

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE  
INSTITUTO DE ARTE E COMUNICAÇÃO SOCIAL  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CULTURA E TERRITORIALIDADES

SILVIA DEL PILAR VASQUEZ OJEDA

VODU:  
ESPÍRITOS EM MOVIMENTO EM SANTIAGO DO CHILE

UNIVERSIDADE  
FEDERAL  
FLUMINENSE

Niterói

2023

SILVIA DEL PILAR VASQUEZ OJEDA

**VODU:**

**Espíritos em movimento em Santiago do Chile**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Territorialidades, da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Cultura e Territorialidades.

Orientador: Prof. Dr. Gilmar Rocha

Niterói

2023

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG  
Gerada com informações fornecidas pelo autor

V335v Vasquez Ojeda, Silvia del Pilar  
Vodu : Espíritos em movimento em Santiago do Chile / Silvia  
del Pilar Vasquez Ojeda. - 2023.  
134 f.

Orientador: Gilmar Rocha.  
Dissertação (mestrado)-Universidade Federal Fluminense,  
Instituto de Arte e Comunicação Social, Niterói, 2023.

1. Vodú. 2. Migração. 3. Mercado. 4. Espíritos. 5.  
Produção intelectual. I. Rocha, Gilmar, orientador. II.  
Universidade Federal Fluminense. Instituto de Arte e  
Comunicação Social. III. Título.

CDD - XXX



Nº172

## Ata de Defesa de Dissertação de Mestrado

Aos vinte e um dias do mês de dezembro de dois mil e vinte e três às 16:00, em sessão remota (on-line), excepcionalmente, em decorrência da Portaria n.º 36 de 19 de março de 2020 da CAPES, reuniu-se a Comissão Examinadora designada na forma regimental pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação / Mestrado Acadêmico em Cultura e Territorialidades, para julgar a dissertação, orientada pelo(a) professor Gilmar Rocha, apresentada pelo(a) aluno(a) *Silvia del Pilar Vasquez Ojeda*, sob o título: “*Vodu – espíritos em movimento em Santiago do Chile*”. Requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Cultura e Territorialidades, área de concentração em Cultura e Territorialidades. Aberta a sessão pública, o(a) candidato(a) teve a oportunidade de expor o trabalho. Em seguida, o(a) candidato(a) foi arguido oralmente pelos membros da Banca, que, após deliberação, decidiu pela:

- X Aprovação.  
 Aprovação “com restrições”; “com exigências”; “com sugestões da banca”; “condicionada” (vide verso).  
 Reprovação.

Nos termos do Regulamento Geral dos Cursos de Pós-Graduação desta Universidade, foi lavrada a presente ata, lida e julgada, conforme vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

Banca Examinadora:

Gilmar Rocha:70830843787 Assinado de forma digital por Gilmar Rocha:70830843787

Prof. Dr. Gilmar Rocha (Orientador - Presidente da Banca)  
(UFF)

Documento assinado digitalmente  
 CHRISTINA VITAL DA CUNHA  
Data: 26/12/2023 13:51:52-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup> Christina Vital da Cunha  
(UFF)

Documento assinado digitalmente  
 RODRIGO CHARAFEDDINE BULAMAH  
Data: 04/01/2024 15:15:48-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Rodrigo Charafeddine Bulamah  
(UERJ)

Documento assinado digitalmente  
 HANDERSON JOSEPH  
Data: 04/01/2024 17:54:32-0300  
Verifique em <https://validar.iti.gov.br>

Prof. Dr. Handerson Joseph  
(UFRGS)

Obs.1 : esta ata constitui exclusivamente um comprovante de defesa de dissertação, requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Cultura e Territorialidades pela Universidade Federal Fluminense, não substituindo, como documento oficial, a declaração de conclusão de Mestrado dada pela Secretaria do PPCULT somente após o cumprimento de todos os demais requisitos e entrega, em até 60 dias após a defesa, de uma cópia impressa e uma em PDF dentro das especificidades formais indicadas pela Secretaria.

Obs. 2: justifica-se a participação remota de três membros na banca referente ao artigo 2.º da Portaria n.º 36 de 19 de março de 2020 da CAPES: “Art.2.º A suspensão de que trata esta Portaria não afasta a possibilidade de defesas de tese utilizando tecnologias de comunicação à distância, quando admissíveis pelo programa de pós-graduação stricto sensu, nos termos da regulamentação do Ministério da Educação”.

Dedicado a la memoria de  
Jason Halyburton  
y a la de todos los  
que continúan presente.

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente agradecer a Claudia e a sua família pelo acolhimento durante o período de trabalho de campo. Tudo começou na feira e agora festejamos juntas os aniversários e a vida. Agradecer a Margarete pelas tardes de conversa sensível, e a todas as pessoas haitianas que atravessaram o meu caminho nas diferentes feiras de Santiago, especialmente aos que fizeram a ruta para o sonho americano.

Agradecer aos artistas e poetas haitianos pela persistência e a força, amigos, tenham vocês a minha mais completa admiração, especialmente agradecer a Job, Thaina, Steve El Poeta, Ricardson, Stevenson, Sassou e Makanaky.

Quero agradecer especialmente ao meu orientador, professor Gilmar Rocha. Muito (muito) obrigada pela compreensão durante todo este período, pelas vezes que não me deixou desistir e pela paciência. No meio do caos, encontrar alguém que faz da Academia um espaço humano e sensível torna a ideia de continuar estudando em um possível.

Agradecer aos membros da banca pela generosidade em ler meu texto (Profa. Christina Vital, Handerson Joseph e Rodrigo Bulamah), agradeço também o olhar atento, as dicas e os argumentos pontuados apesar dos erros. Gostaria de agradecer também ao professor Wallace De Deus, quem no começo foi o meu orientador e sempre teve um olhar generoso, obrigada pelo acolhimento e as sugestões.

Aos meus amigos pelo suporte, a Thiago, obrigada pela motivação, a Lu obrigada pelo apoio nos momentos difíceis e a Peterson Saintard da *Comunidad Reyalite*, quem foi meu professor de crioulo, *mèsil anpil* pela ajuda com alguns termos em crioulo (ainda assim os erros que o texto possa ter são da minha responsabilidade, seja em crioulo ou algum portunhol esquecido por aí).

Aos membros do PPCULT, obrigada pela oportunidade de fazer uma pós-graduação gratuita e de qualidade, a minha turma do 2021 pelo acolhimento e pelos nossos encontros virtuais que foram um bálsamo para enfrentar a pandemia.

A minha mãe, obrigada por me deixar voltar ao seu colo e me brindar o espaço para terminar de escrever a Dissertação.

E aos meus ancestrais, pela força.

*Lo que estoy buscando es lo que merezco.  
El hermano dijo:  
"No es perder, es ganar o aprender"  
Mi chispa dice que es un gran brasero,  
un recordatorio en todo un continente,  
una lucha por la abolición de la esclavitud.  
Si la historia de la humanidad se olvida  
de la primera República Negra,  
si la ingratitud de aquellos a quienes ayudamos ayer,  
se vuelve en contra de nosotros hoy.  
Lo que estoy buscando, es lo que la negritud merezca,  
si es necesario, digo, si es necesario,  
es lo que no sé cómo, pero,  
es el respeto que merecemos Haití y yo,  
es sobre todo encontrar de nuevo  
esa perla perdida entre las Antillas.*

**(Makanaky Adn, poeta e slammer haitiano)**

<https://www.youtube.com/watch?v=7uizhiykqRQ>

## RESUMO

O presente trabalho explora a relação entre uma *manbo* e os espíritos do vodu haitiano em Santiago do Chile. Através de um trabalho de campo desenvolvido numa feira na comuna de Quilicura, procuro analisar as diversas dinâmicas entre espíritos e servidores, e aproveito o contexto para abordar temas como mobilidade haitiana, estereótipo, identidade, eficácia, e magia. Através dessa experiência, argumento sobre a importância das *manbo* e as feiras num contexto diaspórico.

**Palavras-chave:** vodu; Haiti; migração; mercado; espíritos.

## ABSTRACT

This dissertation explores the relationship between a *manbo* and the spirits of Haitian voodoo in Santiago de Chile. Through fieldwork carried out at a street market in Quilicura, I seek to analyze the various dynamics between spirits and servants, and I use the context to address topics such as haitian mobility, stereotype, identity, effectiveness and magic. Through that experience, I argue about the importance of *manbo* and street markets in a diasporic context.

**Keywords:** voodoo; Haiti; migration; street market; spirits.

## RESUMEN

El presente trabajo explora la relación entre una *manbo* y los espíritus del vodu haitiano en Santiago de Chile. Por medio de un trabajo de campo desarrollado en una feria en la comuna de Quilicura, busco analizar las diversas dinámicas entre espíritus y servidores, y aprovecho el contexto para tratar temas como mobilidade haitiana, estereótipo, identidad, eficacia y magia. A través de esa experiencia, argumento sobre la importancia de las *manbo* y las ferias en un contexto diaspórico.

**Palabras clave:** vudú; Haiti; migracion; feria; espíritus.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – The Caribbean Market Place .....	3
Figura 2 – Mural na entrada do bairro Little Haiti em Miami.....	4
Figura 3 – O Padre Reginald Jean-Mary e jovens vestidas com <i>karabelas</i> .....	8
Figura 4 – Ranking bairros haitianos.....	12
Figura 5 – Garrafa de Água de Flórida.....	18
Figura 6 – A rua Artesanos.....	19
Figura 7 – Detalhe de objetos rituais usado à venda na banca de Claudia.....	21
Figura 8 – Representação do <i>Bawon Samdi</i> .....	34
Figura 9 – <i>Vèvè</i> do <i>Bawon Samdi</i> .....	34
Figura 10 – Serviço a <i>Èzili Danto</i> .....	36
Figura 11 – Mercado Fronteiriço de Jimaní.....	40
Figura 12 – Ruta feita por Claudia.....	41
Figura 13 – Porcentagem da população haitiana.....	43
Figura 14 – Mural.....	44
Figura 15 – Feira dos dias sábado em Quilicura.....	45
Figura 16 – Galinhas à venda na feira dos dias sábado.....	45
Figura 17 – Entradas e saídas regulares de haitianos no Chile.....	49
Figura 18 – Principais nacionalidades que transitam pelo Darien.....	51
Figura 19 – <i>Madan Sara</i> oferecendo seus produtos num mercado em Haiti.....	54
Figura 20 – Detalhe de produtos vendidos na barraca de Margarete.....	59
Figura 21 – Detalhe de produtos vendidos na barraca de Margarete.....	59
Figura 22 – Carinhos de comida haitiana na ponte Las Vegas.....	61
Figura 23 – Carinhos de comida haitiana na ponte Las Vegas.....	61
Figura 24 – Exemplos de barracas na área da Vega Central.....	61
Figura 25 – Foto do vídeo do serviço feito pela interlocutora ao <i>Bawom Kriminel</i> .....	70
Figura 26 – Desenho de <i>vèvè</i> de <i>Èzili Danto</i> .....	80
Figura 27 – S.J. cumprimentando os espíritos.....	80
Figura 28 – Folhas com os desenhos de diversos <i>vèvè</i> .....	80
Figura 29 – <i>Houngan</i> .....	81
Figura 30 – <i>Vèvè</i> de <i>Bawon Samedi</i> .....	81
Figura 31 – Oferendas para os <i>Iwa</i> .....	81
Figura 32 – Objetos rituais à venda na barraca de Claudia.....	89

Figura 33 – Detalhe dos objetos rituais vendidos na barraca de Claudia.....	90
Figura 34 – Detalhe dos objetos rituais vendidos na barraca de Claudia.....	90
Figura 35 – Detalhe dos objetos rituais vendidos na barraca de Claudia.....	90
Figura 36 – Detalhe dos objetos rituais vendidos na barraca de Claudia.....	90
Figura 37 – Garrafa com <i>asosi</i> .....	95
Figura 38 – Flyer da cerimônia a <i>Kouzen Zaka</i> .....	100
Figura 39 – Mesa com oferendas para <i>Kouzen Zaka</i> .....	102
Figura 40 – Mesa com oferendas para <i>Kouzen Zaka</i> .....	102
Figura 41 – <i>Vêvê</i> de <i>Kouzen Zaka</i> .....	103
Figura 42 – <i>Poto mitan</i> no meio do quintal.....	103

## GLOSSÁRIO

**Asson:** chocalho utilizado para chamar os lwa. É feito de uma cabaça seca com o seu interior esvaziado. Costuma estar coberto com uma rede de pérolas de porcelana.

**Bondye:** Deus. Do francês *Bon Dieu*, “Bom Deus”.

**Boutey:** Garrafa

**Chapo:** Chapéu de palha utilizado por *Kouzen Zaka*

**Chèche lavi:** buscar a vida

**Djakout:** bolsa de palha carregada por *Kouzen Zaka*.

**Ounfò/Oufo:** local onde se realizam as danças, cerimônias e outros serviços vodu, sinônimo de *peristyle*.

**Houngan/ Oungan, Úgâ:** sacerdote no vodu

**Kleren:** rum branco

**Konpa:** estilo de música do Haiti

**Kouzen Zaka:** *Kouzen Zaka*, *Papa Zaka* ou simplesmente *Zaka*, é o lwa da agricultura, do trabalho e do dinheiro.

**Lakou:** termo polissêmico. Pode se referir a um conjunto de dez a vinte casas com o seu próprio cemitério

**Lwa/Loa/mistério/dyab:** espírito do vodu

**Lwa rasin:** espírito que uma pessoa herda da sua família

**Machan:** mercador, mercadoras

**Mache:** feira, mercado ao ar livre

**Manbo:** sacerdotisa vodu

**Mouchwa:** lenço que serve para atrair aos lwa. A cor vai depender do espírito que quer se quer chamar.

**Poto-Mitan:** pilar localizado no centro do santuário e considerado o caminho dos lwa.

**Sèvitè:** servidor dos espíritos do vodu

**Vèvè:** desenho feito com farinha que representa de forma gráfica a cada lwa.

**Vodouyizan:** voduísta

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	1
i. Os primeiros passos.....	3
ii. Vodou.....	9
iii. O campo de trabalho .....	11
iv. Água de Florida, a descoberta no campo .....	16
v. Feiras, a porta de entrada.....	20
vi. Do santo ao profano.....	23
vii. Metodologia de pesquisa .....	26
viii. Plano de dissertação .....	27
<b>1. CAPÍTULO I – CHÀCHE LAVI</b>	
1.1 <i>Eritaj</i> .....	29
1.2 Os espíritos.....	33
1.3 Mobilidade, uma forma de estar no mundo .....	37
1.4 Ser <i>dyaspora</i> : de Haiti ao Chile .....	42
1.5 Sonho americano .....	46
1.6 O retorno .....	52
<b>2. CAPÍTULO II – FEIRAS E IDENTIDADE</b>	
2.1 As <i>Madan Sara</i> e o sistema de mercados .....	53
2.2 O mercado Tirso de Molina .....	57
2.3 A feira da Av San Luis de Quilicura .....	62
2.4 O <i>zombie</i> e a peruca .....	66
2.5 O Haiti que me habita.....	74
2.6 O discurso pelo vodou .....	82
<b>3. CAPÍTULO III – ESPÍRITOS EM MOVIMENTO</b>	
3.1 Objetos rituais .....	87
3.2 Pós mágicos e a cura .....	91
3.3 <i>Manbo</i> , territórios de acolhimento .....	96
3.4 <i>Kouzen Zaka</i> .....	99
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	109
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	113



## INTRODUÇÃO

Santo Antônio Além do Carmo foi o bairro que eu escolhi para morar quando recém cheguei em Salvador no começo do ano 2013. Era só descer pela ladeira do Carmo, subir um pouquinho, e já me encontrava em frente com a Casa do Jorge Amado no Largo do Pelourinho, em pleno centro histórico de Salvador. Toda sexta-feira era dia de Oxalá e o “povo de Santo”, como são chamados os adeptos ao Candomblé, subiam e desciam as ladeiras vestindo suas roupas brancas em honra ao Orixá criador.

Assim que os meses foram se passando, fui me familiarizando com o sincretismo característico da cidade. Visitei terreiros, comi caruru toda sexta-feira, assisti a cerimônias de candomblé, deixei minhas oferendas no 2 de fevereiro, dia de Iemanjá, rainha das águas, e, no 4 de dezembro, fui parte da multidão vestida de vermelho em homenagem a Santa Bárbara.

Uma fita branca do Senhor do Bonfim foi o amuleto que acompanhou o meu retorno ao Chile no final de 2014. No centro de Santiago, deixava-se ver a presença dos migrantes haitianos e nas casas de câmbio da rua Catedral, ao lado da Praça de Armas, faziam fila para poder enviar remessas ao seu país.

Desde o ano 2013 que a presença da comunidade haitiana no Chile foi crescendo de maneira significativa tomando força durante os anos 2015 e 2016, até abril de 2018, data da implementação da Visa Consular de Turismo, por parte do Governo de Sebastian Piñera<sup>1</sup>.

A experiência de vida em Salvador da Bahia foi decisiva, e a partir dela, começaram a surgir questões sobre a existência de uma religiosidade afro que estivesse presente nessa comunidade, pois assim como o candomblé formava parte da religiosidade da população afro-brasileira de Salvador da Bahia, intuía que existisse uma relação similar entre o vodu e a comunidade haitiana presente em Santiago. Essa questão acompanhou-me de forma intermitente em cada novo retorno ao país, pois assim como para muitos haitianos, o movimento tem sido uma constante

---

<sup>1</sup> A Visa Consular de Turismo foi uma estratégia da Reforma Migratória implementada pelo Presidente Sebastian Piñera para deter a migração haitiana.

estratégia de sobrevivência e aliado no meu próprio *chèche lavi* seja no Brasil, Chile ou Estados Unidos.

Passado o tempo e chegado o final do ano 2019, encontrava-me pronta para embarcar como fotógrafa para a companhia de cruzeiros Royal Caribbean; assim, em janeiro de 2020, decidi voltar brevemente para o Brasil e matar saudades dos amigos enquanto aguardava a data de embarque, que segundo tinham-me informado ia ser no primeiro trimestre do 2020.

O fechamento das fronteiras devido à Covid-19, fez com que eu terminasse ficando 8 meses no Brasil, o tempo suficiente para repensar a vida, e dar espaço para que esse questionamento aflorasse, ganhasse força e materialidade, e terminasse sendo um dos projetos de pesquisa selecionado da turma 2021 do Mestrado em Cultura e Territorialidades da Universidade Federal Fluminense.

O trabalho de campo foi desenvolvido em Santiago do Chile, em dois períodos. O primeiro foi de março de 2022 até meados de agosto de 2022. A maior parte desse tempo, fiquei na casa do meu melhor amigo Jason, na comuna de Quinta Normal, desde onde eu fazia as viagens até Quilicura. Logo, em abril de 2023 começou o segundo período, que foi até julho do mesmo ano. Assim como no ano anterior, fiquei na casa do meu amigo, só que agora sem a presença física dele, mas fazendo os mesmos trajetos até Quilicura.

