Inculturação da fé é compreendida como forma de resistência. Nenhum ser humano é disposto a deixar seu modo de ser e de agir. Portanto, os afro-haitianos ao serem agredidos no seu modo de ser e de agir, encontraram-se obrigados a dar uma resposta e repensar sua identidade sociocultural a partir de uma vida e de organização totalmente contrária aos seus princípios de vida no planeta. Em relação a uma cultura dominadora que veio com toda a intensidade e pretensão para eliminar as outras culturas, os afro-haitianos responderam com docilidade diante o gênio próprio de sua cultura. Tal expressão é visualizada no modo de trabalho e no modo de vivenciar a fé no Deus da vida. Para os afro-haitianos, observa-se que existe uma relação estreita entre a vida do trabalho e a vida espiritual. Em outras palavras, há uma maneira de se relacionar com o trabalho assim como de se relacionar com Deus. A escravização não abalou a fé dos afro-haitianos.

Como a inculturação da fé no contexto social é entendida como forma de resistência, assim também no âmbito religioso para os afro-haitianos é sincretismo. É forma de resistência no sentido de que busca salvaguardar a identidade por meio de estratégias simples e significativas. No período da escravização tradicional, negro africano foi obrigado a trabalhar a terra como sendo escravo. É um dos fatos que poderia levá-lo a odiar a terra, mas, ao contrário, não perdeu sua ligação íntima com a natureza como também não perdeu sua maneira coletiva de trabalhar (por exemplo, o *Konbite* como modelo de combater a fome e miséria nos meios rurais). A análise subsequente articula como transparece a fé dos afro-haitianos no período escravagista.

5.1 A fé dos afro-haitianos no período escravagista até 1986

Se olhar para a comunidade negra, observa-se que a sua “fé se expressa nos acontecimentos da vida cotidiana. É experiência do sagrado vivido no momento cotidiano da comunidade. É no todo da vida da comunidade que o Deus revelado é absorvido, nos gestos simbólicos e celebrativos”.⁶⁷⁸ No período da escravização

⁶⁷⁸PONTIFÍCIA DE OBRAS MISSIONÁRIAS. XIV EPA Continental. In: *Espiritualidade afro-americana e os desafios do século XXI. Rumo ao XIV EPA Continental*, 14 a 19 jul. de 2018, Cali-Colômbia, p. 32.

tradicional, a fé dos afro-haitianos transparece mediante lutas e movimentos em prol da libertação. Naquele tempo, o vodu foi o laço social que possibilitou as revoltas e depois a insurreição de 1791. Não há como dizer que há uma verdade sobre a Cerimônia do *Bois-caïman*, mas é considerado como o ato fundador e o núcleo central da fé de todo o movimento afro-haitiano.⁶⁷⁹ Segundo Clorméus,⁶⁸⁰ Hurbon defende que não há testemunhos contemporâneos diretos da cerimônia de *Bois-caïman*.⁶⁸¹ Este último é o credo histórico da fé dos afro-haitianos. Esse ponto de vista será examinado ainda neste capítulo.

5.1.1 Credo histórico da fé dos afro-haitianos

Conforme o relato mítico da história, durante uma reunião vodu na noite de 14 de agosto de 1791, os escravizados reunidos borrifaram-se com o sangue de um porco para ajudar a lutar até o fim, convencidos de serem invencíveis. Essa cerimônia é o ápice como ato fundador da revolução da libertação dos escravizados no Haiti. No entanto, esse mesmo ato é interpretado pelas seitas fundamentalistas cristãs como um pacto com o diabo. Pelo contrário, numa perspectiva de descolonização mental, é íntima relação com o Deus da vida, cuja face é revelada na pessoa de Jesus Cristo libertador. Portanto, o *Bois-caïman* é o credo histórico da fé dos afro-haitianos.

Joint⁶⁸² explica que, partindo dessa cerimônia, na realidade afro-haitiana a fé do povo se manifesta à luz dos valores humanos. O passado desse povo é edificado sobre os bem-feitos da solidariedade. Isso mostra que foi em comunhão do coração e do espírito que os escravizados aproveitaram a divisão dos escravagistas para organizar a cerimônia em *bois-caïman*. Tal cerimônia teve o objetivo da independência ou liberdade.

A cerimônia do *bois-caïman*, como ensina Petit-Monsieur,⁶⁸³ foi uma revolução humana na luta pela liberdade e dignidade. O Haiti foi libertado porque os seus ancestrais se uniram e acreditaram na expressão “a união faz força”. Esse lema é a

⁶⁷⁹ CORTEN, André. Pentecôtisme, baptism et système politique en Haïti. In: CLORMÉUS, Lewis Ampidu. *État, religions et politique en Haïti*, p. 121.

⁶⁸⁰ CLORMÉUS, Lewis Ampidu. Pour aller plus loin: regards croisés sur l’histoire religieuse d’Haïti. In: CLORMÉUS, Lewis Ampidu. *État, religions et politique en Haïti*, p. 139.

⁶⁸¹ CLORMÉUS, Lewis Ampidu. Pour aller plus loin: Regards croisés sur l’histoire religieuse d’Haïti. In: CLORMÉUS, Lewis Ampidu. *État, religions et politique en Haïti*, p. 139.

⁶⁸² JOINT, Gasner. *La libération du vaudou dans la dynamique d’inculturation en Haïti*, p. 293.

⁶⁸³ PETIT-MONSIEUR, Lamartine. *La coexistence de types religieux différents dans l’Haïtien contemporain*, p. 69-70.

herança mais preciosa que os ancestrais presentearam o povo haitiano desde a luta pela independência. Trata-se de um otimismo surpreendente de quem espera contra todas as esperanças, tanto nos bons tempos como nos maus tempos para salvaguardar esse valor do patrimônio ancestral. O ser afro-haitiano descobre e vive uma espiritualidade do Deus da resistência. Esse Deus “que sofre a dor, incompreensão e solidão. Que luta e nos compromete com o seu projeto. Que caminha, que envia. Que canta e dança as conquistas com a gente. Que é povão e participa. Que cria e recria.”⁶⁸⁴

A fé é o que leva o ser humano a lutar contra tudo o que não corresponde à vontade de Deus. Os profetas também realizaram essa missão em decorrência de suas épocas. O profeta Isaías denunciou os exércitos e estrangeiros que invadiram a fronteira de Israel, a Galileia, e anunciou uma luz que iluminará em meio às trevas da morte e fará nascer alegria (Isaías 8,23-9,3). Jesus expulsa no templo os vendedores e denuncia a hipocrisia do comércio dos animais para os sacrifícios ao entrar em Jerusalém como rei justo, pobre e desarmado (Mt 21,12). Boukmann acusou a maldade dos escravagistas praticando outro mal destruindo a vida deles.

Ao propor tratar a fé dos afro-haitianos no período escravagista, tem-se consciência de que esse período é ilimitado. Foi um período que teve início, mas não tem e não terá fim. A escravidão toma diferentes formas em conformidade com o contexto em que se encontra. Damas⁶⁸⁵ em seu artigo intitulado *La fuite et l'affrontement* esclareceu o seguinte:

A perspectiva histórica tradicional vista como um desenvolvimento linear deu origem a uma visão da escravidão como um fenômeno socioeconômico complexo, que não inclui talvez o elemento mais importante para entendê-la e situar no contexto atual das sociedades latino-americanas.

A escravização dos negros e dos pobres não pode ser enfrentada como um fenômeno do passado da América Latina e Caribe. A escravização dos negros e índios ainda existe, em certas regiões da América, ou que existiu há pouco tempo, apesar de sua abolição legal há quatro séculos. Nesse caso, a aplicação da perspectiva histórica tradicional teve consequências múltiplas e altamente significativas. Isso porque a perspectiva histórica tradicional, em primeiro lugar, induz a pensar que a escravização dos negros foi um processo histórico cujas origens são mais ou menos vagas, que foi posteriormente regulamentado e que um ato jurídico, a abolição, pôs fim. Esse ponto de vista conduz a uma confusão entre a existência formal e real da escravização. Em segundo lugar, mostra que a evolução do processo histórico parece não ser levada em

⁶⁸⁴PONTIFÍCIA OBRAS MISSIONÁRIAS. XIV EPA Continental. *Espiritualidade afro-americana e os desafios do século XXI: rumo ao XIV EPA Continental*, 14 a 19 jul. de 2018, Cali-Colômbia, p. 31.

⁶⁸⁵DAMAS, Germán Carrera. *La fuite et l'affrontement*. In: FRAGINALS, Manuel Moreno. *L'Afrique en Amérique latine*, p. 28.

conta nos julgamentos ou avaliações sobre a escravização negra, analisada como instituição. E, por fim, em terceiro lugar, revela que a compreensão do fenômeno como um todo não inclui suas consequências mais duradouras, ou seja, as posteriores à abolição legal da escravização.

Os africanos e afrodescendentes têm uma noção profunda de Deus. A concepção de Deus⁶⁸⁶ é como alguém que se acha completamente dependente. Tal discernimento é apreendido no decorrer da história. Deus é o primeiro motor das ações humanas. E esse Deus é um Deus libertador. Ele não escraviza, mas liberta. Sarr⁶⁸⁷ acentua que para os africanos Deus é origem e a substância de tudo o que existe. Transcende todas as coisas criadas, ao mesmo tempo em que as preenche com sua presença. É, portanto, transcendente e imanente.

A história da salvação somente acontece e se realiza na história dos homens e jamais fora dela. Compreender os desígnios de Deus em relação à América Latina é criar um projeto histórico que visa ao futuro absoluto, mas mediatizado no futuro relativo e fundado no passado histórico. O tempo é o lugar privilegiado da leitura da fé dos povos latino-americanos em sua caminhada do cativo até a pátria celeste.⁶⁸⁸

Para alguns povos do continente africano, por exemplo os descendentes de nagôs que foram escravizados vieram do Oeste da África: Nigéria, golfo do Benin, Costa do Marfim. Esse povo tem uma visão teocêntrica do universo. *Olorum*, o Deus supremo, é o criador do universo. Criou a natureza com todos os seres que nela contém. Todos os seres do universo estão envolvidos por Deus mediante uma energia vital denominado *axé* no Brasil e *ayibobo* no Haiti. *Olorum* está presente em cada pessoa e nas situações que as medeiam através das loas que são auxiliares de Deus e expressam as muitas maneiras e modos de Deus ser.⁶⁸⁹

5.1.2 Símbolos de resistência de vivência da fé

Diversos fenômenos caracterizam a vivência da fé no período escravagista. O sincretismo⁶⁹⁰ no nível mais fenomenológico foi incorporado através de diversos elementos simbólicos e significativos para a relação do negro com Deus. Outro

⁶⁸⁶ Entre os Sereer, o termo Roog, que designa Deus seria derivado de ruanga, cujo significado seria “Pai dos seres humanos acima de tudo”.

⁶⁸⁷ SARR, Benjamin Sombel. *Théologie des pères de l'Église et question de l'inculturation*, p. 95.

⁶⁸⁸ RIBEIRO, Helcion. *Religiosidade popular na teologia latino-americana*, p. 167.

⁶⁸⁹ APARECIDO DA SILVA, Antônio. Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano. In: APARECIDO DA SILVA, Antônio. *Existe um pensar teológico negro*, p. 52.

⁶⁹⁰ A vivência da fé negra está profundamente ligada às imagens. Ao longo da história, alguns estudiosos chamaram de sincretismo religioso essa prática da fé negra.

elemento que caracterizou essa intimidade com Deus foi o *maronnage*. Foi interpretado pelos colonizadores como espaço de negros rebeldes e fugitivos nos lugares despovoados. Sabe-se que não foi bem assim. Foi um lugar privilegiado para a leitura da fé. Como já se expressou anteriormente, *maronnage* foi a organização sociopolítica comunitária alternativa ao sistema de dominação escravagista. Foi um local de fraternidade e real convivência dos povos que sofriam. O vodu haitiano é também fruto dessas convivências interculturais. Hurbon⁶⁹¹ avalia que nesse mesmo cenário da fé no período escravagista tradicional, a relação continua entre o reino capitalista e a resistência cultural no Haiti.

Para Hurbon, Baudrillard⁶⁹² mostra que a força e a radicalidade do sistema capitalista residem na “imposição de uma forma, de um código de abstração racional cuja racionalização capitalista de produção material é apenas um caso particular”. Na visão de Baudrillard,⁶⁹³ esse código substituiu todos os valores humanos instaurando um novo sistema de controle e de poder. O que controla o mundo nessa perspectiva é a lei do mercado. A partir dessa última, cresce a dominação social. Por sua vez, Hurbon, acredita em uma dominação integral.

Hurbon refere-se à dominação ou à violência cultural. Há uma conscientização para a destruição da realidade local, a fim de implantar a linguagem dos outros. Tendo em vista, por exemplo, a cultura afro-haitiana chamada vodu, no espírito do mundo capitalista a linguagem do vodu corresponde a um nível baixo de desenvolvimento das forças produtivas, a um estado arcaico no qual o capitalismo manteve o povo, recusando assim o acesso à modernidade. Essa linguagem é uma forma de alimentar o sistema escravagista no Haiti em todos os sentidos. Por isso, o vodu é sempre uma luta da resistência cultural e que mantém a fé no Deus da vida e não no mundo capitalista. O vodu é uma cultura de resistência. A exemplo do profeta anônimo em Isaías também aderir ao vodu é resistir e não desistir diante das ameaças que destroem a vida (Is 50,4-7).

5.1.3A resistência da fé em meio às turbulências

A cristianização do continente começou com a conquista luso-espanhola portadora do espírito da Contrarreforma tridentina, que favoreceu uma rápida

⁶⁹¹HURBON, Laënnec. *Culture et dictature en Haïti: l'imaginaire sous contrôle*, p. 191.

⁶⁹²BAUDRILLARD, Jean. *Le miroir de la production*, p. 110.

⁶⁹³BAUDRILLARD, Jean. *Le miroir de la production*, p. 110.

inculturação da fé. A fé popular nasceu no contexto da opressão. A resistência indígena e o sofrimento do negro levaram ao homem-povo uma tenacidade ímpar. Esses povos receberam os sacramentos com o intuito de aliviar o peso do opressor. Para o índio, receber o batismo significava deixar de ser escravo e começar a gozar certos privilégios e direitos, ter acesso a algumas oportunidades.⁶⁹⁴ Como se sabe o negro, o índio e o pobre são agredidos constantemente em sua cultura e em sua espiritualidade. Essa situação alimenta uma religiosidade que vem se desenvolvendo ao longo da história num baluarte da resistência dos vencidos. As práticas dos escravagistas eram fatos que poderiam levar os negros a terem raiva do Deus Criador, pois foi desfigurada totalmente a verdadeira face de Deus. Porém, Deus não permitiu que tal fenômeno ocorresse.

No período da escravização, mesmo que negassem aos escravizados seus direitos fundamentais, sobreviveu a sua fé. Esta última nada conseguia apagá-la. A sua convicção de ser plenamente cristão e estar em comunhão com o Deus da vida eram bem profundos. Em outras palavras, diria que no período escravagista se estruturam as grandes linhas da religiosidade que perduram para sempre. São caminhos, de um lado parte do sistema colonial e de dominação faz com que a religiosidade popular reforce condição de submissão dos pobres; e por outro lado é o modo como os oprimidos fazem sua mensagem e o culto cristão, como pelos efeitos de uma pastoral da justiça, a religiosidade luta pela ordem estabelecida.⁶⁹⁵

As expressões da fé afro-haitiana são espírito comunitário, a dimensão de acolhida e da gratuidade própria do reino de Deus, a intuição de uma política econômica distributiva como forma de garantir a igualdade e participação, o acúmulo como fator do desequilíbrio comunitário; a função do sagrado que não permite o acúmulo, mas a distribuição. Por isso, é uma fé que resiste em meio às turbulências.

5.1.4 Presença anônima de Cristo em meio às lutas afro-americanas

Jesus Cristo é luz e libertador do povo afro-americano.⁶⁹⁶ Não há contradição entre a visão de Deus trazida pelos afrodescendentes e a percepção originária cristã. A concepção do Deus afrodescendente não admite uma sociedade onde uns são escravos e

⁶⁹⁴RIBEIRO, Helcion. *Religiosidade popular na teologia latino-americana*, p. 167.

⁶⁹⁵RIBEIRO, Helcion. *Religiosidade popular na teologia latino-americana*, p. 168.

⁶⁹⁶APARECIDO DA SILVA, Antônio. Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano. In: APARECIDO DA SILVA, Antônio. *Existe um pensar teológico negro*, p. 37.

outros sejam senhores.⁶⁹⁷ O próprio Jesus reprovou a mentalidade de uma sociedade onde uns são senhores e outros sejam escravos, quando disse para Pedro “*Se eu não te lavar os pés então, não terás parte comigo*” (Jo13,8). Jesus leva Pedro a pensar e fazer uma escolha. Jesus deixa claro que ele pode pensar como quiser, mas se ele continuasse a pensar numa sociedade onde existem senhores e escravos não vai participar do seu projeto. É com essa linha com que a fé dos afro-haitianos simpatiza.

A ideia do cristianismo é implícita no Haiti. A fé dos afro-haitianos é inspirada numa cristologia anônima no período escravagista, pois nas entrelinhas da história de luta desse povo a figura de Jesus não deixa de ser uma figura central mesmo que seu nome não seja citado. As ações dos líderes dos oprimidos se identificam com as ações de Jesus. No vodu haitiano Jesus é expressão concreta de uma fé libertadora. A busca da cura física e espiritual, a busca da justiça em vista da libertação integral dos oprimidos que são os objetivos principais no vodu haitiano, também são causas defendidas por Jesus e todos os cristãos autênticos.

Como afirma Aparecido da Silva,⁶⁹⁸ a diversidade religiosa da comunidade negra no continente apropriada em Jesus Cristo como figura central, sobretudo, no cultivo de respeito como também a sua invocação com outro nome cultural. O ensinamento da patrística, diz Joint,⁶⁹⁹ faz perceber um cristianismo anônimo que será professado por Karl Rahner, não como um estatuto geral, nem um estado normal e visível, mas como uma intervenção discreta de Deus.

Há um Cristo que não é acolhido no meio dos afro-haitianos. É aquele que foi anunciado pela boa vontade dos colonizadores para manter os negros na escravidão. A intenção dos senhores de escravizados era apresentar um Jesus que tornaria o escravizado manso e obediente. Supunha que Jesus faria do povo negro melhores escravos, isto é, fiéis dos senhores brancos.⁷⁰⁰ Os afrodescendentes rejeitaram essa visão, pois além de ser contraditória com a herança africana, é também contraditória com a mensagem das Escrituras.

⁶⁹⁷Uma escrava após receber a catequese de sua senhora afirma “o meu Deus da tradição africana é mais Deus do que seu Deus. Porque o meu Deus mantém todos livres, mas o seu Deus permite que alguns sejam senhores e outros escravos” (APARECIDO DA SILVA, 1998, p. 38).

⁶⁹⁸APARECIDO DA SILVA, Antônio. Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano. In: APARECIDO DA SILVA, Antônio. *Existe um pensar teológico negro*, p. 37.

⁶⁹⁹JOINT, Gasner. *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p. 231.

⁷⁰⁰APARECIDO DA SILVA, Antônio. Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano. In: APARECIDO DA SILVA, Antônio. *Existe um pensar teológico negro*, p. 39.

É por inspiração profética da fé que os escravizados afro-haitianos lutaram por sua liberdade a partir de 1791 e conseguiram conquistá-la.⁷⁰¹ Por isso, ficou na história como primeiro país negro que alcançou sua independência abolindo oficialmente a escravidão mesmo que continue alienando a população sob diversos modelos. Deve-se em parte ao espírito de luta dos africanos e seus descendentes motivados pela libertação anunciada por Jesus. É verdade, a libertação não foi plena, pois os norte-americanos conseguiram voltar ao período de 1915-1934 para ajudar o país a andar para trás e ao mesmo tempo renovar o novo sistema escravagista. Seguem alguns apontamentos da ocupação americana a Duvalier (1915-1986).

5.1.5 Da ocupação americana a Duvalier (1915-1986)

O objetivo da ocupação americana era destruir as forças morais e econômicas da nação haitiana.⁷⁰² Conforme Hurbon,⁷⁰³ foi o período da mais terrível humilhação da história do Haiti: a colonização americana. Depois de muitas resistências dos afro-haitianos, o ano de 1934 marcou o fim oficialmente da colônia dos norte-americanos, mas isso não significou o fim da manipulação da população afro-haitiana, pois antes da saída dos americanos, eles deixaram tudo organizado para que a sua política de escravização continuasse. O fruto dessa manipulação foi Duvalier, que subiu ao poder em 1957 após várias manifestações e lutas do movimento estudantil iniciado desde 1946.⁷⁰⁴

François Duvalier foi um grande oportunista que enganou os pobres. Ele morreu em 1971. Seu filho Jean Claude assumiu o poder com 22 anos de idade ainda sob a proteção dos norte-americanos. Nesse meio tempo, a luta do povo afro-haitiano nunca recuou apesar das perseguições e repressões. Conseguiram libertar de novo o Haiti em 1986 com o exílio de Jean Claude Duvalier.⁷⁰⁵ Durante um quarto de século (1957-1982), o reinado do terror permitiu uma confusão entre demonização e violência a tal

⁷⁰¹Desde cedo, os negros perceberam a singularidade de Jesus, a sua mística divino-humana, a sua solidariedade com os pobres, e o seu projeto de libertação-salvação. Os afro-descendentes perceberam que as igrejas oficiais foram contaminadas com o espírito escravagistas ao invés de ser naquele período a portadora de uma grande mensagem que as superava enquanto entidades de fé: santas e pecadoras (APARECIDO DA SILVA, 1998, p. 39).

⁷⁰²BELLEGRARDE, Dantes. *L'occupation américaine d'Haiti. Ses conséquences morales et économiques*, p. 9.

⁷⁰³HURBON, Laënnec. *O Deus da resistência negra: o vodú haitiano*, 1988, p. 70.

⁷⁰⁴CORTEN, André. Pentecôtisme, baptism et système politique en Haïti. In: CLORMÉUS AMPIDU, Lewis. *État, religions et politique en Haïti (XVIII-XXI)*, n. 29, 2014, p. 130.

⁷⁰⁵HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, p. 181.

ponto que a revolução de 1986 teve como alvo os pais de santos e os locais do culto vodú.⁷⁰⁶ Em outras palavras, o demônio da ditadura não foi visualizado, mas tudo foi camuflado no vodú. A ideologia escravagista persistiu crescendo.

5.1.6 Padre Jean Bertrand Aristide

Padre Jean Bertrand Aristide⁷⁰⁷ é um dos nomes que se identificou com a resistência cultural do povo afro-haitiano e que chegou ao poder em 1991, mas infelizmente recebeu golpe militar em 1994, pois a sua política incomodou o mundo das finanças e o exército. Essa derrocada enfraqueceu as suas iniciativas e lutas do povo.⁷⁰⁸

Em uma análise subjetiva e dos modos de se imaginar a sociedade no Haiti, o quadro se torna muito mais complexo. Existem no Haiti como nos demais países do Caribe e da América Latina – uma violência cultural tradicionalmente exercida contra as classes pobres, mas também uma, não menos tradicional, resistência cultural. Há, pois, guerra simbólica que move a sociedade haitiana e isso não foi suficientemente percebida.⁷⁰⁹

Desse modo, se Duvalier foi expulso da vida política pela Constituição de 1987, então Aristide com a teologização da política se tornou contra ele mesmo. A Igreja institucional o abandonou. Mas antes já havia movimentos que preparavam o terreno,⁷¹⁰ como, por exemplo, as comunidades eclesiais de base (CEBs) que surgiram sobretudo em 1982 e que abriram um novo campo da luta política. As CEBs (TKL) eram um espaço de formação popular. Tal movimento era totalmente condenado pela Igreja Católica.⁷¹¹

Segundo Hurbon, a Igreja foi instrumentalizada no regime Duvalierista entre 1957-1971, porque nesse exato momento Duvalier busca indigenizar o clero haitiano. Porém, o Concílio Vaticano II abriu os olhos de alguns representantes da Igreja para se empenhar na defesa da promoção dos direitos humanos.⁷¹²

⁷⁰⁶CORTEN, André. Pentecôtisme, Batismo et système politique en Haïti. In: CLORMÉUS, Lewis Ampidu. *État, religions et politique en Haïti (XVIII-XXI)*, n. 29, 2014, p. 119-131, p. 130.

⁷⁰⁷CORTEN, André. Pentecôtisme, baptême et système politique en Haïti. In: CLORMÉUS, Lewis Ampidu. *État, religions et politique en Haïti (XVIII-XXI)*, p. 131.

⁷⁰⁸HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, p. 181.

⁷⁰⁹HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, p. 181.

⁷¹⁰ CLORMÉUS, Lewis Ampidu. L'Église catholique face à la diversité religieuse à Port-au-Prince (1942-2012). In: KOŁAKOWSKI, Leszek. *Archives de sciences sociales des religions*, 166, avril-juin 2014, p. 1-25.

⁷¹¹CORTEN, André. Pentecôtisme, baptême et système politique en Haïti. In: CLORMÉUS, Lewis Ampidu. *État, religions et politique en Haïti*, p. 131.

⁷¹²SMARTH William. L'Église concordataire sous la dictature des Duvalier (1957-1983). In: HURBON, Laënnec. *Le phénomène religieux dans la Caraïbe Guadeloupe, Martinique, Guyane, Haïti*, p. 135-181.

O ano de 1980 foi o período em que a conferência haitiana dos religiosos assumiu um papel profético na conscientização do povo a respeito dos problemas coletivos. Jean Claude Duvalier foi muito contestado depois da visita de João Paulo II em 1983. Esta motivou uma mobilização para mudança. No entanto, o período pós-Duvalierista é marcado pela instabilidade política como também por conflitos dentro da Igreja Católica em relação à questão política.

Dessa forma, entrou a questão do vodu na cena política e ainda alguns autores questionam a concordata de 1860. É válida essa concordata que veiculou uma Igreja a serviço do governo e do mundo capitalista e não a serviço do povo? Por uma fé autêntica, o Estado deve ser laico e estar a serviço do povo, e a Igreja deve ser independente do Estado e estar a serviço do povo. A Igreja não pode exercer sua dimensão profética sendo emissária do Estado.

5.2 O vodu: cultura para além da religião

Conforme a *Gaudium et Spes*,⁷¹³ a cultura humana implica um aspecto histórico e social. O termo cultura assume frequentemente um sentido sociológico e etnológico. Essa é razão pela qual se fala da pluralidade das culturas. Pluralidade cultural significa diferentes modos de usar as coisas para uma mesma finalidade. No meio do pluralismo cultural que existe na América Latina destacam-se as culturas dos povos indígenas e negros ou afrodescendentes. Não somente apenas no âmbito da fé cristã, mas numa perspectiva interdisciplinar, sem os traços característicos da cultura negra não há como definir o específico da cultura latino-americana. Encontra-se, assim, os “traços negros na música, na dança, na escultura, nas religiões, nos costumes e no modo de ser das pessoas”.⁷¹⁴

O Haiti é definido oficialmente desde os seus primórdios como um país católico. Grande parte da população se apresenta como católica.⁷¹⁵ Portanto, a questão de uma verdadeira evangelização permanece constante. Porém, ser católico no Haiti não quer dizer ser coerente ao Evangelho ou a pessoas que se disponham a evangelizar verdadeiramente. Católico no Haiti é rotulado como superficial. Se por um lado os

⁷¹³ *Constituição Pastoral Gaudium Et Spes* sobre a Igreja no mundo atual, n. 53.

⁷¹⁴ ZWETSCH, Roberto E. *Missão como compaixão: por uma teologia em perspectiva latino-americana*, p. 182.

⁷¹⁵ A maioria da população se declara católica, mas os mesmos católicos pertencem à prática do vodu. Por isso, poucos se declaram como vodu.

protestantes e os maçons foram alvos da instituição católica, por outro foi sobre o nome do vodu que constituíram a medida dessa superficialidade. Entre o catolicismo e o vodu a discórdia está na questão da incorporação dos elementos do vodu no catolicismo.

A grande pergunta é que no período entre 1804 a 1860 o vodu não tinha necessidade de incorporar no catolicismo, por que então continuava essa incorporação? Foi o período da livre consolidação do vodu, mas não se livrou do catolicismo. A mistura denunciada desde muito cedo na colônia está no cerne da justificação das campanhas antisupersticiosas até 1942. Se observar que o catolicismo não foi significativo no século XVIII, que, aliás, a segunda metade desse século viu a chegada de um fluxo considerável de novos escravos e que, finalmente, o vodu foi verdadeiramente institucionalizado, sem pressão católica cristã entre 1804 e 1860, o apego à mistura parece menos incompreensível.⁷¹⁶

Joint,⁷¹⁷ em relação à situação religiosa no Haiti, defende a exigência de uma transformação radical. Ele questiona sobre o futuro do vodu. Ele deve viver ou morrer? Segundo o estudioso, um discernimento franco pode evitar todas as confusões tanto no plano teológico como no plano pastoral, ou seja, no plano prático e teórico. Em resposta à pergunta se o vodu deve morrer ou viver alguns autores salientam suas posições. Entre os que previram a morte do vodu, Alfred Métraux⁷¹⁸ afirma “cedo ou tarde o vodu desaparecerá”. Nesse enfoque, Métraux tem dois discípulos, Paul Moral e J. Verschueren, conforme o que se percebe na análise de Joint.⁷¹⁹

5.2.1 O vodu em debate

Para Joint,⁷²⁰ o vodu é um poder disponível. Já Price-Mars⁷²¹ definiu o povo haitiano como um povo que canta e que sofre, que pena e que sorri. No dizer de Hurbon,⁷²² na linguagem dos *fons* o conceito de vodu significa espírito, deus. Na conjuntura atual do Haiti, um debate sobre o vodu é fundamentado em vários pressupostos. É um fenômeno inexplicável e que é real na realidade afro-haitiana.

⁷¹⁶CÉLIUS, Carlo A. L'imagerie chrétienne dans la création plastique d'Haiti. In: CLORMEUS, Lewis Ampidu. *État, religion et politique en Haïti (XVIII-XXI)*, n. 29, mars 2014., p. 150.

⁷¹⁷JOINT, Gasner. *La liberation du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p. 315.

⁷¹⁸MÉTRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*, p. 17.

⁷¹⁹JOINT, Gasner. *La liberation du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p. 315.

⁷²⁰JOINT, Gasner. *La liberation du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p. 295.

⁷²¹PRICE-MARS. *Ainsi parla l'oncle*, p. 18-19.

⁷²²HURBON, Laënnec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 73.

Paul⁷²³ pondera que se levadas as opiniões comuns não há como concatenar tantos resultados. Segundo ele, é muito mais conveniente reconhecer os principais escritos etnológico dos autores haitianos e estrangeiros em relação à temática do vodu. No caso aqui não seguirá essa orientação, mas para o debate examina-se como um dos caminhos, pois quando for necessário serão recolhidas algumas opiniões comuns para as suas sistematizações. É indispensável lembrar a observação de Hurbon⁷²⁴ que trata do vodu como expressão direta das relações de classe no Haiti. Essa advertência parte das questões de comunicação no exame de quem se expressa em francês ou em crioulo. Em resumo, quem fala francês se acha superior a quem não sabe se expressar em francês.

Na percepção de Joint,⁷²⁵ o vodu traduz a necessidade de um grupo cultural libertando-se dos constrangimentos sociais e religiosos impostos por autoridades externas. É a concretização do desejo coletivo de escapar de um sistema tido como insignificante e alienante, para celebrar valores específicos e inalienáveis. A experiência mostrou que a maioria dos usuários de vodu precisa absolutamente dele para viver, existir e ter esperança. Nesse caso, é o guardião do sentido da identidade e da vida.

Segundo Corten,⁷²⁶ a formação do vodu na época da escravidão era uma realidade eminentemente política. A luta contra os dominadores não poderia ser feita em nenhuma transparência. Isso não poderia ser feito pela língua porque os escravizados eram despojados de sua língua de origem. Como diz o provérbio “todo bicho apertado se torna agressivo”. Por isso, o vodu no culto petro constitui um código de vingança, de agressão desviada como no envenenamento, de violência subterrânea. Esse código era uma espécie de código de linguagem.⁷²⁷

Meudec⁷²⁸ se reporta a Hurbon quando este autor menciona o vodu como parte de um sistema religioso e cultural que pertence, sobretudo e exclusivamente, ao campesinato, mas que corresponderia, “aos olhos de quem se propõe a defendê-lo e protegê-lo”, a um pensamento ligado a uma condição de subdesenvolvimento e atraso. Um mundo fechado em si mesmo e que se opõe à modernidade assim apareceria o vodu.

Para muitos, o vodu é compreendido dentro de um espírito dominante da etnologia ocidental na época da expansão do colonialismo na África. A ciência

⁷²³PAUL, Emmanuel C. *Le vaudou est-il une religion politeiste ou monoteiste?* In: *Publication du bureau national d'ethnologie*, p. 99-132.

⁷²⁴HURBON, Laënnec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 73.

⁷²⁵JOINT, Gasner. *La liberation du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p. 318.

⁷²⁶CORTEN, André. *Peur et religion: de la violence d'État à la violence privatisée*. In: *Revue Social Compass*, v. 53, n. 2, p. 185-194.

⁷²⁷CORTEN, André. *Peur et religion: de la violence d'État à la violence privatisée*. In: *Revue Social Compass*, v. 53, n. 2, p. 185-194.

⁷²⁸MEUDEDEC, Marie. *Maladie, Vodou et gestion des conflits em Haïti: le cas du kout poud*, p. 59.

etnológica naquele tempo foi interpretada sobre a influência do evolucionismo. Foi revelada num sistema de racionalização do velho complexo de superioridade do branco. Sendo assim, o vodu não era considerado como cultura do povo com expressão religiosa viva, mas sim como uma realidade desumana e que precisava ser deixado de lado para assumir a realidade do colonialismo. Então, num debate em relação ao vodu é necessário saber como abordar certas terminologias. Os modos de classificações clássicos não foram inspirados nos princípios do relativismo cultural que poderia permanecer como postura fundamental da antropologia.⁷²⁹ Nessa perspectiva, todo debate em relação ao vodu pressupõe a descolonização das compreensões estipuladas. Existe uma preocupação em dizer o que o vodu é e significa para o povo haitiano. A opção é deixar de lado todas as opiniões que destroem o valor do vodu como identidade afro-haitiana.

Sob esse viés, Couchard⁷³⁰ desvenda a extrema complexidade do vodu analisado na sociedade haitiana sobre diversos ângulos: às vezes como religião, às vezes como culto, às vezes como ritual festivo e espetáculo, às vezes como prática medicinal e outras vezes como uma filosofia de vida, modo de agir e pensar no mundo. Alguns afro-haitianos veem como um meio de se aproximar das raízes de uma identidade popular. É entendido, também, como uma cultura de resistência contra a classe da burguesia, que condiciona a maioria da população em situação de pobreza.