Diversos trabalhos sobre migração haitiana e religiosidade no Chile serviram de apoio para contextualizar o cenário, a maioria, focado na presença de migrantes haitianos nas igrejas católicas ou protestantes em Santiago, mas até agora não tenho me deparado com alguma experiência etnográfica que envolva exclusivamente o vodu e migração haitiana no país<sup>2</sup>. Isso tornou o trabalho de campo num desafio metodológico e conceitual que tentei levar com certa fidalguia, mas só os resultados dirão se a pesquisadora esteve à altura da empreitada.

---

<sup>2</sup> Até dezembro de 2023 (data da defesa da Dissertação de Mestrado) os trabalhos que mais têm se focado no vodu e a migração haitiana no Chile tem sido a investigação feita pelo Observatorio CIT, ela é chamada *Espacios de religiosidad e identidad haitiana en el sector norte de Santiago*, segundo os autores, o objetivo foi tornar visíveis os discursos, práticas culturais e religiosas, bem como identificar os espaços onde se desenvolvem as crenças da comunidade haitiana em Santiago do Chile; e o artigo *Migración haitiana en Chile y horizonte de aspiración inestable: el vudú y la construcción de comunidad en el pasado, presente, y futuro*, do Cristian Orrego (2023).

## Os primeiros passos

Cheguei em Miami numa manhã ensolarada, logo após o Natal de 2021. Já havia concluído as disciplinas obrigatórias do meu Mestrado em Cultura e Territorialidades, e o meu objetivo era fazer um período inicial de trabalho de campo. Sentia uma ansiedade de adolescente em conhecer essa cidade, principalmente por ser residência de grande parte da migração haitiana durante os últimos 50 anos<sup>3</sup>. Assim que eu cheguei em Miami, fui para o centro da cidade e perto do *Carnival Tower* peguei o ônibus local, o *Route 9*. No interior dele, os avisos em inglês, espanhol e crioulo haitiano, informavam à população sobre as medidas de segurança contra a Covid-19, e as datas de renovação das *Easy Cards*. Segui a minha viagem e descii no *Little Haiti Cultural Complex*, um centro cultural localizado no “Pequeno Haiti”, coração da diáspora haitiana na cidade, para averiguar as atividades que tinham sido preparadas para o dia 1º de janeiro, dia da Independência do Haiti, ou pelo menos esse era o plano. O prédio (Imagem 1), uma construção datada de 1936, de cores vibrantes, para evocar o espírito caribenho, funcionava também como sede do *Little Haiti’s Mache Ayisyen- The Caribbean Marketplace*, e era um ponto de referência para a comunidade afro-caribenha.



Imagem 1: The Caribbean Market Place. Foto da autora.

---

<sup>3</sup> No total, estima-se que mais de 100.000 haitianos chegaram por mar à Flórida entre meados da década de 1970 e meados da década de 1990. (Stepick, 1998; Audebert, 2012).

Ao chegar, em razão do avanço da variante ômicron da covid-19, todas as atividades tinham sido suspensas. Fiquei um tanto frustrada com a notícia e decidi sair para dar uma volta pelo bairro. Um mural com a bandeira de Haiti no meio, a imagem do rei Henry Christophe no extremo esquerdo, e as palavras *Little Haiti Welcome* do outro lado chamaram a minha atenção. Estava quase tudo fechado, as ruas vazias e apenas um restaurante tinha as suas portas abertas, o *New Piman Bouk Restaurant*. Decidi tentar a minha sorte, entrei e pedi o que as outras pessoas na fila estavam pedindo (seguindo o ditado “em Roma, sê romano”) e pedi: *poul fri* (frango frito), *bannann fri* (banana frita), *diri kole ak pwa* (arroz com feijão) e *pikliz* (repolho apimentado). Perguntei à garçõnete sobre alguma celebração do dia da Independência e ela me comentou que na igreja católica do bairro, a *Notre Dame D’Haiti Catholic Church*, a comunidade costumava-se reunir para festejar esse tipo de acontecimento.



Imagem 2: Mural na entrada do bairro Little Haiti em Miami. Foto da autora.

Meu interesse em assistir a alguma festividade em relação à Independência do país tinha relação direta como o meu tema de pesquisa.

Haiti, protagonista do primeiro movimento revolucionário de pessoas escravizadas que culminou não só com a abolição da escravatura, como a sua independência do domínio francês, teve a gênese do seu processo de independência em uma cerimônia de vodu. Em um fato que mistura história e lenda, na noite do 14

de agosto de 1791, nos bosques das planícies do norte da antiga colônia de *Saint-Domingue*, atual Haiti, foi realizada a cerimônia vodú de *Bwa Kayiman*. A cerimônia, liderada pelo sacerdote vodú Dutty Boukman e a *manbo* Cécile Fatiman, reuniu pessoas escravizadas e libertas de diferentes latitudes da colônia, na qual sacrificaram um porco preto e em um pacto de sangue, se comprometeram a lutar pela liberdade. Em uma época na qual proibiam-se os cultos africanos e os escravizados eram obrigados a aceitar o cristianismo, o vodú foi a “primeira forma de resistência contra a escravidão”, conforme o antropólogo haitiano Laënnec Hurbon (1987, p.67) analisa, o “vodú é a religião que realiza a coesão dos escravos, impelindo-os à luta contra o domínio dos brancos”.

Durante a minha visita, eu queria presenciar por um lado como os haitianos na diáspora se reuniam, ainda mais em Miami, uma espécie de “terra prometida” e, por outro, ver se o vodú estava presente e de quais formas. Imaginava minha viagem a Miami como a antessala do meu trabalho de campo em Santiago do Chile.

Inicialmente, o objetivo principal da minha dissertação era analisar como o vodú se manifestava em um contexto migratório, nesse caso, Santiago do Chile. O trabalho consiste em um esforço no qual, por um lado, pretendo discutir como o sujeito migrante leva essa espiritualidade para outros territórios, além das suas fronteiras de origem e, por outro lado, delinear possíveis mudanças que essa nova realidade possa trazer na sua prática religiosa.

Prosseguindo com minha pesquisa de campo, e com o intuito de me aproximar da realidade diaspórica haitiana, no dia 1º de janeiro, voltei para o Pequeno Haiti e assisti à missa de comemoração da Independência do país. Os fiéis, em sua maioria, adultos e anciões elegantemente arrumados para a ocasião, tinham chegado às nove horas da manhã. Antes da cerimônia começar, um grupo de jovens com belas tranças amarradas em um coque, vestiam saias largas e blusas de babados de linho em tons azuis e aguardavam impacientes o coral começar a cantar para fazer sua entrada na igreja. Os vestidos correspondiam às roupas tradicionais haitianas chamadas de *karabela*<sup>4</sup>. Os mesmos tipos de roupas eram usados pelos integrantes do coral,

---

<sup>4</sup> O vestido *karabela* feito de linho ou algodão, tem o vermelho e o azul como suas cores principais e possui na parte inferior bordados com rendas e outros elementos. Curiosamente, o *karabela* também

composto por um grupo de quinze adultos, aproximadamente, que acompanhados de congas, contrabaixo, órgão elétrico e uma bateria, esperavam a ordem inicial do Mestre. Assim que o Mestre, um homem corpulento de movimentos efusivos deu a ordem, o coral começou a cantar, e as jovens, uma a uma, fizeram o seu ingresso. Eram o corpo de dança, responsável junto com o coral, de animar a cerimônia. Nesse momento, todos na igreja se levantaram e começaram a cantar o hino:

Virgem de luz,  
caminhe conosco.  
Seja nossa esperança e alegria,  
dá-nos o Salvador.  
Filha do povo de Deus,  
vem guiar nossos passos.  
Virgem de Nazaré  
ilumine nosso caminho  
Escolhida entre todas as mulheres  
Dê-nos o seu Filho.<sup>5</sup>

A missa, celebrada em inglês, crioulo haitiano e francês, era acompanhada com cânticos em francês e inglês que traziam um ar de solenidade ao encontro, em contraposição com a alegria dos tambores e das palmas que tomavam conta dos assistentes quando era o turno de entoar canções em crioulo<sup>6</sup>. As mudanças tanto de

---

está presente em outras culturas caribenhas. Em Santa Lúcia, é chamado de *kwadril*, em Suriname chama-se de *kotomisi*, enquanto na Jamaica é conhecido como vestido de quadrilha ou bandana.

<sup>5</sup> No original: “*Vierge de lumière, marche auprès de nous. Sois notre espoir et notre joie, donne-nous le Sauveur. Fille du peuple de Dieu, viens guider nos pas. Vierge de Nazareth, éclaire notre route. Choisie entre toutes les femmes, donne-nous ton fils*”. Tradução livre

<sup>6</sup> A língua crioula, introduzida nas igrejas católicas após o Concílio Vaticano II (1962), surgiu como uma postura do clero frente aos problemas sociais e políticos que estava sofrendo o país. O rápido crescimento demográfico, a pobreza excessiva e a repressão que caracterizou a ditadura de François Duvalier e a do seu filho Jean-Claude Duvalier forçaram um massivo êxodo rural. Porto Príncipe, a capital, passou de 715.959 habitantes em 1980, a 1.567.880 em 1988, e a 2.274.606 habitantes em 1996. Dada a total falta de planejamento e previsão em torno do desenvolvimento da capital, houve uma verdadeira ruralização da capital, no sentido em que os modelos de vida rural prevaleceram nos métodos e práticas de ocupação do espaço. A situação obrigou a Igreja a adaptar-se à mentalidade e à cultura do país. O crioulo, desvalorizado como a língua dos analfabetos e camponeses, começou ser utilizada nos sermões e na liturgia.

idioma, como de ritmo, pareciam não incomodar os presentes e a celebração fluía sem maiores contratempos.<sup>7</sup>

Passada já a primeira metade da cerimônia, e no momento da apresentação das oferendas, um outro grupo de jovens fizeram ingresso. Algumas vestindo longas saias brancas, outras com saias vermelhas, porém todas tinham nas suas vestimentas as cores da bandeira haitiana. Uma a uma, entraram, balançando o seu corpo ao ritmo da música. Os movimentos serpenteantes de ombros, braços e pernas chamaram a minha atenção. Enquanto, no exterior, os paroquianos cantavam com fervor, minha mente fez a viagem de volta até Salvador da Bahia. Desde a minha experiência, a de alguém que foi educada em um colégio católico, e que assistia frequentemente às missas aos domingos, as danças feitas pelas jovens não formavam parte da minha vivência religiosa. Os movimentos corporais se assemelhavam, por momentos, às danças a Oxumarê, que eu tinha presenciado nos terreiros em Salvador, e estavam mais perto de serem compreendidos como parte de uma cerimônia de candomblé que de um culto católico. O ritmo, um tanto letárgico, acompanhava os passos cadenciosos, enquanto colocavam as mãos na cintura e faziam movimentos insinuantes com o corpo. Nessa procissão de oferendas, carregavam nas suas cabeças, bananas, abacaxis, milho verde, aipim, batata doce e cana de açúcar.

O encontro teve como ponto alto a repartição de *soup joumou* entre a comunidade assistente. A sopa, feita de abóbora, carne e macarrão, foi declarada Patrimônio Cultural Imaterial pela UNESCO em 2021. Durante o domínio francês, as pessoas escravizadas eram obrigadas a cultivar a abóbora, mas o seu consumo lhes estava estritamente proibido. Quando os haitianos proclamaram sua independência, no dia 1º de janeiro de 1804, celebraram preparando a *soup joumou* como um símbolo de liberdade.

Depois de terminada a missa, me reuni com o Padre Reginald Jean-Mary, quem aceitou meu convite para falar um pouco sobre a comunidade local. Segundo ele,

---

<sup>7</sup> No seu trabalho de campo com as comunidades haitianas católicas em Santiago de Chile, Tatiana Aguirre (2017) detalha a presença do “tambor” como um elemento fundamental para gerar uma “pertinência haitiana”. Na Paróquia Católica Jesuíta de *Los Nogales*, o tambor foi a primeira aquisição da pastoral haitiana com o objetivo de organizar o coral e dar um ar “familiar” à missa. Ainda que o tambor não seja exclusivo da tradição católica em Haiti, é um referente dentro da sua identidade nacional, adquirindo uma nova conotação devido ao novo cenário.

tratava-se de uma comunidade muito animada, celebravam os aniversários, compartilhavam almoços e, constantemente, estavam acolhendo novos integrantes, em geral migrantes haitianos recém-chegados, alguns dos quais tinham feito a rota desde o Chile e terminavam sendo recebidos em casa de familiares ou conhecidos. O Padre enfatizou como a conexão com Deus tinha ajudado muito aqueles compatriotas no trajeto desde a saída do Chile, e como essa fé, às vezes, era o principal motor para enfrentar as adversidades do dia a dia. No diálogo, o Padre geralmente se referia às religiões em geral e não ao catolicismo ou cristianismo em específico, se focando na fé e na relação existente entre o indivíduo e Deus. Não mencionou em momento nenhum o vodu e eu pessoalmente preferi não “arruinar” o momento perguntando sobre esse assunto. Existem temas que não necessariamente deviam ser tratados em um primeiro encontro, pensei.

Nos dias seguintes, voltei para o bairro, mas sem maiores resultados. A variante ômicron da Covid-19 estava no seu ápice na cidade e muitas lojas, restaurantes e igrejas continuavam fechadas.

Nessa altura, já estava pronta para voltar para o Chile e começar, de fato, o meu trabalho de campo.



Imagem 3: O Padre Reginald Jean-Mary ao centro, acompanhado de jovens vestidas com karabelas.  
Foto da autora.

## **Vodu.**

*Vodu*, como aponta Dalmaso (2018, p.96), é um “termo polissêmico”, que designa, dentre outras coisas, as práticas religiosas dos povos da costa ocidental de África, bem como, as diferentes variantes que se originaram dela, como produto do tráfico negreiro durante os séculos XVI e XIX. Entre elas, encontramos o *voodoo* de Nova Orleães, nascido em Louisiana; o *vodum* brasileiro, relacionado com o Tambor de Mina, praticado nos estados de Maranhão, Piauí, Pará e Amazônia; e o vodu haitiano, religião popular do Haiti. É sobre esse último que o presente estudo está focado.

A palavra *vodoun* tem a sua origem na tradição religiosa dos povos Fon-Ewe da costa da África Ocidental. Para eles, principalmente entre as tribos pertencentes à família linguística dos Fon, no Daomé e no Togo, o termo significaria “Deus” ou “Espírito” (Métraux, 1963).<sup>8</sup>

O vodu haitiano, diferentemente do vodu africano, se originou no novo mundo como produto do sincretismo entre o cristianismo forçado, as tradições africanas, e as crenças dos Taínos, o grupo indígena que habitava a Ilha Hispaniola, durante o processo da colonização francesa em *Saint-Domingue*. A influência dos missionários cristãos já estava presente indiretamente no reino de Allada (na costa de Daomé). E foi em *Saint-Domingue* que o vodu haitiano<sup>9</sup>, propriamente, fez a sua aparição.

No Haiti, como explica Hurbon (1987, p.78), o vodu é a religião e cultura por excelência das camadas populares, segundo ele, é “uma experiência religiosa autêntica, linguagem válida como qualquer outra, que satisfaz o praticante em sua tentativa de compreender e dar sentido ao mundo e à existência”.<sup>10</sup>

---

<sup>8</sup> Em 1737, como resultado de uma das guerras do Império Fon de Dahomey contra o Reino costeiro de Ouidah, todos os sacerdotes locais do culto aos voduns que tinham dirigido a resistência foram vendidos aos traficantes de escravos para serem desembarcados no Haiti, levando o culto com eles. (Davidson, 1992 apud Gimeno, 2010).

<sup>9</sup> De agora em diante, chamado simplesmente de vodu.

<sup>10</sup> Embora termos como *vodu*, *voodoo* e *vodum* possam ter certa similitude, eles apresentam diferenças substanciais. No Haiti, o vodu alcançou o nível de cosmovisão, sendo considerado um elemento irreduzível na construção da nação haitiana (Joseph, 2010), enquanto no Brasil o termo *vodum* manteve o significado original do reino de Daomé.

Em comparação a outras religiões, o vodu não possui uma estrutura institucional nacional, não há uma hierarquia centralizada, um líder único ou um porta-voz oficial. Como consequência disso, cada pessoa desenvolve as suas práticas devocionais de acordo com seu território, sua tradição familiar ou os costumes e crenças de cada sacerdote.

Embora exista toda uma heterogeneidade de práticas associadas ao vodu, existe o consenso em que o vodu teria a sua base no culto e serviços aos espíritos ancestrais familiares, compreendido também, como um “sistema” de crenças por meio do qual as pessoas convivem com agências invisíveis, capazes de influenciar nas suas vidas, tal como explicam Bulamah e Dalmaso:

[...] o termo revela-se como um conjunto de atividades genericamente chamadas de serviços que envolvem danças, preces, alimentação, ritmos e uma série de outras disposições que tem por objetivo promover interações entre pessoas e espíritos. Desse modo, *vodou* poderia ser considerado ao mesmo tempo, religião, folclore, conhecimento e magia; um “sistema” que traduz experiências diversas “a partir das quais as pessoas encontram e lidam diariamente com agências invisíveis capazes de afetar as suas vidas e a de seus familiares” (Bulamah; Dalmaso, 2018, p.43)

Para Gimeno (2010), alguns aspectos da realidade haitiana só podem ser compreendidos por meio do seu contraste e comparação com as sociedades “negroafricanas”. O vodu, segundo ele, é um sistema de pensamento de origem africana que foi se estruturando em terras haitianas como resultado da escravidão e da sociedade de *plantation*. As contribuições das antigas nações africanas foram múltiplas e variadas, porém, apesar da variedade de origens, o que os cultos de origem africana tinham em comum era que “todos eles focavam-se nas forças da natureza e nos ancestrais divinizados, formando sistemas que uniam os mortos e os vivos em um todo familiar, contínuo e solidário”. (Verger, 1995, p. 13, apud Gimeno, 2010, p.7)

Os praticantes de vodu, ou *sèvitè*, acreditam na existência de um Deus, ou *Bondye*, único e transcendente, criador de todas as coisas, mas que na sua grandeza,

não se involucra diretamente com as pessoas. Daí a existência dos *lwa*, ou loa, espíritos intermediários entre as pessoas e Deus<sup>11</sup>.

O vodu, também conhecido em algumas regiões do país como *sèvis* (serviço), *bagay lwa* (coisas dos espíritos) ou *mistik* (mística, feitiçaria) (Dalmaso, 2018), entre outros, tem na relação com os *lwa* sua característica fundamental, e é através desse vínculo que os praticantes conseguem encontrar um sentido e significado aos diferentes infortúnios da vida, como expõe Hurbon:

Assim, é através da relação com os loas que toda realidade será interpretada e que o problema do mal encontrará sua linguagem. Doença, catástrofe natural, miséria etc. são previamente explicadas como consequência de negligência no serviço dos loas, ou melhor, como transgressão dos interditos. (Hurbon, 1987, p.166)

É por meio desses rituais, que o praticante visa refinar e restaurar o equilíbrio e a energia nas relações entre as pessoas, e entre as pessoas e os espíritos do mundo invisível.

### **O campo de trabalho**

Assim que cheguei no Chile tive que fazer quarentena estrita durante 15 dias. A tosse e a pequena dor de garganta, que eu acreditava terem sido resultado do ar-condicionado e que tinham me acompanhado nos meus últimos dias em Miami, eram, na verdade, covid-19. Meu trabalho de campo teve que esperar mais um pouco, e só estive pronta para começar no final de fevereiro.

Meu plano era ir às prefeituras, chamadas de “Municipalidad”, com maior número de população haitiana, e conversar com os encarregados dos diferentes programas sociais que tem como objetivo integrar à população migrante. Neles se encontram:

- *Oficina municipal de Migrantes y Refugiados da Municipalidad de Quilicura*
- *Oficina intercultural da Municipalidad de Estación Central, e*
- *Programa de Inmigrantes y Refugiados da Municipalidad de Recoleta*

---

<sup>11</sup> Dependendo da região do país, os *lwa* também podem ser conhecidos como *mystè* (mistério), *jany* ou *zanj*. É importante mencionar que o crioulo haitiano não pluraliza as palavras adicionando a letra “s”, mas sim, a partir do uso do artigo “yo” (os, as). Em alguns textos, *lwa* em plural (*lwa yo*) aparece escrito como “loas”.

Desses três, o primeiro da minha lista era o pertencente à Municipalidad de Quilicura. A prefeitura, foi a primeira em receber o “Sello Migrante”. O Sello Migrante é um reconhecimento concedido pelo Estado do Chile, por meio do Serviço Nacional de Migração, aos municípios que realizam medidas de ação positiva voltadas à inclusão da população migrante e refugiada, com base em certos padrões de qualidade e com uma visão de direitos, inclusão e não discriminação. O objetivo do Sello Migrante é criar e/ou fortalecer as instituições municipais para executar programas e projetos voltados ao atendimento e inclusão da população migrante e refugiada. Com bairros como o distrito *San Luis-Parinacota*, com 70% da população migrante de origem haitiana, o lugar é um ponto de referência para a comunidade haitiana em Santiago, como se ilustra na tabela a continuação.

CODIGO DISTRITO INE	CODIGO ATISBA	COMUNA	NOMBRE DISTRITO	INMIGRANTES HAITI	% INMIGRANTES
1312502	117	QUILICURA	San Luis-Parinacota	4.663	70%
1310604	44	ESTACION CENTRAL	Población Nogales	1.523	68%
1312501	116	QUILICURA	Quilicura Centro-Lo Campino	1.278	58%
1310605	45	ESTACION CENTRAL	Barrio Araucanía	1.241	56%
1312504	119	QUILICURA	Lo Marcoleta-Lo Cruzat	863	42%
1340106	184	SAN BERNARDO	Los Morros-Cerro Negro	849	61%
1311603	207	LO ESPEJO	Jose Maria Caro Sur	680	77%
1312106	226	PEDRO AGUIRRE CE	Población Lo Valledor	652	69%
1311601	205	LO ESPEJO	Población Lo Sierra	651	64%
1340105	183	SAN BERNARDO	Poblaciones Angelmo-Ducaud	609	83%
1312105	225	PEDRO AGUIRRE CE	Población La Victoria	517	71%
1312101	221	PEDRO AGUIRRE CE	Población San Joaquin	503	66%
1310613	53	ESTACION CENTRAL	Barrio Estación	453	12%
1310610	50	ESTACION CENTRAL	Alameda-Velasquez	422	12%
1340104	182	SAN BERNARDO	Poblaciones La Portada-Santa M	418	79%
1310805	60	INDEPENDENCIA	Las Rosas-Santa Laura	413	10%
1312702	82	RECOLETA	Barrio Cerro Blanco	390	11%
1330203	258	LAMPA	Batuco	386	44%
1330201	256	LAMPA	Ciudad de Lampa	383	36%
1312708	88	RECOLETA	Barrio Vista Hermosa	373	21%
1350114	276	MELIPILLA		369	45%
1310409	202	CONCHALI	Barrio Lo Negrete-Municipalida	365	28%
1310117	17	SANTIAGO	Barrio Bogotá	349	16%
1310302	236	CERRO NAVIA	Janequeo	346	38%
1310803	58	INDEPENDENCIA	Villas Moderna-Mirador	334	26%
1311701	213	LO PRADO		327	31%
1311604	208	LO ESPEJO		288	67%
1330101	172	COLINA	Colina Ciudad Poniente	285	15%
1310201	230	CERRILLOS	Cerrillos	269	36%
1310801	56	INDEPENDENCIA	La Chimba-Lo Saez	267	4%
<b>SUBTOTAL SELECCION</b>				<b>20.466</b>	<b>36%</b>
<b>TOTAL RM</b>				<b>45.439</b>	
<b>% Selección</b>				<b>45%</b>	

Imagem 4: Ranking Bairros haitianos. Fonte: “El mapa de la inmigración em Santiago. Localización espacial migrantes Censo 2017”. Julho 2018.

Além da visita na prefeitura, tinha planejado me encontrar com autoridades dos diferentes cultos religiosos e assim, poder obter uma percepção, primeiro sobre a comunidade haitiana em geral, e logo, alguma experiência ou contato com alguém que praticasse o vodu. A visita na igreja em Miami me ajudou a pensar nesses territórios como uma possível porta de entrada ao mundo vodu e refletir desde esse lugar sobre as diferentes dinâmicas que podem-se gerar num contexto migratório.

Durante o último tempo, diversos centros religiosos têm se consolidado como lugares de acolhimento e de integração para os recém-chegados, onde além de praticar e compartilhar a religiosidade, têm se transformado em espaços de ajuda na hora de tramitar papéis com migração, encontrar trabalho, e aprender o espanhol.<sup>12</sup>

Para Aguirre (2017) a experiência migratória pode levar profundos questionamentos existenciais e confusões, para os quais os sujeitos precisam de respostas que outorgam sentido às suas vidas, desta forma:

A religião pode tornar-se central para as populações migrantes que devem enfrentar tais situações, uma vez que, através das suas práticas rituais, das suas orientações morais e do seu sistema de crenças, permite-lhe dar significado e formar comunidades de solidariedade para aqueles que participam. (Aguirre, 2017, p. 190)<sup>13</sup>

Dessa maneira, em contextos demarcados pelas políticas de imigração seletiva, como é o caso chileno<sup>14</sup>, a religião representa um recurso de valor, constituindo espaços e comunidades de refúgio frente ao ambiente hostil de chegada. (Orellana, 2022). Em outras palavras: “[...] a religião proporciona tudo o que o Estado

---

<sup>12</sup> Para uma maior aprofundamento sobre essas experiências, recomendo os trabalhos de Genesis Sandoval: “Religión en el equipaje: la integración social de inmigrantes haitianos y haitianos evangélicos en Santiago de Chile” <https://repositorio.uchile.cl/handle/2250/180120> e a do Felipe Orellana: “Patrones, prácticas e instituciones religiosas en la inserción social de la población migrante” (2020), em <https://repositorio.uc.cl/handle/11534/28641>

<sup>13</sup> No original: “*La religión puede volverse central para las poblaciones migrantes que deben afrontar tales situaciones, ya que esta, a través de sus practicas rituales, sus pautas morales y sus sistema de creencias, permite otorgar sentido y conformar comunidades de solidaridad para quienes participan.*” Tradução livre.

<sup>14</sup> O qual vai ser aprofundado no Capítulo I.

nega” (Ceja, 2014, p.10)<sup>15</sup>, portanto o espaço religioso transforma-se em uma importante fonte de capital social.

Assim, se os centros religiosos, católicos ou pentecostais, têm-se constituído como espaços de acolhida para as comunidades migrantes, seria interessante observar a posição que o vodu tem nessa realidade diaspórica.

Meu primeiro entrevistado foi o sacerdote católico Josef Bernhard Bocktenk da Igreja “Sagrada família de Quilicura”, localizada justamente no bairro San Luís-Parinacota. Meu interesse em conhecer alguém que participasse ou que estivesse em contato com a religião católica, estava baseado no sincretismo que historicamente tem acompanhado as religiões de matriz africana, como é o vodu. Sobre esse fenômeno, o antropólogo haitiano Handerson Joseph analisa:

O vodu moderno se enriquece com elementos europeus, especialmente o catolicismo. As orações da Igreja Católica, como o Pai Nosso, a Ave Maria, são igualmente rezados no vodu. A ladainha dos santos da Igreja Católica ocupa um lugar importante no ritual voduísta. Cada *loa*, ou seja, espírito do vodu, tem sua correspondência nos santos da religião católica. O sacerdote voduísta começa a sua cerimônia com o sinal da Santa Cruz, o mesmo da religião católica. É comum escutar no Haiti, “tem que ser católico para ser um bom voduísta”. (Joseph, 2006, p.12)

A famosa frase: “Você tem que ser católico para servir a *Loa*”, foi dita por um camponês e colhida em 1958 por Alfred Métraux durante seu trabalho etnográfico na cidade de Marbial, no sudeste de Haiti. Na mesma instância, consegue-se ver que não é só a simbiose, uma característica desta experiência religiosa, senão também, a prática simultânea entre a fé católica e o culto aos *lwa*, como o mesmo Métraux relatou:

Um dia perguntei a um católico fervoroso, se ele havia abandonado definitivamente o *vodu*, e ele respondeu que sempre seria fiel à Igreja Católica, mas que nada no mundo o faria abandonar o culto aos *lwa* que sempre tinham protegido a sua família. As *hunsis* de Lorgina<sup>16</sup> não viram pecado nenhum em ir à missa depois de ter dançado a noite toda para os *loa*. É preciso uma mentalidade branca, para ficar chocado com o fato de um *hungan* ou uma *manbo* marchar sem vergonha ao lado do padre à frente de uma procissão! (Métraux, 1963, p. 322)<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> No original: “[...] *la religión brinda todo aquello que el Estado niega*”. Tradução livre.

<sup>16</sup> Lorgina Delorge, foi uma *manbo* (sacerdotisa) e interlocutora de Métraux. A partir do trabalho etnográfico desenvolvido com Lorgina, Métraux escreveu “Le Vaudou haitien” em 1958.

<sup>17</sup> No original: “*Un día le pregunté a un católico ferviente si había abandonado definitivamente el vodú y me contestó que sería siempre fiel a la Iglesia católica, pero que nada en el mundo le haría desertar*”

Assim, num domingo de março, assisti à missa na Igreja Sagrada Família de Quilicura. Oficialmente, o Padre Josef era o meu primeiro entrevistado em Santiago, porém, antes eu já tinha falado com vários haitianos de maneira mais rápida e informal, com a finalidade de saber o seu ponto de vista frente às minhas questões relativas ao vodu. A primeira reação deles era de não entender do que eu estava falando. Logo, depois da surpresa, a conversa era sempre protagonizada por expressões do tipo “isso é magia”, “coisa do Diabo”, “como é que você sabe dessas coisas?”, ou “eu sou cristão” principalmente daqueles que se identificavam como evangélicos.

Frente a essa primeira experiência, quis saber qual era a percepção do Padre Josef. O Padre relatou a estrita posição que muitos participantes da comunidade haitiana tinham frente a outras religiões, ademais não costumavam falar sobre esses assuntos, e, às vezes, inclusive, usavam a barreira linguística a seu favor. Uma vez, o Padre, ciente da importância do vodu e da Revolução Haitiana na história do país, deu a ideia de fazer uma obra de teatro com a finalidade de tornar o país conhecido, e que também os acercasse mais à comunidade em geral, seria uma das tantas atividades culturais que a Paróquia desenvolveria durante o ano. A resposta por parte deles foi um não rotundo. Não queriam falar da história do Haiti, nem da revolução, ainda menos do vodu. Segundo eles “não queriam continuar alimentando a imagem negativa que se tinha do país”<sup>18</sup>.

Uma outra vez, o Padre, conhecedor do forte potencial sincrético que as imagens religiosas podem ter, ofereceu a possibilidade para que eles trouxessem uma “santa haitiana”; porém, mais uma vez, a resposta foi negativa. Segundo o Padre, eram pessoas que tinham sofrido o preconceito não só racial, mas também por causa do seu país de origem, e não queriam se expor.

Em meados de março, dentro das minhas idas habituais até Quilicura, visitei a *Oficina de Migrantes* da prefeitura. Amavelmente fui atendida por Cíntia, a pessoa encarregada do programa de ajuda para a população migrante que morava na área.

---

*del culto de los loa que habían protegido siempre a su familia. Las hunsis de Lorgina no veían ningún pecado en ir a misa después de haber bailado toda la noche para los loa. ¡Se necesita una mentalidad de blanco para escandalizarse porque un hungan o una mambo marche sin avergonzarse al lado del cura, a la cabeza de una procesión!*”. Tradução livre.

<sup>18</sup> A imagem negativa do vodu e as suas causas vão ser aprofundadas no Capítulo II.

Naquela tarde de março, lhe manifestei a minha impressão de sentir um certo hermetismo por parte da comunidade haitiana. Desde o começo, eu tinha claro que chegar nas pessoas falando um tema que era tabu não seria uma tarefa fácil, e que era melhor começar a interação discutindo temas mais cotidianos. Mesmo assim, sentia que por mais cautelosa que eu estivesse sendo, a comunicação não estava rendendo maiores frutos. A experiência dela tinha sido parecida com a minha, só que desde a formalidade de uma instituição, como é a prefeitura. Em diversas oportunidades, o município organizou encontros com a população migrante nos quais a participação da comunidade haitiana foi sempre minoritária ou quase nula. A forte influência exercida por parte de alguns pastores das igrejas evangélicas era um obstáculo no momento de integrar à comunidade haitiana, as pessoas tinham que pedir “permissão” ao Pastor para poder assistir às atividades que a prefeitura organizava. O cenário não era o mais auspicioso e eu precisava fazer alguma mudança na minha metodologia.

### **Água de Florida, a descoberta no campo**

Depois de várias viagens até Quilicura, decidi tentar outra estratégia para obter melhores resultados. As pessoas evitavam falar sobre vodu, ainda mais com a barreira linguística. Dominavam um espanhol básico que não era suficiente para obter algum tipo de informação relevante, enquanto eu tentava me comunicar em um francês básico aprendido no colégio. Foi assim, que em uma sexta-feira, comecei a procurar alguma loja esotérica ou alguma outra que trabalhasse com produtos utilizados pelas religiões de matriz africana. Desse modo, caminhando pelo centro de Santiago, encontrei uma loja chamada “Axé de Oxum”. Na entrada do estabelecimento, reconheci a imagem de Oxum em um manequim vestido de amarelo, que convidava as pessoas a entrar. Pedras, incensos, sais de banho, imagens dos orixás e variados produtos relativos ao Candomblé e à Santería Cubana eram oferecidos com o intuito de melhorar a saúde, atrair a pessoa amada, ou incrementar os ingressos, porém a atendente mencionou que não tinham objetos que fossem utilizados no vodu.

Continuei minha caminhada pelo centro de Santiago, e cheguei nos arredores do Mercado Tirso de Molina. Situado perto do Metrô *Estación Mapocho*, é uma área

de constante movimento e de conexão entre a periferia do lado norte da capital com o centro da cidade. Caracteriza-se por ser uma antiga região comercial e ponto de trânsito para os trabalhadores, principalmente peruanos e haitianos. Ali, os camelôs vociferavam os pratos do dia, misturando-se sotaques, cheiros e sabores, junto à venda de refrigerantes, verduras, máscaras descartáveis, galinhas, frutos do mar, roupas e até produtos de beleza. Considerada pelo Governo, como uma das áreas críticas na região metropolitana de Santiago em relação ao comércio informal e segurança, decidi seguir caminhando para fugir do cheiro de fritura, do calor e da aglomeração, e pensar mais um pouco sobre a minha pesquisa. Focada nos meus pensamentos, uma pequena garrafa chamou minha atenção (Imagem 5). Estava dentro de um carrinho de mercado abarrotado de diversos cremes branqueadores<sup>19</sup>, escovas de dentes, cremes de barbear e extensões de cabelo. Eu me aproximei para ver com maior clareza o que tinha escrito na sua etiqueta, e durante cinco segundos fiquei totalmente atônita. Consegui ler “*Agua De Florida – Murray y Lanman*”. Abri os olhos e li novamente. Logo, ocultando a minha impressão, perguntei ao vendedor, um jovem haitiano, o que era essa Agua de Florida. Ele, sem me dar muita atenção, respondeu “esse é um perfume”. “Não, moço, eu não quero saber isso”, lhe respondi, “eu quero saber para que serve.” O jovem sorriu e me respondeu: “isso é para fazer magia”.

Embora eu nunca tivesse visto uma garrafa de Florida, ela é considerada um objeto ritual dentro do vodu haitiano, e lembrei da experiência descrita pelo antropólogo brasileiro José Renato Baptista no seu trabalho de campo no Haiti.

No que diz respeito ao estudo dos objetos rituais e da vida social destes, o perfume “Água de Florida” deveria ocupar um lugar especial no caso de uma etnografia sobre o universo social do vodu haitiano. Ao lado das garrafas de rum e *kléren* o “Florida” é um dos artefatos mágicos mais recorrentes nos mercados de produtos para o vodu, bem como nos *oufos*. Seu uso é variado, vai desde a utilização para limpeza ritual e para consagrar objetos ou pessoas até induzir a possessão ou aproximar/conjurar espíritos. Outra questão diz respeito aos processos de transformação ritual dos objetos, por exemplo, como no caso das velas que depende de um conjunto de atos específicos

---

<sup>19</sup> A venda de cremes branqueadores de pele é comum nas barracas haitianas. O sociólogo Frantz Rousseau Déus (2021), aborda a matéria no seu livro “Paradoxo haitiano: identidade negra e ‘branqueamento’ na contemporaneidade”, no qual explica como produto do racismo interiorizado, as pessoas negras têm assimilado tudo aquilo que representa o negro como algo que se encontra num nível inferior, negativo e que deve ser excluído. O paradoxo radica em pensar no Haiti, um país que foi pioneiro na defesa da negritude e que, ao mesmo tempo, é o lugar onde as pessoas estão realizando esse tipo de práticas.

que possibilitam essa transformação ritualística, entre eles o uso de perfume, porém, no caso do “Flórida”, este viria diretamente do mercado investido de antemão com suas propriedades mágicas. (Baptista, 2014, p.199)



Imagem 5: Garrafa de Água de Flórida. Foto da autora.