Considerando a situação econômica e social da população afro-haitiana, um verdadeiro debate em relação ao vodu deve apresentá-lo segundo a análise de Hurbon,⁷³¹ por um lado como a expressão de classe, isto é, como cultura e “categoria religiosa” e por excelência das camadas populares. O vodu é taxado de superstição primitiva ao mesmo tempo em que os seus adeptos são explorados pelas classes dominantes. Por outro lado, o vodu representa a “dialeção do social”,⁷³² quer dizer, a linguagem que reflete as situações, dá-lhes sentido e possibilita seu controle e sua orientação.

O vodu é visto como uma crença popular, ou seja, manifestação de uma religiosidade popular. Essa crença é testemunhada nas festas religiosas (católicas) e peregrinações. O vodu é testemunha de uma autêntica identidade cultural a caminho de extinção. As mulheres estéreis, por exemplo, vão a cada ano implorar a intercessão das

⁷²⁹PAUL, Emmanuel C. Le Vaudou est-il une religion politeiste ou Monoteiste? In: *Publication du bureau national d'ethnologie*, p. 99-132.

⁷³⁰COUCHARD, François. *Identité culturelle, religion et pratique vaudou en Haïti*, p. 164-165.

⁷³¹HURBON, Laënnec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 77.

⁷³²Esta expressão é de Roger Bastide citada por Hurbon em *O Deus da resistência negra*.

divindades nos lugares de peregrinações para que se tornem fecundas. O vodu é a base cultural afro-haitiana: um povo desculturado é pronto para rejeitar os valores tradicionais e copiar como código e modelos de consumação e de conformismo das outras culturas que foram impostos nas mídias.⁷³³

O vodu para os afro-haitianos é um desafio político, pois é um instrumento de luta contra a opressão e a miséria. O vodu permanece como uma pedra de tropeço das oposições internas que dividem ricos e pobres. Além disso, o vodu é um dos valores culturais que permite aos afro-haitianos manterem uma identidade cultural diante da forte ameaça do colonialismo cultural ou imposição de modelos culturais anárquicos e uniformes.⁷³⁴

O vodu é um sistema de crenças e práticas que o povo haitiano forjou ao longo de sua existência como escravo e semi-subjugador, para se proteger e aliviar o peso da escravização. O vodu é vivenciado como o sistema de força. Para o voduísta como para o afro-haitiano, viver é apropriar-se de tudo o que é força.⁷³⁵

Conforme Price-Mars, o vodu é uma religião. Até então sua tese não é derrubada por ninguém. Isso não acontece por falta de coragem. Não há como negar a dimensão religiosa, mas em sua complexidade da forma como os afro-haitianos concebem o vodu este último é visto como um fenômeno mágico-religioso que comporta uma dimensão sociopolítica.

Segundo Métraux,⁷³⁶ o vodu é uma religião popular e camponesa. Para Wach,⁷³⁷ o vodu é um culto tradicional composto de crenças coletivas sem elaboração doutrinal. É um conjunto de práticas sem teorias sistemáticas. De outro lado, Souffrant⁷³⁸ observa que algumas escolas no Haiti ensinam apenas os valores ocidentais, consideram a visão cristã com base na cultura europeia e procuram ironizar a cultura afrodescendente.

Na análise de Corten,⁷³⁹ Price-Mars ao tratar o vodu como religião vê a estreita relação com a Igreja Católica, sobretudo o seu aspecto popular. Ainda o mesmo Price-Mars relata que o vodu é uma cultura oral. A análise de Métraux que contempla o vodu como uma prática popular é muito mais pertinente do que a de Price-Mars.

⁷³³FRAGINALS, Manuel Moreno. Apports culturels et déculturation. In: FRAGINALS, Manuel Moreno. *L'Afrique en Amérique Latine*, p. 8-24.

⁷³⁴ COUCHARD, François. *Identité culturelle, religion et pratique vaudou en Haïti*, p. 164-165.

⁷³⁵CLÉRISMÉ, Rénald. Rapport actuel entre vodu e cristianisme em Haïti. In: *Le phénomène religieux dans la Caraïbe Guadeloupe, Martinique, Guyane, Haïti*, p. 219-240.

⁷³⁶MÉTRAUX, Alfred. *Le vodou haïtien*, p. 40-50.

⁷³⁷VARAGNAC, André. *Civilisation traditionnelle et genres de vie*, p. 361-362.

⁷³⁸SOUFFRANT, Claude. *Sociologie prospective d'Haïti*, p. 133.

⁷³⁹CORTEN, André. Pentecôtisme, baptism et système politique en Haïti. In: CLORMÉUS, Lewis Ampidu. *État, religions et politique en Haïti*, p. 125.

A reflexão de Salgado⁷⁴⁰ vem ao encontro do que esta tese defende em relação ao vodu: ele contém um comportamento religioso, seus adeptos não são idólatras heréticos, apóstatas e nem pecadores públicos, mas não é uma religião no sentido estrito da palavra pelo fato de que o culto não é dirigido a um determinado poder reconhecido como último. Não é que o vodu não tenha a percepção da *realidade última*, mas não é essencial para isso. Alguns podem dizer tem as *loas*, mas estes não são considerados como deuses. Segundo a concepção de Salgado, a relação com a *realidade última* é a condição *sine qua non* da religião.

Para os autores não há uma conclusão que determina o vodu como religião ou como cultura. Assim, Saint-Louis⁷⁴¹ admite que o vodu historicamente foi a religião dos oprimidos. Foi uma forma de autoproteção dos escravizados referente a sua origem africana. O mesmo Saint-Louis, além de tratar o vodu como religião, aponta que é a expressão cultural mais profunda da resistência.⁷⁴² Não há uma posição clara que determina o vodu como religião ou como cultura. Tillich, reitera Hurbon,⁷⁴³ define a religião como cultura e examina a originalidade das formas pelas quais se atualiza, ou seja, a linguagem do simbolismo. Nesse contexto, Tillich mostra que a religião, como preocupação última, é substância que dá seu sentido à cultura, sendo essa a totalidade das formas através das quais pode se exprimir a preocupação fundamental da religião.

Pode-se dizer que Tillich procura abordar as religiões não cristãs a partir do aprofundamento da natureza da linguagem cultural-simbólica. Sua tentativa é aferir que toda religião é cultura, mas toda cultura não é religião. E se parte desse princípio é necessário entender o vodu como cultura e não como religião, mas uma cultura com expressões religiosas. O pesquisador concorda com Salgado que recusa ver o vodu como religião no sentido estrito da palavra e que não nega o comportamento religioso que existe no vodu como em todas as culturas. Tillich não reduz religião à cultura, mas não há religião sem cultura.⁷⁴⁴

Tanto Salgado como Price-Mars convencionam que no vodu existe o sentido do sagrado. Apesar das divergências que existem nos seus pensamentos, Tillich tenta

⁷⁴⁰SALGADO, J. M. *Le culte africain du vaudou*, p. 40-41.

⁷⁴¹SAINT-LOUIS, Fridolin. *Le vodu haïtien: reflet d'une société bloquée*. Preface.

⁷⁴²SAINT-LOUIS, Fridolin. *Le vodu haïtien: reflet d'une société bloquée*. Preface.

⁷⁴³HURBON, Laënnec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 56.

⁷⁴⁴Na discussão em relação ao vodu como religião ou cultura é necessário considerar o pensamento de Salgado que recusa ver o vodu como religião, se não como comportamento religioso. Já para Price-Mars, o vodu tem toda condição para ser religião. Porém, analisando tanto o pensamento de Price-Mars como o do Salgado ambos concordam sobre o sentido do sagrado no vodu. Este último é presente em todas as formas de religião. Maurier, por sua parte, apresenta uma outra análise, não se preocupa em resgatar o vodu como religião ou como cultura, mas defende a distinção entre a religião universal e a religião local. Em sua opinião, o vodu é o modo de ser religioso na realidade local.

resolver o problema da melhor medida possível afirmando que a religião é forma da cultura. Maurier⁷⁴⁵ busca outro caminho para chegar a um consenso tentando estabelecer a distinção entre a religião universal e a religião local. Ele sustenta duas hipóteses. A primeira analisa o vodu como uma religião cósmica e a segunda para além de uma religião. Essas duas hipóteses serão consideradas quando abordado o vodu da religião para a cultura.

Souffrant⁷⁴⁶ e assim como se percebe no Haiti encontra-se a Igreja Católica e o culto vodu. Depois desses dois, há os outros ramos do cristianismo denominados como protestantismo. O vodu é o culto familiar praticado para a massa dos camponeses, a população que está praticamente abaixo da linha de pobreza. Por outro lado, a Igreja Católica geralmente é frequentada pela classe considerada rica do país. Isso gera conflito de religião cristã católica e vodu, assimilado por alguns como religião e por outros como uma prática cultural e outros ainda como uma prática diabólica. Nesta tese opta-se por tratar o vodu como cultura de resistência e não como religião, e menos como uma prática do diabo, mas se reconhecem as expressões religiosas do vodu como modo haitiano de ser cristãos ou membro de qualquer outra religião.

É necessário revogar certas afirmações em relação ao vodu. Alguns autores, segundo Souffrant⁷⁴⁷ e Bastide,⁷⁴⁸ apresentam o culto como um obstáculo ao desenvolvimento social. Tal postura é refutada por Souffrant defendendo que o vodu como uma experiência tradicional não é uma prática supersticiosa que freia o desenvolvimento social. Essa posição é uma forma de dominar a realidade local. Por isso, para Souffrant, o vodu é modo autêntico dos afro-haitianos de ser religioso.

A desqualificação dos saberes tradicionais é uma maneira de frutificar a prática do imperialismo religioso impondo pela força às massas o modelo religioso do grupo dominante. As práticas tradicionais foram abordadas com muita intensidade no objetivo de apressar sua destruição. Houve grandes campanhas antissupersticiosas contra as práticas comuns.

Clérismé⁷⁴⁹ classifica, além das campanhas da Igreja Católica, as campanhas antissupersticiosas em mais três grupos: seitas fundamentalistas; o protestantismo, Igrejas batista e adventista do sétimo dia. Cada grupo desenvolveu uma intensidade de luta contra as práticas tradicionais por ser relacionada à prática supersticiosa. Na

⁷⁴⁵MAURIER, Henri. *Les missions: religion et civilisations confrontées à l'universalisme*, p. 134-145.

⁷⁴⁶SOUFFRANT, Claude. Le fatalisme religieux du paysan haïtien. In: *Revue Europe*, p. 9.

⁷⁴⁷SOUFRANT, Claude. Le fatalisme religieux du paysan haïtien. In: *Revue Europe*, p. 9.

⁷⁴⁸BASTIDE, Roger. *Les Amériques Noires*, p. 7.

⁷⁴⁹CLÉRISMÉ, Rénald. Rapports actuels entre vodou et christianisme en Haïti. In: HURBON, Laënnec. *Le phénomène religieux dans la Caraïbe, Guadeloupe, Martinique, Guyane, Haïti*, p. 233-234.

verdade, desde a concordata, a Igreja Católica teve uma missão de dupla tarefa: formar as elites para o país e impulsionar as massas para uma cultura muito mais europeizada. Decorrente disso, as campanhas antissupersticiosas, durante as quais o vodu foi severamente testado, são justificadas. Os missionários franceses tiveram como queriam fazer do catolicismo o lugar por excelência da expressão da identidade nacional.⁷⁵⁰

As campanhas antissupersticiosas visualizam o vodu como uma cultura diabólica. Essa concepção foi divulgada pelos grupos dominantes.

Historicamente, atribuiu-se ao vodu diferentes estatutos: invisível, reprimido, valorizado, depreciado... Há fortes avaliações negativas sobre ele e é então associado a práticas "arcaicas", "antimodernas", enquadradas na "mentalidade mágica", "superstição" (...). Alguns consideram as práticas do Vodu inadequadas e até equivocadas: exploram atitudes paranoicas, medo dos outros, desconfiança, ódio e má conduta. Essas críticas não são baseadas apenas na ignorância ou no preconceito: A prática do Vodu é colorida por traços de mentalidade (europeizante) que existem no Haiti.⁷⁵¹

Em oposição às concepções negativas sobre o vodu, consta-se que no plano social ele é visto como forma de resistência à opressão. É um movimento cultural e religioso dos oprimidos. É uma forma de resistência adaptada à conjuntura da realidade local determinada. Ao invés de desvalorizar essa forma de resistência, é melhor buscar desenvolver sua potência, que é capaz de se solidarizar em vista de propor um caminho rústico de desenvolvimento. Considera que as associações de trabalhos, "combite haitiano", ou seja, mutirão são iniciativas tradicionais que visam a um desenvolvimento solidário.

No limiar das práticas tradicionais de ponto de vista religiosa não se pode negar os valores fundamentais da fé ou da crença como, por exemplo, crença em um ser supremo, a fé na ressurreição conforme a interpretação afrodescendente, hierarquia familiar e social, o sentido de solidariedade entre os diversos grupos familiares dos camponeses, altos valores humanos semelhantes aos valores cristãos.

Joint,⁷⁵² em sua tese, apresenta alguns valores humanos retidos na realidade afro-haitiana. Segundo ele, o trabalho comunitário é uma dimensão da inculturação da fé dos afro-haitianos que exige a unidade e a solidariedade entre diversas famílias. Assim, o vodu é dotado de uma moral autêntica que pressupõe uma disciplina da vida privada e uma concepção de ordem social suficientemente eficaz para refrear os instintos do

⁷⁵⁰CLORMÉUS, Lewis Ampidu. Pour alle plus loin: Regards croisés sur l'histoire religieuse d'Haïti. In: CLORMÉUS, Lewis Ampidu. *État, religions et politique en Haïti (XVIII-XXI)*, n. 29, p. 140.

⁷⁵¹MEUDEC, Marie. *Maladie, vodou et gestion des conflits en Haïti: le cas du kout poud*, p. 58.

⁷⁵²JOINT, Gasner. *Liberation du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p. 294.

indivíduo, até certo ponto e preservar a dissolução da comunidade como afirma Price-Mars.⁷⁵³

Como valores humanos, a cultura afro-haitiana desenvolveu nos seres haitianos o cultivo da liberdade, da generosidade, respeito mútuo, alegria de servir gratuito. Na realidade afro-haitiana, a inculturação da fé é entendida como promoção para a vida, solidariedade e fraternidade. Estes últimos são vistos como valores eternos e essenciais. Inculturação da fé para os afro-haitianos requer libertação do indivíduo de forma integral. Tal libertação não pode ser a meio termo, ou seja, libertar de uma parte e dominar noutra parte. Quando se trata da libertação refere-se a Moltmann,⁷⁵⁴ citado por Joint:⁷⁵⁵

Libertação significa (...) Justiça social no círculo infernal da pobreza, direitos humanos democráticos no círculo infernal da violência, identidade no reconhecimento no círculo infernal da alienação, paz com a natureza no círculo infernal da ecologia e coragem de ser e fé no círculo infernal de falta de sentido.

Sem dúvida, essa citação de Moltmann aponta para o objetivo universal da vocação do profeta Isaías (Is 61,1ss), assumido por Jesus e relatado na comunidade de Lucas (Lc 4,18-22).

Para o praticante de vodu, essa é a consciência de seu *ser-no-mundo* com todo o cosmos e dos homens e mulheres; é um jogo de festa e dança que culmina em êxtase, em transe, em possessão, onde o *lwa* ou *loa*, o espírito vodu, aí se encarna cavalgando seu seguidor, seu cavalo. Vodu é inconcebível sem dança. Dançar vodu é descobrir uma forma total de viver o mundo, existir inteiramente no todo vivente é realizar a comunidade viva *da pitit fèy*, é uma forma de existir. Por fim, o vodu é vivenciado como um todo, onde a maioria haitiana tenta se integrar para viver, existir e compreender o drama de seu futuro.

A partir de um olhar crítico, Hurbon⁷⁵⁶ endossa que no vodu há a experiência religiosa autêntica, linguagem cultural válida como qualquer outra, que satisfaz o praticante em sua tentativa de compreender e dar sentido ao mundo existente. No que diz respeito ao vodu como cultura além da religião, Hurbon⁷⁵⁷ afirma que é culto pessoal e familiar ao mesmo tempo. Sendo um culto familiar é o lugar por excelência no qual o ser haitiano se esforça para reencontrar a identidade perdida com a separação da África e a opressão econômica e social que a persegue da escravidão até hoje.

⁷⁵³PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'oncle*, p. 35.

⁷⁵⁴MOLTMANN, J. *Le Dieu crucifié*, p. 380.

⁷⁵⁵JOINT, Gasner. *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p. 357.

⁷⁵⁶HURBON, Laënnec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 78.

⁷⁵⁷HURBON, Laënnec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 85.

Béchacq,⁷⁵⁸ ao apresentar o setor vodou no Haiti como estético político de uma militância religiosa, defende que é um movimento heterogêneo formado por associações de proteção e promoção do culto, cujo surgimento está ligado à queda da ditadura de Duvalier em fevereiro de 1986. Mostra que essa estética abarca a pluralidade de imagens construídas e veiculadas sobre a temática do vodou e que respondem aos interesses políticos como também econômicos com objetivos diversos. Após a ocupação americana, o movimento indigenista e nascente da etnologia haitiana contribuíram para redesenhar os contornos da identidade afro-haitiana (nacional), valendo-se da chamada cultura popular e valorizando as sobrevivências africanas no Haiti. Recorda, também, o movimento folclórico que se inspirou nas expressões artísticas do vodou para produzir espetáculos, cuja promoção era assegurada por políticas culturais ofensivas no período de 1940-1986.⁷⁵⁹

Béchacq⁷⁶⁰ amplia a discussão ao acrescentar que o setor vodou surgido a partir de 1986 na conjunção de vários fenômenos reforçou o argumento de que o culto era a espinha dorsal da identidade cultural haitiana. Os ativistas religiosos dos anos 1980 a 2000, atores cosmopolitas que associam raízes locais e redes de transnacionais buscaram a construção dessa estética reconfigurando práticas rituais aliadas a objetivos institucionais. Seus conhecimentos de fatos históricos atestam que o vodou foi combatido e os usos para fins militantes e vitimadores fazem parte do registro do poder ao mesclar nacionalismo, religião e política e ao formar uma memória dos oprimidos. Ao lado das diversas estratégias religiosas que animam as correntes que constituem esse setor, o posicionamento do vodou como matriz da identidade haitiana é fundamento de um verdadeiro lobby político.

5.2.2 O vodou como cultura manipulada

Pelo interesse político, o vodou foi manipulado no regime de Duvalier sobre a aparência que queria ajudar o povo a se identificar com o mundo africano. Hurbon⁷⁶¹

⁷⁵⁸BECHACQ, Dimitri. Le secteur vodou en Haiti: esthétique politique d'un militantisme religieux (1986-2010). In: CLORMÉUS, Lewis Ampidu. *État, religions et politique en Haïti (XVIII-XXI)*, n. 29, mars 2014, p. 101.

⁷⁵⁹A encenação do vodou folclorizado continuou durante a ditadura de Duvalier no período de 1957-1986, seja por meio das turnês mundiais de trupes folclóricas privadas e da banda de folclórico nacional, seja por show do vodou realizados em hotéis. O Haiti vivia um significativo momento turístico.

⁷⁶⁰BECHACQ, Dimitri. Le secteur vodou en Haiti: esthétique politique d'un militantisme religieux (1986-2010). In: *Histoire. Monde culture religieuse*, n. 29, mars 2014, p. 102.

⁷⁶¹HURBON, Laënnec. *Culture et dictature en Haïti: l'imaginaire sous contrôle*, p. 92-110.

aborda as metamorfoses da cultura popular, tendo em vista toda a manipulação da ideologia do *duvaliériste*. Duvalier fingiu ser um defensor da cultura afro-haitiana, mas no fundo sua intenção era implantar uma ideologia de branqueamento da mentalidade do povo negro. O seu primeiro trabalho no poder foi a domesticação sistemática em seu proveito de todos os aparelhos ideológicos como escola, Igreja, mídia e os órgãos repressivos. Enfrentou duramente os seus adversários políticos. Busca eliminá-los na medida do possível.

A arma ideológica de seu reinado girou em torno do termo “raça”. Trata-se da revolução negra em 1946, cujos mulatos queriam destruir quem estava no poder. Duvalier apareceu como único salvador frente às desordens sociais que abalaram o país em todos os sentidos. Duvalier nomeava bispos da Igreja Católica conforme sua visão política. Foi uma das suas grandes conquistas políticas e ideológicas: a consciência religiosa íntegra na consciência nacional com uma hierarquia indígena. Aparentemente, na concepção do povo, o negro foi reabilitado depois de vários séculos dentro da sociedade, porque agora tinha acesso ao seu presidente e a seus bispos no poder como símbolo da civilização: o poder da Igreja.

O regime *duvaliériste* não procurou anular a cultura tradicional, mas procurou domesticá-la. Apesar de certos padres e bispos se organizarem para erradicar a presença da ditadura, mesmo assim a Igreja representava o símbolo do poder ocidental. Foi considerada como um dos espaços mais seguros para os discursos que legitimavam o regime de repressão. A missão da Igreja naquele período como também o objetivo de Duvalier era continuar as iniciativas assinadas pela concordata desde 1860: articular uma mentalidade europeia na realidade afro-haitiana e fazer desaparecer todas as práticas que diziam respeito ao mundo africano.

5.2.3 O vodu como expressão filosófica da mentalidade afro-haitiana

Ao abordar o vodu como expressão filosófica da mentalidade afro-haitiana, é prudente ressaltar e corrigir certas interpretações, sobretudo, as de Romain⁷⁶² que apresenta o vodu como feitiçaria e como religião politeísta. O vodu não é feitiçaria e nem uma religião politeísta. A prática do mal não se refere a uma cultura específica, em todas as culturas existe a presença do mal. Ninguém comete o mal porque é de um continente e nem porque o mal é algo normal. Isso não existe. O mal pode ser perpetrado por qualquer ser humano independente de seus princípios culturais.

⁷⁶²ROMAIN, Jean-Baptiste. El vodou. In: *Los grupos afroamericanos: aproximaciones y pastoral*, p. 140.

O vodu não é uma religião politeísta, mas no que diz respeito à dimensão religiosa, acredita apenas num *ser superior* como criador do universo. Porém, para estar em comunicação com esse *ser* é necessário ter um auxílio. Este último, na concepção cristã romana, é chamado de *anjo* e na concepção tradicional afro-haitiana é chamado de *loa*. Não existe apenas uma loa. Existe uma multidão com nomes diversos, mas esses não são percebidos como Deus ou deuses, a não ser como auxílio de Deus. Na Bíblia também os anjos não são considerados como Deus ou deuses, uma vez que “os profetas, em polêmica com a religião astral da Babilônia, salientaram que os anjos não são deuses, mas servidores do único Deus Iahweh, que os envia como que para as linhas de combate de seus exércitos (Is 40,26; 45, 12)”.⁷⁶³

Meudec⁷⁶⁴ afirma que para Despretre o vodu é um dos elementos constitutivos do imaginário dos afro-haitianos, porque é construído junto dos afro-haitianos nas mesmas circunstâncias. É um dos principais veículos da cultura haitiana, e é em parte nele que se deve buscar a visão que os afro-haitianos têm do mundo. O vodu funciona em um nível global da vida social e, como explicação do mundo, não se prende de fato exclusivamente à relação do homem com seu ambiente natural e considera a questão das relações humanas. Entretanto, a cosmologia do vodu tem uma dimensão social e psicológica que se baseia em uma concepção específica do indivíduo e da sociedade. Justamente pelo vodu ter um aporte mais amplo do fenômeno religioso, então é considerado como lugar de identificação da coletividade. Esta última se expressa a partir de “multi-individual” como diz Barthélémy,⁷⁶⁵ na medida em que o vínculo com o grupo passa primeiro por vínculo individual com Deus.

Como prática identitária nacional, o vodu constitui paradoxalmente um sistema que vem suportar, alimentar e fortalecer o novo indivíduo que se afirma contra qualquer forma de escravatura ou arregimentação colonial. É um dos fatores explicativos da construção da identidade.

Outro ponto importante é que, ao agrupar várias realidades do continente africano e de outros continentes sob um só rótulo, deve-se ter presente que equivale a povos existentes em diversos continentes e por isso são afrodescendentes e em cada realidade havia uma forma diferente de nomear Deus e cultuá-lo. Significa que as diversas línguas parecem apresentar aparência de outra religião, mas no fundo tange ao mesmo Deus da vida.

⁷⁶³PIKAZA, Xabier, SILANES, Nero. *Dicionário teológico: o Deus cristão*, p. 75.

⁷⁶⁴MEUDEEC, Marie. *Maladie, vodou et gestion des conflits en Haïti*, p. 77.

⁷⁶⁵BARTHÉLÉMY, G. *Haïti de 1804 à nos jours*. Paris: L'Harmattan, p. 20.

A África há muito recolhida em si mesma, em profunda meditação, deve compartilhar com os homens o que é profundamente humano, essencial, eterno, em sua própria concepção de vida. Parece que cada vez mais urgente que assim seja.⁷⁶⁶

A mentalidade de cada povo é própria de sua realidade sociocultural, mas todos têm a mesma organização funcional de base. A mentalidade do afro e a mentalidade ocidental são orientadas diferentemente ao redor dos centros variáveis da atenção vital. A mentalidade ocidental desenvolveu até as últimas consequências os dois princípios de causalidade e identidade. Tentou determinar as características específicas de cada ser, enumerar as diferentes relações de que pode ser sujeito, estabelecer cada ser no lugar que deveria ocupar. Além disso, pesquisando as causas exatas de qualquer fenômeno, ela aprendeu a distinguir o que é um fenômeno natural do que não é. Ela coloca uma separação em pesquisa e comportamento entre o religioso e profano.⁷⁶⁷

Na concepção ou mentalidade afro-haitiana não há um hiato entre o mundo das forças sobrenaturais e o dos fenômenos naturais. Movimentam-se num universo de forças que buscam capturar para seu benefício ou desviar de seu caminho. Para o camponês haitiano, a doença será consequência da intervenção de um poder oculto, que pode ser um morto, um inimigo ou um espírito.⁷⁶⁸

O camponês afro-haitiano empresta uma personalidade supraterestral aos lugares, às árvores, à noite. Acredita firmemente na eficácia dos ritos, na importância dos sinais e presságios. Será uma questão de vida ou morte para uma criança não ter sido lavada em tal e tal água. O nascimento de dois gêmeos é considerado como intervenção dos deuses aos quais os dois gêmeos terão de voltar a cumprir seu dever.⁷⁶⁹

A filosofia da mentalidade afro-haitiana não se posiciona contra outras formas de interpretar a realidade, porém mesmo que o camponês afro-haitiano aceite uma explicação científica, ele não se desapropria de sua maneira de interpretação. É nessa dimensão também que veicula a compreensão da inculturação: alimentar o que já tem e acolher novas concepções. Isso é buscar uma harmonia entre a mentalidade científica e a mentalidade tradicional.

Entre a mentalidade bíblica e a mentalidade afrodescendente não há nenhuma contradição. Por um povo que costuma atribuir o mesmo evento às causas mágicas ou

⁷⁶⁶BAJEUX, J.C. Mentalité noir et mentalité biblique. In: BISSAINTE, Gérard; HEGBA, Meinrad; KINKUPU, Léonard Santedi. *Des prêtres noirs s'interrogent: cinquante ans après*, p. 58.

⁷⁶⁷BAJEUX, J.C. Mentalité noir et mentalité biblique. In: BISSAINTE, Gérard; HEGBA, Meinrad; KINKUPU, Léonard Santedi. *Des prêtres noirs s'interrogent: cinquante ans après*, p. 60.

⁷⁶⁸BAJEUX, J.C. Mentalité noir et mentalité biblique. In: BISSAINTE, Gérard; HEGBA, Meinrad; KINKUPU, Léonard Santedi. *Des prêtres noirs s'interrogent: cinquante ans après*, p. 61.

⁷⁶⁹BAJEUX, J.C. Mentalité noir et mentalité biblique. In: BISSAINTE, Gérard; HEGBA, Meinrad; KINKUPU, Léonard Santedi. *Des prêtres noirs s'interrogent: cinquante ans après*, p. 62.

materiais, as práticas de *sorcellerie* ou a intervenção dos espíritos é simples para admitir outra possibilidade. A mentalidade religiosa, mítica do mundo negro, é uma grande riqueza. É necessário conscientizá-la para que na evolução acelerada que está em curso lhe arranje um aprofundamento para uma fé pessoal e bem estabelecida.⁷⁷⁰

O vodu é uma cultura que dita modos de pensar e agir do Haiti. Sendo filosofia da mentalidade afro-haitiana, é todo um complexo e místico da cosmologia onde o ser humano, natureza e o divino estão intimamente ligados. Tudo é sagrado. Concebe tudo de natureza divina. A luz do vodu imprime o comportamento e o código ético do ser afro-haitiano. É o ponto de partida para entender todas as manifestações do ser afro-haitiano.⁷⁷¹ Por ser filosofia da mentalidade, é o estado do espírito do povo afro-haitiano que engloba suas maneiras de pensar, de agir e de ser. Esse estado de espírito é o resultado dos diversos grupos étnicos que constituem a nação haitiana.

O vodu é uma moral concreta, uma espiritualidade prática e uma busca metafísico-religiosa pragmática. Uma filosofia prática que oferece uma visão do mundo e uma estratégia para lidar com a vida.⁷⁷²

5.2.4 Chaves bíblicas do vodu como filosofia da mentalidade afro-haitiana

Em relação à concepção bíblica, os afro-haitianos vivenciam uma teologia bíblica em seu modo de agir e pensar. Assim como na concepção afro-haitiana, na teologia bíblica as causas secundárias não têm uma existência própria. É Javé quem age através deles e neles.

Desde a primeira página do Gênesis,⁷⁷³ move-se na causalidade divina que fixa as estrelas,⁷⁷⁴ dá os limites do mar, faz crescer as plantas, comanda a luz, cria o ser humano. O relâmpago que troveja é a voz de Javé. A esterilidade de Sarah ou Anne é causada por Javé assim como sua fertilidade. É o Senhor quem endurece o coração das pessoas. Javé é o dono da história. Quem é fiel a ele será abençoado. Contudo, como na

⁷⁷⁰BAJEUX, J.C. Mentalité noir et mentalité biblique. In: BISSAINTE, Gérard ; HEGBA, Meinrad; KINKUPU, Léonard Santedi. *Des prêtres noirs s'interrogent : cinquante ans après*, p. 65.

⁷⁷¹DESCARDES, Jean Rosier. *Dynamique vodou et droits de l'homme en Haiti*. Université Paris I (Pantheon-Sobronne). Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris I. Année Universitaire : 1998-1999. Disponível em:

<<http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/memoires/descardesmemoir1.htm>> Acesso em: 11/01/2023.

⁷⁷²JOINT, Gasner. *Liberation du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haiti*, p. 321.

⁷⁷³Gn 2,4-9.

⁷⁷⁴Dt 4,19-20.

mentalidade afro-haitiana, a Bíblia também apropria tudo como fruto do trabalho de Deus.⁷⁷⁵

A Bíblia é uma civilização oral. Antes de ser Escritura, é Palavra. A criação, o dilúvio, Abraão, o Êxodo são histórias que circulavam de boca em boca e que são emprestadas de uma tradição. Como chaves bíblicas do vodu como filosofia da mentalidade afro-haitiana pode-se considerar as duas histórias da criação Gn1,1-10 e 2,4-6. São duas versões diferentes da história bíblica da criação. Essas duas versões são diferentes porque surgiram em épocas diferentes. A primeira trata mais da visão cosmocêntrica e a segunda se relaciona mais à visão antropocêntrica da criação. “Na verdade, a crença que sustenta a história bíblica da criação deriva de mitos da criação de outras culturas, nas quais o homem imaginava que um ou mais deuses haviam organizado o mundo utilizando um material primordial informe”.⁷⁷⁶ Então, percebe-se que, como na realidade afro-haitiana, na Bíblia também tudo o que existe tem sua origem a um comando real de Deus. A filosofia afro-haitiana e a da Bíblia não são contraditórias.

Como cultura, o vodu talvez seja uma cultura na contramão da modernidade, mas é cultura de base e identidade afro-haitiana. A chamada modernidade segundo Suess,⁷⁷⁷ “gera elementos, estruturas, valores locais e as obrigam a mudanças históricas, sem fazer desta modernidade sua cultura ou a base de sua identidade”. A seguir se apresenta “o vodu da religião para cultura”, com o intuito de elucidar o tema, além de conter as expressões religiosas, ser uma cultura.

5.2.5 O vodu da religião para cultura

a) Do conceito da religião

Conforme a teoria de Descartes,⁷⁷⁸ Cícero, Marx Müller, Lucrèce e Reville apontam algumas definições do conceito de religião. Usando as palavras de Descartes, para Cícero a religião trata do respeito que o indivíduo sente no mais profundo do seu

⁷⁷⁵BAJEUX, J.C. Mentalité noir et mentalité b́blique. In: BISSAINTE, Gérard; HEGBA, Meinrad ; KINKUPU, Léonard Santedi. *Des prêtres noirs s'interrogent: cinquante ans après*, p. 60-61.

⁷⁷⁶GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*, p. 150.

⁷⁷⁷SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, p. 27.

⁷⁷⁸DESCARDES, Jean Rosier. *Dynamique vodou et droits de l'homme en Haiti*. Université Paris I (Pantheon-Sorbonne). Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris I. Année Universitaire: 1998-1999. Disponível em: <<http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/memoires/descardesmemoir1.htm>> Acesso em: 11/01/2023.

ser perante qualquer ser que dela seja digno, em particular o divino. Esse respeito se manifesta no cuidado que se tem em participar dos ritos e demais gestos tradicionais da sociedade. Segundo Descartes,⁷⁷⁹ Marx Müller vê a religião como um esforço para conceber o inconcebível. É uma aspiração para o infinito. É expressão do inexplicável. Já Descartes⁷⁸⁰ acena que para Lucrecio a religião é um sistema de ameaças e de promessas que cultiva e desenvolve o fundo do temor da natureza humana que esmaga o ser humano, contra o qual se for corajoso, revolta-se e triunfa graças ao conhecimento científico e à sabedoria filosófica. Do contrário, Durkheim⁷⁸¹ esclarece que para Réville a religião é a determinação da vida humana pelo sentimento de um vínculo que une o espírito humano a um espírito misterioso que ele reconhece o domínio sobre o mundo e sobre si mesmo e no qual se sente confortável. Por outro lado, nas palavras de Bauman,⁷⁸²

a religião, longe de ser o esteio do preconceito humano e o carcereiro da mente humana, fornece o melhor paradigma desta legitimidade moral inquestionável, sendo exercida como deveria ser, harmonizando os meios humanos com os fins humanos. Sempre que uma "intervenção do grupo", que resulta na imposição "uniforme sobre as vontades e as inteligências particulares", um "tipo de pensamento e de ação" toma a forma de um ritual religioso, não é o caso de se exercer uma pressão física sobre forças cegas e, por sinal, imaginárias, mas de atingir as consciências individuais, dando-lhes uma direção e disciplinando-as.

A missão da religião é harmonizar os meios humanos com os fins humanos. Nesse sentido, Durkheim⁷⁸³ afirma que “a religião é um sistema unido de crenças e práticas relativas a coisas sagradas, isto é, coisas separadas, proibidas, crenças e práticas que unem na mesma comunidade moral, chamada Igreja, todos aqueles que a ela aderem”. A definição de Durkheim deu a entender que a religião e a Igreja são inseparáveis.

Considerando as duas hipóteses de Maurier que foram citadas anteriormente em relação ao vodu como religião cósmica e muito mais que religião, é imprescindível aludir ao que Maurier salienta como religião cósmica e nela inclui o vodu. Maurier

⁷⁷⁹DESCARDES, Jean Rosier. *Dynamique vodou et droits de l'homme en Haïti*. Université Paris I (Pantheon-Sorbonne). Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris I. Année Universitaire: 1998-1999. Disponível em: <<http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/memoires/descardesmemoir1.htm>> Acesso em: 11/01/2023.

⁷⁸⁰DESCARDES, Jean Rosier. *Dynamique vodou et droits de l'homme en Haïti*. Université Paris I (Pantheon-Sorbonne). Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris I. Année Universitaire: 1998-1999. Disponível em: <<http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/memoires/descardesmemoir1.htm>> Acesso em: 11/01/2023.

⁷⁸¹DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, p. 36.

⁷⁸²BAUMAN, Zygmunt. *Por uma sociologia crítica: um ensaio sobre senso comum e emancipação*, p. 36.

⁷⁸³DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, p. 51.

reforça uma distinção entre a religião dita universalista e a religião local. Quanto à religião universalista cita cristianismo, budista, confucionismo e hinduísmo, tendo como ponto comum a existência de uma personalidade profética como fundador. No que diz respeito à religião local, trata-se de algo espontâneo, experimental e ordenado a sobreviver. A religião local tem a preocupação com a necessidade básica do grupo do povo local. Esta é a realidade do vodu: atender às necessidades básicas do povo afro-haitiano.

Inspirado em Maurier, Joint⁷⁸⁴ sustenta que o ser humano preocupado com seu alimento e sua prole, angustiado diante da doença, do infortúnio e da morte, procura tornar-se favorável a essa entidade abrangente por meio de sacrifícios. Esses indicativos se referem à religião local. Ao passo que a religião universalista busca o significado eterno do destino de ser humano. O argumento de Daniélou citado por Joint concorda com Price Mars, que valida o vodu como religião. Para Danielou,⁷⁸⁵ onde existe sacrifício existe religião. Para ele, a religião é o ato pelo qual o ser humano reconhece sua total dependência a Deus. No entendimento de Danielou e de Maurier pelo fato de que há no vodu a total dependência num ser superior, ele pode ser concebido como uma religião local e cósmica. Porém, é uma religião que busca completar o que falta nas outras religiões e não deixa de ser uma cultura de resistência.

Ainda há uma confusão, pois o mesmo Maurier que legitimou o vodu como religião local e cósmica, abraça também a hipótese de que o vodu é mais que uma religião, pois argumenta que o vodu reúne as características de uma religião e ainda vai além disso. Assegura que não é preciso ter os rituais e cultos para se referir ao vodu. Ele subsistirá sem os rituais em base a seus aportes filosóficos e morais que são como um programa de vida a ser realizado. Salgado⁷⁸⁶ reafirma sua posição demonstrando que as ideias religiosas subjacentes ao comportamento religioso no vodu não verificam essencialmente a existência da religião no sentido estrito, mas em nenhuma vez desconhece as atitudes religiosas. Porém, essas últimas dizem muito mais do que uma religião.

Segundo Kabassele-Lumbala,⁷⁸⁷ para o povo da África negra toda vida permanece sagrada, também o conceito de religião não está ausente. A definição de religião engloba todos os terrenos anexados, quer dizer a vida do ser humano no mundo e sua relação com Deus. Na África negra, a religião é vista como harmonização de toda

⁷⁸⁴JOINT, Gasner. *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p. 320.

⁷⁸⁵Daniélou, J. *Les Saints Païens*, p. 132.

⁷⁸⁶SALGADO, J.M. *Le culte africain du vaudou*, p. 40.

⁷⁸⁷KABASSELE-LUMBALA, François. *Le christianisme et l'Afrique: une chance reciproque*, p. 24.

a vida do ser humano, o seu ritmo com Deus, os ancestrais, os aliados terrestres, a natureza, para a vitória da vida sobre a morte. “A religião é o suspiro da criatura oprimida, o coração de um mundo sem coração (...) o espírito de uma situação sem ânimo”,⁷⁸⁸ mas também é o protesto secreto contra uma situação.

Na América Latina e no Caribe o conceito das religiões na interpretação de Hoornaert,⁷⁸⁹ especialmente dos povos originais, são religiões do encanto, da admiração, do milagre da vida. Portanto, quando se trata da religião na América Latina e Caribenha não se discute a filosofia nem *logos* dos gregos.

A religião na concepção *afro-latíndia* é uma religião mítica. Porém, o modo da compreensão cultural não elege uma religião superior e outra inferior, pelo contrário são intuições que se enriquecem mutuamente quando valorizadas na sua contribuição original para maior apreensão da experiência humana. O que se defende nesta tese é principalmente o reconhecimento de que no vodu existem as expressões religiosas, inclusive alguns profissionais: pais de santo, *hougan*, *bòkò*, *mambo*. Todavia, é uma cultura de resistência de tal modo que se chega à conclusão de que para além da religião o vodu é cultura. A partir disso, a proposta é elucidar o vodu como cultura.

b) O vodu como cultura

No que diz respeito ao vodu como cultura para além da religião, entende-se a cultura como “lugar onde cada grupo social constrói coletivamente sua vida na resistência permanente contra a força bruta individual, o sofrimento e a morte”.⁷⁹⁰ Cultura é lugar específico de tudo que é humano. É o lugar da identidade e da diferença. É o lugar de determinadas opções de vida.

Para Boff,⁷⁹¹ na América Latina e Caribe a questão de cultura é uma realidade extremamente complexa até contraditória. Acredita que as grandes culturas ameríndias foram em parte exterminadas e o restante foi avassalado a ponto de se perder pelo trauma da violência. Em nota já se sublinhou nos capítulos anteriores como a América foi vítima de três grandes invasões e as suas consequências que atingiram os negros e os índios. Essas invasões afetaram também a realidade do vodu como cultura. O resultado disso foram as várias campanhas antissupersticiosas realizadas pela Igreja Católica e

⁷⁸⁸(MAX) citado por MOTTU, Henry. James H. Cone *La théologie noire américaine de la libération: de Martin Luther King au Mouvement Black Lives matter*, p. 59.

⁷⁸⁹HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, p. 73.

⁷⁹⁰SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, p. 28.

⁷⁹¹BOFF, Leonardo. *Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos*, n. 26.

outras confissões do cristianismo para combater as práticas do vodu. Num dado momento a prioridade pastoral da Igreja Católica no Haiti foi a erradicação do vodu.⁷⁹²

Nessa linha se pode reportar a Boff⁷⁹³ ao afirmar que

possuímos uma cultura de fragmentos, de destroços do que já foi outrora inteiro. Somos inegavelmente um espelho quebrado a olhar no espelho dos outros, mantidos violentamente no subdesenvolvimento e desta forma privados de dispor das condições que nos permitem sermos senhores de nossa própria história.

Consciente dessa realidade, o vodu foi calado e suspeito a exterminar todos os seus membros para evitar a disseminação da superstição. Foi uma confusão total desviando o verdadeiro sentido da adoração e destruindo o patrimônio cultural de uma nação por interesses próprios. A tendência é tratá-lo como uma religião, mas não como cultura. Trata-se da religião do diabo e do maligno. Por isso, aqui a intencionalidade é recuperar o vodu como cultura de resistência do povo afro-haitiano. Mediante essa cultura o povo expressa sua identidade e sua especificidade como nação.

Observando a análise de Sanchis a partir da interpretação de Soares,⁷⁹⁴ percebe-se que a própria insistência na questão cultural leva os “afrodescendentes católicos” a descobrir nas religiões ditas afros a tradição de seu povo. Nesse sentido, há um impedimento para uma distinção nítida entre a religião e a cultura. Esse argumento faz com que o tema da inculturação volte a confinar com o do sincretismo. Alguns procuram resolver este problema para poder diferenciar a religião da cultura, buscam resgatar a espiritualidade que facilita o encontro entre a ética cristã e ancestralidade nas religiões afro. Ao manifestar, por meio da espiritualidade, seus sentimentos os participantes abrem um espaço simbólico polivalente em que, na interpretação de Sanchis, culto e cultura se unem finalmente.⁷⁹⁵

Suess⁷⁹⁶ elenca que “dois eixos atravessam as culturas como lugares de identidade e vida”. Esses dois eixos são gratuidade e eficácia. Ambos são bem visíveis no vodu. Pode-se dizer que a gratuidade é “a dimensão do rito e da celebração, onde os povos comemoram o passado, festejam o presente e antecipam a utopia de uma terra sem mar”. A eficácia é a dimensão que faz entender o vodu como cultura de resistência. Segundo Suess, a eficácia é a dimensão de luta e resistência às forças que atentam contra a vida, sejam inimigos pessoais, sejam forças consideradas ocultas ou

⁷⁹²FRANÇOIS, Kawas. *Vaudou et catholicisme em Haïti à l'aube du XXI e Siècle: des repères pour une dialogue*, p. 42.

⁷⁹³BOFF, Leonardo. *Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos*, p. 27.

⁷⁹⁴SOARES, Alfonso M. L. *Teologia em saída: obra póstuma do teólogo*, p. 150-151.

⁷⁹⁵SOARES, Alfonso M. L. *Teologia em saída: obra póstuma do teólogo*, p. 150-151.

⁷⁹⁶SUESS, Paulo. *Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas*. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, p. 29.

sobrenaturais, sejam a própria fome e as contrariedades da natureza. O autor concluiu que a gratuidade e eficácia têm uma grande incidência sobre o campo da evangelização.

Na tradição judeu-cristã não existe um conflito estrutural entre cultura e religião. As aquisições culturais não foram roubadas de Deus como tradição grega, codificada no mito de Prometeu, nem doadas por um herói-civilizador, personagem mítica com traços divinos em muitas tribos indígenas. Cultura é tarefa. A humanidade deve cultivar a natureza e guardá-la (Gn 2, 15). Ela cria seu modo específico, seu segundo meio ambiente, por ordem divina. O cultivar e proteção da terra/natureza representam um serviço à humanidade e uma homenagem a Deus.⁷⁹⁷

Se na África o vodou era uma religião, ao chegar ao Haiti a realidade o transforma em uma cultura com expressões religiosas africanas e que determina a identidade afro-haitiana. No Haiti, vodou se trata de uma sabedoria transmitida de geração em geração. A partir dessa elaboração se consegue ter presente o papel da tribo e da família africana. Aqui não se trata de um profissional religioso, mas sim da vida de um povo em geral. Independente da religião que seja, todo haitiano é afrodescendente. O que une a população é a humanidade e não a religião. Tal visão humanista corresponde ao vodou.

Aqui pode se corrigir a expressão que é usada sempre, inclusive por “este pesquisador” quando se diz todo haitiano é voduísta. A sugestão foi substituir essa palavra por “todo haitiano é afro-haitiano”. A mudança de linguagem recupera melhor a identidade do povo haitiano. Quando se discorre de que todo haitiano é voduísta dá impressão de que todo haitiano é profissional e praticante do vodou. Esta compreensão não traduz realmente o alcance do uso desse vocábulo.

O voduísta é quem usa o vodou como instrumento para ganhar dinheiro, mas não se compromete em recuperar uma identidade cultural. Esses profissionais terrorizam às vezes a população com certos medos sobre a existência de um diabo sobrenatural. O caso não é exclusivo aos pais de santos, pode ser qualquer outra pessoa que alimenta essa concepção. Nessa questão concorda-se com Joint que defende em certo ponto a morte e ressurreição do vodou. Assim, é categórico e faz esse alerta.

O vodou não perderá seu dinamismo, sua energia libertadora, se for repensado dentro de uma teologia crítica e não redutora; se serve de ponto de partida e fio condutor para uma teologia tipicamente haitiana. O Vodou naquilo que se conforma ao evangelho é chamado à resistir, com condição de sair de si mesmo para reconhecer a sua necessidade de conversão e crescimento; que abandone práticas como a magia, falsos ritos destinados a turistas estrangeiros, paródias de paradas militares que já não respondem às profundas aspirações do homem haitiano e do camponês em particular com a condição, finalmente, de que se abra ao diálogo franco e sincero com o cristianismo.⁷⁹⁸

⁷⁹⁷ SUESS, Paulo. O Evangelho nas culturas: caminho de vida e esperança. Apontamentos para o V Congresso Missionário Latino-Americano. In: *Perspectivas teológicas* 25, 1993, p. 306.

⁷⁹⁸ JOINT, Gasner. *Libération du vaudou dans la dynamique de l'inculturation em Haiti*, 1999, p. 356.

Em certo ponto, é necessário que a cultura afro-haitiana, o vodu, morra para si mesmo e ressuscite para Cristo. A morte não será uma derrota da cultura afro-haitiana, mas um apelo que corresponde à passagem da morte para a vida. A cultura afro-haitiana, para se libertar, precisa caminhar para a sua verdade, que é uma dinâmica de morte e ressurreição. Uma evangelização mútua da cultura afro-haitiana deve ter presente esse processo.

Ao citar Freud, Zilles⁷⁹⁹ abarca a ideia de que a cultura é todo saber e poder conquistados pelo homem, para dominar ou cuidar da natureza e satisfazer as próprias necessidades e todas as organizações necessárias para regular as relações dos homens e das mulheres entre si e a distribuição dos bens naturais. Então, o vodu é uma cultura sem dispensar a sua dimensão religiosa que não exige fiéis se não uma prática que satisfaz a necessidade no imediato.

Em todas as culturas, os seres humanos pressentiram na natureza um poder maior do que o deles próprios e convivendo com fenômenos e forças que não podiam entender nem controlar suspeitam de uma presença sagrada. A humanidade respondeu a essa presença, de diversas formas, tentando compreender e dialogar com ela. Desenvolveu formas de culto e separou os fenômenos sagrados das atividades comuns.⁸⁰⁰

Daí surge o que se chama expressão religiosa nas culturas, o que transparece bem claro no vodu. As expressões religiosas presentes nas culturas ajudam a humanidade para entender o seu lugar no universo, tanto no mundo natural como no mundo da ordem divina.⁸⁰¹ A expressão religiosa que contém a cultura afro-haitiana pode ser determinada como naturalista e animista.

Tendo as fundamentações do capítulo anterior no que diz respeito ao conceito de cultura e os ensaios de definições relacionados à religião chega-se a um consenso de que o vodu é uma cultura além da religião. Tal afirmação tem como motivo a concepção do mundo criado e incriado vinculado ao vodu. Como expressa Courlander na tese de Descartes,⁸⁰² o vodu é um sistema integrado de conceito em relação à conduta humana, tendo presente o vínculo humano com os que vivem com as forças naturais e sobrenaturais do universo. Pelo fato de que a dimensão religiosa do vodu incorpora vários elementos do cristianismo, principalmente da Igreja Católica, a disposição é defini-lo sempre como uma religião sincrética. O sincretismo é modo de compreensão

⁷⁹⁹ ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*, p. 139.

⁸⁰⁰ SANTOS, Eduardo da Silva. *Religião em debate*, p. 8.

⁸⁰¹ SANTOS, Eduardo da Silva. *Religião em debate*, p. 8.

⁸⁰² DESCARDES, Jean Rosier. *Dynamique vodou et droits de l'homme en Haiti*. Université Paris I (Pantheon-Sorbonne). Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris I. Année Universitaire: 1998-1999. Disponível em: <<http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/memoires/descardesmemoir1.htm>> Acesso em: 11/01/2023.

de inculturação da fé dos afro-haitianos e é nesse contexto que será analisada “para além do sincretismo, inculturação da fé”.

A palavra cultura está etimologicamente ligada ao verbo latino *colo*, que remete ao duplo sentido de atividade agrícola e cultural (culto aos deuses). Ambos os significados estavam relacionados. O culto prestado aos deuses devia ser favorável às atividades agrícolas. Se a cultura se refere ao conhecimento, então este não é apenas intelectual ou prático, mas também é espiritual. Cultura, de fato, também remete a um conjunto de valores estruturantes das sociedades e das pessoas que a compõem. Então quando se afirma o vodu como cultura para além da religião, por cultura se entende, como Sarr,⁸⁰³ o conjunto de saberes e práticas que sustentam os valores transmitidos, a partir dos quais uma sociedade forja uma visão do mundo.

No que segue, apresenta-se o vodu para além do sincretismo, é inculturação da fé. Em primeiro lugar pela ideia de que o vodu considerado em sua totalidade não é sincretismo, mas é uma cultura, um lugar de integração da religião, da filosofia, do direito e da moral e outros. Não significa que o vodu seja apenas uma filosofia, mas é uma maneira de ser humano, haitiano, antes de ser um modo de ser religioso. A importância do fato religioso vem do que é um elemento constitutivo e não variável independente do cultural. Em segundo lugar, o vodu para além do sincretismo como inculturação pelo fato de que todo sincretismo não seja necessariamente pejorativo. Enfim, o sincretismo é uma nova forma de cultura que nasce da fusão ou simbiose de conjuntos. Claro, é necessário evitar o ecletismo que busca sacrificar o todo em favor da junção dos elementos menos resistentes.

5.3 Para além do sincretismo, inculturação da fé

A proposta é apresentar o sincretismo como forma de compreensão de inculturação da fé dos afro-americanos, particularmente, dos afro-haitianos. Para isso, é imprescindível dizer o que sincretismo é e o que não é. É preciso revisar os modelos de interpretação e propor novas maneiras. Segundo a análise de Hoornaert,⁸⁰⁴ “o enfoque que prioriza a Europa em detrimento da América, infelizmente predominante entre nós, é o colonialismo e de regionalismo europeu”. Nesse sentido, falta uma interiorização do etnocentrismo latino-americano. É hora de entender que os latino-americanos e

⁸⁰³ SARR, Benjamin Sombel. *Théologie des pères de l'Église et question de l'inculturation*, 2013, p. 37.

⁸⁰⁴HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, p. 72.

caribenhos não são europeus, nem africanos, nem ameríndios, mas constituíram povos novos a partir dessas influências e confluências. Portanto, não se pode monopolizar a identidade desse novo povo de Deus.

Em relação à análise do sincretismo como novo método de inculturação da fé, não se tem a pretensão de dizer é certo misturar todas as práticas religiosas. Porém, o discernimento entre o joio e o trigo sempre é o caminho preferido para construir uma nova sociedade baseada nos valores humanos e cristãos como também outros valores religiosos. Como garante Aparecido da Silva,⁸⁰⁵ “o sincretismo é um fator que evidencia a originalidade da inculturação no contexto afro-brasileiro”. De uma sequência mais ampla, pode-se dizer no contexto dos afrodescendentes. Como elemento fundante da experiência do sincretismo o que manifesta é o consenso ou dissenso do confronto das posturas e concepções.

5.3.1 Repensar a compreensão do sincretismo

O sincretismo é um fenômeno natural constitutivo de toda expressão religiosa e mesmo do Antigo Testamento que assimilaram uma forte identidade judaica ou cristã às influências do mundo circundante.⁸⁰⁶ Para Schineller,⁸⁰⁷ tal sincretismo crítico é uma constante inerente ao processo de formação, crescimento e estruturação de qualquer sistema humano, etapa normal e necessária na dinâmica de inculturação e universalização do cristianismo. Conforme Boff,⁸⁰⁸ no sincretismo há um valor teológico positivo para o catolicismo que enriquece seu repertório simbólico com elementos de graça extraídos de outras tradições, encontrando aí a base providencial para o anúncio do Evangelho. Panikka⁸⁰⁹ relaciona-o à vitalidade e ao crescimento orgânico de uma cultura religiosa.

De acordo com Hoornaert,⁸¹⁰ o que prejudica muito a compreensão do sincretismo na América Latina e Caribenha, além da violência e opressão que sofre o

⁸⁰⁵ APARECIDO DA SILVA, Antônio. Evangelização e inculturação a partir da realidade afro-brasileira. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*, p. 95-119.

⁸⁰⁶ BOFF, Leonardo. *Église: charisme et pouvoir*, p. 160-168. Citado por JOINT, G. In: *Libération du vaudou dans la dynamique de l'inculturation em Haïti*, p. 325.

⁸⁰⁷ SCHINELLER, P. *Inculturation and syncretismo*, p. 50-51. Citado por JOINT, G. In: *Libération du vaudou dans la dynamique de l'inculturation em Haïti*, p. 325.

⁸⁰⁸ BOFF, Leonardo. *Église: charisme et pouvoir*, p. 169-170; p. 177. Citado por JOINT, G. In: *Libération du vaudou dans la dynamique de l'inculturation em Haïti*, p. 325.

⁸⁰⁹ PANIKKAR, Raimon. *Le dialogue intrareligieux*, p. 156. Citado por JOINT, G. In: *Libération du vaudou dans la dynamique de l'inculturation em Haïti*, p. 325.

⁸¹⁰ HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, p. 72.

povo, é a visão estritamente europeia que as autoridades institucionais têm assumido diante do continente e que ainda influencia mais em certos países particulares ou cidades. Nessa situação, a visão dos padres concordatários no Haiti oriunda de Breton fica restrita à mentalidade dos padres autóctones ou haitianos. É o que faz experimentar infelizmente o neocolonialismo. Delisle cita Clorméus⁸¹¹ com essa afirmação: “consta-se que o clero, durante o século XIX, perseguiu o sonho de fazer do Haiti uma Bretanha Negra”. Para Michelet, nesse contexto, o Haiti é a França Negra.⁸¹²

O sincretismo⁸¹³ exige uma análise profunda para entender o porquê da sua existência como uma necessidade vital de aproximar o Deus da vida. Assim, “pode-se ver o sincretismo como fenômeno cultural geral, a adoção de certos costumes do grupo social próprio e modos de pensar do outro, ou pode ser fenômeno especificamente religioso”.⁸¹⁴ Por outro lado, Balch⁸¹⁵ acentua a postura do povo quanto à identidade de Deus em várias nações.

As pessoas tendiam a pensar os deuses de outras nações como semelhantes ou idênticos aos deuses que já conheciam em suas terras de origem. Os gregos consideravam o deus egípcio Osíris como idêntico ao seu deus Dionísio. No império romano, indivíduos nativos no norte da África faziam oferendas a seu deus tradicional Baal, mas usavam o nome romano de Saturno, porque esse era equivalente geralmente aceito e parecia mais apropriado em inscrições latinas. Em sentido conexo, o sincretismo era a tendência de um deus acumular os atributos de outros deuses, de sorte que se veio a considerar Ísis como incorporando em si as qualidades divinas de Afrodite, Deméter, Atenas, e muitas outras, assumindo a aparência de uma única divindade inclusiva. No Egito, por exemplo, houve teólogos que tiveram, através de milênios, a tendência de interpretar diversos deuses individuais como manifestações de uma única divindade; e teólogos greco-romanos, apoiando-se em fontes orientais, também identificavam vários deuses com uma só divindade, expressa em exclamações populares como “Zeus Hades Hélio Dionísio é um só” ou “Zeus Sarápis é um só”. As formas desse sincretismo pagão ajudam-nos a apreciar o quanto os participantes desses cultos se achavam incorporados na sociedade da cidade greco-romana. Partilhavam, juntamente com a cultura mais vasta, do sentimento de que o mundo inteiro era controlado por poderes divinos, que se manifestavam numa variedade de formas, mas participavam de atributos e personalidades comuns.⁸¹⁶

A representação diferente de Deus em cada nação não muda a sua verdadeira essência. Por isso, o sincretismo tem um objetivo de recriar as outras realidades

⁸¹¹CLORMÉUS, Lewis Ampidu. Pour alle plus loin: Regards croisés sur l’histoire religieuse d’Haïti. In: CLORMÉUS, Lewis Ampidu. *État, religions et politique en Haïti*, p. 138.

⁸¹²MICHELET, Jules. *La femme*, p. 213.

⁸¹³ Quando o vodu como religioso tende ao sincretismo crítico em vez de se adaptar às formas do cristianismo, o vodu as reinterpreta e digere na coerência de seu universo cultural. O poder de reinterpretação próprio das sociedades tradicionais permite resistir ao imperialismo cultural e religioso do Ocidente. Por exemplo, no Brasil, a umbanda dá a impressão de ser uma manifestação popular contra todas as formas religiosas importadas e insuficientemente adaptada ao seu ambiente. O sincretismo afro-haitiano semelhante ao Brasil contesta a pretensão do absoluto do catolicismo.

⁸¹⁴BALCH, David L.; STAMBAUGH, John. *O Novo Testamento em seu ambiente social*, p. 34.

⁸¹⁵BALCH, David L.; STAMBAUGH, John. *O Novo Testamento em seu ambiente social*, p. 34.

⁸¹⁶BALCH, David L.; STAMBAUGH, John. *O Novo Testamento em seu ambiente social*, p. 34.

religiosas e culturais numa perspectiva de interculturalidade. O que interessa não são tanto os caminhos de chegar ao conhecimento de Deus, mas é a finalidade, quer dizer, porque busca Deus. As conclusões sempre se convergem. No percurso do sincretismo é muito importante a incorporação das diversas práticas religiosas. A questão de linguagem sempre poderá dar a tendência de que tal realidade tem outro sentido, mas não é verdade, pois uma linguagem diferente e bem entendida não contradiz o verdadeiro sentido das coisas sagradas. Reconhecer Jesus ou Deus como *Legba*, *Oxalá*, *Mawu Lisa* ou outros nomes não faz diferença, uma vez que o conteúdo é sempre em prol da luta pela vida e pela dignidade da criação.

Por trás do sincretismo não há reflexo de uma má intenção. É semente da graça de Deus para uma nova humanidade de unidade na diversidade. Para Boff⁸¹⁷ e Sanchis,⁸¹⁸ “o sincretismo não constitui um mal necessário, nem representa uma patologia da religião pura, é sua normalidade”. Conforme Barros,⁸¹⁹ no campo das tradições espirituais, sincretismo é uma noção ligada à mestiçagem. Toda religião no objetivo de se apresentar como pura quer se livrar do sincretismo.

Barros⁸²⁰ também enfatizou que “quase todas as religiões dogmáticas e as hierarquias têm medo de rejeição a qualquer prática que pareça sincretismo. Entretanto, quando se fala em religião, não há como fugir do sincretismo. Costuma-se atribuir a Plutarco (46-120 d.C.) a primazia no uso do termo, embora não houvesse ainda o mesmo significado que tem hoje”. Para Sanchis,⁸²¹ o sincretismo surgiu na realidade haitiana pelo fato de “que os escravos precisavam dele, mas agora não é mais necessário”. Na cultura do Haiti o sincretismo nasce pela “existência de um fato histórico”.⁸²² Sincretismo é uma obrigação no contexto vivencial. É vínculo fraterno das diversas realidades culturais.

A existência do sincretismo não é em vão. Hoje não tem o mesmo significado que teve no tempo da cristandade. Não é bom apenas explicar o sincretismo como uma mistura, junção, simbiose, união, aglutinação, amálgama, mas o conceito *sincretismo* hoje teria que ser entendido como novos sinais da identidade cristã. A aceção de sincretismo reprova as interpretações das culturas dominantes como algo que não

⁸¹⁷BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*, p. 151.

⁸¹⁸SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*, p. 151.

⁸¹⁹BARROS, Marcelo. O sabor da festa que renasce. Paulinas, 24 nov. 2016, edição do Kindle.

⁸²⁰BARROS, Marcelo. O sabor da festa que renasce. Paulinas, 24 nov. 2016, edição do Kindle.

⁸²¹SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*, p. 153.

⁸²²SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*, p. 153.

combina com a teologia clássica, mas admite a definição como nova teologia do contexto vivencial e novo modo de inculturação da fé a partir de um método teológico indutivo.

Para repensar o significado do sincretismo é conveniente percorrer um processo de desconstrução, ou seja, desmistificar a questão da cultura pura, cujo oposto é sincretismo ou a mistura, pois o encontro de duas culturas não é soma da impureza. A interpretação tradicional do sincretismo constitui, como diz Sanchis, “um problema teórico”⁸²³ do conceito. Essa interpretação de forma negativa precisa ser repensada, pois impede a correlação das diversas culturas.

5.3.2 Sincretismo como caminho da catolicidade

Em relação ao sincretismo, Soares⁸²⁴ trata dogmaticamente esse termo no âmbito religioso afro-católico, a fim de buscar superar o uso de algo purista e, por vezes, romântico que a teologia católica vem fazendo do termo da inculturação, que esconde as ambiguidades inerentes ao processo histórico da revelação divina à humanidade.

O cristianismo na sua vertente católica é uma religião que se quer ser universal. Destinado a conter toda a pluralidade encontrável no gênero humano. É baseado no argumento de que a revelação de Deus à humanidade tenha atingido, em Jesus de Nazaré, um nível de profundidade jamais equiparado antes ou depois de tal evento. Como sempre se diz no cristianismo, Jesus é a plenitude da revelação. Aqui concentra o núcleo central da fé cristã e toda a sua história dogmática. O desafio a ser enfrentado hoje, este nível da revelação plena em Cristo é apenas centralizado numa igreja organizada dogmaticamente, ou estão atualizando as diferentes experiências religiosas e culturais? De que forma a encarnação é manifestada hoje? A salvação em Cristo pode ser exclusiva ou inclusiva? Pelo fato de que a Igreja lida com o absoluto, por acaso é absoluta também? Essas perguntas vêm sendo discutidas nos últimos anos.

Soares,⁸²⁵ por exemplo, defende “as implicações dogmático-pastorais de uma renovada aproximação à experiência do sincretismo religioso”. As interrogações feitas podem ser iluminadas mediante aquilo que afirma Ávila Soares: “a verdade de Deus não

⁸²³O problema teórico do sincretismo é bem desenvolvido em SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*, p. 151-160.

⁸²⁴SOARES, Afonso Maria Ligorio. Inculturação ou sincretismo: considerações acerca de algumas opções terminológicas. In: *Revista Cultura*, p. 87-103.

⁸²⁵ SOARES, Afonso Maria Ligorio. Inculturação ou sincretismo: considerações acerca de algumas opções terminológicas. In: *Revista Cultura*, p. 87-103.

pode estar completa apenas num sistema teórico, mas pode também ser encontrada no que o povo sempre vive, apesar de não saber fazer um elaborado discurso científico”.⁸²⁶

Assim, para Soares,⁸²⁷ uma religião que auto se afirma como universal e que fundamente na “crença de que o absoluto de Deus se concentra na relatividade de um ser humano localizável no tempo e no espaço, não pode, honestamente, desconsiderar teologicamente a análise dos benefícios e limites do sincretismo”. Na concepção de Haight⁸²⁸ não há muito tempo que o cristianismo tem consciência de que está se tornando uma religião mundial.

Nessa linha, Leonardo Boff⁸²⁹ trata do sincretismo como um dos meios que promove uma das notas da Igreja Católica: a *catolicidade* cujo sinônimo é universalidade. Em sua opinião, a catolicidade é possível apenas se não fugir do sincretismo. Este último é um processo de produção da catolicidade. Sincretismo é a nova lei da encarnação, portanto é o novo modelo de inculturação da fé, pois, segundo Haight,⁸³⁰ a inculturação explicita as questões envolvidas nas interpretações e sublinha a necessidade de mudança e de diferença na compreensão. “Jesus Cristo tem de se tornar africano, indiano, filipino, (haitiano) e boliviano na mesma medida em que se fez grego e latino, e profundamente reinterpretado por sucessivas ondas de cultura ocidental”.⁸³¹

Se a Igreja de um lado é fechada em si mesma, então o sincretismo aparece como uma ameaça. É necessário evitá-lo. De outro lado, se a Igreja Católica está aberta às diversas realidades seguindo os passos de Jesus mesmo em contexto de conflito e desafio no meio do povo mais simples, sem estudo de teologia e filosofia, sem a formação de liturgia, mas que vive em osmose a sua fé com outras expressões religiosas, e ainda se a Igreja entende sua missão de acompanhar o desenvolvimento da fé das pessoas num ambiente familiar aberto, digerir elementos diferentes e se transformar ao criar novas sínteses, então o sincretismo é um processo normal e natural.

⁸²⁶ÁVILA SOARES, José Fernando. *A vivência do divino na tradição*, p. 43.

⁸²⁷SOARES, Afonso Maria Ligorio. Inculturação ou sincretismo: considerações acerca de algumas opções terminológicas. *In: Revista Cultura*, p. 87-103.

⁸²⁸HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*, p. 37.

⁸²⁹BOFF, Leonardo. *Igreja: carisma e poder*, p. 145.

⁸³⁰HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*, p. 37.

⁸³¹HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*, p. 37.

5.3.3 Sincretismo como implícito dogmático

Soares⁸³² mostra que se em Jesus o cristianismo afirma a união de duas naturezas: humano e divino numa única pessoa e são duas naturezas totalmente distintas sem mistura, então como pode negar a existência do sincretismo como um elemento teológico-religioso? Ainda questiona a desqualificação do esforço popular em juntar deuses diferentes numa mesma experiência religiosa. O simbólico-teórico dogma trinitário que almeja equilíbrio entre a convicção monoteísta e experiência do múltiplo na divindade tem a semelhança do sincretismo. Soares aceita a modernização da expressão religiosa afro. Para ele, o sincretismo religioso *afro-católico* denota um diálogo real já em andamento. Há algo de moderno e ao mesmo tempo tradicional no povo de santo.

O impacto teológico dogmático do sincretismo no Haiti pode ser observado assim como examina Soares: “muitos participantes de liturgias oriundas das religiões tradicionais africanas não se sentem na obrigação de renunciar a fé cristã”.⁸³³ Claro que há sempre uma diferença entre um cristão católico e das outras denominações cristãs. Para estas últimas, as religiões de matrizes africanas são coisas do diabo, mas eles não deixam de procurar um pai de santo no momento em que estão doentes. Porém, essa procura é feita clandestinamente. Eles não se sentem livres para viver sua identidade religiosa aproveitando a finalidade de cada experiência.

Entretanto, para os católicos já é diferente. Praticam livremente sua convicção religiosa, apesar de haver alguns que se comportam como nas outras denominações. Em certos casos, eles afirmam que ser católico é condição *sine qua non* para admissão ao processo de iniciação no vodu. Na verdade, a grande maioria dos católicos no Haiti que cultiva as expressões religiosas africanas não se sente em contradição com a fé católica. Pelo contrário, acha que é uma riqueza e graça de Deus. Para muitos católicos no Haiti o vodu é o complemento de tudo o que Igreja Católica não está em condições de oferecer ao povo.

Com essa ideia, Joint⁸³⁴ frisa o sentimento de pertença dos afro-haitianos à fé católica, pois quem pratica o rito vodu abertamente professa sua fé no catolicismo. Existe para eles uma única religião cristã, uma só Igreja onde foram batizados. O

⁸³²SOARES, Afonso Maria Ligorio. Inculturação ou sincretismo: considerações acerca de algumas opções terminológicas. In: *Revista Cultura*, p. 87-103.

⁸³³SOARES, Afonso Maria Ligorio. Inculturação ou sincretismo: considerações acerca de algumas opções terminológicas. In: *Revista Cultura*, p. 87-103.