Sem saber exatamente o que procurar, voltei no dia seguinte. Era uma manhã de sábado e as ruas da *Estación Mapocho* estavam abarrotadas de pessoas com sacolas com frutas e verduras voltando da área do *Mercado Tirso de Molina* e da *Vega Central*, pontos cruciais na venda de frutas e vegetais no atacado em Santiago. Decidi cruzar a Ponte *Las Vegas* que atravessa o rio *Mapocho*. Do outro lado, mulheres haitianas vendiam produtos agrícolas. Continuei dando voltas, entrei no Mercado, logo saí pela porta do fundo e atravessei a rua *Artesanos*. Na rua em frente à rua *Salas*, uma mulher haitiana solitária organizava os seus produtos embaixo de um guarda-sol, numa barraca improvisada de caixas de papelão. Sem mais, me aproximei:

- *Boa tarde, desculpe incomodar, mas gostaria de tirar uma dúvida. Você por acaso conhece algum manbo aqui em Santiago?* - Eu lhe perguntei tomando coragem.

- *Você está procurando uma manbo? ... Eu sou manbo* – Ela me afirmou sorrindo.

---

No momento que eu conheci Margarete, fiquei tão surpresa que ela teve que me mostrar um vídeo de uma cerimônia de vodu, para eu acreditar que estávamos falando da mesma coisa. Imagino que a impressão também foi dela, porque depois de uns minutos nos quais cada uma tentava se comunicar, encarregou a sua barraca à vizinha, tomou a minha mão depressa e me levou onde estava Pascal, o seu marido, quem vendia refrigerantes num carrinho de supermercado perto da entrada do Mercado Tirso de Molina.

Margarete tinha chegado no país há 5 anos, e foi aqui no Chile que conheceu Pascal, quem já levava 7 anos em Santiago e anteriormente tinha morado na República Dominicana. Ele falava um espanhol mais fluido e, às vezes, fazia de tradutor entre nós duas.



Imagem 6: A rua *Artesanos*, uma das ruas principais, entre o Mercado Tirso de Molina e a Vega Central. Ao lado esquerdo desse casarão, na rua Salas, encontrava-se a barraca de Margarete. Foto da autora.

## Feiras, a porta de entrada

*"A coincidência não é,  
nem pode ser mais,  
do que uma causa ignorada de um efeito desconhecido"*  
-Voltaire-

No domingo 27 de março, voltei para a Igreja Sagrada Família de Quilicura. Era domingo de quaresma e o Padre Josef tinha me convidado para voltar e assim me apresentar ao Padre Jean Gaby Louis, um Padre haitiano que iria officiar a missa acompanhado por um coral de pessoas haitianas. Pensei que poderia ser uma boa oportunidade para conhecer a sua percepção sobre o vodu e ver o que acontecia durante o ato litúrgico. Logo, após finalizada a eucaristia, conversei brevemente com o Padre Jean Gaby, quem aceitou encontrar-se comigo durante a semana.

Como todo final de semana, fora da igreja, se montava uma feira que se estendia por toda a rua *San Luís*. Aproveitando a oportunidade, passei para comprar algumas frutas e logo voltar para casa. De longe, no meio da multidão, duas *karabelas* penduravam dentro de uma banca, não quis perder a oportunidade e me aproximei para ver de mais perto. Parecia ser uma banca como qualquer outra, numa ampla mesa tinha à venda produtos de beleza, fraldas, extensões de cabelo, desodorantes e os cremes branqueadores; do lado direito, separados por uma linha imaginária, imagens de santos católicos, garrafas de Agua de Florida, velas, lenços coloridos, cachimbos, e pequenas panelas de três pés, todos eles formavam parte da única barraca que conheci até agora, que comercializava produtos relativos ao vodu.

- *Olá! Boa tarde, esse aí é Ogou Feray?* – Perguntei à mulher que estava atendendo, apontando para um retrato de São Jorge que tinha à venda.

Ela abriu os olhos e me perguntou:

- *Como você sabe essas coisas?*

- *Porque estou estudando... e aqueles são mouchwa lwa?* – perguntei apontando a uma sacola plástica com lenços de seda coloridos.

Sorriu e chamou-me ao seu lado. Fui, me apresentei e comecei a explicar o motivo das minhas perguntas e falei brevemente sobre a minha pesquisa.

- *Olha como fica minha pele quando me falam dos mistérios* – falou, enquanto me ensinava o seu braço com a pele arrepiada.

Claudette, era o seu nome, mas todos a chamavam de Claudia. Tinha voltado ao Chile há 4 meses, depois de ter feito a rota para os Estados Unidos sem êxito. Tinha 37 anos, e 3 filhos. Doudjina a maior, nascida no Haiti, Carolina, a do meio nascida na República Dominicana, e Maicker, o caçula, nascido no Chile. “Doudji”, era a encarregada de ficar na barraca, ajudando e aprendendo o “jeito certo” de vender, além de ir com Claudia a fazer as compras das mercadorias que depois revendiam, enquanto Carolina ficava em casa tomando conta de Maicker. Também estava Elias, seu compadre e padrinho de Maicker, quem era o responsável de trazer e levar as mercadorias para a casa de Claudia depois de um dia de feira. Claudia, se identificava como católica, e desde uns 7 meses que trabalhava esporadicamente como *manbo*.



Imagem 7: Detalhe de objetos rituais à venda na banca de Claudia. Foto da autora.

Fiquei de voltar na semana seguinte e assim que o tempo foi passando, minhas visitas foram cada vez mais recorrentes. Claudia convidou-me para ficar dentro da sua barraca, e comecei ajudá-la nas vendas, o que também me dava a oportunidade de poder ver desde primeira linha a dinâmica de um típico dia de feira.

Posso dizer que 99% dos clientes eram haitianos, o que não me deu outra opção que ter que fazer um pequeno curso de crioulo e assim não ficar de fora dos diálogos, trocas, vendas etc. O meu francês básico não estava dando conta do que acontecia. Nesse ponto, eu gostaria de fazer um alcance, desde o momento que eu comecei aprender *kreyòl*, a relação com os haitianos que compravam nas feiras e até a mesma relação com as minhas interlocutoras mudou e para melhor. Foi como se desde esse momento a gente compartilhasse uma mesma experiência. Na barraca da Margarete, quando eu dava um *Bonjou, kijan ou ye?* (Bom dia, como você está?), as pessoas falavam entre elas, se envolviam, e com surpresa me perguntavam: *Ou pale ayisyen? (você fala haitiano/crioulo?)*, ao que eu respondia que estava aprendendo, que entendia um pouco. Muitos deles não podiam acreditar que um chileno falasse a língua deles, ou que pelo menos tentasse. Ainda que as minhas noções fossem muito básicas, o crioulo foi uma porta de entrada, não necessariamente para entender a realidade social, senão para me adentrar nela. A língua foi uma chave para perceber e ser percebida desde um outro lugar.

Depois desses encontros, o território no qual minha pesquisa de campo ia se desenvolver mudou. A feira, além de ser um território de comercialização de objetos rituais, era um espaço de socialização que me permitia ter uma nova visão da realidade haitiana, transformando-se num território privilegiado para minha etnografia.

Eu me adentrei num mundo de relações em contínuo movimento, de economias alternativas e de trocas que iam além do monetário. Foi assim, que comecei a percorrer as diferentes relações que transcorriam num dia de feira e foi nessa cotidianidade onde me deparei com um mundo de pessoas, espíritos e serviços que se transformou no território onde desenvolvi o meu campo de trabalho.

## Do santo ao profano

A mudança de território não trouxe apenas uma modificação no que diz respeito ao espaço, senão que trouxe também uma alteração na perspectiva desde o qual o vodu estava sendo percebido. O objetivo deste trabalho, numa primeira instância, era analisar como o vodu se desenvolvia em um contexto migratório, neste caso, Santiago do Chile. O olhar, tinha como ponto de partida analisar o vodu desde uma perspectiva religiosa, tendo em consideração os processos de sincretismo, a tensão existente com o pentecostalismo e catolicismo e, desde esse lugar, observar possíveis mudanças na interação com os espíritos que o novo cenário pudesse gerar.

Não obstante, o surgimento das feiras como um território onde não só as pessoas se autodefiniam como praticantes de vodu, senão como um lugar onde também era possível encontrar a agência dos espíritos, fez como que a própria ideia de vodu fosse desconstruída, saindo do domínio do campo religioso para se tornar uma energia capaz de mexer todos os cantos da vida cotidiana. Baptista (2014, p. 205) o chamaria de um fenômeno capaz de “transbordar o domínio da religião”, convertendo-se em algo que se propaga e se espraia pelos diversos campos da vida, sendo uma forma de linguagem através da qual se expressam as formas de compreender e experienciar o mundo.

Se era possível encontrar a agência dos espíritos, inclusive em uma feira em Santiago do Chile, era porque os sujeitos continuavam vendo, pensando, sentindo e compreendendo a realidade, dentro de um sistema que não separa a religião do profano.

Dessa maneira foi como Bob, um haitiano residente no Brasil, se referiu sobre o vodu:

Vodu para mim é identidade haitiana... Vodu vá além de ser uma religião, é uma cultura... Vodu na vida de um haitiano não é só espiritualidade, é cultura, é história. Eu não sou *vodouyizan*, mas eu como vodu, eu visto vodu, eu danço vodu... Vodu é a essência do Haiti.<sup>20</sup>

---

<sup>20</sup> Cultura, História e Língua Haitiana. O vodu é parte da identidade cultural dos haitianos? <https://web.facebook.com/culturahistorialinguahaitiana/videos/576901637007351> Acessado em maio 2023

Com essa nova perspectiva, e após um maior aprofundamento bibliográfico, o objetivo do presente trabalho foi redirecionado focando-se em analisar a relação dos espíritos do vodu na vida dos sujeitos haitianos, observando a influência do contexto migratório na interação com os espíritos, a partir da experiência de uma mulher haitiana e feirante que se identifica como *manbo*. Embora no texto apareçam outras opiniões, o objetivo é retratar a maneira como ela interpreta o seu cotidiano.

O cenário onde o trabalho de campo se desenvolveu foram duas feiras de rua em Santiago, se focando principalmente na feira de Quilicura<sup>21</sup>. Esse mesmo cenário serviu como uma janela para me adentrar e compreender as diversas questões que o presente trabalho pretende discutir. Dessa forma, se o vodu foi abordado enquanto visão de mundo, pensando na análise de cultura de Clifford Geertz (2008), considero, da mesma forma, relevante a visão de cultura que Stuart Hall traz: Em “Notas sobre a desconstrução do popular” (2009), Hall propõe uma visão de cultura popular como um lugar de luta e resistência. Considero pertinente essa proposta para a presente pesquisa, pois devemos pensar no vodu como esse lugar onde a identidade, estereótipos, representações simbólicas, trocas, relações entre pessoas, e entre as pessoas e os espíritos estão em constante tensão com o discurso dominante.

Assim, de acordo com as primeiras indagações, foi necessário olhar para os territórios nos quais os sujeitos se movimentam, e pensar na relação que existe com esses territórios. Que fez com que as feiras sejam territórios nos quais as pessoas possam-se reconhecer como *vodouyizan*? Como é que esses sujeitos migrantes levam essa espiritualidade para outros espaços? Que táticas foram usadas nesses processos? Existe alguma modificação nas suas interações com os espíritos?

Uma experiência significativa foi a da antropóloga Bettina E. Schmidt, quem acompanhou um grupo de haitianos migrantes praticantes de vodu em Nova Iorque. No lugar, ela foi testemunha de como a imagem negativa do vodu, além de certas regulamentações relativas ao espaço tinham alterado as práticas rituais:

---

<sup>21</sup> Entendo que para o leitor do presente trabalho, o fato de expor a redefinição do objetivo de pesquisa, poderia ter sido omitido, e teria sido melhor tê-lo situado diretamente a partir das feiras. Acredito, que ao fazer isso, eu cairia na omissão de todo um processo epistemológico relativo à desconstrução da própria ideia de vodu, produto de um novo olhar que foi gerado devido à mudança de território das igrejas/prefeituras para as feiras. Considero esse trajeto fundamental na minha pesquisa.

(Ou vodu) É uma religião dinâmica que pode se adaptar facilmente a um novo ambiente. Por exemplo, no Haiti, as cerimónias são praticadas fora de um edifício, porque é mais fácil estabelecer contacto com os lwa na natureza, numa floresta ou à beira-mar. Nos EUA é obrigatória a obtenção de uma autorização especial – muito difícil de obter – para realizar cerimónias no exterior. Por esta razão, a maioria dos rituais em Nova Iorque são celebrados dentro de uma casa, muitas vezes em segredo, uma vez que algumas destas cerimónias são proibidas, especialmente aquelas que incorporam sacrifícios. A lei diz que um templo precisa de um açougueiro para matar um animal para sacrifício, mas a maioria dos templos não tem um. (Schmidt, 2003, p.91)<sup>22</sup>

Uma experiência similar, mas na República Dominicana, foi a de Luis Peguero, quem fez uma análise comparada entre o que era conhecido como “vodu haitiano” e o que ele chamou de “vodu dominicano”. O último, o descreveu como uma prática religiosa nascida do contato histórico entre o Haiti e a República Dominicana, território onde as manifestações religiosas “vodouistas” pareciam ter sido re - sincretizadas, e as mudanças mais evidentes encontravam-se no espaço ritual e na sua estrutura.

No caso dominicano, esta organização espacial é diferente, as regulamentações culturais não obrigam a maioria da população a se reunir socialmente em torno de um templo, os cultos da natureza vodu na República Dominicana não são organizados em espaços concebidos por natureza ritual, o dominicano, com uma cultura diferente, comporta-se de maneira diferente diante do fenómeno sobrenatural e isso acaba se refletindo na organização espacial dos cultos praticados na República Dominicana, onde o bruxo ou xamã protagoniza a atividade, e geralmente, não exige mais espaço do que um cômodo (seu próprio quarto) adornado por um altar (Peguero, 2000, p.114)<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> No original: “(O vodu) Es una religión dinámica que puede adaptarse muy fácilmente a un nuevo ambiente. Por ejemplo, en Haití, se practican las ceremonias fuera de un edificio porque es más fácil establecer contacto con los loa en la naturaleza, en un bosque o al lado del mar. En los EEUU es obligatorio conseguir un permiso especial –muy difícil de obtener- para celebrar ceremonias en el exterior. Por eso, la mayoría de los rituales en Nueva York son celebrados dentro de una casa, muchas veces en secreto ya que parte de estas ceremonias están prohibidas, especialmente aquellas que incorporan sacrificios. La ley dice que un templo necesita un carnicero para matar un animal en un sacrificio, pero la mayoría de los templos no cuentan con él.”. Tradução livre.

<sup>23</sup> No original: “En el caso dominicano, esta organización espacial es diferente, la normativa cultural no obliga a la mayor parte de la población a congregarse socialmente alrededor de un templo, los cultos de naturaleza vudú en República Dominicana, no se organizan sobre espacios diseñados por la naturaleza ritual de la normativa cultural, el dominicano, con una cultura diferente, se comporta hacia el fenómeno sobrenatural de forma distinta y esto termina reflejandose en la organización espacial de los cultos practicados en la República Dominicana, donde el brujo o chaman protagoniza la actividad, y generalmente, no demanda mas espacio que una habitación (su propio dormitorio) adornada por un altar”. Tradução livre.

Os dois autores mencionados anteriormente relatam experiências referidas à mudanças no espaço ritual. No caso dos sujeitos migrantes em Santiago do Chile, será que essas mudanças estruturais (se houverem) implicam também transformações substanciais na relação entre os sujeitos e os espíritos?

Acredito que essas interrogantes possam guiar o presente trabalho e assim compreender as relações de um grupo específico de pessoas migrantes no Chile com os espíritos do vodu.

### **Metodologia da pesquisa**

A natureza desta dissertação será de tipo etnográfica. Além da revisão bibliográfica e videográfica<sup>24</sup>, as ferramentas de abordagem que serão aplicadas no trabalho de campo serão a observação participante e entrevistas presenciais semiestruturadas, as quais terão uma ideia principal que norteará o encontro. O objetivo é deixar os sujeitos se expressem livremente e que os seus depoimentos não sejam influenciados por perguntas condizentes.

Com o intuito de contextualizar a realidade das pessoas, será necessário fazer uma revisão bibliográfica dos diferentes autores que têm discutido os conceitos nos quais se apoia esta pesquisa. Intelectuais como Alfred Métraux e o sociólogo Laënnec Hurbon têm feito do vodu o seu objeto de estudo, e serão os autores base na hora de compreendê-lo como um sistema. Sobre o Haiti e sua história, considero significativo trazer as análises de autores como Michel-Rolph Trouillot e Jean Casimir.

Da mesma maneira, os trabalhos desenvolvidos em Haiti por antropólogos do Museu Nacional como Flávia Dalmaso, Jose Renato Baptista, Felipe Evangelista e Federico Neiburg, ajudarão a compreender os sistemas econômicos, além das diversas dinâmicas entre as pessoas e os espíritos.

---

<sup>24</sup> Produto da pandemia da Covid-19, diversas casas de estudo, agrupações, entre outros, se viram na obrigação de continuar as suas atividades de maneira online, e permaneceram com essa prática inclusive depois de terminada a emergência sanitária. Aproveitei a oportunidade para mergulhar nos diversos canais de Youtube que tinham pertinência com o meu objeto de estudo.

Em razão de ser uma pesquisa que descreve uma realidade migratória, serão tomados como referência estudos desenvolvidos por Handerson Joseph, Nicolas Pedemonte e Maria Emilia Tijoux, os quais têm feito dos movimentos migratórios seu objeto de investigação.

No relativo a estudos sobre o vodu na diáspora, considero indispensáveis os trabalhos de Karen Richman e os textos publicados por Elizabeth McAlister. Assim também, interesse-me nas experiências de pesquisadores em torno da influência dos espíritos como Peter Fry, Paula Montero e Marcelo Moura Mello.

Para os conceitos chave nos quais se debruça a presente pesquisa, como são identidade, discurso, estereótipo, magia, cultura e representação, vou usar como base os trabalhos de Stuart Hall, Michael Pollak, Clifford Geertz, Paula Montero, Claude Lévi-Strauss e Michel Foucault.

### **Plano de dissertação**

Além da introdução e de um glossário com a tradução dos diferentes termos em crioulo haitiano que serão utilizados, a tese vai ser estruturada em três capítulos, sendo a trajetória migratória de Claudia, a minha interlocutora principal, o fio condutor que conectará cada capítulo em uma ordem cronológica. Logo, as considerações finais, referências bibliográficas e anexos.