⁸³⁴JOINT, Gasner. *Liberation du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haiti*, p. 318.

praticante do vodu não o concebe como culto. É um prolongamento além da religião. É um sistema de força. É uma base de solidariedade, espaço de convivência e de sobrevivência.

Para os afro-americanos, particularmente afro-haitianos,⁸³⁵ observa-se que o sincretismo é um encontro entre dois amores: a tradição cristã recebida e as tradições ancestrais redescobertas. No Brasil, por exemplo, dentro da pastoral afro ou a pastoral do negro, muitas pessoas atravessaram a fronteira do catolicismo em busca de suas raízes africanas. É fundamental entender nesse sentido, que, por um lado, negar a herança ancestral para assumir uma tradição de fora é negar a sua própria identidade; por outro lado, juntar ambos usufruindo os valores vitais é um modelo de encarnação, de falar outras línguas, portanto, é inculturação.

Para Soares,⁸³⁶ o sincretismo religioso *afro-católico* provoca o cristianismo europeizado a uma nova aprendizagem pastoral e dogmática. O autor ressoa que o sincretismo não é deturpação do cristianismo autêntico, mas é um freio à hegemonia da ideologia do catolicismo. É pecado mortal tratar a cosmovisão africana visualizada no sincretismo como desumanizadora e antievangélica.

Para que o sincretismo não seja concebido como deturpação da fé cristã, é salutar que o cristianismo tenha outra concepção diante de sua experiência da descoberta das outras realidades. Significa optar por entender os modos diferentes de se relacionar com o divino. Na visão de Hurbon, o que será capaz de possibilitar essa experiência do outro é a tradição compreendida como linguagem. Assim, outro que se apresenta diante de mim não se apresenta como um objeto a ser transformado e dominado, mas como um “Tu, outro”. Nesse caso, o encontro dos diferentes se transforma em diálogo, comunicação e reconhecimento.⁸³⁷ Na linguagem de Haight⁸³⁸ é “pluralismo, identidade nas diferenças, a possibilidade de reconhecimento mútuo na comunicação intercultural, identidade cristã focada em Jesus através dele, em meio às diferentes concepções de salvação”.⁸³⁹

⁸³⁵ O sincretismo no contexto afro-haitiano, apesar de todo significado que pode obter, é antes de tudo uma contestação à pretensão do absoluto do catolicismo. Defende a manutenção da tensão dialética entre a universalidade e a particularidade de um cristianismo bem encarnado.

⁸³⁶SOARES, Afonso Maria Ligorio. Inculturação ou sincretismo: considerações acerca de algumas opções terminológicas. In: *Revista Cultura*, p. 87-103.

⁸³⁷HURBON, Laënnec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 56.

⁸³⁸HAIGHT, Roger. *Jesus, símbolo de Deus*, p. 37-38.

⁸³⁹ Na concepção africana, a salvação vem da vivência, da participação e da integração comunitária. Por isso a ligação com a comunidade familiar é importante. A comunidade é o ponto de referência na vida e na morte. Quem vive comunitariamente não morre jamais. Ao concluir a missão neste mundo permanece na comunidade como ancestre. A comunidade é um dom da divindade, no caso uma dádiva de Zambi. Este último é conhecido como criador do universo e do ser humanos (APARECIDO DA SILVA, Antônio, p. 50).

Em conformidade com Barros,⁸⁴⁰ historicamente o sincretismo “significava reconciliar-se e fazer coalizão com outros concorrentes (de guerra ou comércio) como faziam os antigos cretenses”. Esse foi retomado por Erasmo de Roterdã com a mesma conotação. Com o passar do tempo adquiriu a significação como “mistura ou síntese entre elementos de religiões diferentes”.⁸⁴¹ Todo sincretismo implica mistura. É entendido como mistura superficial e justaposição, quer dizer, num mesmo templo estão misturados deuses e deusas da Ásia, do Egito, da Síria, da Pérsia. Enfim, de todos os povos vencidos ao lado dos deuses romanos.

5.3.4 Análise do sincretismo como síntese das diversas culturas religiosas

No caso do encontro dos ameríndios da América do Norte com a cristandade, assinala Barros,⁸⁴² Achiel Peelman⁸⁴³ enumera quatro tipos de respostas positivas. São aquelas que todos os agentes pastorais podem perceber na caminhada. Respectivamente são estas as respostas do sincretismo: “aceitação dupla; dimorfismo religioso; o sincretismo propriamente dito e a conversão”.⁸⁴⁴ Barros ajuda a compreender cada uma delas.

A aceitação dupla: essa tendência vai ao encontro da expressão tolerância. Esta possibilita à pessoa dar um assentimento exterior a uma nova religião. Porém, essa mesma pessoa conserva as suas convicções interiores. Nesse caso, refere-se à realidade afro-haitiana, um povo que vive o cristianismo com uma mentalidade religiosa particular. Essa mentalidade é o recipiente que impõe sua forma aos diferentes conteúdos. Assim, a dimensão religiosa do vodu é o modo de viver o cristianismo no Haiti. Essa dimensão religiosa simboliza o catolicismo popular dos afro-haitianos. Este último reflete e influencia todo contexto da vivência popular.⁸⁴⁵

O cristianismo ocidental é um fato social no Haiti. É receptível, mas dentro da diversidade cultural, religiosa e econômica o povo sempre opta por uma espiritualidade cuja raiz é a fonte cultural de matriz africana. É o fato que se verifica também em outros

⁸⁴⁰BARROS, Marcelo. *O sabor da festa que renasce*. Paulinas, 24 nov. 2016, edição do Kindle.

⁸⁴¹BARROS, Marcelo. *O sabor da festa que renasce*. Paulinas, 24 nov. 2016, edição do Kindle.

⁸⁴²BARROS, Marcelo. *O sabor da festa que renasce*. Paulinas, 24 nov. 2016, edição do Kindle.

⁸⁴³PELLMAN, Achiel. *Christ is a Native American*, p. 66.

⁸⁴⁴BARROS, Marcelo. *O sabor da festa que renasce*. Paulinas, 24 nov. 2016, edição do Kindle.

⁸⁴⁵SOUFFRANT, Claude. *Sociologie prospective d’Haïti*, p. 139-142.

países como, por exemplo, no Brasil “a pessoa é socialmente cristã, mas na sua realidade interior continua (...) de nenhuma pertença profunda”.⁸⁴⁶

Essa postura sincrética é muito mais reservada no Haiti aos cristãos não católicos. Os católicos propriamente ditos são mais abertos, mesmo que existam alguns que ainda são fechados, sentem-se mais livres para se afirmar como *sincréticos* ou *aceitação dupla*: vão para a missa todo domingo, mas não deixam de visitar uma cerimônia cultural das famílias que cultuam a sua *loa*. Porém, o povo fiel às suas origens africanas não pretende apostar na ortodoxia cristã. O seu referencial é a variável popular do catolicismo. É um catolicismo sincrético. Fora do sincretismo parte de um catolicismo imaginário que jamais existiu.⁸⁴⁷

Bissainthe⁸⁴⁸ emenda que o vodu é uma religião íntima com o ser haitiano. O haitiano é naturalmente vodu.⁸⁴⁹ É católico, lidera a prática do catolicismo e do vodu. É católico exteriormente, mas no fundo do seu ser é vodu. O catolicismo é apenas uma fachada pelo fato de ter raízes profundas e uma máscara, pois as suas práticas, interiormente interpretadas pelo sujeito em sentido vodu, camuflam habilmente uma religião proscrita e contrariada. Joint⁸⁵⁰ adverte que se pode tirar como certeza dessa declaração exagerada é que o católico vodu permanece vodu nas profundezas de seu ser. Atento às palavras de Bissainthe, é como uma religião aderindo à pele do haitiano e sendo um com ele.

O dimorfismo religioso é outra forma da manifestação do sincretismo. É o conflito religioso num único sujeito. A pessoa pratica dois tipos de ritos ou mais, sem procurar fazer uma síntese. Servir dos ritos religiosos conforme a sua necessidade. Entende que cada prática religiosa responde a uma necessidade da vida. No Haiti, a dimensão religiosa do vodu serve para saciar as necessidades⁸⁵¹ no imediato em relação

⁸⁴⁶BARROS, Marcelo. *O sabor da festa que renasce*, Paulinas, 24 nov. 2016, edição do Kindle.

⁸⁴⁷SOARES, Afonso Maria Ligorio. *Inculturação ou sincretismo: considerações acerca de algumas opções terminológicas*. In: *Revista Cultura*, p. 87-103.

⁸⁴⁸BISSAINTHE, G. *Catholicisme et indigénisme religieux*. In: *Des prêtres noirs s'interrogent*, p. 111-135.

⁸⁴⁹ Entre o catolicismo e o vodu não há fronteiras. É preciso ser católico para servir às loas confessa um sábio camponês.

⁸⁵⁰JOINT, Gasner. *Liberation du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p. 322.

⁸⁵¹O vodu tem muitas funções na realidade afro-haitiana. Tem a função judiciária, pois quando o povo se sente injustiçado e a justiça do Estado não dá resultado, busca a solução no vodu. Diante da injustiça humana, o povo clama pela justiça divina através da intercessão das *loas*. Tem a função de terapêutica, pois algumas pessoas de experiências nas famílias e os pais de santo são curandeiros. Geralmente, essas pessoas são reservadas para assumir os doentes que os hospitais não acham mais soluções por serem consideradas como doenças supersticiosas. Ressalta-se, também, nessa função terapêutica 60% da população não têm acesso ao médico. São os profissionais do vodu que auxiliam essas pessoas pobres. Tem função educativa: cuida da educação tradicional haitiana pela integração harmoniosa do indivíduo no grupo social segundo as regras da sociedade. Tem a função social e econômica, pois realiza o mutirão para trabalhar a terra. O trabalho na agricultura é sagrado. Antes de plantar feijão e milho sempre tem

à saúde, à justiça, à solidariedade e à confraternização. O cristianismo com doutrinas organizadas como, por exemplo, os católicos e os não católicos descobrem a Igreja como complemento da graça recebida. Quando as famílias têm bênçãos asseguradas, as igrejas podem receber muitas doações como sinal de reconhecimento.

Sendo assim, o *dimorfismo religioso* acontece quando “cada religião ou, concretamente, seus ritos respondem a necessidades diferentes da vida, por isso são praticadas em circunstâncias sociais diversas”.⁸⁵² “Nas culturas negras para batizar uma criança ou para encomendar um defunto as pessoas procuram um padre e se referem à Igreja Católica. Já para as necessidades cotidianas recorrem”⁸⁵³ a sua espiritualidade africana. As pessoas são de uma e de outra prática, sem nenhuma preocupação de síntese.

O sincretismo propriamente dito: trata-se de uma normalidade que se busquem certos compromissos entre dois sistemas religiosos. Muitas vezes, na própria mente e sensibilidade das pessoas as duas religiões ou crenças se juntam e pode ocorrer que as pessoas nem saibam mais exatamente quando praticam uma e quando praticam a outra. Hourtart e Rémy,⁸⁵⁴ nessa mesma linha do sincretismo propriamente dito, acenam que a quem pertence a religião de matriz africana há ainda um certo tabu, porém existe a dupla afiliação: ao catolicismo e ao vodu haitiano perfeitamente aceitável por muitos afro-haitianos.⁸⁵⁵

Em princípio, poucas pessoas se deram conta de misturar tradições religiosas diferentes. Nesse sentido, o sincretismo no real é uma síntese interior na qual a pessoa expressa sua fé.⁸⁵⁶ Sincretismo é fruto de dois conjuntos de significados. Assim os símbolos de um rito se enchem do significado do outro. Numa celebração o orixá e a Virgem Maria se identificam mutuamente. Para certos afro-haitianos não há distância entre um culto às loas e uma missa.

A conversão: a visão que há da conversão com o crescimento das igrejas pentecostais desvia o verdadeiro sentido. Estipula-se que a conversão é mudar de religião e não mudar de mentalidade. Ser cristão é não praticar e vivenciar a fé com os

uma cerimônia religiosa numa noite antes para que as *loas* possam cuidar da plantação para que frutifique e multiplique.

⁸⁵²BARROS, Marcelo. *O sabor da festa que renasce*, Paulinas, 24 nov. 2016, edição do Kindle.

⁸⁵³BARROS, Marcelo. *O sabor da festa que renasce*, Paulinas, p. 14, edição do Kindle.

⁸⁵⁴HOUTART, François; RÉMY, Anselm. *Haiti et la mondialisation de la culture: Etude des mentalités et des religions face aux réalités économiques, sociales et politiques*, p. 96.

⁸⁵⁵Há muitas pessoas católicas que falam dessa maneira: “sou católica, nasci na Igreja Católica. Nela, vou perseverar até morrer. Tenho uma loa que me recomenda um cabrito. Vou preparar uma festa para a loa. Outra vez fiquei doente. Foi o pai ‘Filo’ que me tratou graças a Deus”. Para essas pessoas todos os ritos eram católicos.

⁸⁵⁶BARROS, Marcelo. *O sabor da festa que renasce*, Paulinas, p. 14, edição do Kindle.

elementos culturais afrodescendentes. Em casos mais radicais deixar de ser católico, pois há concepção de que a Igreja Católica é o lugar onde o diabo se esconde. Da parte dos católicos ser cristão é deixar de participar nas atividades religiosas do vodu, inclusive certos padres pensam desse jeito. Em concreto o que significa conversão para certas lideranças religiosas no Haiti?

Diante do cenário apresentado, pode-se dizer que conversão é violência espiritual e pressão emocional. O que está em xeque nessa forma de entender a conversão é buscar não misturar as práticas religiosas, mas para isso cada denominação quer escolher ao seu lado o verdadeiro caminho que conduz a Deus. Só que esse problema é das lideranças religiosas. Por parte dos fiéis não há nenhum problema de ter a dupla pertença. Os fiéis católicos acham normal ser católico e voduísta ao mesmo tempo. Normalmente, essas pessoas se compreendem como cristãos afrodescendentes e praticam o sincretismo de uma forma involuntária.

No limiar dessas práticas sincréticas, a teologia tem a missão numa perspectiva de inculturação da fé de colaborar com uma abordagem teológica pastoral a não se preocupar com a questão do sincretismo como empecilho para a evangelização. Também de repensar a conversão em seu verdadeiro sentido como transformação interior de uma vida egocêntrica para um modo de vida nova, conduzida pelo Espírito Divino. A conversão precisa superar a compreensão sociológica para um nível mais profundo no sentido do verbo que se fez carne, ou seja, da concretização do projeto de Deus.

Sincretismo é a síntese de diversas realidades culturais para eliminar as barreiras da convivência fraterna humana. Como escreve Hoonert, “é preciso tratar do sincretismo latino-americano (...) como de uma realidade normal e não de uma suposta autenticidade, que seria na realidade europeia”.⁸⁵⁷ Do ponto de vista católico, para entender inculturação da fé é necessário que o catolicismo latino-americano não se espelhe em uma forma pretensiosamente mais perfeita que seria o europeu, mas precisa pensar a partir da realidade específica latino-americana e caribenha.

⁸⁵⁷HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*, p. 72.

5.3.6 Nova luz sobre o sincretismo como pista para inculturação da fé

Diante da realidade do sincretismo, Sanchis⁸⁵⁸ interpela outra visão que não seja descritiva, mistura, simbiose, fusão. Mesmo que ainda essas sejam reputadas como definições tradicionais do conceito de sincretismo, é necessário dar um passo a mais para redefinir o conceito. Este último possibilitará ver o outro como irmão e jamais como estranho. Então, o novo significado mais apropriado ao sincretismo hoje pode ser assim, servindo-se das palavras de Sanchis:⁸⁵⁹ “processo tendencialmente universal dos grupos humanos quando em contato com os outros: a tendência a utilizar relações apreendidas no mundo do outro, para ressemantizar realidades e relações do seu próprio universo”. De forma contundente, Sanchis⁸⁶⁰ apoia que o sincretismo é uma tendência das sociedades humanas a entrar num processo de redefinição da própria identidade quando confrontadas ao sistema simbólico do outro.

Para Sanchis,⁸⁶¹ o sincretismo é uma tendência “universal no seu princípio, mas variada nas suas formas e causador em vários níveis, que se caracteriza por sua direção e não por seu conteúdo”. Assim, o sincretismo vai acompanhar a transformação própria do universo propondo nova identidade da humanidade ao encontrar com o outro. Então, sincretismo é “uma forma constante de redefinição da identidade social”.⁸⁶²

Numa perspectiva teológico-pastoral é primordial ver o sincretismo como convite a reinterpretar a realidade contextual. A releitura permitirá a convivência, pois é um fator de equilíbrio emocional, coletivo e individual que deve ser avaliado à primeira vista.⁸⁶³ Além de ser um equilíbrio emocional, coletivo e individual é também às vezes condição de sobrevivência e outras vezes de prosperidade. A retomada facilita, assim, uma convivência não explosiva do universo abstratamente contraditório.

Sanchis⁸⁶⁴ identifica um jogo de “relações de poder”, porque o processo de sincretismo se dá dentro de uma relação desigual. Essa se traduz nas situações coloniais, interétnicas, dominação política, supremacia cultural ou religiosa. Nessas incidências

⁸⁵⁸SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*, p. 155.

⁸⁵⁹SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*, p. 155.

⁸⁶⁰SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*, p. 155.

⁸⁶¹SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*, p. 156.

⁸⁶²SANCHIS, Pierre. *Religião, cultura e identidades*. Vozes, 03 out. 2018, edição do Kindle.

⁸⁶³SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*, p. 156.

⁸⁶⁴SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*, p. 157.

sempre existe um grupo dominante. A tendência sincrética geralmente nasce do mais fraco e o mais forte sempre busca resolver o problema não com uma avaliação crítica, mas com rejeição. Conforme Boff,⁸⁶⁵ Sanchis procura dar ao termo sincretismo

um estatuto teórico de tipo analítico e não apenas de tipo descritivo e certamente não de caráter valorativo. Mas como alguém notou no jogo de linguagem eclesial, o uso desse termo apresenta certa dificuldade, pois nesse campo significa sempre combinação ilegítima, a conjuração perversa, portanto pastoralmente proibida.

De fato, Sanchis convida olhar um pouco mais a fundo o sincretismo para além da descrição. À vista disso, Seitenfus⁸⁶⁶ afirma que “para nos aproximarmos de nosso objeto, devemos mergulhar na pele do outro, despojar-nos das ideias preconcebidas, nos afastarmos da aparência que tende a esconder a realidade, divorciar-nos da tentação que conduz a conclusões apressadas, estarmos aptos a mais ouvir do que a falar”.

Na sequência à reflexão de Sanchis, Boff⁸⁶⁷ constata um desencontro ou descompasso conceitual entre a teoria antropológica e a linguagem teológico-pastoral. Em sua compreensão, de qualquer modo, o sincretismo designa, sim, um fato cultural importante, um processo real que deve ser reconhecido pela pastoral identificado e estudado em sua lógica própria. Boff⁸⁶⁸ entende o sincretismo como combinação de elementos culturais distintos. Defende que a teologia deve inferir isso antes de ajuizar qualquer teoria. Sanchis⁸⁶⁹ desenvolveu as três histórias do sincretismo: o catolicismo, Portugal e Brasil.

Quanto ao catolicismo, cujo objetivo articula as duas dimensões “fé e religião”, “vai se implantar, se instalar num campo religioso específico, campo já ocupado por outras religiões devendo disputar com elas o seu espaço em nome de um compartilhar dos elementos institucionalmente religiosos de sua natureza”.⁸⁷⁰

Segundo Sanchis, há uma diferença entre o modo de articular o protestantismo e o catolicismo. O protestantismo pretende inserir no mundo religiosamente o germe cristão, quer apenas introduzir radicalmente no mundo uma relação específica com Deus. Pelo contrário, o catolicismo faz a “sua inserção num campo explicitamente

⁸⁶⁵ BOFF, Clodovis. Por uma nova pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*, p. 206.

⁸⁶⁶ SEITENFUS, Ricardo. *Haiti dilemas e fracassos internacionais*, 01 jul. 2014, edição do kindle.

⁸⁶⁷ BOFF, Clodovis. Por uma nova pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*, p. 207.

⁸⁶⁸ BOFF, Clodovis. Por uma nova pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*, p. 207.

⁸⁶⁹ SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*. São Paulo: Paulinas, p. 157.

⁸⁷⁰ SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*. São Paulo: Paulinas, p. 164.

religioso e desse contato necessariamente mimético com o mundo das outras religiões ele retirará o seu pendor para um caráter marcadamente sincrético”.⁸⁷¹

Para Sanchis,⁸⁷² “o catolicismo de Portugal”⁸⁷³ cria uma identidade religiosa própria a partir do que precedeu assimilando “o passado”.⁸⁷⁴ Trata-se de um sincretismo que assume o que está por baixo dele, no mesmo lugar, o que se inscreve na sua própria raiz e que, no ponto de chegada, expressa essa alteridade pela proclamação de uma identidade única: identidade católica. Assim, o catolicismo “continua todo impregnado do outro, fazendo-se sincrético e **sem dúvida**, mas de uma maneira particular e específica, diacronicamente. É a partir de sua raiz em terra e húmus alheios que se constrói”.⁸⁷⁵ Há ruptura com o que precedeu, mas é ruptura relativa que foi realizada sob a espécie de reinterpretação.

Na conjuntura do catolicismo de Portugal, o sincretismo é visto como “formador de uma identidade que *pro-vém*, recapitulado daquilo que lhe é dado de raiz, que lhe vem de baixo e de antes, para prolongar essas realidades secretamente transmutadas numa identidade única, formalmente assumida como católico”.⁸⁷⁶

O sincretismo do catolicismo brasileiro é diferente de sincretismo do catolicismo de Portugal. O sincretismo do catolicismo brasileiro é um sincretismo que *ad-vém* e não *pro-vém* como o de Portugal. É “uma confluência de grupos que, numa estrutura desigual e onde o poder é fundamental, mesmo assim vão também desiguais, mas realmente se redefinir uns pelos outros”.⁸⁷⁷ É uma transformação de identidades de dois tipos diferentes.

Dando continuidade à análise do sincretismo como um dos princípios de inculturação da fé, é necessário retomar a crítica de Hurbon sobre sua manifestação. O autor segue dois pensamentos fundamentais e de interesse para essa tese. Num primeiro momento apresenta o sincretismo de ponto de vista culturalista-psicológico, tendo como

⁸⁷¹SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*, p. 165.

⁸⁷²SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*, p. 167.

⁸⁷³Uma Igreja ou uma cosmovisão religiosa feita instituição histórica totalmente presente como a expressão da identidade local, articulada, mas não confundida com identidade de outras localidades. Um catolicismo que se implanta como expressando um grupo social, sobre a base, ao mesmo tempo de seu *topo* e do seu passado (SANCHIS, 1996, p. 167).

⁸⁷⁴Por passado entendeu a herança das religiões que precederam o cristianismo naquele lugar. Por exemplo, muitos santuários de romarias foram construídos onde havia os santuários celtas ou pré-celtas (SANCHIS, 1996, p. 167).

⁸⁷⁵SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*, p. 165.

⁸⁷⁶SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*, p. 174.

⁸⁷⁷SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*, p. 178.

referência o pensamento de Herskovits. Em segundo, ele aborda o termo sincretismo a partir de uma visão sociológica considerando Roger Bastide. Porém, antes dessas duas abordagens, Hurbon alude aos três planos do sincretismo no Haiti.

- Do plano ecológico que se considera como um “sincretismo mosaico”.⁸⁷⁸
- Do plano dos ritos e das cerimônias que incluem o calendário litúrgico, os sacramentos, as missas memoriais e peregrinações;
- Do plano das representações coletivas onde se apresenta um sistema simbólico no qual o servidor das divindades participa de uma totalidade de significações.⁸⁷⁹

Assim como Sanchis, Herskovits, numa ótica diferente, usa o conceito de reinterpretação mostrando que as antigas significações são atribuídas a novos elementos ou novos valores mudam a significação cultural das formas antigas. Na análise de Herskovits, a aceitação ou a recusa de elementos de culturas diferentes são determinadas pela cultura preexistente e pelas circunstâncias do encontro entre as duas.

Para Herskovits, o catolicismo negro no novo mundo será a generalização do culto das divindades africanas. Nesse contexto, a reinterpretação se faz em função do quadro cultural preexistente e das novas reorientações que ele oferece à presença de situações novas. Ainda questiona Herskovits o porquê de uma cultura tomar emprestado de outra cultura esse e não aquele traço. Na ideia do autor, ninguém pode dar explicações gerais e abstratas propondo a introdução de uma perspectiva-psicológica. Isso é porque uma cultura é sempre situada e não se encontra se não em homens e mulheres concretos obrigados a se adaptar ao novo mundo através de sua herança africana.

Conforme Hurbon,⁸⁸⁰ as explicações de Herskovits suscitaram protestos (...) da parte dos que lutam pela integração dos negros na América e que recusam ver no inconsciente negro um inconsciente radicalmente diferente, como se o negro permanecesse sempre o mesmo em seu contato com as outras culturas.

Herskovits alerta três dificuldades que devem ser superadas: a) perceber como o negro utiliza os novos modelos da sociedade a sua volta. A partir disso, os afro-haitianos manifestam sua originalidade em relação ao cristianismo de um lado e de outro mantendo os próprios símbolos do cristianismo. Ao somar os dois universos,

⁸⁷⁸Dentro do sincretismo em mosaico há um sincretismo espacial e um sincretismo temporal. MENDOZA, Alvaro Chavez. *Vision antropológica del mundo negro en América Latina. In: Os grupos afro-americanos: aproximaciones y pastoral*, p. 73.

⁸⁷⁹ HURBON, Laënc. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 95.

⁸⁸⁰ HURBON, Laënc. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 95.

adquirem-se novos sentidos que dão como resultado um novo modo de ser cristão no Haiti. Trata-se de um cristianismo afro-haitiano; b) compreender os diferentes graus do sincretismo tais como as classes sociais, ritos, crenças, representações e coletivas e c) reconhecer que os traços culturais aos quais os nativos se prendem são frequentemente reinterpretados ao nível do sentido e não são mais idênticos como antes do contato com outra cultura.

Segundo Hurbon,⁸⁸¹ Bastide, por sua parte na obra *As Américas Negras*, concorda com o conceito de reinterpretação aplicado por Herskovite e Sanchis, porém, acrescenta que as releituras não se tornam explicativas a não ser que liguem a uma teoria sociológica de estrutura e mobilidades sociais. Bastide acrescenta que as reinterpretações estão condicionadas à discriminação das classes sociais e das raças no interior da igreja ou mesmo da sociedade. Nesse sentido, o sincretismo é restrito ao contexto em que se encontra. Se está do lado da religião trata-se de dois sistemas de religiões que correspondem à analogia, ou se for do lado que adota magia como a lei de acumulação o sincretismo simboliza força, porque entende que duas precauções ou duas certezas valem mais que uma.

Na avaliação de Bastide, o sincretismo é visto como dois tipos de aculturação, mesmo que não coincidam sempre. De um lado a aculturação material, cujo fundamento encontra-se nos conteúdos culturais em contato, e de outro lado, a aculturação formal que se baseia na mudança de mentalidade. Contudo, Bastide conclui que o sincretismo tem, pelo menos, três níveis de passagens: morfológico, institucional e fatos de consciência coletiva.

A reflexão de Herskovits e Bastide, na opinião de Hurbon, tem como objetivo a aculturação entre os negros da América. Ambas as pesquisas abordam o fenômeno do sincretismo. Porém, no entendimento de Hurbon,⁸⁸² o sincretismo no Haiti vai além do fenomenológico, justamente porque a cultura afro-haitiana (o vodu) propôs problemas sociais e políticos tão complexos e tão urgentes que perante eles é impossível a neutralidade.

Hurbon⁸⁸³ tenta mostrar a contribuição do *père savanne* entre 1804-1860 na questão do sincretismo no Haiti visto diante de uma necessidade. O *père savanne* servia como sacristão junto às famílias afro-haitianas. É conhecedor dos rituais da Igreja Católica. Qual foi a missão do *père savanne*? Estabelecer pontes entre os rituais da

⁸⁸¹ HURBON, Laë nec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 95.

⁸⁸² HURBON, Laë nec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 97.

⁸⁸³ HURBON, Laë nec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 98.

Igreja Católica e as práticas afro-haitianas (vodu). É um catequista que une a visão religiosa de dois sistemas culturais diferentes. Em princípio, a metodologia de *père savanne* é uma espécie de sincretismo, mas ao mesmo tempo é uma forma da cultura afro-haitiana se inculturar ao catolicismo. Consegue ajudar o povo haitiano a se integrar ao catolicismo e simultaneamente buscar a partir do vodu destruir as barreiras entre catolicismo como religião dominante e as outras tradições religiosas.

Numa releitura do sincretismo partindo da compreensão e prática dos afro-haitianos, a inculturação da fé é entendida da seguinte maneira: considerando as relações conflituosas entre o catolicismo e o vodu que são reorganizadas, representadas, ou seja, lança-se um desafio à subordinação ao catolicismo no mesmo momento em que esse é incorporado no contexto das práticas do vodu. Nesse sentido, a prática do afro-haitiano interioriza a sua subordinação ao catolicismo.

No objetivo de suprimir as distâncias sociais, as divindades afro-haitianas se aproximam da realidade do catolicismo. Porém, aparece certa supressão no plano imaginário, o que pode ser apreendido como alienação social. Sem dúvida, a realidade social, cultural, política e religiosa se atualiza e se configura no vodu. Apesar da repressão e dominação do catolicismo, nada impede de construir uma sociedade com rosto afrodescendente. Para isso, procuram tecer e transformar a diversidade de culturas num modelo novo. Com base nessa observação, o vodu é uma cultura de resistência.

O desafio da luta pela inculturação da fé no panorama haitiano pode ser sintetizado em cinco ladrões. Primeiro, é como superar o Estado que busca seu interesse pessoal e individual instrumentalizando a população ou a coisificando. Segundo, é como superar a ideologia do catolicismo que mantém uma relação de poder dominador. Terceiro, como superar o protestantismo americano que almeja controlar, dominar, instrumentalizar as classes pobres da sociedade. Quarto, é como superar a postura da elite burguesa que pretende promover uma ideologia ocidental desvalorizando a realidade cultural afro-haitiana. Quinto, é como descolonizar a mentalidade em relação à cultura afro-haitiana como realidade primitiva, condenada e que, muitas vezes, a tendência é fazer desaparecer em vista de promover uma cultura do mundo capitalista e do mundo ocidental.

Para avaliar a relação entre o catolicismo e o sincretismo afro-católico conforme Célius,⁸⁸⁴ deve-se levar em conta o pensamento de Terry Rey que admite a partir da concepção de Pierre Bourdieu que é necessário ter como base os seus hábitos e sua

⁸⁸⁴CÉLIUS, Carlo A. L'imagerie chrétienne dans la création plastique d'Haiti. In: CLORMEUS, Lewis Ampidu. *État, religion et politique en Haïti (XVIII-XXI)*, p. 153.

capital religiosa para entender o que aconteceu no período pré-concordata (1804-1860). Terry lembra que um sincretismo já havia recorrido na África Central, não como resultado de dominação e opressão, mas como uma hermenêutica teológica popular. Assim, Terry defende que o sincretismo não é apenas fruto de dominação, mas é uma nova hermenêutica da teologia popular.

No Haiti é esse sincretismo afro-católico que se espalhou e que mostrou sua capacidade operacional na criação do vodu. Em sintonia com essa explicação, pode-se entender porque permaneceu a persistência da incorporação dos elementos do vodu ao catolicismo durante o período antes da Concordata. Nota-se que em 1840 havia uns 45 sacerdotes a serviço da Igreja e mais de 50 paróquias. Segundo os critérios, 12 paróquias eram consideradas válidas. Os templos eram tidos como vodu. Agora a nova tese defendida é esta, o que se chama de vodu é apenas um novo modelo de catolicismo. Para Gérald Muray, Celius⁸⁸⁵ propõe que o designado sobre o nome de vodu é o *catovodu*, quer dizer um culto cristão cismático que quer se reconhecer como tal. O termo *catovodu* expressa que não existe duas religiões no Haiti: vodu e catolicismo ou cristianismo em geral, mas sim dois aspectos diferentes de um mesmo comportamento religioso.⁸⁸⁶

À parte as questões elencadas em nota, o sincretismo afro-haitiano é uma forma de contestar a pretensão absoluta do catolicismo. Desse modo, o objetivo é apontar que o Deus cristão, para ser o Deus dos afro-haitianos, não pode ser estabelecido na destruição da cultura nativa e na opressão dos mais pobres ou fracos.⁸⁸⁷ Qualquer sincretismo com o cristianismo lembra que isso não vem substituir os valores culturais, mas para confirmá-los e elevá-los; o sincretismo questiona a seriedade da contextualização atual.⁸⁸⁸ Articulando as sequelas de um choque cultural e da opressão das classes trabalhadores com esforço de salvaguarda da identidade, o vodu é um lugar imaginário de libertação. Na sua forma religiosa, mas também na totalidade, caminha para a sua realização definitiva.⁸⁸⁹

Concatenando todas as realidades do sincretismo dos autores que foram apontados, sem dúvida, o sincretismo é o novo nome de inculturação. Nessa direção,

⁸⁸⁵CÉLIUS, Carlo A. L'imagerie chrétienne dans la création plastique d'Haiti. In: CLORMEUS, Lewis Ampidu. *État, religion et politique en Haïti (XVIII-XXI)*, p. 153.

⁸⁸⁶CÉLIUS, Carlo A. L'imagerie chrétienne dans la création plastique d'Haiti. In: CLORMEUS, Lewis Ampidu. *État, religion et politique en Haïti (XVIII-XXI)*, p. 153.

⁸⁸⁷HURBON, Laënnec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 249.

⁸⁸⁸SCHREITER, RJ. *Constructing local theologies*, p. 149-150.

⁸⁸⁹JOINT, Gasner. *La libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p. 326.

Starkloff⁸⁹⁰ destaca o seguinte “nenhuma inculturação verdadeira é possível sem alguma forma de sincretismo, isto é, sem integração de símbolos e significados”. Soares⁸⁹¹ examina que “um sincretismo correto e ortodoxo recebe hoje a denominação de inculturação”. Porém, Soares ressalta o modo para reconhecer um sincretismo correto e ortodoxo. Na análise de Soares, pode-se deduzir que em todas as culturas existe o joio e o trigo. Nem todo sincretismo é correto e ortodoxo. Nessa situação, Soares⁸⁹² intervém com essa explicação.

Do ponto de vista de uma comunidade de adeptos religiosos, as várias sincréticas são justamente o rastro que vai ficando ao longo do caminho da acreditada autocomunicação de seu Deus na história. Uma teologia do sincretismo religioso dirá que é justamente porque sentem essa pressão reveladora do divino em suas vidas...

O sincretismo é um processo sempre em construção que tenta elaborar uma linguagem apropriada às realidades em questão. Segundo Soares,⁸⁹³ “os teólogos acadêmicos ou das instituições religiosas têm o dever de averiguar em uma dada época, cultura que mais resiste a ser traduzido ou inreligionado em sua própria religião, e também aqueles elementos que inexoravelmente se vão perdendo no processo de tradução ou recriação da tradição”.

Uma verdadeira discussão sobre o sincretismo não é procurar práticas, pessoas ou religião sincréticas, pois de uma maneira ou de outra, todos são sincréticos. Fará mais sentido até que ponto todos aguentam esse modo de intercâmbio sem prejuízo daquilo que os fiéis creem como ser inspiração original de suas tradições religiosas. Tal processo é denominado inculturação ou sincretismo ortodoxo.

Decorrente da análise de Soares, pode-se dizer que no Haiti em que sentido o sincretismo é entendido como inculturação. Não se trata dos profissionais religiosos do vodu como *bòkò*, *ougan*, mambo. Estes estabelecem uma diferença entre a *loa* e um santo católico e eles exigem que os *pitit fèy* (*filho de santo*) tomem conhecimento dessa diferença.

A preocupação dos profissionais do vodu é de exercer seu poder mágico ou pelo bem ou pelo mal, ou seja, conforme as demandas das pessoas que os procuram. Trata-se dos católicos praticantes e apaixonados pela sua tradição cultural africana. Dessa forma, prefere-se a expressão afro-haitiana ou *cato-vodu* ao invés de voduísta. Esta faz referência apenas aos profissionais do vodu, mas a expressão afro-haitiana indica os

⁸⁹⁰STARKLOFF, Carl F. Incultural and Cultural Systems. *Theological Studies*, n. 55, 1994, p. 66-80; p. 274-294. Citado no livro de: BARROS, Marcelo. *O sabor da festa que nasce: para uma teologia afro-latíndia da liberdade*.

⁸⁹¹SOARES, Alfonso M.L. *Teologia em saída: obra póstuma do teólogo*, p. 170.

⁸⁹²SOARES, Alfonso M.L. *Teologia em saída: obra póstuma do teólogo*, p. 171.

⁸⁹³SOARES, Alfonso M.L. *Teologia em saída: obra póstuma do teólogo*, p. 171.

haitianos cristãos que buscam resgatar sua identidade cultural africana como agente da pastoral do negro. Ou seja, haitianos que cultivam as tradições negras reafirmando sua identidade cultural. Então para os afro-haitianos a vivência de uma dupla pertença religiosa é normal.

Diante dessa realidade poderia se perguntar: é possível ser fiéis de duas religiões ao mesmo tempo? Ou seja, até que ponto se aceitam os afro-haitianos como católicos, participantes do vodu e das missas dominicais, como seguidores do Evangelho de Jesus Cristo? Alguns até são sacristãos ou diretor de uma capela da Igreja Católica. Para os fiéis católicos, a dupla pertença religiosa é tranquila, uma vez que cada prática tem uma finalidade específica. Ninguém se autodeclara como vodu, mas sim todos dizem que são católicos. O que está por trás de tudo isso, na verdade, é o medo de ser interpretado como supersticioso.

Dado o pensamento de Célius,⁸⁹⁴ o catolicismo é o marco de referência. O que emerge é a posição dominante da Igreja Católica estabelecida anteriormente ao século XVIII na colônia de Santo Domingo. Assim, o catolicismo foi instituído como um referencial simbólico. Seus pactos extrapolam os estritos limites dos resultados contábeis ou dos ideais almejados pelas autoridades de ontem e de hoje. Definido o quadro desde o período colonial, mantido após a independência, o contributo dos recém-chegados da África Central de fé católica viria apenas consolidá-lo. É a aceitação do panorama que se encaixa nele, que explicaria porque não houve rejeição no período pré-concordata. É como parte funcional que as imagens religiosas cristãs ocupam o centro da cultura visual do país.

Tal fenômeno na sociedade haitiana somente pode ser entendido após meditar e entender as palavras de Paulo VI em *Africae Terrae*, que é parafraseado no comentário de Alfonso Soares apoiando-se em Boaventura Kloppenburg.

O africano, quando se torna cristão, não renega a si mesmo, mas retoma os antigos valores da tradição em espírito e em verdade. Nós, porém, porque éramos europeus, ocidentais, da Igreja latina (...) incapazes de imaginar uma dança sacra ao toque dos tambores; nós queríamos o africano, só porque morava ao nosso lado, deixasse de ser africano (...) Era o etnocentrismo total e orgulhoso dos europeus e da Igreja que vinha da Europa. Mas o negro quando se tornou livre, (...) voltou ao terreiro, ao tambor, ao ritmo de sua origem e aos mitos de sua linguagem. Da profundidade de seu ser (...) irrompeu a velha tradição religiosa da África negra.⁸⁹⁵

Ser cristão não é abandonar sua identidade cultural, mas é assumir com mais coerência sua identidade. Por isso, o sincretismo nesse sentido é inevitável e sua prática

⁸⁹⁴ CÉLIUS, Carlo A. L'imagerie chrétienne dans la création plastique d'Haiti. In: CLORMEUS, Lewis Ampidu. *État, religion et politique en Haïti (XVIII-XXI)*, p. 153.

⁸⁹⁵ SOARES, Alfonso M.L. *Teologia em saída: obra póstuma do teólogo*, p. 176.

se identifica com a inculturação. O sujeito que pratica sincretismo nesse caso é a forma eficaz de vivenciar a sua fé e, portanto, é inculturação. Os principais ritos de passagens como batismo, casamento, exéquias, eucaristia são realizados seguindo as prescrições do catolicismo e a referência é a um ser supremo que apresenta todas as características do Deus cristão.⁸⁹⁶

5.4 Espiritualidade afro-haitiana e movimento carismático católico

Depois de tentar apresentar a fé dos afro-haitianos no período escravagista, de analisar o vodu para além de uma religião e cultura, e defender o sincretismo como novo modelo de interpretar a inculturação da fé, agora, a opção recai sobre estudar a estreita relação entre a espiritualidade afro-haitiana e o movimento carismático católico. Essa analogia pode ser estendida em alguns momentos com os grupos pentecostais, mas não seria o caso.

A finalidade deste subcapítulo é tratar da relação entre a possessão no vodu e a possessão no movimento carismático católico. A curiosidade é saber se há uma diferença. Antes disso, é bom mencionar como em cada confissão cristã no Haiti a questão da saúde é uma prioridade. Percebe-se que todas as confissões cristãs no Haiti têm uma preocupação em erradicar a doença. Na verdade, não há nada de errado nessa perspectiva, porque os evangelhos também contemplam e meditam diferentes relatos que apresentam Jesus preocupando-se com a saúde e o bem-estar do seu povo.

O povo afro-haitiano frequenta uma confissão religiosa conforme a sua necessidade. Como diz Corten,⁸⁹⁷ “os crentes tentam se proteger das ameaças de uma Igreja indo para outra”. Se por acaso encontra perigo numa Igreja então deixa e vai a outra pensando que foi um castigo ao deixar sua primeira Igreja.

Com o pentecostalismo, há uma sensualidade de participação que conota o universo familiar do vodu. Da mesma forma, existem fenômenos de transe e rituais de cura que lembram o vodu, assim também introduzem através das vibrações que induzem ao medo do infortúnio, da doença e do castigo.⁸⁹⁸

⁸⁹⁶ CÉLIUS, Carlo A. L'imagerie chrétienne dans la création plastique d'Haiti. In: CLORMÉUS, Lewis Ampidu. *État, religion et politique en Haïti (XVIII-XXI)*, p. 153.

⁸⁹⁷ CORTEN, André. Pentecôtisme, batismo et système politique en Haïti. In: CLORMÉUS, Lewis Ampidu. *État, religion et politique en Haïti (XVIII-XXI)*, p. 119-131, p. 127.

⁸⁹⁸ CORTEN, André. Pentecôtisme, batismo et système politique en Haïti. In: CLORMÉUS, Lewis Ampidu. *État, religion et politique en Haïti (XVIII-XXI)*, p. 119-131, p. 127.

A intenção é alertar que em cada confissão religiosa existe um modo próprio de lidar com a magia e religião. O catolicismo, por exemplo, há hospitais que cuidam das pessoas doentes. No Brasil existe a pastoral da saúde. As igrejas batistas intervêm para articular doença e pobreza. As igrejas pentecostais têm serviços sociais e de ajuda mútua, principalmente nos seus cultos de jejum de cura. São semelhantes em clima aos cultos de transporte do vodu.

Uma das marcas da religião afrodescendente é a efervescência. A religião negra é uma alegria física. A possessão é característica própria da espiritualidade religiosa afro. A adesão à fé cristã não elimina essa dimensão espiritual na identidade religiosa afrodescendente. Na Igreja Católica há o movimento carismático e fora da Igreja Católica existem os movimentos pentecostais que entram também em transe assim como os membros da cultura e espiritualidade afrodescendente.

Deis⁸⁹⁹ registra que o movimento carismático católico e os movimentos pentecostais emprestaram o estilo negro para promover uma religião festiva. Monfouga-Brousta⁹⁰⁰ associa o vínculo que aproxima o culto afro-americano, de possessão com seus cantos, danças e transe, às manifestações comuns no atual movimento pentecostal. Para Seguy,⁹⁰¹ existe uma harmonia preestabelecida, uma afinidade seletiva entre o emocionalismo negro e o emocionalismo carismáticos e pentecostais.

De fato, para Fichter,⁹⁰² os movimentos carismáticos e neopentecostais são movimentos contracultura. Esses movimentos trazem de volta crenças que caíram em desuso: crenças nos milagres de cura, nos assédios do demônio. Reintroduzem no seu ritual as maneiras que já saíram da moda, como a oração gestual. Restitui nas celebrações uma atmosfera de fraternidade falante e demonstrativa, que recusa o hierático de tornar clássico nas assembleias do culto cristão. Esses movimentos se situam como os cultos de possessão à margem, ao lado da religião oficial e dominante.

Entre o movimento carismático católico e o movimento afro-haitiano existe uma aproximação ou uma relação estreita. A interpretação teológica do movimento carismático católico não é estudada como manifestação do demônio, mas sim como manifestação dos dons do Espírito Santo. Enquanto nas religiões afrodescendentes a releitura teológica que existe é considerar tais manifestações como anormal e fruto

⁸⁹⁹ DEIS, Lucien. Danse liturgie. In: *Spiritus*, p. 31-52.

⁹⁰⁰ MONFOUGA-BROUSTA, Jacqueline. Manifestações carismáticos et perspective ethnologiques. In: *Lumière et vie*, p. 69-87.

⁹⁰¹ SEGUY, Jean. Situation sócio-historique du pentecotisme. In: *Lumière et vie*, p. 52.

⁹⁰² FICHTER, Joseph. *The catholic cult of the paraclete*. Sheed and Ward: New York, 1975, ch. VIII.

demoníaco. Nesse olhar, a teologia, como estudo e compreensão do homem relacionada a Deus, é apenas válida para uma parte da nação.

Por isso, o mesmo espírito, a mesma energia que movimenta as duas realidades: afro e carismático é qualificado de modo distinto. Nas Igrejas pentecostais e no movimento da Renovação Carismática Católica (RCC), essa energia é conhecida como Espírito Santo ao passo que nas religiões afrodescendentes é nomeado como demônio. Numa boa análise, essas reações deveriam ser interpretadas numa visão sociológica, ou seja, discernir as manifestações e distinguir o bem do mal.

Existe uma *teologia infantil* que interpreta tudo que vem do mundo africano como manifestação do diabo. A *teologia da infantilidade* é uma teologia que ignora os fatos sociológicos e que se alimenta por um lado, a partir de uma ideologia que comporta o reconhecimento dos bons e maus espíritos; e, por outro lado, a partir dos fatores não teológicos como sociais, raciais e culturais que influenciam esse reconhecimento e essa identificação.

A missão da teologia em si nesse contexto é libertar o ser humano de toda forma de infantilidade e de escuridão. Não há dúvida de que a mitologia do diabo é a linguagem pelo qual um grupo social ou racial expressa sua negação do outro como estranho. Conflitos, rivalidades e competições encontram-se teologicamente transpostos num campo fechado e numa arma. Esse modelo de pensamento ou essa ideologia de difamação são oriundos da atitude da classe média e da pequena burguesia.

De fato, existe uma aproximação dos cultos afro-americanos de possessão da renovação carismática católica. Esse movimento manifesta que as formas afro-americanas de expressão religiosa suspeita e reprimida são suscetíveis de serem recuperadas por outras nações. São recuperadas porque respondem às necessidades culturais, culturais e sociais que não conseguem ser rebatidas pela organização atual das igrejas e das sociedades.

A dimensão emotiva das religiões afrodescendentes não é uma difamação, é um valor. É uma riqueza que a tradição espiritual negra pode e deve legar à civilização ocidental. O que se encontra nas expressões religiosas africanas não pode ser adquirido em nenhum outro lugar.

Êxtase: a busca de união com o absoluto não é fruto exclusivo do cristianismo. É presente em todas as tradições religiosas. O encontro do cristianismo com as tradições religiosas africanas e afrodescendentes produziu certa mistura do misticismo antigo das

religiões tradicionais com o misticismo cristão produzindo um novo fruto que se enriquece mutuamente.⁹⁰³

A descida dos santos: no catolicismo afrodescendente surgem os grupos denominados carismáticos onde aparecem os fenômenos de transe, mistura ao falar em línguas, as profecias e as curas. Mas isso não é apenas fruto do continente africano, pois a renovação carismática no catolicismo ocidental comporta as mesmas manifestações.⁹⁰⁴

No catolicismo afrodescendente, o que é explícito e novo nas comunidades cristãs, sobretudo na África, é o desenvolvimento de um misticismo de santos, onde durante o transe os santos cristãos descenderiam num ou noutra fiel, para curar, prevenir ou instruir a comunidade. Também se observa isso em alguns padres no Haiti, em especial no padre Jules Campion.

⁹⁰³ KABASELE-LUMBALA, François. *Le christianisme et l'Afrique: une chance réciproque*, p. 109.

⁹⁰⁴ KABASELE-LUMBALA, François. *Le christianisme et l'Afrique: une chance réciproque*, p. 109.

6 TEOLOGIA COMO REFLEXÃO DA FÉ CRISTÃ INCULTURADA NAS EXPRESSÕES CULTURAIS AFRO-HAITIANAS

Há tempo que a inculturação saiu dos guetos onde parecia encerrada como gagueira teológica dos cristãos do Terceiro Mundo. Tornou-se uma reflexão atual a partir do magistério de João Paulo II. Ganhou espaço e interesse para os teólogos ocidentais. No que diz respeito à teologia como reflexão da fé cristã inculturada nas expressões culturais afro-haitianas interpela, num primeiro momento, revisitar a teologia dos padres da Igreja para perceber algumas pistas de inculturação e se servir delas para a realidade afro-haitiana. Em segundo lugar, ganha relevância explicar as expressões culturais afro-haitianas, pois elaborar um debate de inculturação na perspectiva afro-haitiana requer que tenha presente os elementos fundamentais da cultura que contém sua visão do mundo e seu sentido humano para uma releitura à luz da fé cristã.

A seguir julga-se necessário explicitar o que se entende por fé cristã inculturada, para depois analisar o significado do conceito de teologia por uma teologia afro-haitiana, e também se apresenta seu modo de inculturação nas expressões religiosas e culturais afro-haitianas. Por fim, nessa mesma linha, será aprofundada a inculturação da fé no contexto afro-haitiano como demitização; inculturação como africanização da mensagem cristã na realidade afro-haitiana e inculturação da fé na perspectiva religiosa e cultural afro-haitiana como libertação.

6. 1 Revisitar a teologia de alguns dos padres da Igreja

A *teologia dos padres* foi e é uma teologia inculturada. Conforme Joint,⁹⁰⁵ tal teologia foi guiada por respeito das pessoas a serem evangelizadas no sentido de levar a sério as culturas e filosofias ambientais e em consonância à palavra de Deus revelada em Jesus Cristo, culminando na afirmação da transcendência do Evangelho. A *teologia inculturada dos padres* ocorreu a partir de dois movimentos. O primeiro diz respeito à encarnação de Jesus nas culturas, e o segundo refere-se à *cristificação* (culturação)

⁹⁰⁵ JOINT, Gasner. *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation em Haïti*, p. 226.

dessas culturas de modo que dela brota um verdadeiro humanismo. Assim, o encontro entre Jesus e as culturas revela-lhes o que é Deus e permite-lhes responder à questão “o que é o homem”? A teologia dos padres mostra que a inculturação como tal precisa percorrer dois movimentos: “enraizamento e ruptura”.⁹⁰⁶

Os Padres da Igreja tinham um pouco de receio a respeito das outras tradições religiosas e culturais pelo fato de que alguns bispos de seu tempo eram preocupados com a ortodoxia dos fiéis, para não misturar a literatura cristã com a literatura pagã.⁹⁰⁷ Por isso, as outras tradições religiosas e culturais eram vistas como obras do diabo e inimigos a serem combatidos. Porém, apesar dessa leitura negativa, alguns dos padres sempre tiveram ciência para discernir melhor. Houve atitudes positivas no encontro com a alteridade. Souberam integrar as outras tradições religiosas e culturais na economia da salvação em virtude de uma relação misteriosa com a Igreja de Cristo, que caminha para a parusia e cuja missão é de integrar e salvar.⁹⁰⁸ Existe uma herança da salvação em todo ser humano de boa vontade. Há um reflexo da Palavra em todo valor real, pelo fato de que Jesus veio para salvar todo valor humano.

Para se entender bem a teologia como reflexão da fé cristã inculturada requer considerar os textos de Justino,⁹⁰⁹ pois em sua doutrina teológica o conceito de *logos* segundo o qual a humanidade receberia antes a encarnação das sementes do Verbo de modo que seria capaz de conhecer parcialmente a verdade que devia se manifestar em Cristo. Em comunhão com o pensamento de Justino no dizer de Joint,⁹¹⁰ Clemente de Alexandria viu na filosofia pré-cristã uma realização da providência divina. Conforme De Lubac,⁹¹¹ o pensamento de Clemente é sintetizado na ação iluminadora do Verbo que devia se encarnar, a partir de um certo número de verdades essenciais que se originaram no fundo da consciência humana e que está de acordo com a fé cristã.

Da mesma forma, Orígenes⁹¹² sustenta que todos os seres livres e racionais participam da verdadeira luz pelo fato de que *logos* ilumina todo ser humano que vem ao mundo. A pessoa humana, criada à imagem do *Logos*, é capaz de reconhecer o bem e experimentar a sede de Deus. Esse ardente desejo de Deus é universal e todo ser

⁹⁰⁶Enraizamento em uma cultura da qual todos os elementos devem ser claramente compreendidos, enraizamento em uma fé autêntica e intransigente em Jesus Cristo, o único Salvador. Esse duplo enraizamento pode possibilitar as rupturas a que o Evangelho chama da cultura (SARR, Benjamin Sombel. *Théologie des pères de l'Eglise et questions d'inculturation*, p. 62).

⁹⁰⁷LUNEAU, Auguste. *Pour aider au dialogue: Les pères et les religions non chrétiennes*, p. 916.

⁹⁰⁸DELUBAC, Henri. *Paradox et mystère de l'Eglise*, p. 134.

⁹⁰⁹DEUXIÈME Apologie, 8.10. In: *La philosophie passe au Christ*.

⁹¹⁰JOINT, Gasner. *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation em Haïti*, p. 228.

⁹¹¹DE LUBAC, Henri. *Paradox et mystère de l'Eglise*, p. 122.

⁹¹²ORÍGENES. *Homélies sur la Genèse*, XIII, 4.

humano deve descobrir a imagem de Deus em sua própria alma por meio da introspecção.

Conforme De Lubac,⁹¹³ para Tertuliano a teologia deve a teoria da *anima naturaliter christiana*. O movimento natural da alma para Deus é sintetizado assim: “Deus criou o ser humano para uma finalidade divina: ele deve ter no ser humano de qualquer maneira que explica, alguma coisa que o prepara em vista desse fim de sua revelação”. Essa mesma linguagem é proferida em Irineu, Orígenes e outros ao expressarem que Deus criou o ser humano a sua imagem e semelhante a Ele. No fundo da natureza humana e conseqüentemente em cada ser humano está impressa a imagem de Deus, ou seja, algo que o constitui ainda sem ele como um chamado segredo ao objeto da revelação plena e sobrenatural, trazida por Jesus Cristo.

Ao discorrer as ideias dos Padres da Igreja em relação às outras tradições religiosas e culturais, é lógico dizer que a Igreja deve integrar em sua fé todo esforço religioso e cultural da humanidade. De acordo com De Lubac,⁹¹⁴ tudo o que é afirmado hoje como integração dos valores culturais na fé cristã já estava de certa forma presente nos pensamentos dos padres.

Por esse motivo, Joint⁹¹⁵ salienta que os padres não se separavam da realidade do mundo pagão. Pelo contrário consideravam as profissões e os próprios nomes profanos. Foi a mesma coisa na realidade eclesial, porque alguns conceitos foram estudados e reinterpretados como, por exemplo, batismo, basílica, bispo e liturgia. Esse esforço foi prolongado na utilização das figuras míticas para representar o próprio Cristo: Hércules, Dionísio, Hermes e Orfeu. A vinha de Dionísio foi utilizada para simbolizar a imortalidade. Numa perspectiva de inculturação da fé em Cristo, a dedução foi esta: “tudo o que é bom pertence a Cristo”.⁹¹⁶ Assim, inculturação da fé consiste não em apresentar Deus para as outras tradições culturais e religiosas, mas sim é buscar identificar nas outras tradições culturais e religiosas tudo o que pertence a Deus. A questão implica não estudar teologia, mas sim fazer teologia.

Segundo a concepção dos padres, a teologia para ser inculturada precisa interrogar a cultura em questão, quer dizer a teologia não pode ignorar a realidade local. De preferência é necessário que a teologia busque o fundamento de sua inteligência nas situações das quais ela se encontra para poder elaborar suas práxis. O primeiro elemento capaz de iluminar a práxis da realidade é a inteligência da palavra de Deus como sinal

⁹¹³ DE LUBAC, Henri. *Paradox et mystère de l'Eglise*, p. 127.

⁹¹⁴ DELUBAC, Henri. *Paradox et mystère de l'Eglise*, p. 127.

⁹¹⁵ JOINT, Gasner. *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation em Haïti*, p. 229.

⁹¹⁶ DANIELOU, Jean. *Message évangélique*, p. 79.

de Boa-Nova. Isto é uma palavra pertinente para as pessoas nas situações da vida, onde se sentem encontrados e salvos por Deus. A teologia permite dar conta da fé e da esperança que adormecem no cristão. Torna inteligível a fé para poder formular uma linguagem significativa para aquela realidade. Com esse pensamento, Sarr⁹¹⁷ contribuiu para uma reflexão teológica inculturada.

A cultura do local não pode ser ignorada. O uso da linguagem é importante. Mas, além da linguagem, há a necessidade de utilizar os campos da racionalidade próprios das culturas. Por exemplo, os Padres usavam literatura, discurso filosófico, história, no contexto grego. No entanto, a racionalidade africana é simbólica. Inspirar-se nos Padres da Igreja supõe no contexto africano, levar em conta a dimensão simbólica da racionalidade. Este último baseia-se numa visão dualista do mundo. O mundo invisível e o mundo visível. O invisível é o mundo real que determina o curso e os eventos do mundo visível. A linguagem simbólica é o que torna possível ligar os dois mundos. Como resultado pode influenciar o visível e o invisível.

A inculturação da teologia ou teologia como reflexão da fé cristã inculturada na realidade afro-haitiana precisa levar em conta a cosmovisão afrodescendente. Como já foi dito anteriormente, o ser afrodescendente tem uma cosmovisão própria como, por exemplo, o ser humano é visto como um ser visível e invisível ao mesmo tempo. Isso é um ser de dupla dimensão. O ser humano além de ser um corpo material, nele contém ainda uma dimensão que o transcende. Então, uma teologia como reflexão da fé cristã inculturada na realidade afro-haitiana determina a mudança do lugar teológico. Isto é, uma reflexão teológica construída a partir da experiência da realidade cultural e religiosa afro-haitiana. Isso exigirá a revisão do método teológico em diferentes aspectos.⁹¹⁸ Tal teologia requer um desenvolvimento a partir das diversas experiências afrodescendentes que buscam a unidade à luz da opção pela justiça e pela liberdade.

Conforme Sarr,⁹¹⁹ “fazer uma teologia da inculturação desafia-nos a sair da dualidade tradição/modernidade para pensar a sua interligação no imaginário”. Sarr impõe uma condição para elaborar uma reflexão teológica inculturada propondo que se uma reflexão de inculturação deve tomar em conta a visão do mundo africano e sua antropologia, também deve perceber a racionalidade que está por trás deles, pois a linguagem simbólica é o veículo de uma racionalidade que deve ser conhecida para mostrar sua riqueza e seus limites. Assim, o método dos Padres da Igreja consiste em levar a cultura a se questionar sobre os seus fundamentos e sem complacências. Todas as culturas são baseadas em valores, mas os valores são diferentes.

⁹¹⁷SARR, Benjamin Sombel. *Théologie des pères de l'Eglise et questions d'inculturation*, p. 63.

⁹¹⁸ RIBEIRO, Cláudio de Oliveira Ribeiro. A teologia diante das culturas afro-indígenas: interpelações ao método teológico. In: *Revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, p. 515-535.

⁹¹⁹SARR, Benjamin Sombel. *Théologie des pères de l'Eglise et questions d'inculturation*, p. 55.

O fecundo questionamento do evangelho é uma abordagem crítica e dinâmica que frutificou a literatura ao forjar um novo gênero provocando uma crise no pensamento e fez emergir uma nova cultura. O pensamento dos padres contestou a pertinência de um discurso puramente racional para a filosofia e reintroduziu, no centro do seu debate, a questão muitas vezes evacuada do sentido último da vida, de Deus. Nesse cenário emergiram novos marcos epistemológicos. Inculturação somente é fértil se provoca as questões fundamentais do encontro entre o evangelho e as culturas. No próximo tópico convém apresentar as expressões culturais afro-haitianas.

6.2 Expressões culturais afro-haitianas

Sem dúvida, o vodu é a expressão cultural afro-haitiana. E é a partir dele que o gênero haitiano busca compreender diferentes fenômenos e mistérios da vida. A visão do mundo no contexto afro-haitianos transparece no vodu. Lendo os capítulos anteriores já deu para perceber o que é o vodu e seus papéis no ser existente afro-haitiano. A ideia ao longo das seções precedentes é incorporar o vodu haitiano mais como uma cultura de resistência, sem desconhecer a dimensão da sacralidade e as expressões religiosas vinculadas a ele. O vodu concede a percepção de que a vida ultrapassa a mera materialidade, mas a epifania da sacralidade não é necessariamente uma religião. Concorde-se, também, que no vodu há uma forte religiosidade, mas nem por isso é uma religião, é a manifestação da sacralidade. O vodu articula uma cosmovisão que faz perceber tudo da criação em correlação com o divino.

O quinto Congresso Missionário Latino-Americano que aconteceu nos dias 18 a 25 de julho de 1995 promovido pela Pontifícia Obras Missionárias e pela Conferência Nacional dos Bispos do Brasil sob a temática *O Evangelho nas culturas – Caminho de vida e esperança* abordou três pontos essenciais: vinde, vede, anunciai. Quanto ao “vede” serviu de reflexão *Experiência de evangelização inculturada*, tendo como ponto de partida a realidade afro-americana. Essa realidade foi vivenciada e experimentada por um grupo de haitianos.

Através de uma celebração com dança ritual que simboliza a luta do povo haitiano, apoiado na força e na luz da Palavra de Deus: soam o lambi para chamar o povo haitiano para mutirão – em seguida, o atabaque e, finalmente o chocalho; na sequência, entoa-se o Hino da liberdade do Haiti, enquanto entram duas faixas – Haiti vive e Haiti resiste – seguidas de um cartaz do presidente Aristide, de D. Romelus e de uma mulher; entra um grupo dançando, com a Bíblia e velas, enquanto o canto fala da luta do povo haitiano que busca sua força e luz na palavra de Deus; o portador da Bíblia

proclama ao microfone Lc 4,18-19 em crioulo e finalmente todos entram dançando e cantando ao som de tambor, trazendo símbolos do Haiti e da luta do povo, um grande ofertório, enquanto a assembleia repete o refrão.⁹²⁰

Foi uma bela experiência que tenta reconciliar a realidade afro-haitiana dentro de uma celebração religiosa católica. A celebração ou a missa precisa dialogar com o cotidiano dos afro-haitianos, pois não se trata de um mero ritual, mas sim de uma celebração inserida. Perante a expressão cultural afro-haitiana pode-se pensar em uma teologia inculturada a partir da história para a promoção da dimensão profética da Igreja. Portanto, demanda um duplo movimento acolhimento-abertura, ruptura-superação. A expressão cultural afro-haitiana exige uma teologia profética. Falar desta última é considerá-la como reflexo da fé e da razão no seio da história dos seres humanos e da Igreja, recordá-la da dimensão profética do Povo de Deus. Tal dimensão profética encontra seu fundamento no testemunho da vida de Jesus.

Não se pode ignorar que a fé cristã no contexto da realidade afro-haitiana é expressa com os elementos culturais e expressões religiosas do vodu como também outras expressões religiosas vigentes no Haiti. Devido a essa realidade plural, a fé torna-se síntese das diversas expressões religiosas e culturais. Não há como tratar da fé em sintonia à realidade afro sem buscar uma harmonia entre as diversas expressões culturais e religiosas, ou seja, de interiorizar a dimensão “interétnico e interculturalidade”⁹²¹ denominado como sincretismo.

Em meio a esta diversidade, percebem-se os sinais da presença dos ensinamentos de Jesus com expressões afrocêntricas. Na cristologia afro concebe-se a redenção como algo que nasce em base de uma fé confiante e despojada mediante o amor de Deus. Desse modo recusa que o sofrimento, a morte sacrificial de Jesus na cruz como caminho da salvação. Para Barros,⁹²² isso não reduz ou diminui o valor salvífico da autoentrega de Jesus martírio e da força de exemplo que tem sua paixão, pelo contrário abre a fé cristã a um reconhecimento de uma ação divina muito além do cristianismo. Também o evangelista João reconhece que a redenção aconteceu graças ao amor de Deus, quando afirma: “Deus amou tanto o mundo, que deu o seu Filho unigênito, para que não morra todo o que nele crer, mas tenha a vida eterna” (Jo 3,16). Então a redenção acontece por amor e não pelo sacrifício.

⁹²⁰COMUNICADOS (Não entendi essa referência). O Evangelho nas culturas: caminho de vida e esperança. In: *Um evangelho, muitas culturas*, p. 887.

⁹²¹SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. Religion et culture noires. In: FRAGINALS, Manuel Moreno. *L'Afrique en Amérique latine*, p. 80-100.

⁹²²BARROS, Marcelo. *O sabor da festa que renasce*, 24 nov. 2016, Paulinas, edição do kindle.

a) Rosto sofredor de Cristo na expressão cultural afro-haitiano

O Cristo na cosmovisão africana⁹²³ é o Cristo libertador em todas as dimensões da vida. Ele cura todas as doenças e ansiedades. É um Cristo que age no imediato a partir da necessidade do povo. Ele é semelhante aos africanos, quer dizer negro, pobre e sofredor da opressão e do preconceito. Ele luta junto aos oprimidos para uma nova sociedade. “O Cristo identificado é o Cristo tangível, funcional, africano e dinâmico com quem eles possam se sentir plenamente à vontade em todos os momentos”.⁹²⁴

O Cristo presente na realidade afro-haitiana pode seguir a ideia de um cristianismo anônimo ensinados pelos Padres da Igreja. São Justino citado por Joint⁹²⁵ considerava como cristão todo aquele que viveu conforme o Verbo de Deus. Na opinião de Luneau,⁹²⁶ Santo Agostinho acreditava nos outros povos dispersos na superfície da Terra. Nesses povos encontram-se verdadeiros adoradores que não são mencionados nas Escrituras. Joint⁹²⁷ afirma que Gregório de Nazianzo falava de seu pai e sua irmã que cultivavam uma vida cristã antes de serem batizados. O batismo para ambos não foi uma graça, mas foi apenas uma consagração, pois a graça já estava habitando neles antes do batismo.

A expressão cultural afro-haitiana tem um modo específico de compreender Jesus. O Cristo afro-haitiano é aquele que derruba os poderosos do trono e eleva os humildes, que em sua misericórdia lembrou-se do povo oprimido e veio em seu socorro como outrora o fez Abraão (Lc 1,52-55). Jesus Cristo é assumido pela população afro-haitiana de forma anônima em todas as dimensões: sociais, culturais, políticas e religiosas. Essa questão é bem clara nas entrelinhas da história do Haiti. Na verdade, não é apenas o povo afro-haitiano que acolhe de forma anônima a pessoa de Jesus, mas é toda população afro-americana.⁹²⁸

Compreendido desde os ancestrais ou dos orixás, através da figura de Oxalá, não importa o fato é que Jesus Cristo é referência central na história do povo

⁹²³Essa inspiração sobre Cristo africano é de Y. AKLÉ et al. (ed.). *Chemins de la Christologie Africaine*. O pesquisador teve acesso apenas à tradução alemã: *Der schwarze Christus; Wege afrikanischer Christologie*, Basel, Herder, 1989; J. N. K. MU-GAMBI & L. MAGESA (ed.). *Jesus in African Christianity; Experimentation and Diversity in African Christology*, Nairobi, Initiatives, 1989; o artigo de J. M. WALLIGO se intitula *African christology in a situation of suffering*, in: *ibid.*, p. 106s. É citado por HOVLAND, Thor H. *O novo paradigma da teologia africana*. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/944> Acesso em: 20/03/2023.

⁹²⁴HOVLAND, Thor H. *O novo paradigma da teologia africana*. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/944> Acesso em: 20/03/2023.

⁹²⁵JOINT, Gasner. *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p. 231.

⁹²⁶LUNEAU, Auguste. *Pour aider au dialogue: les Pères et les religions non chrétiennes*, p. 840.

⁹²⁷JOINT, Gasner. *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation em Haïti*, p. 231.

⁹²⁸APARECIDO DA SILVA, Antônio. Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americana. In: APARECIDO DA SILVA, Antônio (org.). *Existe um pensar teológico negro*, p. 37-74.

negro da diáspora americana. Tanto para os negros de tradição católica, quanto protestante, Jesus Cristo é o libertador. A centralidade em Jesus Cristo é manifestada igualmente pelos negros nas tradições das religiões afro-americanas: candomblé, vodu, umbanda, e outras, sobretudo nos meios populares. (...). A adesão da comunidade negra a Jesus Cristo explica-se pelo que Ele significa para ela. Há um pressuposto comum entre a perspectiva afro desde as suas matrizes culturais e religiosas e a proposta cristológica. Explica-se também pelas evidências históricas. Há uma total identificação entre Cristo sofredor e a comunidade negra sofredora. Esta identificação passa pela cruz de Cristo que se atualiza na cruz da escravidão.⁹²⁹

Assim como na cruz de Jesus, a divindade se esconde no povo negro. Da mesma forma que Cristo impõe a vitória sobre a cruz, a comunidade negra transcende as barreiras determinadas pela escravidão. Jesus afro-haitiano não é um Jesus sacrificial, mas é um Jesus mártir, quer dizer a morte de Cristo na concepção afrodescendente é consequência de uma atitude ética fundamental em direção ao Reino de Deus.

b) O Cristo libertador atua junto dos afro-haitianos em busca da liberdade

Para entender a atuação de Cristo no meio do povo afro-haitiano são necessários meditar alguns momentos históricos do Haiti, tais como o período escravagista desde o século XVI até 1804; primeiro período da independência afro-haitiana entre 1804 e 1915, e a colonização americana de 1915 até 1930. A caminhada da paixão, morte e ressurreição de Cristo é contemplada nesses três períodos, uma vez que a escravidão permanece na consciência desse povo como um pesadelo.