A rota Haiti - Chile - Estados Unidos - Haiti, que trouxe Claudia para o Chile, vai ser percorrida no primeiro capítulo, chamado de “*Chèche lavi*”, expressão em crioulo que quer dizer “buscar a vida”, em relação à procura de uma vida melhor. Por meio dessa rota, pretendo expor a origem dos movimentos migratórios haitianos e parte da história do país. Junto com isso, revelarei a origem de Claudia no vodu e a influência dos espíritos na sua trajetória, desde a sua saída do Chile, abordando as diversas barreiras do sistema migratório chileno, seu passo pelos Estados Unidos e seu retorno ao Haiti.

No segundo capítulo, denominado “*Feiras e identidade*”, que traz a Claudia de volta para o Chile, relatarei os seus começos na feira em Quilicura. Descreverei as duas feiras, além das diversas relações econômicas e sociais que surgem num dia de trabalho. Aproveitarei o cenário, no qual as pessoas se autodefinem como *vodouyizan*

e discutirei conceitos como identidade, estereótipos, o dito e não dito na sua relação com o território.

No terceiro capítulo, chamado “*Espíritos em movimento*”, continuarei na feira de Quilicura e, a partir de diferentes relatos, detalharei as interações existentes entre humanos, os *lwa* e a magia e as formas nas quais Claudia, enquanto *manbo*, da solução aos diversos problemas por meio do vodu.

Logo, nas considerações finais, encerrarei com as conclusões mais relevantes que a pesquisa trouxe.

## CAPÍTULO I – CHÀCHE LAVI

### *Eritaj*

Existe um consenso entre os autores ao descrever o caráter hereditário em torno ao vodou (Richman, 2014; Dalmaso, 2018; Métraux, 1963; Bulamah, 2015). Seja desde a possessão dos espíritos ou os diversos compromissos acordados com esses, a herança ou *eritaj* dentro do vodou, de acordo com Richman (2014) é “uma rede de relações entre vivos, mortos e membros espirituais dos grupos de descendência”, que inclui uma série de “compromissos cósmicos herdados” nas palavras de Bulamah e Dalmaso (2019) nos quais os sujeitos encontram-se submergidos. O significado de herança no universo vodou, vai além da materialidade e abarca um conjunto de elementos que situam a uma pessoa em relação aos seus ancestrais e descendentes. De acordo com a experiência de Dalmaso na sua etnografia desenvolvida no sul de Haiti:

Terras e *lwa* certamente compõem a porção mais significativa daquilo que é conhecido como *eritaj* [herança], palavra que denomina um legado composto de bens materiais e imateriais – sangue, terras, mortos e *lwa* – deixado por uma pessoa depois de sua morte a todos os seus descendentes consanguíneos. (Dalmaso, 2018, p.105)

Nesse sentido, é interessante observar a análise que Bulamah e Dalmaso (2019) fazem dos *lwa*, ao descrever que são entidades duplamente ligadas à família, primeiro porque os *lwa* têm a capacidade de circular no sangue dos descendentes de um determinado ancestral em comum, pela sua *eritaj*; e segundo porque eles costumam morar na terra ou *bitasyon* que esse ancestral em comum ocupou e na qual continua morando parte do grupo familiar.

Para Cláudia, a consciência de formar parte de uma rede de compromissos começou quando ela era adolescente. A *eritaj* se manifestou por meio de sonhos premonitórios e possessão por parte dos espíritos, em Degand, sua terra natal.

Eu tenho isso dos sonhos há muito tempo, quando era muito jovem... Para mim, os mistérios começaram-me subir<sup>25</sup> quando eu tinha uns 15 anos. Isso

---

<sup>25</sup> Nessa ocasião Cláudia referiu-se a que os espíritos “subiam” nela. Em outras ocasiões, ela manifestava que os espíritos “desciam” nela. Acredito que essas mudanças sejam só uma confusão linguística. No vodou, acredita-se que os *lwa* moram embaixo d’água, e na hora da possessão eles sobem no corpo do possuído.

vem da minha raça, da minha família, da minha *bitasyon*. Vem do meu avô. O pai da minha mãe era *bòkò*, ele tinha muitos *mistérios*. Eles não sobem em minha mãe, mas em mim sobem todos. Tenho uma prima que também têm *mistérios*, entendeu. Mas para mim, quando eu chego ao meu país, acendo uma vela e eles sobem em mim, na *bitasyon*, no *demambre*, eles me contam tudo. (Cláudia. agosto de 2022)

Pensando nessa herança e a partir do relato de Claudia, é possível fazer várias observações. Primeiro, reconhecer a possessão ou o “ter *mistérios*” como um compromisso cósmico (imaterial) que vem de família, nesse caso do seu avô falecido que era *bòkò*; segundo, observar a conexão que existe entre a possessão e a terra familiar (material), ao situar a *bitasyon* ou o *demambre* como espaços de interações inatas com os espíritos; terceiro, descrever a possessão como um fenômeno aleatório imposto, não sendo uma escolha para o sujeito, ao apontar que a mãe dela não incorporava tais espíritos, mas sim uma prima e o avô, de quem ela diz ter herdado; e quarto, observar como o chamado dos espíritos e os sonhos premonitórios, começaram na adolescência.

A história de Claudia é similar a outras descritas pelos especialistas. Em *Sacred Stories from the Haitian Diaspora*, Elizabeth McAlister (1993) relata as experiências e similitudes de sete *manbo* que emigraram para Nova Iorque durante o período da ditadura de Duvalier.

Cada *manbo* neste estudo falou de um “chamado” espiritual – cada mulher sentiu que os *lwa* as escolheram para fazer a cura espiritual. Em crioulo, usam a palavra “*reklame*”, que significa que os espíritos as “reclamaram”.<sup>26</sup> Praticamente todas começaram a ser regularmente possuídas pelos espíritos no início da adolescência, entre os nove e os quinze anos. A possessão, nas não iniciadas, dá a impressão de perda do controle físico, às vezes acompanhada de convulsões. Uma vez iniciadas, ou mesmo espontaneamente em certos casos, os espíritos parecem tomar conta do corpo da pessoa para andar, falar e realizar curas (McAlister, 1993, p.13).<sup>27</sup>

Como descreve McAlister, o chamado espiritual não é uma escolha, e a preocupação por aceitar os compromissos herdados é tão forte que se pode tornar

---

<sup>26</sup> Quando as pessoas falam que alguém foi “reclamada”, referem-se a que essa pessoa foi reivindicada pelos espíritos para fazer o trabalho espiritual.

<sup>27</sup> No original: *Each manbo in this study spoke of a spiritual “calling” - each woman felt the lwa chose to do the healing work. In creole, they used the word “reklame”, which means that spirits “claimed” them. Virtually all began to be regularly possessed by the spirits in early adolescence, between the ages of nine and fifteen. Possession, in the uninitiated, gives the appearance of a loss of physical control, sometimes accompanied by convulsions. Once initiated, or even spontaneously in certain cases, the spirits seem to take over the person’s body to walk, talk, and perform healing.* Tradução livre.

uma questão de vida ou morte. No mesmo relato, uma vez que as adolescentes continuavam experimentando as possessões e os sonhos premonitórios, veio o claro chamado para se tornar *manbo*. As que resistiam ao chamado, na maioria das vezes, começavam a adoecer e a sofrer extremos infortúnios. Uma vez que elas aceitavam o compromisso espiritual, o infortúnio desaparecia. Para Hurbon (1987, p.80), o indivíduo é predestinado, graças à sua família, a tornar-se *houngan* ou *manbo*, nesse caso. Na experiência etnográfica de Bulamah (2015) em Milot, o autor relata a preocupação de uma família em juntar o dinheiro para pagar a iniciação da filha que tinha sido reclamada pelos espíritos, caso não conseguissem financiar a iniciação, a filha “poderia ficar doente, louca ou até morrer” (Bulamah, 2015, p.100).

A vivência de Claudia não foi dramática, ao contrário. Filha única por parte de pai, cresceu nas redondezas de Degand, um povoado rural pertencente à comuna de Carrefour (*Kafou*), no seio de uma família católica e servidora dos *lwa*, na qual a presença dos espíritos fazia parte da história familiar. Uma vez que o grupo familiar evidenciou o que estava acontecendo, procuraram os objetos necessários para facilitar a comunicação entre ela e os espíritos, e assim continuar de uma forma fluida os compromissos que estavam dentro do seu *eritaj*.

A iniciação, em muitos casos, torna-se um assunto de preocupação coletiva que pode abarcar todo o grupo familiar, não só pelo referente ao financiamento da iniciação, senão, pela importância da família em identificar a possessão como tal e não como uma doença ou um acontecimento de outra natureza.<sup>28</sup> Há casos em que o grupo familiar não a reconhece, e procuram respostas na medicina tradicional, ou nas igrejas como última instância (Bulamah, 2015).

---

<sup>28</sup> Hurbon (1987) descreve como no mundo acadêmico, se conseguiu compreender a possessão como um fenômeno dentro de um sistema cultural, fugindo das análises anteriores de aqueles que o tentavam explicar como uma patologia. Inclusive autores haitianos como J.Price-Mars, Dorsainvil, entre outros, procuraram explicar o fenômeno com a ajuda da psicologia e da psiquiatria. Graças aos progressos da etnologia e da sociologia, se chegou em uma mudança na interpretação do fenômeno da possessão. O autor traz a contribuição de Lévi-Strauss, que além de revelar a riqueza dos sistemas culturais dos chamados povos “primitivos”, exigiu que frente à possessão seja feita uma interpretação sociológica: “*Nas sociedades que admitem a possessão, ela é uma conduta aberta a todos. As modalidades de possessão são fixadas pela tradição; seu valor é sancionado pela participação coletiva. Em nome de que se poderia afirmar que indivíduos integrados na média de seu grupo, empregando nos atos da vida cotidiana todos os recursos intelectuais e físicos e apresentando, ocasionalmente, conduta significativa e aprovada, deveriam ser tratados como anormais?*” (Lévi-Strauss, cf. *Introduction à Sociologie et anthropologie*, de Marcel Mauss, P.U.F., 3 edição, 1996).

Para Ricardson Angrand, sociólogo haitiano e servidor dos *lwa*, para quem mora em Santiago do Chile, a possessão pode chegar em qualquer momento da vida. Na sua vivência familiar, sua irmã mais velha começou a ser possuída pelos *lwa* aos 41 anos, sendo sua experiência como conhecedor do vodu fundamental para reconhecer o fenômeno:

Quando isso aconteceu, a princípio todos pensamos que ela estava passando por uma crise psicótica. No entanto, aqui está a diferença entre uma crise de possessão e uma crise psicótica. A pessoa que está em transe, vai falar coisas que fazem sentido, vai prever coisas, vai falar de elementos que fazem muito sentido para o que ela está descrevendo, não é uma crise psicótica onde não há coerência nas coisas que são descritas. Descreverá coisas que sejam consistentes com uma linguagem firme, firme no sentido de não ser possuída por espíritos que usam “línguas”. Porque sabemos que existem espíritos que quando se manifestam numa pessoa falam em “línguas” e necessitam de um intérprete. Essa é a diferença. Também, para os praticantes, quando uma pessoa entra em transe existem os “toques” e palavras-chave para reconhecer se uma pessoa está possuída ou não, o que nos permite diferenciar entre uma pessoa possuída e uma pessoa psicótica. (Entrevista, 13 de agosto de 2023)

Claudia não teve cerimônia de iniciação ou *kanzo*, em crioulo. Por um lado, a iniciação e a entrega do *asson* podem levar de seis meses até dois anos e podem gerar altos gastos econômicos para o grupo familiar, e, por outro lado, devemos observar que o vodu implica um conjunto de práticas que variam dependendo do território ou do estilo de cada *manbo* ou *houngan*, as quais podem ser levadas a cabo inclusive sem objetos considerados fundamentais (Dalmaso, 2018), como o *asson*, neste caso. Para o mesmo Ricardson, o *kanzo* não é um rito necessário para se tornar *manbo*, segundo ele, existem outras instâncias nas quais o conhecimento é transmitido.

É possível ser *manbo* ou *houngan* sem ter passado pelo processo de *kanzo*. A verdadeira iniciação no vodu não ocorre apenas através do *kanzo*. *Kanzo* é um processo novo que tem sido desenvolvido a partir do sincretismo, ao longo do tempo. A verdadeira iniciação para receber um *lwa*, para ser possuído, é transmitida por um familiar, sob as águas ou em sonhos. Porque no vodu transcendental, o conhecimento é transmitido de um pai, de um membro da família, para um descendente. Por exemplo, uma avó que está prestes a partir e escolheu alguém da família para transmitir o conhecimento e o poder. Antes de partir, ela passa esse conhecimento através de um copo, do último copo que usou para beber água. Na verdade, na prática há pessoas dentro da família que sabem que foram escolhidas, pela mãe, pelo pai, pela avó, ou por uma tia; então, quando esta esse último desejo, da avó ou da tia, essa pessoa pede um copo d’água e dá para essa pessoa, mas alguns não vão receber o copo, porque sabem que quando forem receber o copo, a transmissão do conhecimento estará lá. (Ibid.)

## Os Espíritos

Os *lwa* ou mistérios, esses espíritos intermediários entre Deus e os humanos, são seres diversos, cada um com seus gostos, ritmos sagrados, canções, danças, *vèvè* e formas especiais de serem servidos. Aparentam ter a habilidade de multiplicar-se em vários aspectos, tornando-se seres com uma personalidade múltipla e diversa (Dalmaso, 2018). Eles se agrupam em nações (*nanchon*) de acordo com a sua origem étnica, as principais são *Rada*, *Petwo*, *Gede*, *Nago* e *Kongo*; mas essas classificações são flexíveis, e podem variar de acordo com a região, ou de um *houngan* a outro.

A *nanchon Rada*, são o grupo mais antigo e devem o seu nome à cidade de Arada, no antigo reino de Dahomey, no atual Benin. Sua conexão com a água faz com que a maioria desses *lwa* sejam de natureza aquática. São *lwa* tranquilos e mais pacíficos em comparação com os *Petwo*. Entre as figuras mais importantes estão *Legba*<sup>29</sup>, quem é o primeiro *lwa* a ser invocado, pois abre a porta espiritual que separa os *lwa* do mundo físico, ele é o guardião dos portais, portas e encruzilhadas; *Ayida-Wèdo* junto com o seu marido *Damballa-Wèdo* representam o equilíbrio e a harmonia de toda a criação, simbolizando as energias masculina e feminina, quando juntos, são frequentemente retratados como duas cobras entrelaçadas, mostrando a união de seus espíritos; *Èzili Fréda*, a “Deusa do amor”, representada como uma mulher de pele clara, próspera, romântica, amante dos homens, dos perfumes, das flores, do mel e de tudo que é doce e luxuoso; e *Lasirèn*, conhecida como a rainha do oceano, personifica a riqueza e a abundância do oceano e é reverenciada como uma poderosa *lwa* que pode conceder prosperidade e boa sorte aos seus servidores.

Se diz que os *lwa Petwo*, nasceram durante o período colonial em Haiti, e refletem o sangue, a raiva e violência que a escravidão produziu, por isso, são mais ardentes, agressivos e guerreiros que os *Rada*, sendo espíritos fortes e vingativos. Neste grupo estão *Èzili Dantò*, rainha da nação *Petwo*, representada por uma mulher de pele escura, obstinada e independente, sincretizada como Nossa Senhora de Częstochowa.

---

<sup>29</sup> Para alguns, *Papa Legba* pertence à *nanchon Petwo*. Apesar da sua ambivalência, *Legba* é sempre o primeiro *lwa* a ser chamado, independente de se for um rito *Rada* ou *Petwo*, pois é ele o encarregado de abrir as portas para que os outros *lwa* possam descer.

Os *Iwa* do grupo *Gèdè*, costumam morar nos cemitérios, e encarnam os poderes da morte, fertilidade e da sexualidade. Nesta família encontramos *Papa Gèdè*, *Bawon Kriminel*, *Bawon Lakwa*, *Bawon Samedi*, *Bawon Cimitière* e *Maman Brigitte*, entre outros. *Bawon Samedi* é o líder dos *Gèdè*, guardião da barreira entre os vivos e os mortos e responsável por garantir que as almas dos falecidos passem com segurança para a vida após a morte.

A nação Nago, é originária da região Yoruba (Nigéria, Togo e Benin). Neste grupo, encontram-se o *Iwa Ogou* e os seus múltiplos aspectos. *Ogou*, é um dos espíritos mais antigos e um dos mais “servidos”. Conhecido como um poderoso guerreiro, é um *Iwa* associado tradicionalmente ao ferro, ao fogo e à política, simbolizando força, coragem e resiliência.

O grupo Kongo são *Iwa* de origem Bantu, menos conhecidos, são reconhecidos pela sua exuberância e pelos sacrifícios caninos. (Glockner, 2015).

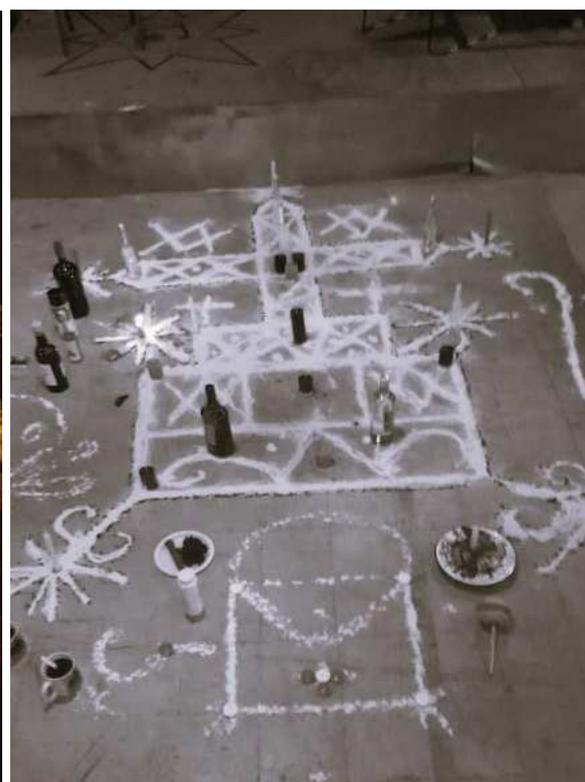


Imagem 8: Representação do *Bawon Samdi*, foto de Verdy Verna. Imagem 9: *Vèvè* do *Bawon Samdi*, foto da autora.