Apesar de toda a pressão dos senhores escravagistas, o Cristo libertador que se incorporou no povo afro-haitiano escravizado em nenhum momento se deixou dominar pela resignação e pelo sofrimento. O Espírito de Cristo libertador fez com que os escravizados resistissem a essa situação de sofrimento. É verdade que tal resistência foi fundada nas crenças dos antepassados, mas sempre foi movida pelo mesmo espírito que impeliu Jesus na luta pela libertação dos filhos e filhas de Deus.

Há uma forte tendência em religiões afro-americanas de se incorporar Jesus Cristo em seus esquemas e simbologias. E isso, em geral, se dá não como mera assimilação igualando-o, por exemplo, aos orixás, mas como novidade de vida especialmente ligada à superação de condições aviltantes como a escravidão. Trata-se de uma nova percepção de fé forjada pelo contexto opressivo da diáspora. Jesus, mesmo com nomes variados, está presente e atua – por seu Espírito – na vida das pessoas.⁹³⁰

Em outro capítulo já foi tratado do termo *marronnage* como ponto de recusa da escravidão. O Cristo libertador foi a fuga junto aos escravizados. Como afirma

⁹²⁹APARECIDO DA SILVA, Antônio. Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano. In: APARECIDA DO SILVA, Antônio (org.). *Existe um pensar teológico negro*, p. 73.

⁹³⁰RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. A teologia diante das culturas afro-indígenas: interpelações ao método teológico. In: *Revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, p. 528.

Hurbon,⁹³¹ a fuga dos escravizados para lugares inacessíveis foi um espaço de reconstrução da solidariedade interétnica, espaço de recriação das tradições de seus antepassados e da redescoberta da unidade espiritual para melhor afrontar os líderes escravagistas. Nessas aldeias ou comunidades de fuga e de resistência foi construída a consciência da autonomia política e cultural dos escravizados. Foi com base na dimensão religiosa do “vodu que realiza a coesão dos escravizados, impelindo-os à luta contra o domínio dos brancos”.⁹³² Assim, deu para perceber a atuação de Cristo junto dos afro-haitianos em relação à importância religiosa do vodu como a primeira forma de resistência contra a escravidão.

6.3 Fé cristã inculturada

O teólogo alemão Rahner⁹³³ é taxativo quanto à seguinte questão: a “fé cristã remete-se à história concreta de Jesus”. Sem dúvida, a respeito de Jesus, sabe-se do testemunho de fé de homens e de mulheres dos tempos apostólicos e particularmente pelos autores dos escritos do Novo Testamento sobre Jesus como o Cristo. O genuíno cristianismo do Novo Testamento teve consciência de uma fé que se refere a determinado evento histórico, que além de ser criado simplesmente por ele, mas também que dele recebe justificação e fundamento. Ainda para Rahner, o evento histórico de Jesus não aparece apenas como mero objeto da fé produzida por si própria, mas também como fundamento da fé, pelo qual essa se sabe originada e legitimada perante a consciência de verdade do crente.

O centro da fé de todas as expressões religiosas é um ser superior. No caso da fé cristã seu centro é a crença em Deus revelado na pessoa de Jesus. “Somos cristãos e no centro dessa identidade está a nossa crença em Deus, Pai, Filho e Espírito Santo”.⁹³⁴ Esse Deus trinitário foi revelado em Jesus tornando um ser igual aos seres humanos em tudo menos no pecado. Em função disso, o que resume o núcleo central da fé cristã são três palavras: paixão, morte e ressurreição de Cristo.

A paixão simboliza o primeiro período de toda a história de luta em prol da libertação; a morte representa o período do estado de consciência em que o ser humano

⁹³¹HURBON, Laënnec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 67.

⁹³²HURBON, Laënnec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 67.

⁹³³RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*, p. 282-283.

⁹³⁴BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; FELLER, Vitor Galdino. *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*, p. 30.

se dispõe a acolher a proposta da conversão; e, a ressurreição significa o novo tempo, o novo céu e nova terra esperado por toda a humanidade em vista de uma vida plena em abundância. Então, de que modo que a fé na paixão, morte e ressurreição de Jesus pode ser uma fé inculturada? Trata-se de uma fé inculturada na medida em que segue a metodologia de Jesus, levando em conta a realidade sociocultural, política e religiosa da realidade em que se encontra. Nisto também se baseia a missão da teologia.

A teologia como ratifica Sarr⁹³⁵ “deve estar atenta aos sinais dos tempos, ou seja, evidenciar na realidade da história os sinais da presença do reino de Deus. Esse reino de Deus, que é um dom do amor de Deus também deve ser realizado. É uma responsabilidade e um compromisso”. Ainda, segundo Sarr,⁹³⁶ a inculturação à luz da teologia dos padres é uma teologia que opera duplo movimento: acolhimento-abertura, ruptura-superação. Impulsiona o cristão, em nome da sua fé, a não ser uma testemunha passiva da sua história. O duplo movimento de tal teologia conduz a uma catequese, assim como a práxis da *cáritas*. O próximo item destaca a definição de teologia.

6.4 Do conceito de teologia por uma teologia afro-haitiana

A teologia é um serviço da fé. Assemelha-se a círculos concêntricos, formados pelo ferir de uma pedra na superfície de um lago, até se apagarem na margem. Quanto mais perto do centro, tanto mais nítidos os traços. Quanto mais longe, mais diluídos. Assim é a fé cristã.⁹³⁷ Segundo Boff,⁹³⁸ a teologia nasce do coração da própria fé. Para Santo Anselmo, que é mencionado por Boff,⁹³⁹ “teologia é a fé que ama saber”. Assim como o amor nasce da fé, ele deseja também saber as razões por que ama. Por isso, o amor e a fé são as duas fontes objetivas da teologia. Teologia é fundamentada na fé. Toda pessoa de fé que busca entender as razões de sua fé de certa forma é teóloga.

Para Gutiérrez,⁹⁴⁰ a teologia é feita a partir de duas mediações: contemplativa e prática. Sem essas últimas, a teologia estaria fora das exigências do Deus da Bíblia. Gutiérrez defende que o mistério de Deus vive na contemplação e vive na prática de seu desígnio sobre a história humana. Assim, ele chega à conclusão de que a teologia é oriunda do termo grego *logos*: razão e palavra arrazoada, raciocínio feito palavra. Nesse

⁹³⁵ SARR, Benjamin Sombel. *Théologie des pères de l'Eglise et questions d'inculturation*, p. 82.

⁹³⁶ SARR, Benjamin Sombel. *Théologie des pères de l'Eglise et questions d'inculturation*, p. 82.

⁹³⁷ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; Libânio, João Batista. *Escatologia cristã*, p. 15.

⁹³⁸ BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*, p. 17.

⁹³⁹ BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*, p. 17.

⁹⁴⁰ GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*, p. 13.

sentido, o primeiro passo de toda teologia é silêncio e o segundo passo é falar. Geffré⁹⁴¹ entende que não há teologia viva cortada da experiência humana. Conforme Joint,⁹⁴² se a teologia tem como objeto Deus, seu lugar de elaboração é história na qual Ele se revela.

Na compreensão de Murad,⁹⁴³ o termo teologia compõe-se de dois termos gregos: *théos* e *logías* = Deus + ciência. Deus está no centro da teologia como seu objeto principal. Toda reflexão teológica refere-se de uma maneira a Deus. Etimologicamente teologia é um discurso, um saber, uma palavra, uma ciência de ou sobre Deus. Murad elenca alguns outros termos que fazem referência fundamental a Deus, como, por exemplo, *teosofia* e *teodiceia*. A primeira versa sobre a sabedoria divina e a segunda trata, conforme a interpretação de Leibniz, da justificativa da bondade divina em resposta ao problema da existência do mal.

Em contextos diferentes, o conceito de teologia é qualificado com adjetivos. Ao designar o conceito de teologia simples, geralmente se trata da teologia europeia que se autoafirma como centro. Porém, sabe-se que a teologia é contextual. Toda reflexão teológica é reflexão contextualizada. Por isso, teologia africana, teologia afro-americana e outras teologias são feitas a partir dos sujeitos locais ouvindo os clamores e iluminando-os pela fé.

A teologia africana e afrodescendente é uma teologia que leva em conta a realidade sofrida pelo encontro de dominação entre ocidente e africanos. Se para os ocidentais o contato com os africanos foi momento de grandes descobertas, de navegações e de novas rotas comerciais, pelo contrário, para os africanos esse contato foi uma relação de escravidão e morte, em que a liberdade do africano foi violentamente retirada, sendo obrigado a deixar sua terra mãe dirigido a uma terra desconhecida.⁹⁴⁴

Ao chegar a essa terra não tinha outra opção a não ser abandonar seu modo de ser e de existir. Assim, tinha que abandonar sua vida, sua cultura, sua prática religiosa e sua teologia. O africano foi transformado em um objeto e bens materiais dos ocidentais. Nos dias atuais, ao debater uma teologia africana e teologia afro-americana ou uma teologia local da América é preciso ter presente essas realidades.

A teologia tem a missão de iluminar o povo africano e afro-descendente para recuperar suas riquezas perdidas. A reflexão teológica dessa realidade exige um olhar

⁹⁴¹GEFFRÉ, Claude. *La pace des religion*, p. 80.

⁹⁴²JOINT, Gasner. *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p. 271.

⁹⁴³MURAD, JB. Libanio Afonso. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*, p. 62-63.

⁹⁴⁴OLIVEIRA, David Mesquiati de; SATJYAMBULA, Miguel da Piedade. *Por uma teologia africana a partir do "sujeito africano"*, p. 1-10.

especial para os africanos e afrodescendentes junto à sua religiosidade popular. O papel da teologia é resgatar e reconstruir a identidade perdida. Na verdade, essa missão não se resume apenas à teologia, mas a todas às ciências humanas.

Inspirado em Bayili,⁹⁴⁵ o que constitui o problema da inculturação na América Latina e Caribe é a necessidade de uma nova evangelização que passa pela libertação. Do contrário, dos lugares ou continentes em que o problema da inculturação é apenas religioso ou cultural, na América Latina e Caribe, principalmente, no Haiti, o caminho não é apenas cultural e religioso, mas econômico. Portanto, é uma busca e prática de uma *teologia da libertação* no caminho econômico, na medida em que a pobreza destrói e aliena, que não é um acidente natural nem uma inexonerável fatalidade e que na América Latina e Caribe é estrutural, ou seja, fruto de um sistema injusto. Contudo, tal pobreza postula o compromisso consistente que passa por um novo modo de fazer teologia e um novo método de evangelização.

Barros⁹⁴⁶ enfatiza que “em diversos países da África, da América Latina e Caribe, a desigualdade social é imensa e a realidade dos empobrecidos e excluídos pelo sistema opressor chega a um ponto tão extremo de sofrimento e opressão que não há outra saída senão unir-se e se organizar na luta pela liberdade e pela vida”. Assim, Barros clama por uma teologia de solidariedade. Pardilha⁹⁴⁷ sonha com uma teologia existencial, pois para ele, “a teologia afro-americana é uma teologia que parte da realidade do povo negro, de sua história, de sua cultura e reflete o ser negro”. Bayili,⁹⁴⁸ por sua vez, implora pela coerência do dizer e do fazer para chegar a Cristo onde ele se deixa encontrar, ou seja, no rosto dos excluídos.

Quanto à teologia africana não existe uma determinada definição. No entanto, alguns teólogos propunham algumas definições. Oliveira e Satjyambula sugerem alguns autores como John S. Mbiti,⁹⁴⁹ para quem a teologia africana é a reflexão e expressão teológica feita por cristãos africanos. Para Gabriel M. Setiloane, é a libertação da própria alma da África do aprisionamento nos baús do conceitualismo e discursos ocidentais. Na visão de Hovland, é o estudo que procura refletir sobre e expressar a fé cristã em idiomas e formas de pensamentos africanos, tais como são experimentados nas comunidades africanas, estando em diálogo sempre com o resto da cristandade.

⁹⁴⁵BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation: problematique d'un terminologisme theologique*, p. 167.

⁹⁴⁶BARROS, Marcelo. *Teologias da libertação para os nossos dias*, p. 34.

⁹⁴⁷PARDILHA, Günter. Hermenêutica bíblica negra. In: LOPEZ, Maricel Mena; NASH, Peter Theodore. *Abrindo sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha*, p. 113.

⁹⁴⁸BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation: problematique d'un terminologisme theologique*, p. 167.

⁹⁴⁹HOVLAND, Thor H. *O novo paradigma da teologia africana*. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/944> Acesso em: 20/03/2023.

Para Ambrose M. Moyo, a teologia africana é uma tentativa de traduzir a mensagem de Jesus por meio de formas de pensamento que a África achará relevantes e significativas.⁹⁵⁰ Hovlande⁹⁵¹ expõe no seu artigo intitulado *o novo paradigma da teologia africana* que a teologia africana tem um paradigma específico que é diferente dos paradigmas da teologia ocidental e de outras *teologias da libertação*. Para isso, ele apontou exemplos cristológicos específicos.⁹⁵²

Quanto à reflexão teológica afro-americana, ela é vista como um pensamento negro da libertação pelo fato de que o pensar teológico do povo negro da libertação faz parte do conjunto do pensar teológico da libertação que marcou o pensamento teológico das pessoas da América Latina e Caribe. De fato, a teologia da libertação é uma teologia descolonizadora. É uma teologia-chave que ajuda resgatar o povo que vivia numa realidade de morte, para que pudesse crer na esperança de ser livre, isto é, de recuperar ou reconquistar a dignidade de ser criação divina.⁹⁵³ Para Joint,⁹⁵⁴ no contexto latino-americano, a teologia é a validação epistemológica da experiência da fé no cotidiano do povo.

“A realidade vivida pela população negra (...) é consequência de todo um processo de marginalização e exclusão que atinge fortemente os afro-americanos”.⁹⁵⁵ Na América os negros passam por uma situação precária. A migração de adultos jovens e crianças negras dos países mais pobres como o Haiti à procura de uma vida melhor é incontrolável. São pessoas que arriscam suas vidas em prol de um futuro melhor, apesar das humilhações e discriminações que enfrentam nos países estrangeiros. A teologia como reflexão da fé cristã não pode ignorar este chão real.

A reflexão teológica afro-haitiana é uma reflexão teológica que parte do gancho da teologia da libertação e das outras teologias contextuais. As teologias surgiram em contextos diferentes, mas todas são reflexões teológicas com base na inculturação da fé à luz das diversas realidades. A teologia afro-haitiana é uma teologia que se fundamenta

⁹⁵⁰Estas ideias são do artigo de David Mesquiati de Oliveira e Miguel da Piedade Satjyambula, intitulado *Por uma teologia africana a partir do sujeito africano*. Os autores que foram citados são deste artigo.

⁹⁵¹HOVLAND, Thor H. *O novo paradigma da teologia africana*. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/944> Acesso em: 20/03/2023.

⁹⁵²HOVLAND, Thor H. *O novo paradigma da teologia africana*. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/944> Acesso em: 20/03/2023.

⁹⁵³PARDILHA, Günter. Hermenêutica bíblica. In: LOPEZ, Maricel Mena; NASH, Peter Theodore. *Abrindo sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha*, p. 111.

⁹⁵⁴JOINT, Gasner. *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*, p. 271.

⁹⁵⁵APARECIDO DA SILVA, Antônio. Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras. In: ASETT, Atabaque. *Teologia afro-afro-americana: II Consulta ecumênica de teologia e culturas afro-americana e caribenha*, p. 49.

nas realidades haitianas levando em conta as formas do pensamento, modo de crer e percepção de Deus que se tem no Haiti.

Se considerar, por exemplo, a teologia negra (*Black Theology and Black Power*), na tradição e na Igreja negra, essa teologia eclode pelo fato de que o seu expoente James Cone abraçou uma teologia sistemática partindo da realidade, da experiência e do sofrimento dos negros.⁹⁵⁶ Assim, teologia como reflexão da fé inculturada na realidade afro-haitiana é um clamor que parte do povo que vive sem liderança. Inculturação da fé no Haiti não pode ser algo isolado do dia a dia do povo.

Se atribuído ao contexto em que nascem as teologias, é lógico interpretar inculturação da fé como libertação da fé. Significa uma fé que faz passar da morte para a vida. Na realidade afro-haitiana a inculturação da fé não está apenas nos modos próprios de celebrar, mas também está nos movimentos que fazem passar da morte para a vida, isto é, descolonização mental e abolição da escravização.

Teologia como reflexão da fé cristã inculturada na realidade afro-haitiana pode partir do objetivo da teologia negra. Esta última tem o propósito de aplicar o poder libertador do Evangelho ao povo negro sobre a opressão branca.⁹⁵⁷

Uma reflexão teológica inculturada na realidade afro-haitiana não haverá outro motivo a não ser de aplicar o poder libertador do Evangelho ao povo afro-haitiano sobre a opressão da burguesia local e da comunidade internacional. *O espírito do senhor está sobre mim, para isso ele me ungiu, para evangelizar os pobres enviou-me para anunciar a remissão aos prisioneiros e aos cegos a recuperação da vista, para despedir em liberdade os oprimidos, para proclamar um ano favorável do senhor* (Lc 4,18-19). Essa passagem é o coração de toda a reflexão teológica no Haiti.

O estudo de teologia não pode deixar para trás o necessário para se preocupar com o contingente. A passagem de Lucas é uma forma de encantamento. É uma proclamação messiânica, que é a chave do Evangelho de Lucas. Em sintonia com essa passagem, os cristãos afro-haitianos assim como todos os cristãos no mundo são chamados a existir onde Deus é obra em Cristo para libertar os oprimidos. A revolução afro-haitiana é obra de Cristo. A cerimônia de *Bois-Caïman* foi obra de Cristo, pois teve a meta de libertar os oprimidos.

A missão da teologia afro-haitiana pode ser conceituada na mesma direção que Cone definiu a teologia negra cujo objetivo é “analisar a condição do homem negro à

⁹⁵⁶MOTTU, Henry ; *James H. Cone: La théologie noire américaine de la libération de Martin Luther King au Mouvement Black Lives matter*, p. 40.

⁹⁵⁷MOTTU, Henry; *Cone, James. H. La théologie noire américaine de la libération de Martin Lutter King au Mouvement Black Lives matter*, p. 44.

luz da revelação de Deus em Jesus Cristo para criar uma nova compreensão da dignidade negra entre os negros e de tornar sua alma ao povo negro, a fim de destruir o racismo branco”.⁹⁵⁸ As teologias contextuais não são apenas uma oposição a certas interpretações teológicas, mas são contribuições para reforçar a alma do povo em questão. A teologia negra, apesar de ser uma contribuição para a teologia, é um protesto contra a miséria e o sofrimento negro.

Como corrobora Mottu, Cone mostra que ser negro na América tem pouco a ver com a cor da pele. Ser negro significa que seu coração, sua alma, sua mente e seu corpo estão lá onde estão as pessoas despossuídas. Assim, as teologias contextuais são exclusivas de uma raça, pois a estrutura do preconceito rejeita e ameaça um ser negro numa pele branca muito mais rápido do que um ser negro numa pele negra. O problema que as teologias contextuais têm de resolver transcende uma condição racial e vai ao encontro das diversas realidades desumanas. As teologias contextuais têm a missão para se posicionar contra toda a forma de escravização, opressão e pobreza independente da raça e cor.⁹⁵⁹

Para que a teologia afro-haitiana, a partir do sujeito afro-haitiano, seja uma teologia inculturada requer uma revolução dos cristãos afro-haitianos para enfrentar as interpretações do Evangelho, que apresentam um Deus que santifica o mal no mundo preservando os seus opressores. Ainda que a teologia afro-americana, no que diz respeito à inculturação, seja influenciada pelas correntes de teologia africana que prioriza a questão da tradição cultural dinâmica, mas acima de tudo a teologia afro-americana quanto à inculturação é focalizada na luta de libertação munida de uma nova evangelização.⁹⁶⁰ Inculturação é um conceito e uma realidade à velocidade variável. Portanto, quando se fala de uma teologia afro-haitiana isso ultrapassa os limites geográficos. Caracteriza-se pelas práxis como eixo epistemológico e pela valorização do momento social do viver cristão.

A teologia afro-americana, “teologia afro-haitiana e outras teologias” que surgiram referem-se necessariamente à *teologia da inculturação* como também *inculturação da teologia*. Nesse sentido, manifesta a capacidade de responder às exigências fundantes da fé cristã a partir do gênio próprio das culturas de origem. Trata-

⁹⁵⁸MOTTU, Henry. *James H. Cone: La théologie noire Américaine de la liberation de Martin Luther King au Mouvement Black Lives matter*, p. 46.

⁹⁵⁹ MOTTU, Henry. *James H. Cone: La théologie noire Américaine de la liberation de Martin Luther King au Mouvement Black Lives matter*, p. 49.

⁹⁶⁰BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation : problematique d'un terminologisme theologique*, p. 167.

se de uma prática em que é dada prioridade ao povo com suas culturas sem negar o valor transcendental do Evangelho.⁹⁶¹

6.5 Inculturação da fé no contexto afro-haitiano como demitização

A teologia como reflexão de fé cristã inculturada nas expressões religiosas e culturais afro-haitianas deve seguir a reflexão de Butlmann opina Gibellini,⁹⁶² que foi convencido de que todo o discurso neotestamentário é mitológico e como tal não pode ser proposto ao homem de hoje. A teologia na realidade afro-haitiana deve ser uma teologia que liberta, mas não uma teologia que aliena ou discrimina. A aplicação do Evangelho na realidade afro-haitiana à luz da fé cristã é seguir a orientação de Jesus no *Sermão da Montanha* (Mt 5), que apresenta as bem-aventuranças como modelo exemplar da vivência cristã. Ser cristão é ser sal e luz.

Ao apostar na teoria de Butlmann para uma fé inculturada na expressão cultural afro-haitiana, tem-se o objetivo de se apropriar das duas tarefas do conceito de demitização elucidado pelo autor: uma negativa e outra positiva. A tarefa negativa critica a imagem do mundo tal como se expressa no mito e a imagem mítica do mundo tal como se expressa na Bíblia. A tarefa positiva procura esclarecer a verdadeira intenção do mito e a verdadeira intenção das Escrituras Bíblicas. Nesta altura, pensa-se que uma teologia inculturada na expressão cultural afro-haitiana precisa percorrer esse caminho de duas tarefas do conceito de demitização.

Em vista desses pressupostos, uma teologia como reflexão de fé cristã inculturada na expressão cultural afro-haitiana necessita de uma tarefa negativa que critica a cosmovisão afro-haitiana tal como se expressa no mito, e imagem mítica tal como se expressa na realidade afro-haitiana. Ainda procede de uma tarefa positiva que tenta explanar a verdadeira intenção do mito na realidade afro-haitiana e seu sentido verdadeiro na vida do povo.

Todas as fontes de água são consideradas na concepção afro-haitiana como moradia de loa. A pergunta que pode ser analisada é esta: existe um ser sobrenatural ou uma divindade nas fontes de água? Se não existe, por que dizer que tem? A intenção de reconhecer aquele espaço como moradia de loa é para preservar aquele lugar evitando qualquer tipo de destruição da mãe natureza. Porém, naquele espaço existe uma energia,

⁹⁶¹APARECIDO DA SILVA, Antônio. Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras-Brasil. In: ASETT, Atabaque. *Teologia afro-americana: II Consulta ecumênica de teologia e culturas afro-americana e caribenha*, p. 49-72. p. 71.

⁹⁶²GIBELLINI, Rosino. *Teologia do século XXI*, p. 34.

uma força que se apropria da pessoa pela sua intuição e fé. Ela acredita que na árvore perto da fonte da água tem morado uma divindade.

Conforme Sarr,⁹⁶³ essa proposta de demitização pode ser estudada em prol da relação dos Padres da Igreja com as culturas de sua época. Naquele tempo a cultura do mundo pagão foi consignada em seus relatos míticos, cujos primeiros manifestantes são dos pensadores pagãos. Os textos de Homero serão questionados pela filosofia que se desenvolveu, pela desqualificação do mito *muthos* em favor do *Logos*, discurso racional. A questão fundamental consistia em desmitificar a cultura pagã, oferecendo-lhe um discurso de sentido mais credível. Por esta razão, os Padres da Igreja realizaram um verdadeiro trabalho de discernimento para dissociar a cultura antiga do paganismo do qual é um elemento importante. É verdade que o Concílio de Cartago em 398 proibiu os cristãos até mesmo os bispos de ler autores pagãos, mas a abertura à cultura pagã era bem evidente.

6.6 Inculturação como africanização da mensagem cristã na realidade afro-haitiana

A africanização da mensagem cristã no Haiti é muito mais que necessária. O enraizamento da mensagem cristã na cultura afro-haitiana é uma prioridade apesar do desafio das resistências frente à mentalidade europeia. O estudo deveria ser uma preferência nas escolas como no seminário de teologia e filosofia. A reinterpretção de diversos elementos no objetivo de integrá-los assim como estão ou com algumas modificações na fé e no culto cristão, por exemplo, a utilização de algumas orações e cantos populares com linguagem típica do povo. Não é traduzir em crioulo conteúdo europeu, mas tentar identificar na prática e na linguagem do povo elementos apropriados à fé cristã.

Na liturgia da missa existem elementos de partilha, de oferta, que podem ser integrados. A comunhão com os ancestrais e a comunhão dos santos não teriam o mesmo sentido? Os ritos de purificação e o ato penitencial não teriam o mesmo sentido e acontecem de modo diferente? A ação de graças que se celebra habitualmente em dezembro com os membros familiares também pode ser entendida como uma prática da fé cristã. Esse momento de ação de graças é realizado com todos da família ao redor de uma árvore, a árvore dos ancestrais. A festa é presidida pelo mais velho. É iniciada sempre invocando o nome de Deus, ser supremo, e depois os ancestrais para cuidar dos

⁹⁶³SARR, Benjamin Sombel. *Théologie des pères de l'Église et question d'inculturation*, p.31.

seus descendentes. Após a oração feita, um pouco da comida é depositado ao pé da árvore para alimentar os ancestrais. A seguir todo alimento é repartido entre os presentes e todos consomem. Essas celebrações em regra acontecem por uma graça alcançada.

Uma coisa que se precisa saber na América Latina e Caribe é que além das celebrações litúrgicas oficiais existem ainda várias outras celebrações litúrgicas vinculadas à devoção popular mariana como também às práticas religiosas afro. Quanto às devoções populares marianas já estão mais ou menos integradas às celebrações litúrgicas oficiais, mas o grande desafio está em como articular a fé cristã e culturas africanas. O problema central é que ainda o germe do preconceito está bem profundo.

Em alguns países africanos, alguns rituais já foram agregados dentro do cristianismo como método de reabilitar a cultura e a religião dos ancestrais numa nova síntese. No caso, a eucaristia de Tshikapa Kele, Kasayi, é feita diante da gaveta dos ancestrais, construída perto do altar e depois um fogo tradicional de reconciliação familiar. A missa é começada com a invocação dos ancestrais assim como nas celebrações tradicionais são invocados os ancestrais por toda ação importante, no objetivo de assegurar sua comunhão e sua presença.

O sacramento da reconciliação é acompanhado com o rito da água colocada numa bacia, na qual os participantes molham seus dedos, enquanto com esse gesto o padre reza: “assim como esta água se espalha e desaparece, que leve com ela todos os conflitos do povo”.

A organização das comunidades cristãs católicas da África Negra inspira cada vez mais o modelo das sociedades tradicionais. Também as comunidades evangélicas fazem o mesmo. Esse ato demonstra como no continente da África em alguns países os cristãos começam a remodelar as raízes de suas culturas. Essas atitudes comprovam que ser cristão não é *judaizante* nem *européizante*, mas é dar um novo sentido a toda história humana. Isso é inculturação da fé.

Os cristãos africanos começam a reabilitar suas culturas reaprendendo as riquezas que foram desabilitadas no tempo da colonização. Não obstante se percebem os grandes valores fundamentais das tradições africanas e afrodescendentes como: o espírito comunitário, de solidariedade e da partilha, o senso de acolhida e de hospitalidade, da dignidade e do respeito da vida, a comunhão com os ancestrais e a confiança no Deus da vida.

No dizer de Sarr,⁹⁶⁴ os Padres da Igreja souberam conciliar a mensagem cristã junto à cultura de seu tempo. Exemplo disso tem-se Gregório de Nissa que usava a filosofia em seu esforço de tornar inteligível os mistérios da fé. Segundo ele, a filosofia não frutifica se não exerce seu papel pedagógico e propedêutico. Gregório de Nazianzo também faz da filosofia serva do discurso da fé, sujeita à regência da Sagrada Escritura, que é, em última análise, a norma, a regra e a medida de todo o conhecimento verdadeiro.

Por certo, fica claro que os Padres da Igreja utilizavam a cultura pagã para fundamentar o pensamento cristão. Na cultura afro-haitiana há vários elementos que podem servir para alimentar a fé cristã. Assim como as semelhanças com as culturas gregas e pagãs são a prova da presença dos germes do Espírito de Deus e da sabedoria divina nas culturas tradicionais, assim também para sua semelhança com a cultura afro-haitiana.

Inculturação como africanização da mensagem cristã na realidade afro-haitiana não é rejeitar as outras realidades e considerar apenas a realidade negra, mas a mensagem cristã deve transcender as realidades locais. Nessa perspectiva, afirma Sarr⁹⁶⁵ que os Padres da Igreja buscaram cristianizar a cultura pagã de modo que o pensador cristão conseguisse pôr em evidência uma forma mais elevada de pensamento e de sabedoria, que é característica do cristianismo.

O cristianismo naquele tempo se apoiava sobre as ciências profanas, mas não se limitava a elas para elaborar um discurso científico cristão. Dessa maneira, o pensamento do cristianismo transcende todas essas realidades. São Paulo em sua missão deixou um belo testemunho e exemplo de inculturação, pois se fez judeu com os judeus e grego com os gregos (1Cor 9,19-22). Seria interessante se também na realidade afro-haitiana que os anunciadores do Evangelho de Jesus a exemplo de São Paulo se tornassem pobres com os pobres e vodu com os voduístas. São Paulo deu uma grande abertura e ao mesmo tempo cultivou um respeito profundo frente à diversidade de cultura. Em diálogo com a teologia cristã serão ressaltadas algumas aproximações possíveis das categorias religiosas afro-haitiana e a fé cristã.

a) *Fé em Deus.*

No vodu haitiano tem a crença num Ser Todo Poderoso (Grande Senhor) que criou o universo. Após criar o universo, Deus se afastou dele para que o ser humano pudesse se organizar. É ele que dá sentido à vida.

⁹⁶⁴SARR, Benjamin Sombel. *Théologie des pères de l'Église et question d'inculturation*, p. 38.

⁹⁶⁵SARR, Benjamin Sombel. *Théologie des pères de l'Église et question d'inculturation*, p. 39.

b) Jesus explícito e implícito.

Explicitamente há pouco ou nada de referência a Jesus na realidade afro-haitiana. Porém, é considerado como uma força mais poderosa que as *loas*. O desfoco do verdadeiro rosto de Cristo durante o período colonial é um dos motivos da ausência desse nome. A evangelização foi algo superficial. O modelo da evangelização que foi proclamado pelo cristianismo contradizia o verdadeiro sentido da figura de Cristo como redentor e salvador do gênero humano. No período escravagista a figura de Cristo era utilizada para ratificar a injustiça na qual ele mesmo foi vítima. Implicitamente, Jesus era adorado na velação dos mortos e na comunicação com os ancestrais. Jesus é o primeiro nascido entre os mortos, é considerado como o primeiro dos ancestrais. Jesus foi humilhado como um escravo. Como já expressado, Jesus é a imagem da condição dos negros. Conforme a mentalidade afro-haitiana, Jesus é um ancestral primordial que transcende todos os outros.

c) O Espírito Santo

No vodu não se fala de Espírito Santo. Ele não é invocado nem evocado. Porém, fala-se de espíritos. Esses talvez sejam considerados da mesma essência do Espírito, uma intuição da diversidade de suas manifestações e de seus dons. Ou seja, a multiplicidade das *loas* é uma projeção simbólica dos diversos traços características do que pode se chamar “o espírito haitiano”.

d) Escatologia

Há uma concepção da salvação eterna na realidade afro-haitiana. Isso já foi descrito quando se tratou da cosmovisão afro-haitiana. De fato, na realidade afro-haitiana é bem visível a existência de uma vida além da morte. Já se mencionou anteriormente o seu modo operativo.

e) Loas

A ideia das *loas* não está paralela em relação ao ensinamento sobre os anjos. Poderia repensar o panteão das *loas*. Sua missão é a mesma dos anjos da guarda. É orientar sobre o caminho do bem e da verdade como também proteger contra o mal. Ajuda a discernir com sabedoria. O cristão recebe o Espírito Santo no dia do seu batismo e sua crisma como forma para atuar em missão. As *loas* também são consideradas como força (*met tèt*). A Igreja pode fazer um estudo para aprofundar os diversos santos que o povo afro-haitiano tem como devoto. Conhecer essas entidades (algumas serão vistas) podem ser integradas na devoção popular católica.

d) *Oração nas casas*

É necessária uma pesquisa para conhecer a finalidade das celebrações em casa. Quanto aos padres, religiosos haitianos deveriam potencializar uma pastoral da visitação, rezar com as famílias e benzer as casas. Os afro-haitianos sempre têm a necessidade de se relacionar com Deus, ter uma árvore onde residem as loas é essencial. Existem vários rituais que são diluídos com a fé cristã.

e) *A sombra da árvore como proteção*

A árvore tem uma enorme importância para o gênero afro-haitiano. A sombra da árvore simboliza a sombra da proteção das loas. Todas as loas têm suas árvores. Por isso não se deve destruir qualquer árvore. É debaixo dela que as divindades descem e entram em contato com o ser humano. Como essa realidade pode ser à luz da fé cristã? Isso pode ser respondido com uma outra interrogação: é necessário construir grandes prédios para celebrar a vida no Haiti? Não seria melhor reunir o povo debaixo da árvore para rezar? Resgatar a espiritualidade da árvore como um dos pontos, onde o povo faz a experiência da divindade pode ser um dos caminhos que favorece o método da inculturação. As árvores onde acreditam que residem as loas se encontram geralmente numa encruzilhada, perto de uma fonte de água, no pátio de uma família, nos lugares onde moravam os avós. Conforme Hurbon, “toda a devoção às árvores surge como celebração da vida, confiança nos poderes espirituais que constituem a linguagem por meio da qual “o gênero afro-haitiano” harmoniza suas aspirações e organiza o seu universo”.⁹⁶⁶

6.7 Inculturação da fé na perspectiva religiosa e cultural afro-haitiana como libertação

A libertação total de todo ser humano é o fundamento de toda a vida cristã. O ser haitiano precisa se libertar de certos modelos de pensamentos como também alguns sistemas sociais que o alienam e causam medo no seu cotidiano. Alguns ensinamentos do tempo da escravização continuam a apartar o gênero haitiano.