Através das suas características, alguns espíritos podem se converter em narradores dos processos históricos. Em um trabalho desenvolvido na Guiana, Mello (2021) analisou como os espíritos de colonizadores holandeses participavam em diferentes formas de criação e transmissão de conhecimentos sobre o passado colonial da Guiana, portando consigo memórias de atos violentos, infligindo ataques nos vivos. (Mello, 2021, p.3). Com as devidas diferenças, por meio das suas representações, determinados espíritos do vodu tornam-se narradores de episódios da história do país. *Èzili Freda*, a deusa do amor, é também conhecida como a *metrès* (amante), uma particularidade que nos leva até os tempos da escravidão, quando as mulatas<sup>30</sup> da ilha formavam uma classe à parte de amantes, concubinas e escravas sexuais dos ricos fazendeiros brancos.

Às vésperas da independência da França, das sete mil mulatas contadas na colônia, cinco mil eram “mantidas” por homens brancos. Freda nos lembra essas prostitutas mulatas, famosas por sua beleza e alto estilo, vestidas com sedas e rendas na competitiva decadência de Saint-Domingue. (McAlister, 2000, p.132)<sup>31</sup>

Quando *Èzili Freda* sobe para *monte* (montar) o seu *chwal* (cavalo), pede perfumes e espelhos, é romântica e feminina, pisca os olhos para os homens abençoando-os e pedindo suas mãos em casamento, ela imita o pudor e a postura das mulheres de pele clara da elite de hoje, descendentes históricas das mulatas crioulas (McAlister, 2000)<sup>32</sup>.

Um dos primeiros pontos do presente trabalho era observar o modo em que os migrantes haitianos levavam a espiritualidade vodu para além das suas fronteiras de origem, e como eles se relacionavam com os espíritos num contexto diaspórico. De acordo com as primeiras indagações, o território no qual a pessoa se encontra não faz grande diferença para um servidor. Os *sèvitè* acreditam que os espíritos estão em

---

<sup>30</sup> Termo utilizado pela autora na citação.

<sup>31</sup> No original: *On the eve of independence from France, out of seven thousand mulatta women counted in the colony, five thousand were "kept" by white men. Freda recalls these mulatta prostitutes, who were famous for their beauty and high style, and dressed in silks and laces in the competitive decadence of Saint-Domingue.* Tradução livre.

<sup>32</sup> A conexão entre os *lwa* e a história haitiana pode ser amplamente discutida, mas por questões de tempo e devido ao foco da pesquisa, vai ficar como um assunto a ser abordado em uma outra oportunidade.

todos os lugares, na espera de serem chamados, e podem fazer suas “visitas” assim que eles tenham os objetos pertinentes aos rituais.

A mesma Claudia me comentava como os espíritos “sempre a visitavam”. No seu próprio quarto, para chamá-los acendia uma vela, procurava um prato branco, uma caneca branca, campainhas, pingava um pouco de Água de Florida, colocava um *mouchwa* vermelho ou azul e os espíritos subiam imediatamente. A experiência é similar à compartilhada por Thaïna Henry, cantora e poeta haitiana que provém de uma família de servidores.

Para entrar em contato com os espíritos, não é necessário realizar uma grande cerimônia. Tem o que se chama “fazer um café”, doce ou amargo, onde você coloca uma vela, fala suas coisas e pronto. Às vezes pode ser com um copo d’água, algo simples, depende do espírito. Por exemplo, se você quiser fazer algo para *Èzili Freda*, pode fazer uma sobremesa doce. Você coloca em um prato e deixa em um local onde ela irá recebê-lo. É como se você fosse dar comida para alguém e depois de alguns dias você tirasse, no caso encontrasse o que pediu. Em outras religiões você precisa ir à igreja. Aqui não, porque os espíritos sempre estão. (Entrevista com Thaïna, março 2022)

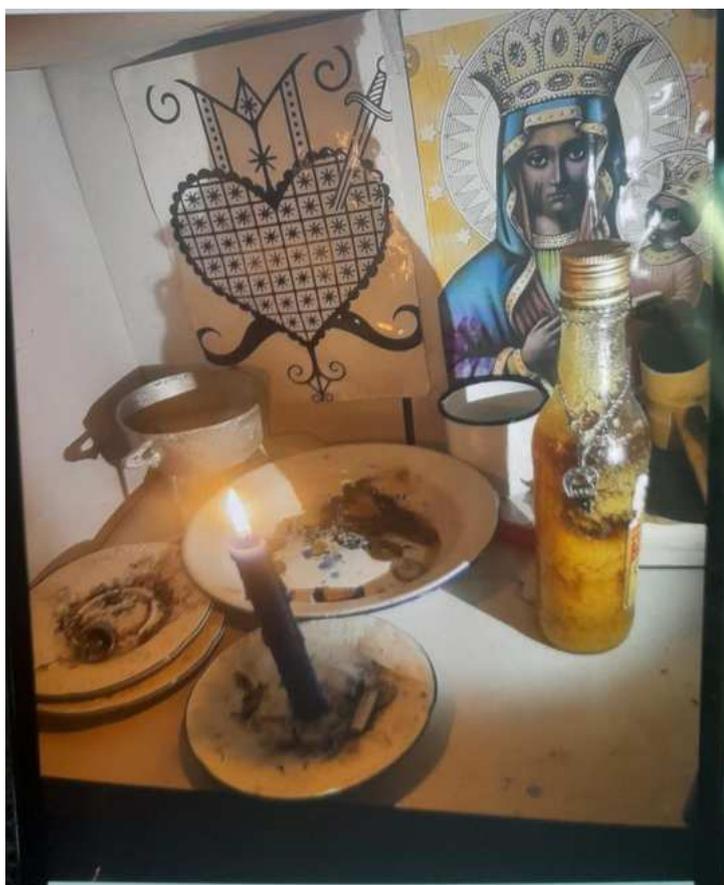


Imagem 10: Serviço a *Èzili Danto*. Na fotografia, é possível observar o *vèvè* característico do *Iwa* impresso numa folha, e a imagem de Nossa Senhora de Czestochowa, junto a outros objetos rituais. Imagem compartilhada por um interlocutor.

## Mobilidade, uma forma de estar no mundo

Numa tarde de junho de 2023, enquanto eu petiscava uma porção de *bannan fri* com *pikliz* no mais novo restaurante da Av. Manuel Antonio Matta, o “Mèsi Senjak”, o vaso com flores plásticas da minha mesa começou a se mexer suavemente, logo as garrafas de bebidas e a televisão. *Claudia, a terra está tremendo – lhe falei. Me diz se ainda continua para desligar o gás!* – gritou Claudia assustada desde a cozinha, enquanto olhava para a televisão que continuava se mexendo suavemente. *Acho que parou* - eu disse, tentando acalmá-la, pois segundo ela *“já estava pronta para sair correndo para rua”*.

Foi um tremor suave, mas o suficiente para trazer as lembranças de Claudia do terremoto de 2010.

Eu não estava em Haiti. Eu já estava na República Dominicana. Assim que eu soube do terremoto, decidi ir para o Haiti. Eu estava em Higuey, e decidi voltar para o Haiti para buscar a Doudjina. Ela estava com a minha prima em Porto Príncipe. Foi difícil chegar, mas o pior foi quando eu cheguei em Porto Príncipe. Tinha muitos corpos na rua, às vezes você tinha que atravessar eles, mas eu tinha que ir buscar minha filha. A casa da minha irmã estava em pé, mas na casa da minha mãe em Degand tinha caído uma parede... Eu tenho terror de terremoto. Eu deixo tudo e saio correndo. (Entrevista junho 2023)

O terremoto de 12 de janeiro de 2010 teve uma magnitude de 7,3 graus na escala Richter e deixou a capital do Haiti sob escombros. Os meios de comunicação informaram como as infraestruturas do governo central e dos governos locais tinham sido completamente destruídas, incluído entre elas o Palácio Presidencial. A catástrofe tinha deixado mais de um milhão de desabrigados e 200 mil vítimas fatais.

Embora exista uma similitude nas narrativas ao situar o terremoto de 2010 como o desencadeante da migração haitiana<sup>33</sup>, e sem deixar de lado o impacto da tragédia que levou a milhares de pessoas a deixarem suas fronteiras nacionais, para Handerson Joseph (2017), o desastre estaria englobado dentro do último grande fluxo

---

<sup>33</sup> Um exemplo: <https://brasil.elpais.com/internacional/2021-08-10/o-exodo-silencioso-dos-haitianos-na-america-latina.html>

migratório, de acordo com a análise que o autor faz da historicidade das mobilidades haitianas.

Já desde finais do século XIX e começos do século XX, houve deslocamentos massivos de camponeses haitianos no Caribe, especificamente para Cuba e a República Dominicana, como mão de obra nas grandes plantações de cana-de-açúcar. Esse fluxo, segundo H. Joseph, seria o primeiro dos quatro grandes fluxos na história da migração haitiana. De acordo com os dados de Wooding e Moseley-Williams (2009, p.36) que H. Joseph traz, “de 30.000 a 40.000 haitianos chamados *braceros*<sup>34</sup>, migravam temporariamente todos os anos para Cuba, entre 1913 e 1931”.

O segundo fluxo da mobilidade haitiana, estaria composto pelos diferentes movimentos transnacionais que ocorreram no intervalo que abarca desde a década de 1940 até 1980. Dentro desse período, encontramos o fluxo feito principalmente pelos intelectuais haitianos e a classe média até os Estados Unidos, Canadá e países africanos francófonos, durante o período da Ditadura de François Duvalier (1957-1971); os fluxos na região caribenha ligados ao trabalho na agricultura e nas madeiras, especificamente Bahamas, Grand Turk e Caicos; e o fluxo relativo ao fenômeno dos *boat people*, referindo-se aos haitianos embarcados em direção a Miami, que teve seu auge no período entre 1977 e 1981. Estima-se que entre uns 50.000 e 70.000 haitianos chegaram com vida às costas da Flórida.

Produto do golpe de Estado e a posterior deportação do ex-presidente Jean Bertrand Aristide, iniciou-se em 1991 o que seria o terceiro grande fluxo migratório. Conforme as cifras de Wooding e Moseley-Williams (2009), mais de 100.000 haitianos deixaram as fronteiras do país com rumo a República Dominicana, Cuba, Estados Unidos, Guadalupe, Guiana Francesa e Bahamas. Na mesma época, 46.000 *boat people* foram interceptados e levados aos campos de detenção de Guantánamo em Cuba.

O quarto fluxo de mobilidade haitiana estaria relacionado com a instabilidade geral do país que foi agravada pela tragédia do terremoto do ano 2010, com o qual a migração haitiana ganhou volume e relevância na mídia internacional.

---

<sup>34</sup> Chama-se de *braceros* aos haitianos que trabalham nas plantações de cana-de-açúcar.

A intenção de apresentar os diferentes fluxos é revelar como os movimentos migratórios fazem parte do universo haitiano. Como o mesmo autor assinala “[...] é importante salientar que a mobilidade é um fenômeno antigo e estrutural entre os haitianos. Ela é constitutiva do mundo social haitiano. É quase impossível encontrar uma casa no Haiti, que não possui algum familiar no exterior.” (Joseph, 2017, p.13). E não só as mobilidades internacionais fazem parte dessa realidade, senão que existe toda uma mobilidade interna de mercadorias, pessoas, informações, comidas, espíritos, diálogos, que fazem parte da dinâmica cotidiana das pessoas.

Em *Diásporas Negras: las negritudes en movimiento y los movimientos de las negritudes*, os autores refletem sobre o conceito de mobilidade, pensando nos deslocamentos de pessoas, grupos ou elementos culturais, mas dentro de um espaço social. De acordo com eles, a mobilidade não pode ser pensada exclusivamente como o deslocamento de um lugar a outro, pois “ela expressa hierarquias sociais, constituindo um campo cultural, uma forma de ser e de se posicionar no e com o mundo social” (Audebert, C.; Joseph, H.; Miranda, B., 2023, p.22)<sup>35</sup>. Por conseguinte, a abordagem que eles propõem incita a observar as diferentes formas de viver em movimento.

Em alguns contextos nacionais e supranacionais, a mobilidade é percebida como um modo de vida e uma forma de estar no mundo. Os espaços vividos, percorridos, habitados, são marcados pelo movimento, pelo conjunto de bens, ideias, valores, linguagens, costumes, habilidades e artefatos que são mobilizados para se movimentar. (Audebert; Joseph; Miranda, 2023, p. 22-23)<sup>36</sup>.

Inclusive, de acordo com o mesmo Joseph, a mobilidade e a experiência diaspórica tem feito com que as pessoas haitianas tenham ampliado o significado de conceitos tais como diáspora, levando-o para um outro patamar<sup>37</sup>. Assim, segundo o

---

<sup>35</sup> Tradução livre

<sup>36</sup> No original: “*En algunos contextos nacionales y supranacionales, la movilidad se percibe como una forma de vida y una forma de ser en el mundo. Los espacios vividos, recorridos, habitados, son marcados por el movimiento, por el conjunto de bienes, ideas, valores, lenguas, costumbres, competencias y artefactos que son movilizados para moverse*”. Tradução livre.

<sup>37</sup> O autor toma como referência a definição de diáspora feita por William Safran (1991), quem define as diásporas como comunidades de minorias expatriadas com características específicas, que tem como característica a ideia de um lar ideal, que seria a terra de origem, que despertaria o desejo de retornar a esse lar, mesmo após gerações. A aceção foi criticada por J. Clifford (1994), quem considerou que a definição tentava definir um modelo fechado de diáspora.

autor, diáspora (ou *dyaspora* em crioulo) passa a ser uma “categoria organizadora do mundo” (Joseph, 2015, p.52) que dá sentido e constitui o mundo social haitiano, pois designa pessoas, qualifica objetos, dinheiro, casas e ações. Por conseguinte, no Haiti, as pessoas são *dyaspora*, no caso utilizado para designar os compatriotas que residem no exterior, voltam temporariamente e logo retornam no exterior; fazem coisas *dyaspora*, empregado para qualificar ações, por exemplo “fazer coisa de diáspora”; e tem coisas *dyaspora*, para designar aqueles objetos feitos no exterior, por exemplo roupas.

O movimento tem acompanhado Claudia desde seus inícios. Desde Degand, em Carrefour, foi para Porto Príncipe para trabalhar e viver. Ali, fez inúmeras vezes a rota até a cidade fronteiriça de Jimaní, na República Dominicana, a uns 50 quilômetros de Porto Príncipe.<sup>38</sup> Nela, toda segunda e quinta-feira funciona um mercado binacional que serve aos mercadores dos dois países para se abastecer. Nesse mercado, Claudia costumava comprar as mercadorias que revendia nas *mache* de Porto Príncipe.



Imagem 11: Mercado Fronteiriço de Jimaní. Autor: Albert García

---

<sup>38</sup> Aproximadamente uns 380 quilômetros de fronteira separam o Haiti da República Dominicana, nela existem quatro pontos fronteiriços de norte a sul: Ouanaminthe – Dajabón, Belladere – Comendador (Elías Piña), Malpasse – Jimaní e Anse-à Pitre – Pedernales.

Após um par de anos trabalhando nas feiras de Haiti, decidiu ir morar na República Dominicana deixando Doudjina aos cuidados de uma prima. Passou por Santo Domingo, mas escolheu Higuey, um município e capital da província de La Altagracia, na parte oriental da ilha. A decisão de não morar na capital teve uma explicação que só alguém com experiência nos negócios poderia dar:

Se você é uma mercadora como eu, e quiser comprar no atacado para vender no varejo, você não pode morar na capital. É melhor morar em uma outra cidade menor. As pessoas que moram na capital, eles têm acesso a comprar tudo barato. Então se você quer trabalhar vendendo, você não pode morar na capital ou no centro, você vai na capital comprar o que eles querem e depois você volta e vende ao varejo e assim tem lucro. (Claudia, maio 2023)

Na República Dominicana, nasceu sua segunda filha, e, um par de anos mais tarde, procurando melhores condições de vida, decidiu se mudar para Friusa, uma localidade pertencente ao município de Bávaro, perto de Punta Cana.<sup>39</sup> Trabalhava nas feiras, vendendo comida haitiana à comunidade local, e inclusive teve sua própria cafeteria, num movimento contínuo de mercadorias, lugares, humanos e mais-que-humanos.

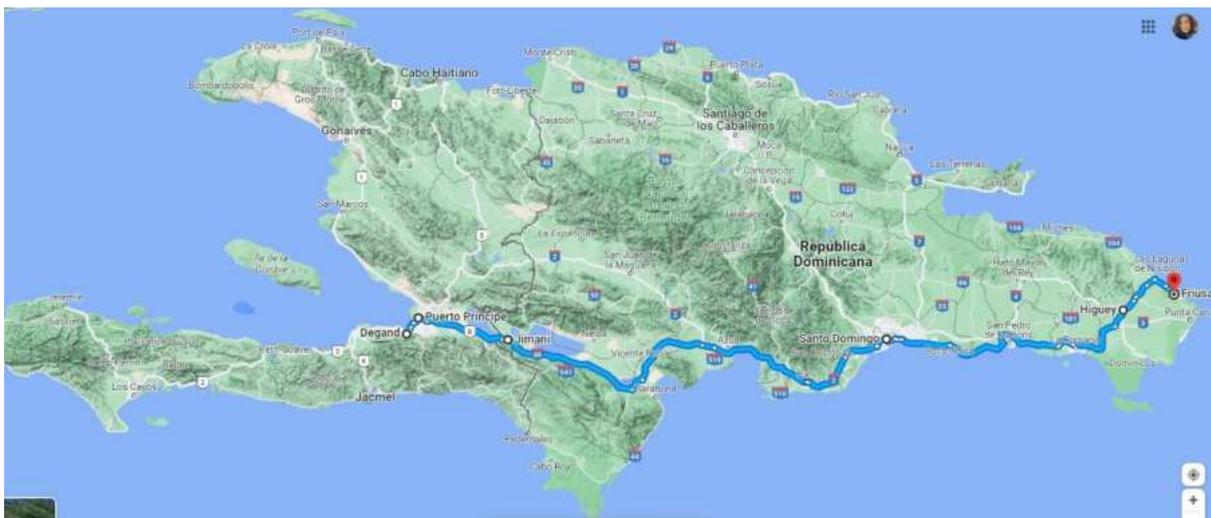


Imagem 12: Ruta feita por Claudia, desde a sua saída em Degand, até chegar em Friusa, na República Dominicana, antes de viajar para o Chile. Elaboração própria a partir de Google Maps.

---

<sup>39</sup> Friusa, especificamente o “Hoyo de Friusa” é uma localidade em constante tensão com o Governo Dominicano. Catalogada pelo ex-diretor Geral de Migração como “a esquina mais perigosa que existe no país”. A causa, segundo ele, é a ocupação do território por parte de cidadãos haitianos, somado às denúncias de delinquência, prostituição, tráfico de pessoas, venda e consumo de drogas inclusive. Fonte: <https://listindiario.com/la-republica/2022/06/01/723867/director-de-migracion-el-hoyo-de-friusa-es-la-esquina-mas-peligrosa-que-existe-en-el-pais.html>

## **Ser *dyaspora*: de Haiti ao Chile**

Em 2015, e depois de quase 15 anos morando na República Dominicana, decidi, junto com o pai de Maicker, migrar para o Chile. O primeiro a chegar no país foi ele, e seis meses depois chegou Claudia. Aguardaram até ter um pouco mais de estabilidade e, em outubro de 2016, chegaram Doudjina e Carolina. Certa vez, quando eu lhe perguntei o motivo de ter escolhido o Chile, me respondeu: “os haitianos sempre vão procurar os países onde possam entrar”, além disso, tinham escutado que Chile era um país seguro, onde era fácil encontrar um trabalho e começar uma nova vida.

Para 2015, os requisitos de entrada ao país para as pessoas de nacionalidade haitiana, eram passaporte, passagem de ida e volta, uma carta de convite e 1000 dólares. Esses dois últimos itens começaram a ser exigidos em 2012, ainda que não estivessem estipulados oficialmente.<sup>40</sup>

Segundo Iturra (2016, p.14) a escolha de Santiago como destino esteve sujeita a três razões: estabilidade política e econômica, o que se demonstra, por exemplo, que em 2011, o PIB per capita do Haiti foi de apenas 6,5% do PIB per capita do Chile; segundo, a certeza de acesso ao trabalho; e terceiro, as relações estabelecidas com os conterrâneos residentes em Santiago, os quais convidavam as pessoas a residir na cidade através da sublocação, enquanto afirmavam seu projeto migratório.

O compadre Elias foi um dos primeiros haitianos que chegou a Quilicura. A data ele não esquece, 28 de março de 2011. Com uma passagem de ida e volta, chegou desde Panamá. “Desses 104 passageiros, eu era o único haitiano, o único, só um”. Assim, no primeiro sábado, decidi conhecer a feira da Avenida San Luis encontrando só 3 haitianos, me contou rindo. O único conhecido era um amigo haitiano com quem tinha combinado ir para o Chile. O amigo, que chegou em fevereiro, conseguiu alugar um quarto com um dinheiro que o compadre lhe tinha passado, até a chegada dele em março. Logo, em 2013, chegaram sua esposa e os 4 filhos do casal. Todos eles tinham chegado ao mesmo lugar, Quilicura.

Quilicura é uma das 32 comunas que compõem a Região Metropolitana de Santiago (imagem 13). Localizada na periferia da cidade, é uma comuna com um alto

---

<sup>40</sup> Esses requisitos mudaram para o ano 2018, quando se somaram diversas exigências específicas aos cidadãos haitianos.

número de moradias sociais, um parque industrial e uma importante oferta de empregos no setor terciário, junto com a presença de áreas urbanas degradadas que favorecem o acesso à moradia devido à existência do mercado de sublocação. (Alvarez, A.; Cavieres, H.; Ibarra, A, 2020).

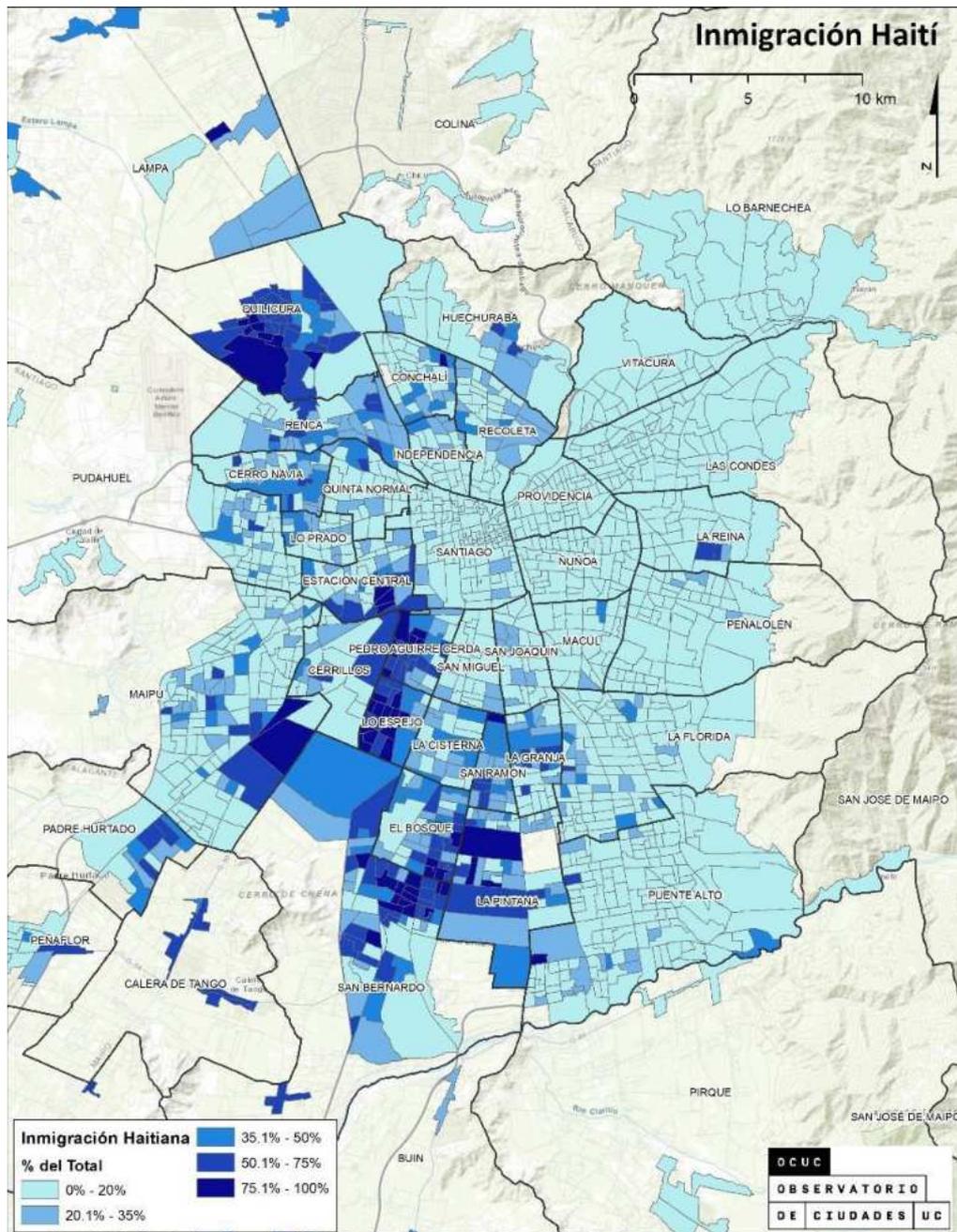


Imagem13: Percentagem da população haitiana sobre o total de migrantes por área. Fonte: *Impacto de la migración haitiana en un hábitat de vivienda social en Santiago (Chile), desde la percepción de sus residentes. 2020.*

Segundo o *Diagnostico Regional sobre Migracion Haitiana* (2017, p.8), é possível distinguir dois momentos da chegada da diáspora haitiana no Chile. O

primeiro, entre 2010 e 2014, período no qual chegaram pessoas com um “maior capital cultural e econômico” para os quais foi relativamente mais fácil se inserir na sociedade chilena graças às estratégias de regularização adotadas pelo Estado chileno e ao apoio de diversas organizações locais. E o segundo, de acordo com o mesmo relatório, a partir do ano 2015, correspondendo a um perfil mais precário, social e culturalmente, que veio acompanhado de um aumento significativo do fluxo migratório. Assim, o fluxo passou de uma população de menos de 1.000 haitianos residentes em 2004, para 62.683 registrados no *Censo de Poblacion y Vivienda* do ano 2017.



Imagem 14: Mural nos apartamentos da *Población Parinacota* em Quilicura. Fonte: Facebook Población Parinacota Quilicura

Ao pouco tempo da sua chegada e com o capital suficiente, o compadre Elias montou sua banca na feira da Avenida San Luis e começou a ser conhecido entre a comunidade haitiana recém-chegada. Fazia fretes e vendia colchões, camas, lavadoras, entre outros eletrodomésticos usados que ele mesmo consertava e vendia em parcelas aos compatriotas que o procuravam. Assim, em 2015, Claudia junto ao seu parceiro foram à feira procurando Elias para comprar o necessário para montar

uma casa. Aí se conheceram, e começou a amizade. Logo, em 2020 quando Maicker nasceu, Elias foi escolhido para ser o padrinho tornando-se assim parte da família<sup>41</sup>.

Com a sua experiência como *machann* nas feiras de Haiti e da República Dominicana, Claudia decidiu montar a sua própria barraca e circular nas feiras de Quilicura. Aos sábados na rua Toconce, chegando na esquina com a Avenida San Luis; aos domingos na Avenida San Luis em frente à Unidade de Pronto Atendimento, e toda terça-feira e quinta-feira na Avenida Lo Marcoleta.



Imagem15: Feira dos dias sábado em Quilicura. Imagem 16: Galinhas à venda na feira dos dias sábado. Fotos da autora.

Assim que a situação econômica foi se estabilizando, decidiu abrir um pequeno bazar dentro da sua própria casa. A multifuncionalidade dos espaços é um aspecto a ser observado. A mesma casa que é lar, pode também ser loja, ou depósito para armazenar mercadorias. A cozinha familiar servia a Doudjina para fazer petiscos que ela vendia na escola, e o pequeno quintal fazia as vezes de salão de beleza onde

---

<sup>41</sup> Ser escolhido como padrinho, implica uma série de compromissos que Elias levava com muita responsabilidade. Se Claudia estava sem dinheiro, Elias se encarregava de comprar sacos de arroz, feijão e bandejas de frango, e tudo que a família precisasse. Nos finais de semana, levava o Maicker, seu afilhado, para comprar roupas, tênis e brinquedos. Por sua parte, Claudia o considerava como parte da família, reservando um lugar para ele em cada refeição.

“Doudji” realizava penteados afro às amigas ou a quem for, aproveitando o constante fluxo de pessoas. Dessa forma, a mesma multifuncionalidade é observada nas pessoas. Estar em movimento requer que as pessoas estejam abertas às possibilidades, e tomar as oportunidades que o mesmo movimento cria. O vendedor de eletrodomésticos aproveita a oportunidade de vender para fazer fretes, a mercadora aproveita o espaço da casa para abrir um bazar, enquanto a filha faz petiscos e penteados. O importante é estar sempre em movimento e sempre pensando numa nova forma de prosperar.

Até antes da pandemia, a situação no país para Claudia era boa e segundo ela estável, Carolina e Doudjina assistiam à escola, no bazar da sua casa vendia produtos haitianos para os quais sempre tinha compradores, e assim, conseguia enviar remessas à sua família em Haiti. Se as vendas no bazar não eram boas o suficiente, voltava à feira nos finais de semana. As *machann* estão sempre conectadas ao comércio ao longo da vida, e sempre podem recorrer ao comércio como atividade complementar ou alternativa. Se uma ideia de negócio não prosperar, o comércio aparece sempre como uma possibilidade, reforçado pelo fato de ser uma atividade relativamente independente e compatível com outras (Braum; Dalmaso; Neiburg, 2014).

### **Sonho americano**

Sob o argumento de garantir uma migração segura, ordenada e regular, em abril de 2018, o Presidente Sebastian Piñera anunciou a Reforma Migratória. De acordo com o estabelecido no Decreto 776, todos os cidadãos haitianos que quisessem entrar ao país com fins recreativos, esportivos, religiosos ou outros similares, deveriam apresentar um Visto Consular de Turismo. Segundo o chefe de Estado, a reforma veio como uma resposta ao aumento da chegada de cidadãos de origem haitiana que ingressavam no país com fins declarados de turismo, mas que permaneciam em situação irregular.<sup>42</sup> A situação se complicou para todos aqueles

---

<sup>42</sup> Vale ressaltar que entre as razões do Decreto, se menciona apenas aos migrantes de nacionalidade haitiana. Todas as demais declarações contidas no Decreto são feitas com relação aos estrangeiros sem referência à sua nacionalidade.

haitianos que tinham planejado viajar ao Chile, pois o Visto Consular devia ser solicitado e aprovado diretamente no Haiti.<sup>43</sup>

Logo, em maio de 2019, o governo começou a solicitar aos imigrantes que desejassem obter a residência permanente a Certidão de Antecedentes Criminais do país de origem, o que significava que teriam que viajar ao Haiti para obtê-la ou solicitar o seu envio. Com isso, muitas pessoas não conseguiram renovar o visto de residência e ficaram em situação de irregularidade migratória. Sem o visto de residência, e conseqüentemente, sem o RUT (Rol Único Tributário) se precarizaram aspectos da vida tão básicos como o acesso a um trabalho formal, alugar uma casa, comprar um celular com plano de telefonia, ou obter um empréstimo bancário.

Por outro lado, diversas situações discriminatórias contra a comunidade haitiana começaram a ser visíveis, sendo o caso de Joane Florvil o mais conhecido. Joane Florvil, uma mulher haitiana de 27 anos, foi presa em agosto de 2017 por supostamente ter abandonado sua filha de meses na entrada de uma instituição do governo. Joane, tinha ido fazer uma denúncia, mas ao perceber que ninguém no lugar falava crioulo, saiu em busca de um tradutor deixando sua filha aos cuidados de um dos guardas; porém, os funcionários do escritório interpretaram a situação como abandono de um menor de idade, pelo qual Joane foi presa. Após vários acontecimentos confusos e a conseqüente negligência por parte das instituições do Estado, Joane acabou falecendo por uma insuficiência hepática em setembro desse ano e a sua filha foi encaminhada para um centro do SENAME, sendo devolvida ao pai em novembro de 2017<sup>44</sup>.

Outros episódios similares foram apresentados no diagnóstico do *Plan de Acogida y Reconocimiento de Migrantes y Refugiados de la Comuna de Quilicura*,

---

<sup>43</sup> De fato, de acordo com o Anuário 2018 de Assistência Consular do Ministério das Relações Exteriores, durante o ano de 2018, apenas 112 vistos consulares simples de turista e 114 vistos humanitários de reagrupamento familiar foram emitidos para os haitianos, em comparação com 2017, período em que 111.761 nacionais haitianos ingressaram no país. Fonte: Stang, F.; Lara, A.; Andrade, M. *Retórica humanitaria y expulsabilidad: migrantes haitianos y gobernabilidad migratoria en Chile*. Si Somos Americanos, Santiago, v. 20, n. 1, p. 176-201, jun. 2020.

<sup>44</sup> O SENAME ou Servicio Nacional de Menores, é uma Instituição do Governo responsável pela proteção dos direitos das crianças, adolescentes e dos jovens entre 14 e 17 anos que infringiram a lei. O SENAME possui casas de apoio para crianças e adolescentes que não têm família ou se encontram em risco social.

elaborado por Thayer (2014). O autor deu a conhecer diversas práticas discriminatórias contra os migrantes, como a negativa de locação ou a cobrança de taxas excessivas e desproporcionais. Em relação ao entorno, identificou indícios de segregação social por parte dos chilenos, como também de outros grupos de migrantes (colombianos, equatorianos e peruanos), os que consideravam os haitianos no degrau mais baixo da pirâmide social.

A língua tem sido outro fator que tem dificultado a integração dos haitianos. Para a socióloga Maria Emilia Tijoux, ainda que a barreira idiomática seja uma realidade e um obstáculo que devem superar diariamente, é um elemento subordinado a outros fatores. De acordo com ela:

(a barreira idiomática) pode afetar, mas isso precisa ser esclarecido: é porque são haitianos. Se tem um alemão que não conhece uma rua, um chileno vai e explica para ele. A primeira barreira que os haitianos enfrentam no Chile não é a língua, é a cor da pele. Pela cor da pele, a língua também se torna uma barreira, mas não é a primeira. Os chilenos apreciam a cor de forma negativa e depois a associam ao idioma. Boa parte dos haitianos fala francês, crioulo, inglês e português. São pessoas que têm mais conhecimento linguístico do que nós. Colocar a barreira do idioma em primeiro lugar é mentira. É porque são haitianos, porque são negros e porque são pobres. (Tijoux apud Bustos; Espinoza, 2018)<sup>45</sup>

Todas essas situações, somadas aos protestos de outubro 2019, à pandemia da Covid-19 e às quarentenas impostas desde março de 2020, na qual as principais fontes de subsistência dos cidadãos haitianos tais como serviços, comércio, trabalho informal e agricultura, se viram duramente atingidas; fizeram com que muitos deles começassem a abandonar o país; desta forma, a partir do ano 2019, começou a existir um saldo negativo a respeito as entradas e saídas de cidadãos haitianos (ver imagem 17).

---

<sup>45</sup> No original: “*puede afectar, pero eso hay que aclararlo: es porque son haitianos. Si tú tienes un alemán que no conoce una calle, va un chileno y le explica. La primera barrera que tienen los haitianos en Chile no es la lengua, es el color de piel. A partir del color de piel, la lengua se vuelve también una barrera, pero no es la primera. El color los chilenos lo aprecian negativamente y luego lo vinculan a la lengua. Una buena parte de los haitianos hablan francés, creole, inglés y portugués. Son personas que tienen más conocimientos lingüísticos que nosotros. Colocar en primer lugar la barrera del idioma es una mentira. Es porque son haitianos, porque son negros y porque son pobres*”. Tradução livre.

### Entradas y salidas regulares de haitianos en Chile (2010-2021)

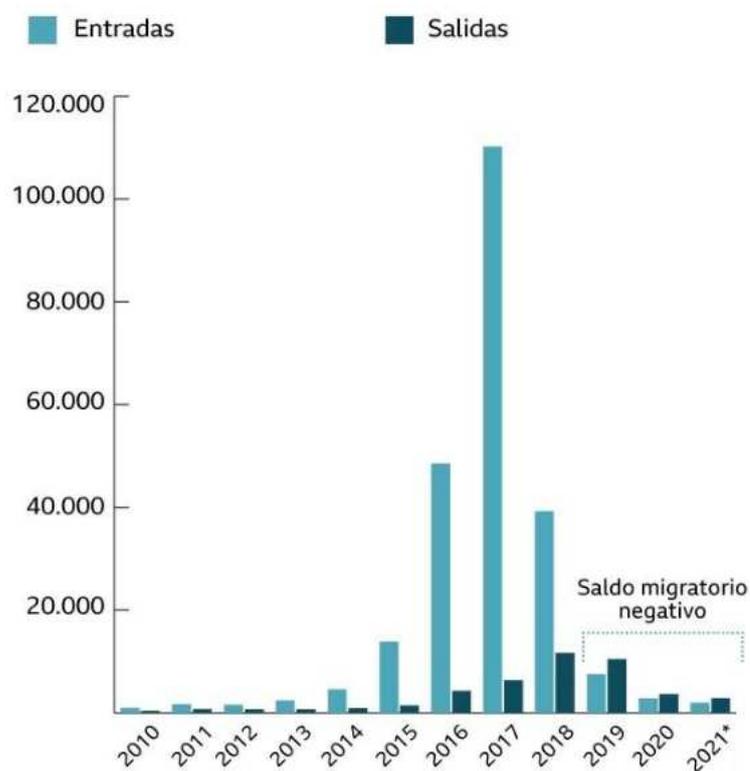


Imagem 17: Entradas e saídas regulares de haitianos no Chile (2010-2021). Fonte: Servicio Jesuita de Migrantes a partir de dados da Polícia de Investigaciones

Muitos deles decidiram ir para os Estados Unidos. Utilizavam as redes sociais para relatar seu percurso, e por meio dos diferentes grupos de Facebook se informavam e davam a conhecer as diversas rotas. Claudia era parte desses grupos e estava ciente do cenário, pois vários dos seus conhecidos já tinham partido. Assim, depois de analisar a situação, decidiu vender tudo, e em meados de julho de 2021, durante a pandemia, começou a viagem até os Estados Unidos. Eram 5 em total, Claudia, seu parceiro e pai de Maicker, Doudjina, Carolina e Maicker de 10 meses.