Alguns teólogos e profissionais de outras ciências humanas do Haiti como Gasner Joint em sua tese intitulada *A libertação do vodu na dinâmica da inculturação no Haiti*, Hurbon em sua obra *O Deus da resistência negra*, Smart em alguns artigos, Fils-Aimés em sua tese *O vodu me recordo*, Jean Price Mars no livro *Assim fala tio*, Jean Casimir no texto *Teoria e definição da cultura oprimida*, inúmeras teses e

⁹⁶⁶HURBON, Laënnec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*, p. 109.

dissertações já defenderam que a cultura afro-haitiana, particularmente o vodu, não é fruto do demônio ou obra do diabo como foi ensinado no Haiti durante a colonização dos espanhóis, franceses e americanos.

Aqui se reforçam as vozes desses teólogos e pensadores para dizer que o vodu é fruto da ação do Espírito de Deus para libertar o ser haitiano de sua alienação. Para Jean Casimi,⁹⁶⁷ Price-Mars salientou com razão que a nação haitiana existe, mas se encontra num estado de *infantilismo* que a impede de manifestar sua existência política. Na avaliação de Price-Mars, não é justa a expressão dos norte-americanos afirmando a nação haitiana ser um país que não tem poder de expressar seu pensamento, um povo desprovido da capacidade de formular sua vontade e de fazê-la valer, um povo reduzido, uma massa confusa de indivíduo, paralisados pela ignorância, um rebanho a seguir um chefe.

Conforme Jean Casimir⁹⁶⁸ em seu artigo *O problema da escravidão e colonização no Haiti*, na concepção dos norte-americanos, considerando a reflexão de Jean Price-Mars, há uma impossibilidade da parte dos camponeses haitianos de expressar um pensamento e uma vontade política própria. Segundo Jean Casimir, é um dos motivos que explica a presença africana no Haiti, pois essa presença, além de caracterizar a identidade étnica nas lutas sociais afro-americanas, também permite uma concepção política e econômica suscetível a ser observada empiricamente.

A inculturação da fé tem o propósito de descobrir a presença de Jesus mediante a escuta e troca com a diversidade. Jesus está presente em todas as culturas, mas cabe aos seus seguidores descobrir a maneira de ser nas diferentes culturas. Fils-Aimé,⁹⁶⁹ em sua tese, *O vodu me recordo*, defende todo um subcapítulo sobre a inserção da fé inculturada na realidade afro-haitiana. Para isso, serviu-se de três argumentos: diálogo com o vodu como pista para inculturação à luz da fé cristã. Esse diálogo com o vodu é justificado pela lógica da inculturação que não prevê um cristianismo pré-fabricado, mas ao contrário espera de a comunidade repensar e reformular para cada época e lugar da fé nos modelos da realidade local. Aponta que essa comunicação é explicada em razão de seus traços semelhantes entre as várias cosmovisões da fé nas diversas tradições religiosas e culturais.

⁹⁶⁷CASIMIR, Jean. Les problèmes de l'esclavage et de la colonisation en Haïti: une étude de cas. In: FRAGINALS, Manuel Moreno. *L'Afrique en Amérique Latine*, p. 325-342.

⁹⁶⁸CASIMIR, Jean. Les problèmes de l'esclavage et de la colonisation en Haïti: une étude de cas. In: FRAGINALS, Manuel Moreno. *L'Afrique en Amérique Latine*, p. 325-342.

⁹⁶⁹FILS-AIMÉE, Jean. *O vodu, je me souviens: le combat d'une culture pour sa survie*, p. 200.

François Kawas inaugura, em sua obra intitulada *Vodu e catolicismo no Haiti no início do século XXI*, o diálogo como um dos elementos principais para a inculturação. Porém, o mérito com a cultura na questão da inculturação sugere a integração e o conhecimento da realidade afro-haitiana como melhor pista pelo fato de que todo diálogo tem seu limite e a um dado momento exige respeito mútuo. Claro, a questão da inculturação também tem barreiras, mas quanto à busca de conhecimento haverá possibilidade de ir mais a fundo. Todo conhecimento bem aprofundado liberta o ser de sua ignorância.

Augustin,⁹⁷⁰ em sua obra *O vodu libertador*, compara o vodu e a tradição judaico-cristã como sendo dois sistemas de pensamentos parecidos. Neles transparecem três temáticas fundamentais: conceito de Deus veiculado no vodu, noção de vida comunitária e a relação entre o vodu e a tradição judaico-cristã. Nesse sentido, Fils-Aimé⁹⁷¹ aborda a concepção de Deus na realidade afro-haitiana como um Deus bom e justo. Sua presença traz segurança para o povo. É um Deus feliz que canta e dança. Por fim, focaliza a noção da vida comunitária. Na cultura afro-haitiana (vodu) todo ser humano constituiu uma grande família. Nessa família, Deus é adorado como Pai ou o Grande Mestre. Esse mesmo Deus é rodeado de muitas loas. Estas últimas têm como missão cuidar de toda a criação.

A noção de vida comunitária é um dos caminhos possíveis para entender a inculturação da fé na realidade afro-haitiana. A ideia de pertença a uma comunidade é o fundamento da vida cristã assim como na realidade cultural afro-haitiana. Se viver em Cristo é viver no amor fraterno, na cultura afro-haitiana não é diferente. Por isso, existe a expressão crioula *nou se fanmi*, que quer dizer *somos consanguíneos*. É um termo que suscita uma solidariedade particular. “Somos consanguíneos” significa que jamais existirá “discórdia entre nós”.⁹⁷² Tal expressão é o ideal e fundamental da vida cristã. Sem dúvida, a inculturação não é nada mais a não ser um diálogo entre os valores da fé cristã e a realidade afro-haitiana (vodu), que mostrará que não há incompatibilidade entre fé cristã e vodu haitiano. Os valores fundamentais ‘amor, justiça e alegria’ defendidos com toda força pelos primeiros cristãos são também a preocupação primordial do vodu haitiano.

A inculturação da fé na perspectiva religiosa e cultural afro-haitiana é muito próxima à teologia da libertação, pois a teologia torna-se uma reflexão da fé inculturada

⁹⁷⁰AUGUSTIN, Joseph. *Le vodou libérateur: et si le vaudou était une valeur*, p. 308.

⁹⁷¹FILS-AIMÉE, Jean. *Le vodou, je me souviens: le combat d'une culture pour sa survie*, p. 200.

⁹⁷²AUGUSTIN, Joseph. *Le vodou libérateur: et si le vaudou était une valeur*, p. 69.

quando ela se aproxima da realidade dos pobres e torna-se sua voz e os ajuda a descobrir o caminho da vida. *Teologia da inculturação* é a voz dos pobres, é um apelo a cada realidade desde sua situação opressiva a clamar pela vida. Ela faz opção preferencial pelos pobres. A missão da teologia é ajudar os oprimidos a resgatar suas dignidades roubadas.

Por uma fé inculturada na realidade haitiana é imprescindível repensar os ensinamentos do colonialismo que promovem uma visão negativa relacionada à cultura afro-haitiana tratando-a como superstição. Uma catequese renovada nesse aspecto seria um caminho propício no que diz respeito à inculturação da fé na perspectiva religiosa e cultural dos afro-haitianos. Esta última é um clamor pela libertação à luz do ensinamento do Nazareno. Por isso, seguem as mesmas linhas da teologia da libertação que serão listadas na sequência.

Lugar de elaboração: situação histórica concreta como ponto de partida e que orienta todos os esforços cristãos de libertação e salvação. O Haiti precisa rever o novo conceito da escravização, quer dizer buscar entender a diferença entre a escravização formal e a escravização real. Tradicionalmente foi abolida a escravização formal, mas continua vigente a escravização real, que subsiste no sistema social, cultural econômico, político, religioso e ideológico.

Os pobres, camponeses como sujeitos: a teologia se coloca na ótica dos pobres. A teologia da inculturação como *teologia da encarnação* é a teologia do pobre, do explorado e alienado. Há no Haiti uma forte discriminação de classe e que impede a inserção dos pobres no desenvolvimento da sociedade.

Fonte e objeto: Assim como a teologia Ocidental, a teologia da libertação e outras teologias contextuais têm como fonte o Deus revelado na pessoa de Cristo. Na sociedade haitiana, Deus é sequestrado por uma pequena classe que dita padrão para adorá-lo numa linguagem dominadora.

Método prática: práxis. É uma teologia dialética e orgânica que concilia a fé com a realidade histórica, a palavra com a práxis. Seu método é essencial entre analítico e crítico. Opera uma análise científica da realidade sócio-histórica e a confronta com a realidade bíblica para fazê-la uma hermenêutica. Ainda não há no Haiti uma teologia que dialoga com as línguas haitianas. As ciências humanas nas escolas e faculdades haitiana não conseguem falar a língua haitiana e ainda estão sequestradas nos pensamentos e linguagem ocidentais. É um dos fatos que impede que o ser haitiano seja ele mesmo conhecedor da sua realidade.

Na América Latina a teologia é feita intérprete dos oprimidos em vista de sua emancipação. Teologia *subversiva*⁹⁷³ elaborada desde o outro lado da história questiona o modo de pensar tradicional e releu a história a partir dos que sofrem.

Libertação na realidade afro-haitiana implica reconhecer que a visão cristã não é apenas a visão ocidental, mas transcende essa realidade. O Ocidente não é modelo ou padrão mundial de ser cristão. Inculturação como libertação implica valorizar e reconhecer como legítima o modo de cada nação de expressar Deus a partir de sua capacidade cultural. Importa, também, a cada nação escolher seu modo de louvor a esse Deus. É importante perceber em cada realidade a partir das expressões próprias da cultura os sinais da fé cristã. É necessário diferenciar o evangelho nas diferentes culturas e a percepção ocidental. Na realidade local o que deve ser a preocupação é a semente do evangelho e não a percepção ocidental.

Entre impor um modelo europeu para ser cristão e encontrar com Cristo em sua própria cultura local, o ser haitiano escolhe encontrar com Cristo e experimentar o seu amor. Dessa forma, renunciará ao Deus colonial e estrangeiro, que é indiferente à realidade sociocultural e política dos oprimidos. O Deus do colonialismo é um deus submisso que mata e escraviza ao mesmo tempo. O ser afro-haitiano opta por um Deus que se engaja e que se identifica com a pessoa do Nazareno.

Inculturação como libertação aspira a decifrar a visão dos missionários no pretexto de trazer o evangelho e acabavam em impor suas culturas, seu modo próprio de ser cristão e de dizer a outras realidades. A Igreja em si deve se organizar a partir da realidade local e não adotar a visão ocidental. Inculturação deve ser fruto e produto da realidade local. A matriz da Igreja numa cultura dada deve ser a cultura local.

Na realidade afro-haitiana é preciso se libertar de todo tipo de preconceito para acolher o vodu como modelo próprio haitiano de ser Igreja e de dizer Deus em seu modo próprio. Na perspectiva afro-haitiana, o objetivo da inculturação não é de exportar uma religião, mas é de desencadear dentro da cultura do vodu haitiano o encontro misterioso e místico do povo haitiano com Cristo. Desse encontro nascerá de Deus a expressão cultural da fé cristã haitiana.

O ser afro-haitiano não precisa ser ocidentalizado para se tornar cristão, porque ser cristão é primeiro ser a si mesmo assumindo plenamente como criatura e filho de Deus. A ocidentalização não é uma propedêutica para ser cristão ou encontrar com Cristo. Ocidentalização constitui um obstáculo para a inculturação da fé, pois apresenta a realidade africana como oposta à fé cristã. A inculturação da fé não visa a valorizar

⁹⁷³Esta expressão é usada por Marcelo Barros em seu livro *Teologia da libertação para os nossos dias*.

uma cultura e desvalorizar a outra. Não é condenar a realidade local, nem o combate de duas religiões, mas inculturação da fé tem o objetivo principal de promover o encontro de Cristo com o povo da realidade local.

Inculturação como libertação implica corrigir a versão de que a superstição, satânico e *sorcellrie* são características próprias do vodu ou da realidade africana. Tal concepção é um preconceito que deve ser superado. O ato da evangelização deve ser sempre feito com respeito à cultura do povo receptor.

Conforme Bacon,⁹⁷⁴ a inculturação para os afro-haitianos não é promover uma nova maneira para Igreja de ser no mundo, mas sim reconhecer a cada cultura sua própria maneira de fazer Igreja. Inculturação como ato da criação é a forma de resistência mais ancestral que existe. É provavelmente a mais primitiva dos instintos de sobrevivência em humano nas culturas face aos poderes múltiplos de dominação, de mundialização e de uniformização dos modelos.

O ser afro-haitiano não tem necessidade de queimar seus tambores, destruir os seus santuários familiares para aderir a Cristo. Jesus não faz essa exigência a ninguém, mas exige a conversão. Para o ser afro-haitiano, a fé é uma maneira própria de conversar com Deus e fazer comunidade ou igreja. O vodu não é um mal em relação ao evangelho, mas é centro do anúncio do evangelho. Por que uma pessoa doente deve ter vergonha de procurar um médico tradicional? Não existe nada indigno de praticar o vodu em busca das necessidades imediatas. Por exemplo, é necessário para um haitiano entrar no protestantismo fugindo das práticas do vodu? Pensa-se que não. O vodu não precisa de alternativa porque não é uma doença, nem um vírus, nem uma patologia a ser combatida.

O vodu é o modo de ser e agir afro-haitiano. Na perspectiva da inculturação, a fé cristã não pretende tirar o ser haitiano do seu mundo, mas de preferência tornar o haitiano mais haitiano dentro do seu universo de pensamento africano. Se a inculturação exige conversão, é preciso que a cultura local seja reabilitada, conhecida e trabalhada. O ser haitiano acolhe o evangelho, mas em comunhão com o vodu. Nesse sentido, a missão da inculturação é resgatar a dignidade perdida ou roubada no tempo do colonialismo. Que os praticantes do vodu não tenham vergonha de dizer “eu sou praticante do vodu”, que os haitianos não tenham vergonha de dizer “somos descendentes africanos”. Tal apropriação serviria como ponto de referência e de base para anunciar o evangelho numa perspectiva de libertação.

⁹⁷⁴BACON, Jean. *Le Christ noir en terre vaudou: modèle haïtien d'inculturation*, p. 117.

Inculturação como libertação reivindica uma reforma completa nos modelos de ensinamentos, pois as matérias ensinadas afastam o ser haitiano de sua própria realidade. Não são adaptados para promoção da vida e dignidade, nem para a cultura, nem para história. Os programas e livros escolares são de origens ocidentais. A cultura europeia tem prioridade sobre a cultura africana. Muitas pessoas têm preocupação em conhecer bem a cultura ocidental.

Inculturação do Evangelho no Haiti exige uma catequese que promova o ser haitiano a assumir sua identidade afro-haitiana sem medo. A verdadeira inculturação face à realidade afro-haitiana requer a aniquilação de toda forma de dualidade, ou seja, a visão maniqueísta do mundo. Inculturação não é um instrumento para medir entre os bons e maus ou para diferenciar entre o profano e o sagrado. Será que tudo o que é humano não é ao mesmo tempo evangélico?

Os cristãos negros necessitam valorizar mais sua visão de ser Igreja para poder sair do cativeiro de uma *Igreja branqueada*. A *teologia da cor branca* está sem sentido para o povo descendente africano. A inculturação é um movimento de inserção segundo a qual não somente o evangelho, mas igualmente o cristão ele mesmo sobre a influência da respiração do Cristo, insere-se em sua sociedade para tornar mais justa a todos os humanos.

Assim, a missão será um chamado a fazer opção pelos pobres, pelos oprimidos, pelos sem voz do mundo em geral e do Haiti em particular. A inculturação deve ser um verdadeiro agente de transformação e de mudança em vista do bem maior do haitiano. Será um fator de promoção e de reabilitação da identidade haitiana. Então, o evangelho será segundo o que Cristo se define ele mesmo, luz e sal no mundo haitiano. O papel do haitiano – vodu-cristão consistirá em ser testemunha do amor de Cristo em sua cultura e no mundo. Este amor que Deus difunde nos corações que insta ser agentes de paz, de justiça e de caridade para todos. Assim como o Evangelho, a Igreja no Haiti será luz e sal no mundo do haitiano para atraí-lo em Cristo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após refletir sobre a temática da inculturação da fé do ponto de vista histórico, cultural e religioso afro-haitiano, trata-se de apontar algumas intuições e descobertas como resultado desta pesquisa. A investigação não teve como princípio apresentar uma metodologia ou ditar regras para a inculturação da fé, apesar de deixar perceber que os passos metodológicos para a inculturação da fé são os sujeitos da cultura em questão. A razão deste estudo era constatar como está o atual estado da inculturação desde a base da realidade afro-haitiana em confronto com visão ocidental que continua como um novo modelo de colonização.

A curiosidade que estimulou desde o princípio este texto acadêmico é entender a inculturação da fé conforme a lógica afro-haitiana a partir de suas matrizes culturais e religiosas. Assim, algumas interrogações foram feitas: que significa a inculturação da fé na expressão cultural e religiosa da realidade afro-haitiana? Como eles entendem a inculturação da fé a partir de sua própria expressão religiosa e cultural? Como conciliar a fé com diversas expressões espontâneas da religiosidade do povo afro-haitiano? Para ensaiar uma resposta a essas perguntas o trabalho foi repartido em seis eixos, ou seja, o texto assumiu um modelo simétrico que facilita um diálogo do vodu com a tradição cristã. A inculturação nesse contexto visa ao encontro de culturas, isto é, encontro de alguém com alguém. O fruto desse encontro baseia-se no dinamismo do Espírito Santo como horizonte e que leva a entender a inculturação como doação e amor mútuo.

De fato, no primeiro eixo foi necessário aprofundar o nascedouro e fundamentos históricos da cultura afro-haitiana com o intuito de recorrer à origem do ser afro-haitiano atual. Busca-se em parte compreender a constituição étnica afro-haitiana assim como também entender a questão do genocídio de índios ao tráfico de negros considerando as duas conquistas: dos espanhóis e dos franceses. Ainda nesse primeiro capítulo o *marronnage* foi defendido como ponto de recusa da escravidão e eclosão da cultura afro-haitiana.

Considerando a primeira parte da reflexão descobriu-se que o berço e os fundamentos históricos da cultura afro-haitiana percorrem várias ondas históricas, desde os primeiros povos até a chegada das diversas nações africanas e europeias. Observa-se que a atual cultura afro-haitiana é o resíduo das diversas culturas que formam o todo tendo presente a condição social, política, econômica e religiosa de todos, sem esquecer

os conflitos que se desenvolveram ao longo do caminho. A palavra mais conveniente que constitui o nascedouro e o fundamento da cultura afro-haitiana é a resistência e não a desistência. Esta primeira parte do trabalho entendeu praticamente que a inculturação da fé é resistência frente ao mundo capitalista. Inculturação é *marronnage* como alternativa para combater a escravidão. No entanto, ao longo do trabalho foi reconhecida a existência do novo modelo escravagista que precisa ser combatido à luz da inculturação da fé, tendo como instrumento e arma, a palavra de Deus. Este primeiro capítulo percebeu o verdadeiro objetivo da invasão em certos lugares da América Central. O interesse não era nem civilização nem evangelização, mas era roubar e destruir a riqueza e a vida dos povos originais da América. Para tanto, o extermínio dos povos indígenas como também o tráfico e a escravização dos negros sequestrados da África não foram suficientes.

Quanto à segunda parte do estudo foi preciso trabalhar as características fundamentais do pensamento religioso na expressão cultural afro-haitiana em vista de compreender melhor a lógica do gênero afro-haitiano no seu modo de pensar, agir e crer. Decorrente dessa análise que focalizou as características do pensamento afro-haitiano, foi dedicado em certo nível à questão da existência da cultura afro-haitiana e integração dos provérbios e crenças crioulas. Na sequência foram tratados o mote das crenças, do pensamento, do temor, da esperança e da cosmovisão afro-haitiana. À luz dessa segunda parte compreende o sistema que constrói o pensamento do gênero afro-haitiano. Os provérbios e os vários outros ditos refletem a realidade vivencial do ser afro-haitiano. É fundamental como pista para interpretar a inculturação na ótica dos afro-haitianos. O resultado deste capítulo é sintetizado nas linhas seguintes.

As características do pensamento religioso na expressão cultural afro-haitiana são os conjuntos das qualidades, defeitos, medos e expressões que são presentes no cotidiano do povo do Haiti.

- Na sociedade haitiana o que caracteriza o pensamento do povo é a luta entre o bem e o mal. Esses, além de contemplar os elementos racionais, voltam, sobretudo, ao âmbito de uma espiritualidade mágica vinculada ao poder da religião.
- Segundo é a concepção popular afro-haitiana, as religiões têm poder de realizar o bem ou o mal.
- A noção da pessoa na cultura afro-haitiana vai além do eu individual para abraçar as dimensões espirituais. A pessoa é pessoa quando está em comunhão com todos os seres visíveis e invisíveis, quando existe uma perfeita harmonia com toda a natureza.

- Cada ser humano tem uma loa como seu protetor. A loa faz parte da constituição do ser da pessoa. Fazendo parte do ser da pessoa, a loa é conhecida como *tibonnanj*.
- Na concepção afro-haitiana em sua visão cosmocêntrica a saúde humana é o estado de “bem-estar em conexão” com o meio ambiente que inclui, por exemplo, o meio não humano (terra, plantas, animais, ar, forças da natureza); o ambiente humano (o núcleo familiar e a família alargada, a rede de aliados próximos, a comunidade, outros); ancestrais e espíritos (os invisíveis).

No terceiro eixo foi abordada a descrição religiosa da expressão cultural afro-haitiana. Em sintonia com essa descrição, conseguiu-se compreender todo outro universo dos símbolos criados na sociedade haitiana e que são diluídos na prática da fé cristã. Apesar das dificuldades de algumas interpretações em relação a certas entidades divinas, há possibilidade de reler em decorrência da fé cristã alguns elementos para serem introduzidos dentro da religiosidade popular. As divindades são expressões das relações do povo com o além que pode obter vários nomes conservando sua essência.

- As divindades são entidades invisíveis conhecidos como *loa* assim como os orixás no Brasil. Na concepção popular, há inúmeras formas de nomear as personagens da cultura afro-haitiana. As loas recebem nomes como “anjos ou mistérios ou santos”.
- As divindades da cultura afro-haitiana são oriundas da antiga tradição das divindades africanas. Os títulos africanos das divindades são reconsiderados no Haiti e ainda outros foram criados.
- Todas as divindades representativas no seio da cultura afro-haitiana têm ligação com as imagens dos santos da Igreja Católica.

Na quarta parte foi aprofundada a inculturação da fé como projeto da revelação de Deus em Cristo. Assim, a inculturação da fé foi retratada do ponto de vista das ciências humanas como também da ótica da história e do dogma. Foi analisada a inculturação da fé como proposta da revelação de Deus em Cristo sem exclusividade. Foram considerados três pontos. Primeiro, voltou a averiguar os conceitos relativos à cultura e à inculturação. Segundo, estudou a aliança de Deus com o povo de Israel. Terceiro, foram apresentadas algumas pistas sobre a salvação mediante as culturas. Enfim, o Espírito Santo e a Igreja dos apóstolos foram examinados como princípios básicos para a inculturação da fé.

Com efeito, a inculturação sob o prisma teológico é a manifestação plena do verdadeiro Deus, o de Jesus Cristo em todas as culturas. A fé cristã não exige o desenraizamento na cultura local, mas busca se situar dentro da própria cultura tentando identificar os sinais da boa-nova. Também quando há necessidade transforma nas

culturas em questão os sinais da morte em sinais de vida. A missão da inculturação da fé é identificar os sinais da libertação presentes nas diversas culturas anunciados e vividos por Cristo, o enviado de Deus.

No quinto capítulo foi desenvolvida a inculturação da fé na expressão religiosa e cultural afro-haitiana. Constata-se que a compreensão da inculturação da fé na visão dos afro-haitianos é baseada em sua situação social, cultural, econômica, religiosa e política. Como foi dito, essa concepção parte de um processo de conflitualidade proveniente do encontro ou de choques entre culturas e sistemas sociais. A percepção da inculturação da fé nesse sentido supera os modelos de transplantação. Nesta seção foi aprofundada a fé dos afro-haitianos no período escravagista até o período de 1986. Nessas épocas históricas a fé foi simbolizada mediante lutas, movimentos e resistência. Essas batalhas continuam para erradicar os novos modelos da escravização que ainda subsistem no Haiti que não são formais, mas reais. A seguir foi analisado o vodu além de sua dimensão religiosa, é uma cultura de resistência e modo de pensar e agir afro-haitiano. Foi estudada a questão do sincretismo sob um novo ângulo que leva a entendê-lo como inculturação da fé devido ao seu contexto. É o caminho da catolicidade. É implícito dogmático. É síntese das diversas culturas religiosas.

Para pôr fim a este capítulo foi estabelecida uma aproximação entre a espiritualidade afro-haitiana e o movimento carismático católico, com o objetivo de tratar da relação entre a possessão no vodu e a possessão no movimento carismático católico. A curiosidade do pesquisador foi saber se há uma diferença. Como resultado não há diferença a não ser uma mudança de linguagem.

Em resumo, a compreensão da inculturação da fé no enfoque dos afros-haitianos é fundamentada em sua situação social, cultural, econômica, religiosa e política. Esse entendimento parte de um processo de conflitualidade subsequente ao encontro ou a choques entre culturas e sistemas sociais. A inculturação da fé para os afro-haitianos supera os modelos de transplantação. A transplantação consiste em copiar as igrejas dos países ocidentais como modelo para terra de missão. O modelo de transplante ignora o modo de pensar e agir da cultura em terra de missão.

Inculturação na perspectiva afro-haitiana solicita a aplicação da ideologia haitiana e não a tradução da ideologia dos países ocidentais em linguagem local. Na aceção dos afros-haitianos a inculturação significa reação contra os sistemas de dominações e escravizações.

Afinal no sexto e último eixo foi expandida a teologia como reflexão da fé cristã inculturada nas expressões culturais afro-haitianas. Assim, foram analisadas as

expressões culturais afro-haitianas, fé cristã inculturada, do conceito de teologia por uma teologia afro-haitiana, inculturação da fé no cenário afro-haitiano como demitização, inculturação como africanização da mensagem cristã na realidade afro-haitiana e inculturação da fé na perspectiva religiosa e cultural afro-haitiana como libertação. Esse último capítulo pode ser sintetizado assim:

- A fé cristã no contexto da realidade afro-haitiana é traduzida com os elementos culturais e expressões religiosas do vodu como também outras manifestações religiosas vigentes no Haiti.
- Considerando as ideias dos Padres da Igreja em relação às outras tradições religiosas e culturais, é lógico dizer que a Igreja deve integrar em sua fé todo esforço religioso e cultural da humanidade.
- Inculturação da fé consiste não em apresentar Deus para as outras tradições culturais e religiosas, mas sim é buscar identificar nas outras tradições culturais e religiosas tudo o que pertence a Deus. Isso implica não estudar a teologia, mas sim fazer a teologia.
- Segundo a concepção dos padres, a teologia para ser inculturada precisa interrogar a cultura em questão, quer dizer a teologia não pode ignorar a realidade local.
- A *inculturação da teologia* ou teologia como reflexão da fé cristã inculturada na realidade afro-haitiana precisa levar em conta a cosmovisão afrodescendente.
- Não há como tratar da fé à luz da realidade afro sem procurar uma harmonia entre as diversas expressões culturais e religiosas, ou seja, de interiorizar a dimensão “interétnico e interculturalidade” denominado como sincretismo.
- A teologia afro-haitiana é uma teologia que se baseia nas realidades haitianas levando em conta as formas do pensamento, modo de crer e percepção de Deus que se tem no Haiti.

Todo esse percurso foi realizado em vista de entender como se articula a fé cristã na realidade afro-haitiana. No decorrer dessa reflexão foi defendido o vodu como primeiro ponto de referência de todas as manifestações culturais e expressão do sentimento religioso do gênero afro-haitiano. No entanto, o vodu não é posto nem como uma religião não cristã face ao cristianismo. Observando as conjunturas e a sua maneira de operar é compreendido como prolongamento do apostolado do cristianismo. Na realidade haitiana, o cristianismo é vivido como parte integrante do vodu. Este último é vivamente presente no universo da fé cristã.

Não há como dizer que os sinais da fé cristã não estão presentes na realidade haitiana. Porém, o agente cristão no Haiti tem seu modo próprio de dialogar com o

divino. A fé como doutrina, como ortodoxia não é preocupação para o ser haitiano. O que interessa é estar em comunhão com um ser superior auxiliado por algum espírito (anjo, santo, orixá, loas...). Deus existe, mas ele tem seu auxílio, pois está longe. A concepção do universo que compreende “Deus no céu e homens na terra” é levado a sério. Há muito mais a preocupação de dialogar com o auxílio de Deus do que o próprio Deus mesmo. Tal fato se encontra também em outras culturas, onde a ortodoxia e a doutrina são mais ou menos praticadas, pois, muitas vezes, os santos parecem mais importante do que o próprio Deus. A diferença é que no Haiti se refere mais à questão dos orixás (loas).

Nesse viés, a síntese de uma proposta evangelizadora como a inculturação da fé cristã para o povo haitiano, particularmente o povo católico afro-haitiano não seria desnecessária, mesmo que a pesquisa acadêmica não tivesse desde o princípio este objetivo. Por isso, o que será apresentado aqui dizem respeito apenas a algumas sugestões que os missionários poderão usar em suas atuações pastorais, principalmente os *missionários oblatos* que atuam no Haiti.

O ponto de partida desta proposta vai além do ensinamento e do aprofundamento da palavra de Deus. A escola bíblica neste caso é essencial. A leitura orante da palavra de Deus em pequenas comunidades fará e faria toda a diferença. Um projeto catequético centralizado na Bíblia poderá contribuir muito na evangelização e atuação pastoral no Haiti. Como ainda as escolas católicas continuam a ensinar a catequese, se teria uma reforma no conteúdo dessas catequeses ao invés de uma catequese colonial. Também estudar a Bíblia em seu próprio contexto seria um grande ganho no âmbito da inculturação da fé. A fé será inculturada no Haiti quando os cristãos e a hierarquia da Igreja Católica no país descobrirem que o Deus bíblico não é o Deus dos ocidentais, mas é o Deus de todos, especialmente dos pobres e dos marginalizados.

O outro ponto essencial para a missão da Igreja Católica ou todo o cristianismo no Haiti seria buscar o caminho para acabar com todo o modelo da supremacia ocidental. Primeiro, porque se o espírito cristão admite que cada cultura constitui o movimento de uma sociedade à procura de seu sentido e de sua identidade, então no Haiti essa missão é confiada ao vodu. Segundo, porque em contato com outra cultura, qualquer que seja a sociedade, ela ambiciona preservar os fios de sua tradição e passa a ter consciência mais clara de sua particularidade. É o que está acontecendo também no Haiti.

Frente a essa realidade, o encontro do cristianismo com o vodu haitiano fez com que a questão de Deus entrasse em confronto entre duas culturas diferentes e a

identidade de Deus parecesse supensa. Esse dá fruto à teologia natural como horizonte escatológico do encontro das culturas. Essa teologia natural, mesmo que não conste como uma verdadeira proclamação do evangelho, ela pauta o caminho por onde se deve trilhar, pois o reconhecimento universal de Deus é efetivo no reencontro final das culturas.

Na verdade, uma sinopse de evangelização para o povo cristão no Haiti, sobretudo o povo católico, requer que no encontro das culturas Deus deveria ser entendido como promessa escatológica. Não se pode visualizar Deus como um objeto dado a um grupo humano particular. A religião cristã nesse sentido será interpretada como um dos meios da revelação de Deus e não como único meio da revelação desse Deus. Na universalidade de Deus não há outro caminho a não ser o confronto entre as diversas culturas.

À luz da inculturação da fé a religião cristã não pode ser considerada além das diversidades, das línguas e das culturas. Precisa reconhecer sua própria alteridade e a alteridade irreduzível das outras culturas. Por uma evangelização eficaz da Igreja Católica no Haiti convém aos responsáveis eclesiais organizar uma comissão de reflexão teológica para aprofundar os estudos sobre o vodu em vista de entender a nova identidade do gênero cristão afro-haitiano. Essa formação precisa ser acessível aos leigos, aos padres, aos consagrados e às consagradas e aos seminaristas. O estudo do vodu precisa ser um dos assuntos principais nas faculdades de filosofia como também na de teologia. A pesquisa do vodu é importante, porque todo modelo de preconceito tem como alicerce a falta de conhecimento prévio.

O sincretismo deve ser avaliado melhor no processo de evangelização no Haiti. Ele necessita ser acolhido e entendido no contexto de inculturação em processo. Precisa ser visto como uma teologia e prática religiosa do povo mais simples e humilde. O sincretismo não impede que o evangelho transforme o ser em sua interioridade.

Talvez, por ser o primeiro trabalho que pretende investigar a compreensão da inculturação da fé segundo a lógica cultural e religiosa dos afro-haitianos, as respostas descobertas como lutas, libertação, descolonização, resistência, fuga, sincretismo e outros que transparecem no corpo do texto para defender a dignidade humana permanecem ainda apenas como constatação e abertas para discussões.

REFERÊNCIAS

ALEXIS, Jacques Stephen. Du réalisme merveilleux des Haïtiens. In: *Revue Présence Africaine*, 2002/1, n.165-166, p. 91-112.

ALSAIN, Jean Osner. Le phénomène de la mort et la mentalité paysanne. In: BENOIT, Max. *Cahier de folklore et des traditions orales d'Haïti*. Port-au-Prince: Imprimerie des Antilles, 1980.

AMPIDU, Lewis. *État, religions et politique en Haïti (XVIII-XXI)*. KARTHALA, 2014.

APARECIDO DA SILVA, Antônio. Evangelização e inculturação a partir da realidade afro-brasileira. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 95-119.

APARECIDO DA SILVA, Antônio. Jesus Cristo luz e libertador do povo afro-americano. In: APARECIDO DA SILVA, Antônio (org.). *Existe um pensar teológico negro?* São Paulo: Paulinas, 1998, p. 37-74.

APARECIDO DA SILVA, Antônio. Elementos e pressupostos da reflexão teológica a partir das comunidades negras. In: ASETT, Atabaque. *Teologia afro-afro-americana: II Consulta ecumênica de teologia e culturas afro-americana e caribenha*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 49-72.

AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*, v.1. São Paulo: Odeon, 2017.

AUGUSTIN, Joseph. *Le vodou libérateur: et si le vaudou était une valeur*. Mont-Real/Quebec: Tamboula, 1999.

AUZIAS, Jean-Marie. *A antropologia contemporânea*. São Paulo: Cultrix, 1976.

ÁVILA SOARES, José Fernando. *A vivência do divino na tradição*. Vozes, 1986.

AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Comunidades Eclesiais de Base e Inculturação da fé: a realidade das CEBs e sua tematização teórica, na perspectiva de uma evangelização inculturada*. Coleção Fé e realidade, n. 19. São Paulo: Loyola, 1986.

AZEVEDO, Marcello de Carvalho. *Viver a fé cristã nas diferentes culturas*. São Paulo: Loyola, 2001.

AZEVEDO, Marcello de Carvalho. Cristianismo, uma experiência multicultural: como viver e anunciar a fé cristã nas diferentes culturas. In: *Revista Eclesiástica Brasileira*. Um Evangelho, muitas culturas, fasc. 220, dez. 1995, p. 767-771.

BACON, Jean. *Le Christ noir en terre vaudou: modèle haïtien d'inculturation*. Montréal: Antropos, 1999.

BAJEUX, J.C. Mentalité noire et mentalité biblique. In: BISSAINTHE, Gerard; KINKUPU, Léonard Santedi, MEINRAD, Hegba. *Des prêtres noirs s'interrogent: cinquante ans après*. Paris: Karthala et présence Africaine, 2006, p. 57-82.

BALCH, David L.; STAMBAUGH, John. *O Novo Testamento em seu ambiente social*. São Paulo: Paulus, 2014.

BARROS, Marcelo. *O sabor da festa que renasce*. Paulinas, 24. nov. 2016, edição do kindle.

BARROS, Marcelo. *Teologias da libertação para os nossos dias*. Petrópolis: Vozes, 2019.

BARSKETT, James; JUSTIN, Placide. *Histoire politique et statistique de l'Ile D'Hayti, Saint-Domingue*. Paris: Brière, 1826. Disponível em: <<https://play.google.com/books/reader?id=z0wIAAAAQAAJ&pg=GBS.PA4&hl=fr&printsec=frontcover>> Acesso em: 07/09/2021.

BARTHÉLÉMY, G. *Haïti de 1804 à nos jours*. Paris: L'Harmattan, 1989.

BASTIDE, Roger. *As Américas Negras*. Paris: Payot, 1974.

BASTIDE, Roger. *Les Amériques Noires*. Paris: Payot, 1974.

BASTOS DE ÁVILA, Fernando. *Pequena Enciclopédia de Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1991.

BAUDRILLARD, Jean. *Le miroir de la production*. Casterman, 1972.

BAUMAN, Zygmunt. *Por uma sociologia crítica: um ensaio sobre senso comum e emancipação*. Zahar, 1977.

BAYILI, Blaise. *Le concept d'inculturation: problematique d'un terminologisme teologique*. L'Harmatan: 2014.

BECHACQ, Dimitri. Le secteur vodou en Haiti: esthétique politique d'un militantisme religieux (1986-2010). In: CLORMÉUS, Lewis Ampidu. *État, religions et politique en Haïti (XVIII-XXI)*, n. 29, mars, 2014.

BELLEGRARDE, Dantès. *Haiti et ses problèmes*. Montréal: Valiquette, 1941.

BELLEGRARDE, Dantès. *Histoire du peuple haïtien (1492-1952)*. Haïti: Fadin, 2014.

BELLEGRARDE, Dantès. *La nation haïtienne*. Paris: J. de Gigord, 1938.

BELLEGRARDE, Dantes. *L'occupation américaine d'Haïti. Ses conséquences morales et économiques*. Port-au-Prince, HT: Fardin, 2013.

BERNAND, Carmen. *La chevauchée des dieux: le vaudou haïtien*. 2016. Disponível em: https://ssl.clio.fr/BIBLIOTHEQUE/pdf/pdf_la_chevauchee_des_dieux_le_voudou_haitien.pdf Acesso em: 20/09/2020.

BÍBLIA. *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1985.

BIGO, Pierre; BASTOS DE ÁVILA, Fernando. *Fé cristã e compromisso social: elementos para uma reflexão sobre a América Latina à luz da Doutrina Social da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1983.

BINGEMER, Maria Clara Lucchetti; FELLER, Vitor Galdino. *Deus Trindade: a vida no coração do mundo*. São Paulo: Paulinas, 2003.

BINGEMER, Maria Clara; Libânio, João Batista. *Escatologia cristã*. Petrópolis: Vozes, 1996.

BISSAINTHE, G. Catholicisme et indigénisme religieux. In: *Des prêtres noirs s'interrogent*. Paris 1956, p. 111-135.

BLANK, Renold J. VILHENA, M. Angela. *Antropologia escatologia: esperança além da esperança*. São Paulo: Paulinas, 2003.

BLOT, Jean Yves. Quelques approches sur la culture haïtienne. In: *Bulletin du Bureau National d'Etnologie*, n. 1, Haiti: 2005, p. 13-49.

BOFF, Clodovis. Por uma nova pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*. São Paulo: Paulinas, 1996.

BOFF, Clodovis. *Teoria do método teológico*. Petrópolis: Vozes, 2022.

BOFF, Leonardo. *Igreja carisma e poder*. Petrópolis: Vozes, 1982.

BOFF, Leonardo. *Nova evangelização: perspectiva dos oprimidos*. Petrópolis: Vozes, 1991.

BORN, François. *Revue theologique et de philosophie*, n. 114, 1982.

BRASSIANI, Itacir. Nem judeu, nem grego: a inculturação do Evangelho a partir de Rm 9-11. In: *Estudos Bíblicos*, n. 41, evangelho e culturas. Petrópolis: Vozes, 1994.

BRIGHENTI, Agenor. *Por uma evangelização inculturada: princípios pedagógicos e passos metodológicos*. São Paulo: Paulinas, 1998.

CARILUS, Muselène. *Représentations sociales des hommes par rapport aux femmes dans les proverbes créoles haïtiens*. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/CARILUS_Muselene/representations_h-f_proverbes_creoles/representations_h-f_proverbes_creoles.pdf Acesso em: 10/10/2021.

CASIMIR, Jean. Les problèmes de l'esclavage et de la colonisation en Haïti: une étude de cas. In: FRAGINALS, Manuel Moreno. *L'Afrique en Amérique latine*. Unesco, 1984, p. 325-342.

CASIMIR, Jean. *Theorie et definition de la culture opprimée*. In: Worlds & Knowledges Otherwise/Fall, 2008.

CASTOR, Kesner. *Éthique vaudou: herméneutique de la maîtrise*. Montréal: L'Harmattan, 1998.

CASTRO, Lara. *A filosofia africana*. Edição do kindle.

CÉLIUS, Carlo A. L'imagerie chrétienne dans la création plastique d'Haïti. In: CLORMÉUS, Lewis Ampidu. *État, religion et politique en Haïti (XVIII-XXI)*, n. 29, mar. 2014, p. 143-172.

CÉSAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialismo*. Paris: Presence africaine, 1955. Disponível em <https://www.larevuedesressources.org/IMG/pdf/CESAIRE.pdf> Acesso em: 20/05/2022.

CHARLES, Joseph. Memoire de folklore et le jardin secret de l'Haïtien. Université d'Etat d'Haïti : Faculte D' Ethnologie (1969-1970). In: BENOIT, Max. *Cahier de folklore et des traditions orales d'Haïti*. Port-au-Prince: Imprimerie des Antilles, 1980.

CHARLES, Pierre. Missiologie et acculturation. In: *Nouvelle revue théologique*, 1953.

CHARLES, Wilner. A morte: de uma visão geral da concepção cristã às crenças haitianas. In: BAVARESCO, Agemir; WINGERT, Diego dos Santos; OLIVEIRA, Rogel de. *Experiências religiosas e problemas teológicos*. Porto Alegre: Fundação Fênix, 2020.

CHARRON, André. Du culturel à l'interculturel: incidences sur l'intervention chrétienne et le services pastoral. In: *Pluralisme culturel et foi chrétienne*. Québec, Fides: Héritage et projet, 1953.

CLÉRISMÉ, Rénald. Rapports actuels entre vodou et christianisme en Haïti. In: HURBON, Laënnec. *Le phénomène religieux dans la Caraïbe, Guadeloupe, Martinique, Guyane, Haïti*. Paris: Karthala, 2000, p. 219-240.

CLORMÉUS, Lewis Ampidu. L'Église catholique face à la diversité religieuse à Port-au-Prince (1942-2012). In: KOŁAKOWSKI, Leszek. *Archives de sciences sociales des religions*, 166, avril-juin 2014, p. 1-25.

CLORMÉUS, Lewis Ampidu. Pour aller plus loin: regards croisés sur l'histoire religieuse d'Haïti. In: CLORMÉUS, Lewis Ampidu. *État, religions et politique en Haïti (XVIII-XXI)*, n. 29, mar. 2014, p. 137-141.

COMBLIN, José. *Atos dos Apóstolos*, v. I:1-12, Comentário Bíblico. Petrópolis: Vozes, 1987.

COMBLIN, José. *O Espírito Santo e sua missão: breve curso de teologia*, tomo II. São Paulo: Paulinas, 1983.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Fé e inculturação*. Disponível em: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_po.html> Acesso em: 28/06/2021.

COMUNICADOS. O Evangelho nas culturas: caminho de vida e esperança. In: Um evangelho, muitas culturas. *REB*, 55, fasc, 220, dez. 1995.

CONCÍLIO VATICANO II. *Dei Verbum. Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina*. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html Acesso em: 20/09/2021.

CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes. Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II. Sobre a Igreja no mundo de hoje*. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html# Acesso em: 29/06/2022.

CONSEIL DE PRÉSIDENCE DU GRAND JUBILÉ DE L'AN 2000. *Jesus-Christ unique sauveur du monde: hier, aujourd'hui et à jamais*. Paris: Mame, 1996.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Conclusões da IV Conferência de Santo Domingo: nova evangelização, promoção humana, cultura cristã*. São Paulo: Loyola, 1992.

CONSELHO EPISCOPAL LATINO-AMERICANO. *Documento de Aparecida: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe*. Brasília (DF): CNBB, 2007.

CONSELHO PONTIFÍCIO DA CULTURA. *Para uma pastoral da cultura*. São Paulo: Paulinas, 1999.

CORTEN, André. *Peur et religion: de la violence d'État à la violence privatisée*. In: *Revue Social Compass*, v. 53, n. 2, 2006, p. 185-194.

CORTEN, André. *Pentecôtisme, batismo et système politique en Haïti*. In: CLORMÉUS, Lewis Ampidu. *Etat, religion et politique en Haïti (XVIII-XXI)*, n. 29, Kathala, 2014, p. 119-131.

COUCHARD, Françoise. *Identité culturelle, religion et pratique vaudou en Haïti*. *Journal des Anthropologues*, 1996, p. 153-166. Disponível em: <https://www.persee.fr/doc/jda_1156-0428_1996_num_64_1_1975> Acesso em: 20/05/2022.

COUCHARD, Françoise. *Identité culturelle, religion et pratique vaudou en Haiti*. In: CLAUDE, Arditi; BERTRAND, Pulman; CATHERINE, Quiminal et MONIQUE Sélím. *Journal des anthropologues*, n. 64-65, Printemps-été, 1996.

CRITELLI, Dulce Maria. *Educação e dominação cultural: tentativa de reflexão ontológica*. São Paulo: Cortez, 1981.

CUCHE, Deny. *La notion de culture dans les sciences sociales*. Paris: la Découverte, repères, 1956.

SANTOS, Eduardo da Silva. *Religião em debate*. EST, 2007.

DAMAS, Germán Carrera. La fuite et l'affrontement. In: FRAGINALS, Manuel Moreno. *L'Afrique en Amérique latine*. Unesco, 1984, p. 28-40.

DANIELOU, J. *Les saints païens*. Paris: Seuil, 1956.

DANROC Gilles. *L'Église d'Haïti: histoire d'une naissance*. Disponível em: <<https://www.nrt.be/fr/articles/l-eglise-d-haiti-histoire-d-une-naissance-104>> Acesso em: 28/07/2021.

DEIS, Lucien. Danse liturgie. In: *Spiritus*, n. 48, fev. 1948, p. 31-52.

DELUBAC, Henri. *Paradox et mystère de l'église*. Paris: Cerf, 2010.

DENIS, Carl. *Pour comprendre*. Port-au-Prince, HT: Henri Deschamps, 1997.

DENIS, Lorimer; DUVALIER, François. La culture populaire de la poésie, du chant et des danses dans l'esthétique vodouesque. *Bulletin du Bureau d'ethnologie*, série II, n.12, Haiti: Port-Au-Prince, 1955; São Paulo: Cortez, 1981.

DERMI, Azevedo. Os 500 anos e a imprensa. In: ZWETSCH, Roberto. *500 anos de invasão, 500 anos de resistência*. São Paulo: Paulinas, CEDI, 1992, p. 89-123.

DEROSE, Rodolf. *Caractère culture vodou: formation et interprétation de l'individualité haïtienne*. Haiti: Port-au-Prince, 1955.

DESCARDES, Jean Rosier. *Dynamique vodou et droits de l'homme en Haïti*. Université Paris I (Pantheon-Sorbonne). Laboratoire d'Anthropologie Juridique de PARIS I. Année Universitaire: 1998-1999. Disponível em: <<http://www.dhdi.free.fr/recherches/droithomme/memoires/descardesmemoir1.htm>> Acesso em: 11/01/2023.

DESMORNES, Carl Henry. *Ti limyè sou vodou*. Sem editora e data.

DONEGANA, Costanzo. A história da inculturação. In: Unidade e carisma. *Revista trimestral de Espiritualidade e vida de comunhão*, Cidade nova, 1. jan./mar. 2008, p.10-17.

DORSAINVIL, Justin Chrysostome. *Psychologie haïtienne: vodou et magie*. Québec : Chicoutimi, 1937.

DORSAINVIL, Justin. *Vaudou et nevrose*. Port-au-Prince, Haïti: Les Éditions Fardin, 2012.

DUPUIS, Jacques. *Rumo a uma teologia cristã do pluralismo religioso*. São Paulo: Paulinas, 1999.

DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1968.

- DUSSEL, Enrique. *Caminhos de libertação latino-americano: história, colonialismo e libertação*, tomo II. São Paulo: Paulinas, 1997.
- DUSSEL, Enrique. *Oito ensaios sobre a cultura latino-americana e libertação*. São Paulo: Paulinas, 1997.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Ubu: Éditions du Seuil: 2020.
- FERRY, Luc. *A sabedoria dos mitos gregos: aprender a viver II*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.
- FICHTER, Joseph. *The catholic cult of the paraclete*. Sheed and Ward: New York, 1975.
- FILS-AIMÉE, Jean. *O vodu, je me souviens: le combat d'une culture pour sa survie*. Mont-Real/Quebec: Dabar, 2003.
- FLORENT, Françoise. *Le vaudou en Haïti: la magie d'un culte bafoué par l'histoire*. Haïti: Bruxelles, 2004.
- FOLEY, Myriam. *Les croyances vaudou influencent-elles la réussite et/ou l'échec scolaire en Haïti?* Canada: Mémoire de maîtrise en sciences humaine des religions avec concentration en formation interculturelle. Université de Sherbrooke faculté de théologie d'éthique et de philosophie, 25 août 2005.
- FONTUS, F. *Effective communication of the gospel in Haiti*. Califonia: Califonia University, 1983.
- FRAGINALS, Manuel Moreno. Apports culturels et déculturation. In: FRAGINALS, Manuel Moreno. *L'Afrique en Amérique latine*. Unesco, 1984, p. 8-24.
- FRANCISCO. *Carta Encíclica Fratelli Tutti. Sobre a fraternidade e amizade social*. São Paulo: Paulus, 2020.
- FRANÇOIS, Kawas. *Vaudou et catholicisme ém Haïti à l'aube du XXIe Siècle: des repères pour une dialogue*. Port-au-Prince: Henri Deschamps, 2011.
- FREIRE DA SILVA, Maria. *Gregório Nazianzeno*. Texto recebido em aula de patrística, 04 out.2021.
- GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. *O livro das religiões*. Companhia das Letras, 2005.
- GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Porto Alegre: L&PM, 2012. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4194484/mod_resource/content/1/As%20veias%20abertas%20da%20Am%C3%A9rica%20Latina.pdf Acesso em: 02/03/2021.
- GEFFRÉ, Claude. La place des religions dans le plan du salut. In: *Spiritus*, n. 138, 1995, p. 78-97.

GERMEIL, Castel; FERJUSTE, Marcelle Marie. *Politique et culture à l'haitienne*. Haïti: Port-au-Prince, 2007.

GIBELLINI, Rosino. *Teologia do século XXI*. São Paulo: Loyola, 2012.

GOODENOUGH, WH. Cultural Antropology and linguistics. In: GARVIN, Paul. *Report of the seventh annual round table meeting on linguistics and language study*. Georgetown Univ., Washington DC, Monogr. Ser. Land and Ling. 9, 1957.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Falar de Deus a partir do sofrimento do inocente*. Petrópolis: Vozes, 1987.

HAIGHT, Roger. *Jesus símbolo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2003.

HOBBS, Thomas. *Léviathan: traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*. Première partie: De L'Homme Chapitres I a XVI disponibles. Québec: Chicoutimi, 2012. Disponível em http://classiques.uqac.ca/classiques/hobbes_thomas/leviathan/leviathan_partie_1/leviathan_1e_partie.pdf Acesso em 5/01/2023.

HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994.

HOUTART, François. *Religião e modos de produção pré-capitalistas*. São Paulo: Paulinas, 1982.

HOUTART, François; RÉMY, Anselm. *Haiti et la mondialisation de la culture: Étude des mentalités et des religions face aux réalités économiques, sociales et politiques*. Paris: L'Harmattan, 2000.

HOVLAND, Thor H. *O novo paradigma da teologia africana*. Disponível em: <http://periodicos.est.edu.br/index.php/estudos_teologicos/article/view/944> Acesso em: 20/03/2023.

HURBON, Laënnec. *Culture et dictatatu en Haiti: l'imaginaire sous contrôle*. Paris: Les Édition L'Harmattan, 1979.

HURBON, LAënnec. *Decouvrir Haiti atravers ses ecrivains: l'identité culturelle haïtienne*, 2000. Disponível em: <<http://docplayer.fr/72063009-Decouvrir-haiti-a-travers-ses-ecrivains-l-identite-culturelle-haitienne-laennec-hurbon.html>> Acesso em: 30/11/2021.

HURBON, Laënnec. *O Deus da resistência negra: o vodu haitiano*. São Paulo: Paulinas, 1988.

JEAN-BAPTISTE, Le Pers. *Histoire de l'Isle espagnole ou de S. Domingue*, tome 1. Disponível em: <<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k6584020m/f12.item>> Acesso em: 20/10/2021.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Redemptoris Missio*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html Acesso em: 20/04/2021.

JOÃO PAULO II. *Carta Encíclica Slavorum Apostoli*. 2 jun.1985. Disponível em: https://www.catolicoorante.com.br/docs/enciclicas/jpii/hf_jp-ii_enc_19850602_slavorum-apostoli_po.html Acesso em: 10/05/2022.

JOINT, Gasner. *Libération du vaudou dans la dynamique d'inculturation en Haïti*. Roma: Pontifice Università Gregoriana, 1999.

KABASELE-LUMBALA, François. *Le Christianisme et l'Afrique. Une chance réciproque*. Paris: Karthala, 1993.

KALIS, Simone. *Médecine traditionnelle, religion et divination chez les Serrer Siin du Sénégal*. Paris: L'Harmattan, 1997.

KERBOULL, Jean. *Le vaudou: magie ou religion?* Paris: Robert Laffont: 1973.

KÜNG, Hans. *Ser cristão*. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

LAMPE, Armando. *História do cristianismo no Caribe*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LARAIA, Roque de Barros. *Cultura: um conceito antropológico (Antropologia Social)*. Edição kindle.

LÉVY-BRUHL, Lucien. *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Québec: Chicoutimi, 2002, p. 14.

LOISY, Alfred. *Essai hsitorique sur le sacrifice*. Paris, 1920.

LUNEAU, A. *Pour aider au dialogue: les pères et les religions non chrétiennes*. NRT89, 1967, p. 914-934.

LUZ, Marco Aurélio. *Cultura negra em tempos pós-modernos*. 3. ed. Salvador: SciELO-EDUFBA, edição do kindle, 2008.

MADIOU FILS, Tomas. *Histoire d'Haïti*. Tome premier. Port-au-prince, HT: Henri Deschamps, 1847.

MANIFESTACIONES PREHISTÓRICAS DE PUERTO RICO Disponível em: <https://www.icp.pr.gov/wp-content/uploads/2018/06/tabla_culturas1-Manifestaciones-Prehistoricas-de-Puerto-Rico.pdf> Acesso em: 20/03/2021.

MARCELIN, Émile. Les grands dieux du vodou haïtien. In: *Journal de la société des américanistes*, tome 36, 1947, p. 51-135.

MAURIER, Henri. *Les Missions: religion et civilisations confrontées à l'universalisme*. Paris: Cerf, 1993.

MAXIMILIEN, Louis. *Le vodou haïtien: rite rada-canço*. Port-au-Prince: H. Deschamps, sd.

MENDOZA, Alvaro Chavez. Vision antropológica del mundo negro en América Latina. In: EPA. *Los grupos afroamericanos: aproximaciones y pastoral*. Columbia: Cartagena, 1980, p. 61-78.

- MENNESSON-RIGAUD, Odette. Le rôle du vaudou dans l'indépendance d'Haïti. In: *Présence Africaine*, p.43-47.
- MENNESSON-RIGAUD, Odette. Noël vodou en Haïti. In: *Presence africaine*, 1951. p. 37-60.
- MÉTRAUX, Alfred. *Le vaudou haïtien*. Gallimard, 1958.
- MEUDEEC, Marie. *Maladie, vodou et gestion des conflits en Haïti: le cas du kout poud*. Paris: L'Harmattan, 2007.
- MICHELET, Jules. *La femme*. Paris: Calmann, Lévy, 1989.
- MICHELSON, Paul. *Civilisation haïtienne: proverbes-messages/ mesaj-provèb*. Port-au-Prince: Editions Fardin, 1983.
- MIRANDA, França Mario de. Inculturação da fé e sincretismo. *REB*, v. 60, fasc. 238, 2000.
- MIRANDA, França Mario de. *Libertados para práxis da justiça: a teologia da graça no atual contexto latino-americano*. São Paulo: Loyola, 1991.
- MIRANDA, Mario de França. *Inculturação da fé: uma abordagem teológica*. São Paulo: Loyola, 2001.
- MOLTMANN, JURGEN. *Le Dieu crucifié*. Paris: Cerf, 1999.
- MONFOUGA-BROUSTA, Jacqueline. Manifestações carismáticas et perspective ethnologiques. In: *Lumière et vie*, n. 125, novembre-décembre 1975, p. 69-87.
- MONTEJO, Paulino. O insensato modo de ver dos neocolonizadores. In: ZWETSCH, Roberto. *500 anos de invasão, 500 anos de resistência*. São Paulo: Paulinas, CEDI, 1992, p. 199-213.
- MOTTU, Henry ; Cone, James. H. *La théologiE noire américaine de la libération: de Martin Lutter King au Mouvement Black Lives matter*. Lyon: Olivetan, 2020.
- MURAD, Afonso; LIBÂNIO, João Batista. *Introdução à teologia: perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- NAU, Emile. *Histoire des caciques d'Haïti*. Paris: Gustave Gerin, 1894. Disponível em: <https://play.google.com/books/reader?id=XEEeAAAAMAAJ&pg=GBS.PP12&hl=pt>
Acesso em: 12/08/2021.
- NÉRESTANT, Micial M. *L'humanisme chrétien par l'éducation intégrale: traité d'anthropologie chrétienne*. Port-au-Prince: Henri Deschamps, sd.
- NIEBUHR, H. Richard. *Cristo e a cultura*. Paz e Terra, 1967.
- NSAPO, Sylvain Kalamba. Tendências atuais da teologia africana. In: GIBELLINI, Rosino. *Perspectivas teológicas para o século XXI*, 2009, p. 101-132.

OFPRA. *Le vodu: pratiques, langage structures, occultes, instruments de menaces, persécutions et rites*. Haïti, 2017.

OLIVEIRA, David Mesquiati de; SATJYAMBULA, Miguel da Piedade. *Por uma teologia africana a partir do “sujeito africano”*, p. 1-10. Disponível em : <<https://revista.faculdaderefidim.edu.br/index.php/azusa/article/view/82/84>> Acesso em: 02/06/2022.

OMS. *Culture et santé mentale en Haïti: une revue de littérature*. Montréal, 02/2010.

ORIGÈNE. *Homélie sur la Genèse, XIII, 4*. SC7, Paris, 1976.

PANIKKAR, Raimon. *Le dialogue intrareligieux*. Paris: Aubier, 1985.

PARDILHA, Günter. Hermenêutica bíblica negra. In: LOPEZ, Maricel Mena; NASH, Peter Theodore. *Abrindo sulcos: para uma teologia afro-americana e caribenha*. São Leopoldo, RS: Sinodal, 2003, p. 110-130.

PARICOT, Jean. Vodou et christianisme. In: KINKUPU, Léonard Santedi; HEBGA, Meinrad; BISSAINThe, Gérard. *Des prêtres noirs s'interrogent*, 2006.

PAUL, Emmanuel C. Le vaudou est-il une religion politeïste ou monoteïste? In: *Publication du bureau national d'ethnologie*, n. 1-2. Haiti: BNE, 1998, p. 99-132.

PAUL, Emmanuel C. *Panorama du folklore haïtien: présence africaine en Haïti*, French edition, edição do kindle.

PELLMAN, Achiel. *Christ is a native american*. Maryknoll: Orbis, 1995.

PETIT-MONSIEUR, Lamartine. *La coexistence de deux types de religieux différents dans l'Haïtien contemporain*. Immensee: Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, 1992.

PHILOME, Bellegard. Les expéditions: essai sur la magie offensive. In: BENOIT, Marx. *Cahier de folklore et des tradição orales d'Haïti*, 1973-1974, p. 63-83.

PIKAZA, Xabier, SILANES, Nero. *Dicionário teológico: o Deus cristão*. São Paulo: Paulus, 1998.

POIRRIER, Jean. Ethnie et culture. In: *Ethnologie regional*, I, Afrique Oceanie «l'Encyclopédie de la pléiade». Paris: Gallimard, 1972.

PONTIFÍCIAS OBRAS MISSIONÁRIAS. XIV Encontro de Pastoral Afro (EPA) Continental. In: *Espiritualidade afro-americana e os desafios do século XXI: Rumo ao XIV EPA Continental*, 15 a 18 jul. 2018, Cali-Colômbia; CNBB, 2017.

PRICE MARS, Jean. *La contribution haïtienne à la lutte des Amériques pour les libertés humaines*. Haïti: Port-au-Prince, 1942.

PRICE MARS, Louis. *La crise de possession dans le vaudou: essais de psychiatrie comparée*. Haïti: Port-au-Prince, Imprimerie de l'État, 1946.

PRICE-MARS, Jean. *Ainsi parla l'oncle*. Haïti: Fardin, 2014.

PRICE-MARS, Jean. *Formation ethnique folk-lore et culture du peuple haïtien*. Disponível em: <http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/formation_ethnique_haiti/formati_on_ethnique_haiti.pdf> Acesso em: 12/07/ 2021.

PRYSTHON, ANGELA. *Estudos culturais*. São Paulo, Senac, edição do kindle.

RAHNER, Karl. *Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo*. São Paulo: Paulinas, 1989.

RATZINGUER, Joseph. *Introdução ao cristianismo. Preleções sobre o símbolo apostólico*. São Paulo: Herder, 1970.

RAVASI, Gianfranco. *150 questions à la foi (Culture religieuse)*. French Edition, Mame, edição do kindle.

REBOUL, Olivier. *Le slogan*. Paris: Editions Complexe, 1965.

RENCKENS, H. *A religião de Israel*. Petrópolis: Vozes, 1969.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira Ribeiro. A teologia diante das culturas afro-indígenas: interpelações ao método teológico. In: *Revista de estudos e pesquisa da religião*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 515-535.

RIBEIRO, Helcion. *Religiosidade popular na teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1974.

RIGAUD, Milo. *Ve-ve: drammmes rituel du voodoo*. New York: Trilingual, 2010.

RINCHON, Dieudonné. *La traite et l'esclavage des Congolais par les Eupéens*. Bruxelles: J. De Meester, 1929.

ROMAIN, Jean-Baptiste. El vodou. In: EPA. *Los grupos afroamericanos: aproximaciones y pastoral*. Colombia: Cartagena, 1980, p. 139-154.

ROSSÉ, Gerard de. A palavra. In: Vários autores. *A Igreja, salvação do homem*, 4. ed. São Paulo: Cidade Nova, 1986, p. 117-138.

SAINT-LOUIS, Fridolin. *Le vodu haïtien: reflet d'une société bloquée*. Preface. Paris: L'Harmattan, 2000.

SALGADO, Jean-Marie. *Le culte africain du vaudou et les baptisés en Haïti*. Roma: Essai de Pastorale, 1962.

SANCHIS, Pierre. *Religião, cultura e identidades*. Vozes, 03 out. 2018, edição do kindle.

SANCHIS, Pierre. Sincretismo e pastoral de massas. In: LESBAUPIN, Ivo. *Igreja: comunidade e massa*. São Paulo: Paulinas, 1996.

- SANTOS, José Luiz de. *O que é cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- SANTOS, Juana Elbein dos; SANTOS, Deoscóredes Maximiliano dos. Religion et culture noires. In: FRAGINALS, Manuel Moreno. *L'Afrique en Amérique latine*. Unesco, 1984, p. 80-100.
- SARR, Benjamin Sombel. *Théologie des pères de l'Église et question d'inculturation*. Paris: L'Harmattan, 2013.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana: revelação de Deus*. São Paulo: Paulus, 1994.
- SCHREITER, RJ. *Constructing local theologies*. Maryknoll, 1986.
- SEGATO, Rita Laura. O candomblé e a teologia. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Experiência religiosa. Risco ou aventurar?* São Paulo: Pulinas, 1998.
- SEGUY, Jean. Situation sócio-historique du pentecotisme. In: *Lumière et vie*, n.125, novembre-décembre, 1975.
- SEITENFUS, Ricardo. *Haiti dilemas e fracassos internacionais*, 01 jul. 2014, edição do kindle.
- SERMÃO PROFÉTICO DO DOMINICANO ANTÔNIO MONTESINOS EM DEFESA DOS ÍNDIOS. Disponível em: <http://www.missiologia.org.br/wp-content/uploads/cms_documentos_pdf_30.pdf> Acesso em: 20/07/2021.
- SESBOUË, Bernard, WOLINSKI, J. *O Deus da Salvação: séculos I-VIII*. São Paulo: Loyola, 2015.
- SICRÉ, José Luis. *Introdução ao Antigo Testamento*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- SIEGMUND, Georg. *O ateísmo moderno: história e psicanálise*. São Paulo: Loyola, 1966.
- SILVA, Daniel Neves. *Descobrimento da América; Brasil Escola*. Disponível em: <<https://brasilecola.uol.com.br/historia-da-america/descobrimento-da-america.htm>> Acesso em: 04 /08/ 2021.
- SILVA, Maria Freire da. Artigo de *Gregório Nazianzeno*. Texto recebido em aula de patrística no dia 04/10/2021.
- SMARTH William. L'Église concordataire sous la dictature des Duvalier (1957-1983). In: HURBON, Laënnec. *Le phénomène religieux dans la Caraïbe*. Guadeloupe, Martinique, Guyane, Haïti. Paris: Karthala, 2000, p. 135-181.
- SOARES, Afonso Maria Ligorio. Inculturação ou sincretismo? Considerações acerca de algumas opções terminológicas. In: *Revista Cultura*, n. 37, out/dez 2001, ano IX, p.87-102. Disponível em: <<https://revistas.pucsp.br/index.php/culturateo/issue/view/1432>> Acesso em: 20 /05/ 2022.

- SOARES, Alfonso M.L. *Teologia em saída: obra póstuma do teólogo*. São Paulo, Paulinas, 2017.
- SOUFFRANT, Claude. *Sociologie prospective d'Haïti*. Montréal: CIDIHCA, 1995.
- SOUFRANT, Claude. Le fatalisme religieux du paysan haïtien. In: *Revue Europe*, Janvier, 1971, p. 27-42.
- SOUZA, Luís de. Existe o diabo? In: TERRA, João e Martins. *Anjos e demônios na Bíblia*. São Paulo: Loyola: 1981, p. 135-154.
- ST FORT, Hugues. *Reviews Sur Antoine Fruitz Lecomte, 1492: le viol du nouveau mond*. CEDIHCA, 1996. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/41715052>> Acesso em: 04/08/2021.
- STARKLOFF, Carl F. Incultural and cultural systems. *Theological Studies*, n. 55, 1994, p. 66-80; p. 274-294.
- STERLIN, C. Pour une approche interculturelle du concept de santé. In: *Ruptures, revue transdisciplinaire en santé*, 11 (1), 2006, p. 112-121.
- SUESS, Paulo. Evangelização e inculturação: conceitos, questionamentos, perspectivas. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Inculturação desafios de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1994, p. 19-47.
- SUESS, Paulo. O Evangelho nas Culturas: caminho de vida e esperança. Apontamentos para o V Congresso Missionário Latino-Americano. In: *Perspectivas teológicas 25 (1993)*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 303-321.
- SUZINI, Carrefour. *Sur les chemins de la liberté*. Disponível em: <<https://hist-geographie.dis.ac-guyane.fr/sites/hist-geographie.dis.ac-guyane.fr/IMG/pdf/livret-marronnage-v8.pdf>> Acesso em: 20/11/2021.
- TAMOSASKAS, Thiago. *Filosofia Africana: pensadores africanos de todos os tempos*. UNKNOWN, edição do Kindle.
- TEIXEIRA, Faustino. *Inculturação da fé e pluralismo religioso*. Rede Latino-Americana de Missiólogos e Missiólogas (RELAMI).
- TEMPELS, Placide. *La philosophie bantoue*. Éditions de l'Évidence, 2009.
- TEPE, Valfredo. *Antropologia cristã: diálogo interdisciplinar*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- TILLICH, Paul. *Teologia da cultura*. São Paulo: Fonte editorial, 2009.
- TYLOR, Edward. *Primitive Culture*. Londres, John Mursay & Co, Nova York: Harper, 1958.
- VALLE, Rogerio. Natureza e cultura. Incidências teológicas das atuais transformações no mundo do trabalho. In: ANJOS, Márcio Fabri dos. *Teologia e novos paradigmas*. São Paulo: Loyola, 1996, p. 63-74.

VARAGNAC, André. *Civilisation traditionnelle et genres de vie*. Paris : Albin Michel, 1948.

VONARX, Nicolas. *Le vodou haïtien: entre médecine, magie et religion*. Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2012.

ZILLES, Urbano. *Filosofia da religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.

ZWETSCH, Roberto E. *Missão como compaixão: por uma teologia de missão em perspectiva latino-americana*. Sinodal, 2015.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Pesquisa e Pós-Graduação
Av. Ipiranga, 6681 – Prédio 1 – Térreo
Porto Alegre – RS – Brasil
Fone: (51) 3320-3513
E-mail: propesq@pucrs.br
Site: www.pucrs.br