A primeira viagem foi de avião desde Santiago até Iquique, no norte do país. Chegaram à Iquique e foram na rodoviária onde compraram passagens até Colchane, uma pequena cidade na fronteira de Chile e Bolívia. Logo após de chegar em Colchane, e por meio de um “contacto”, conseguiram cruzar a fronteira e entrar na Bolívia. A partir daí, todo o trajeto foi feito de ônibus e a pé.

Depois de vários dias, chegaram ao Peru. Uma noite, Claudia decidiu entrar em contato com os *Iwa*. Antes de sair do Chile tinha enviado dinheiro ao Haiti para que fosse levado a alguma igreja católica, e assim, ter a proteção dos santos; mas sentia muita ansiedade e precisava de alguma resposta rápida, algum conselho por parte dos espíritos.<sup>46</sup>

Antes de dormir, os chamei (os espíritos), eu estava falando com eles, para que me mostrassem como ia estar tudo na estrada. Eu lhes pedi um desejo, para me dizerem como seria tudo, e os chamei. O mistério falou para o pessoal: vai não, não continuem, vai acontecer alguma coisa, vai acontecer alguma coisa. Que a gente ia chorar para onde íamos, íamos chorar muito. Mas eu o ignorei e a gente continuou. (entrevista junho, 2022)

Apesar da advertência dos *Iwa*, Claudia decidiu continuar a viagem e enviou mais dinheiro à Igreja no Haiti para assegurar a sua proteção e da sua família. Continuaram de ônibus pelo Peru, Equador até chegar em Necoclí, na Colômbia, onde atravessaram de barco até Acandi e começaram o trajeto pela selva de Darien. O trajeto durou 4 dias. As malas cheias de roupas que traziam desde Chile foram se esvaziando pela selva. Cada dia, precisavam de trocar de roupas e as roupas molhadas pela chuva eram jogadas fora ficando no meio da selva junto com os pertences dos outros viajantes, “éramos muitos, mas não só haitianos, tinha venezuelanos, cubanos também, mas a gente estava concentrada só em continuar, nos esbarramos com corpos no meio do caminho, acho que uns seis, mas continuamos”, me contava Doudji.

Segundo dados entregados pelo Serviço Nacional de Migrações de Panamá, em relação à nacionalidade das pessoas que atravessaram o Darien, para outubro de 2021, 62% eram haitianos e 8,5% eram chilenos, filhos de pais haitianos nascidos no país. Da totalidade dos estrangeiros, 52% residiam no Chile e 24% no Brasil (ver imagem 18).

---

<sup>46</sup> O envio de remessas é um ponto importante na vida dos migrantes. Além de ser um suporte para os familiares que ficam no país de origem, os fluxos migratórios modificam, diversificam e pluralizam o cenário religioso dos países de origem e de chegada, seja pelos aportes econômicos, ou pelas influências culturais e sociais que estes proporcionam (Orellana, 2022).

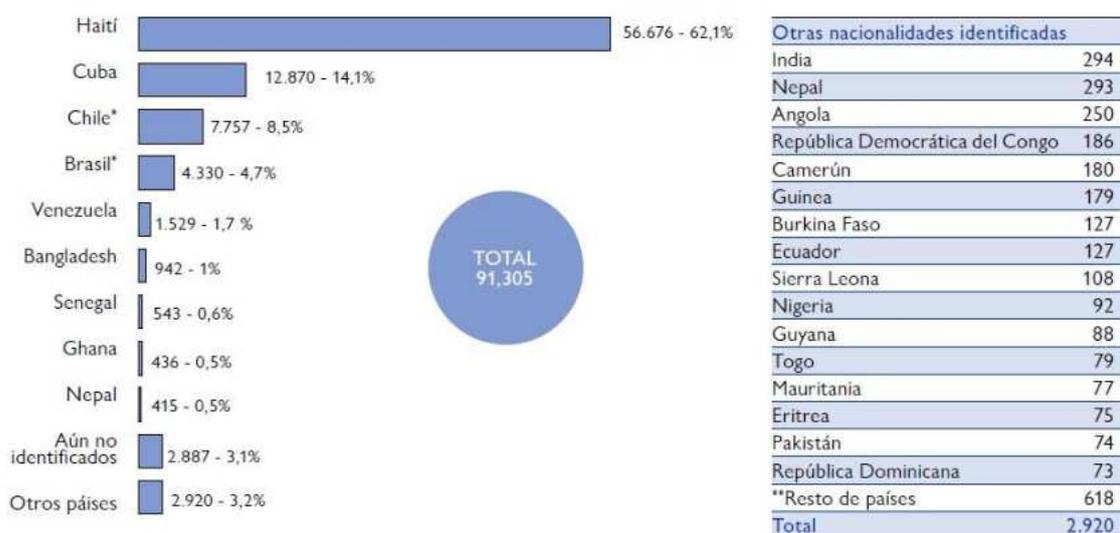


Imagem 18: Principais nacionalidades dos estrangeiros que transitam irregularmente pela selva de Darien. Janeiro - Setembro 2021. Fonte: *Servicio Nacional de Migración de Panamá, Irregulares en tránsito frontera Panamá-Colombia. Em Grandes movimientos de migrantes altamente vulnerables en las américas provenientes del Caribe, Latinoamérica y otras regiones. OIM Oct 2021.*

Dessa maneira, chegaram ao Panamá e continuaram a viagem de ônibus até chegar no México. Muitos haitianos que conheceram na estrada estavam se dirigindo até Monterrey para logo tentar atravessar até o estado de Texas, mas o plano de Claudia era continuar até Mexicali e assim entrar pela Califórnia.

Pelos grupos de Facebook, tinham se informado que a melhor estratégia para entrar nos Estados Unidos era não tentar entrar por um lugar não habilitado, senão se entregar à Polícia Migratória e depois solicitar ser incluído no Programa TPS.<sup>47</sup>

Uma vez que chegaram em Mexicali e de acordo com a estratégia já pensada, se entregaram à Polícia Migratória dos Estados Unidos que estava do outro lado. Imediatamente foram capturados e levados a um centro de detenção para migrantes. Passaram três dias no centro de detenção, sempre com a esperança de que iam a ser liberados em algum lugar nos Estados Unidos. Claudia anteriormente havia entrado

<sup>47</sup> O status de proteção temporária (TPS, na sigla em inglês) é um programa que confere proteção contra deportação e concede autorizações de trabalho temporário para pessoas migrantes de certos países, entre os quais encontra-se Haiti, mas para as pessoas que já se encontram nos Estados Unidos. Os dez países que atualmente têm o TPS são: Iêmen, Somália, El Salvador, Haiti, Honduras, Nepal, Nicarágua, Sudão, Sudão do Sul e Síria.

em contato com uma prima que morava em Nova Jersey, e uma vez liberada pensava continuar a viagem até lá.

No terceiro dia, sem aviso prévio, foram algemados e levados até um avião, sem saber o destino. Ao embarcar não receberam maiores informações, só quando estavam no ar conseguiram reconhecer o azul do mar Caribe através da janela. Choraram e choraram sem conseguir acreditar que estavam indo de volta até Porto Príncipe. Os espíritos estavam certos.

### **O retorno**

No Aeroporto Internacional Toussaint Louverture, ninguém os estava aguardando e tiveram que chegar de surpresa na casa de um familiar. Eram finais de agosto de 2021 e Maicker Renelson Estelle, cidadão chileno, passaria seu primeiro ano de vida no Haiti.

Com o passar dos dias, Claudia começou a visitar a família e frequentar os antigos lugares. Levava várias noites sonhando com os *lwa*, mas precisava confirmar o que eles lhe estavam manifestando através dos sonhos. Assim, foi na *bitasyon* da sua família em Degand e fez uma “comida para os espíritos”, ou *manje lwa*, disposta a saber o que eles tinham para lhe dizer.

- *Foram eles que me mandaram para fazer esse negócio, a vender todas essas coisas*  
- me contou um dia, enquanto apontava aos produtos de vodu que tinha à venda na sua barraca. Nesse dia em Degand, os espíritos lhe falaram para voltar ao Chile, mas devia vender objetos utilizados no vodu e continuar com o que estava na sua *eritaj*: ser *manbo*.

- *Você tem que fazer tudo o que os espíritos desejam, senão eles te castigam* - afirmou. De acordo com isso, visitou *bòkò* de confiança aos quais comprou diversos pós mágicos como *poud nanm*, *siro*, *pimienta de toro*, *pimienta de guine*, e *azeite sigueme-sigueme*, entre outros, somado aos objetos que já tinha adquirido nos mercados da cidade.

Assim, no final de novembro de 2021 e após três meses no Haiti, Claudia e sua família decidiram voltar para o país.

## CAPÍTULO II – FEIRAS E IDENTIDADE

*On a plain high in the mountains of Haiti one day a week thousands of people still gather. This is the marketplace of my childhood...The sights and the smells and the noise and the color overwhelm you. Everyone comes. If you don't come you will miss everything...Goods are displayed in every direction: onions, leeks, corn, beans, yams, cabbage, cassava, and avocados, mangoes and every tropical fruit, chickens, pigs, goats and batteries, and tennis shoes, too. People trade goods, and news. This is the center: social, political and economic life rolled together.*

*Jean-Bertrand Aristide,*

*Eyes of the Heart: Seeking a Path for the Poor in the Age of Globalization*

### **Madan Sara e o sistema de mercados**

As distâncias percorridas por Claudia no Haiti e na República Dominicana com o objetivo de comprar mercadorias eram uma experiência compartilhada. Assim como ela, inumeráveis mulheres fazem esses trajetos para comprar produtos nos mercados binacionais, para depois comercializá-las nas feiras do país. Existem também as que fazem o percurso desde as comunidades rurais, levando os produtos da agricultura familiar até os mercados urbanos, sendo Porto Príncipe o mercado mais lucrativo. São as *Madan Sara*, mulheres empreendedoras e personagens centrais no sistema de comércio haitiano (Mintz, 1964) (ver imagem 19).

Diversos autores têm explicado como no contexto da atual crise econômica do Haiti, o sistema de comercialização interno operado principalmente por mulheres, tem-se tornado a espinha dorsal da economia haitiana, sendo chave para a sobrevivência do país (Plotkin, 1989), conectando aos produtores rurais com os consumidores urbanos. Elas podem atuar como intermediárias, tanto a nível grossista, vendendo a outras *Madan Sara* ou a outras *machann*; ou ao varejo, vendendo diretamente ao consumidor final. São predominantemente mulheres camponesas que compram produtos em áreas rurais e que logo os transportam diretamente para mercados maiores ou para Porto Príncipe; raramente se aventuram em territórios desconhecidos, operando na sua área rural natal ou numa área com a qual estão familiarizadas. Algumas são comerciantes altamente capitalizadas que utilizam caminhões ou o transporte público para levar a sua carga; mas a maioria são comerciantes individuais independentes, que viajam sozinhas ou em pequenos grupos, transportando a sua carga a pé, de burro ou mula (Schwartz, 2015).

Elas são o vínculo entre as pequenas produções camponesas e os mercados regionais ou urbanos das maiores cidades do país: 700 mil camponeses vendem 60% da sua produção através delas, percentagem que no caso das hortaliças chega a 80%. Ao contrário dos importadores de alimentos, esta rede promove as compras locais e contribui para a eficiência das cadeias alimentares nacionais, estimulando o desenvolvimento económico local, a criação de emprego e renda. (Díaz; Goldberg, 2019)<sup>48</sup>



Imagem 19: *Madan Sara* oferecendo seus produtos num mercado no Haiti. Fonte: *Madan Sara film*

A história dos mercados está entrelaçada com a origem das *Madan Sara*, se remontando até antes da independência do país. Durante os tempos da escravidão, a finais do Século XVIII, os colonos franceses costumavam dar um pequeno pedaço de terra denominado “porção de vida”, para que os escravizados cultivassem seu próprio sustento e assim não ter que alimentá-los diretamente (Díaz; Goldberg, 2019), esses pequenos lotes geravam excedentes que as mulheres comercializavam nos mercados da cidade.

Enquanto nos principais pontos urbanos e económicos da colônia, as relações se estruturavam sob o sistema da *plantation*, no alto das montanhas, formavam-se as

---

<sup>48</sup> No original: “*Ellas son el vínculo entre las pequeñas producciones campesinas y los mercados regionales o urbanos de las mayores ciudades del País: 700.000 unidades campesinas venden el 60% de su producción por su intermedio, porcentaje que en el caso de las hortalizas llega al 80%. En oposición a los importadores de alimentos, esta red promueve a las compras locales y contribuye a la eficiencia de las cadenas nacionales de alimentos, estimulando el desarrollo económico local, la generación de trabajo e ingresos.*” Tradução livre.

comunidades *cimarronas*; onde os ex escravizados que fugiam do sistema, os denominados *marrones (mawom)* “reconstituíam a solidariedade étnica, recriavam suas tradições antepassadas e redescobriam a unidade espiritual para melhor afrontar os senhores brancos” (Hurbon, 1988, p.67). O mesmo Hurbon afirma:

É aí, nessas comunidades de resistência, que se constrói a consciência da autonomia política e cultural dos escravos. Nessa época, o vodu é a religião que realiza a coesão dos escravos, impelindo-os à luta contra o domínio dos brancos. (Ibid)

A sociedade rural haitiana formou-se longe da estrutura do Estado, sendo herdeira das comunidades *cimarronas* (Gimeno, 2010). Chegada a Independência, essas comunidades foram a base para a implementação da ideia que hoje se tem de economia no Haiti. Uma economia articulada, na qual as mulheres foram fundamentais ajudando a criar uma nova forma de organização do território, conectando os povoados e aldeias, por meio do mercado interno (Casimir, 2014).

De acordo com Jean Casimir, a grande proeza da Revolução haitiana não foi a Independência do país, pois os heróis da revolução pretenderam continuar com o mesmo modelo econômico da *plantation*; senão, o fato de ter passado de uma colônia de exploração, para um sítio de assentamento. “A recusa da mão de obra de viver na servidão, leva à destruição do sistema de *plantation*, para maior infortúnio das elites” (CASIMIR, 2008, p.827)<sup>49</sup>. Uma população de indivíduos tornou-se uma população de comunidades organizadas, capazes de criar um mercado interno para satisfazer suas próprias necessidades.

No período pós-colonial, enquanto o Estado e a elite haitiana insistiam na reimposição da economia da *plantation*, os ex-escravizados, agora camponeses, recriaram mecanismos de resistência se organizando em pequenas propriedades familiares ou *lakou*<sup>50</sup>; nas quais criaram sua própria cultura, economia, e linguagem própria, o crioulo. A todo esse processo, Casimir vai chamar de sistema de *contra-plantation*.

---

<sup>49</sup> No original: “*La negación de la mano de obra a vivir en la servidumbre lleva a la destrucción del sistema de plantación, para mayor desgracia de las elites*”. Tradução livre.

<sup>50</sup> Sobre o *lakou*, Hurbon detalha: “no nível familiar surgiu, no fim da era colonial, um tipo de comunidade familiar reunida em volta de um patriarca e na qual Herskovits viu a tentativa de reconstrução da família patrilinear *fon*. É o que se chama *laku* (o pátio) ... Uma única grande família solidária, com propriedade comum, autoridade comum (o patriarca, se bem que seja autoridade, mais nominal do que real), culto comum (vodu)... A verdade é que a estrutura morfológica e social dos *laku* nos remete à estrutura religiosa do vodu” (Hurbon, 1988, p.73).

Assim, enquanto os camponeses trabalhavam no cultivo da terra, as mulheres assumiam o controle do sistema de mercado. Elas são as antepassadas das mulheres do mercado de hoje (HAC, 2018), elas representam continuidade ao longo da história haitiana, num contexto de constante exploração do mundo rural.

A sociedade haitiana, constituída na base das “inter-relações” (Thomaz, 2005) das múltiplas oposições dos seus grupos sociais, seja camponês-cidadino, católico-cristão-*vodouyizan*, crioulo-francês, estado-nação, por citar alguns; o eixo camponês-crioulo-*vodouyizan* vai representar a “barbárie” que o Estado, a Igreja Católica e as elites, continuamente tentaram combater; em contraposição do “cidadão” francófono-cristão-civilizado. Estes grupos sociais representam dois grandes modelos de organização social opostas, como explica Gimeno:

Em suma, duas formas diferentes de conceber o mundo (*Weltanschauung*): uma, minoritária, urbana e identificada com o aparelho de Estado, com a nação e com a civilização ocidental em geral, onde o valor supremo era e continua sendo o indivíduo; a outra, maioritária e representada pelo Haiti rural, onde nada do que acontece pode ser isolado do universo cultural do vodu que preside toda a sociedade rural (Gimeno, 2010, p.4)<sup>51</sup>.

Nesse contexto, quando Casimir afirma que a verdadeira façanha da Revolução haitiana foi a transição de uma colônia de exploração para um sítio de assentamento, ele mesmo manifesta que essa interpretação não é assumida oficialmente, pois isso levaria a aceitar que a organização típica da *contraplantation*, ou seja, a sociedade camponesa haitiana, é o núcleo da população, o núcleo da produção de conhecimento e do seu sistema de produção de espiritualidade (Casimir, 2014).

---

<sup>51</sup> No original: *En definitiva, dos maneras diferentes de concebir el mundo (Weltanschauung): una, minoritaria, urbanita e identificada con el aparato del Estado, con la nación y con la civilización occidental en general, donde el valor supremo era y sigue siendo el individuo; la otra, mayoritaria en número y representada por el Haití rural, donde nada de lo que acontece puede ser aislado del universo cultural del vudú que preside el conjunto de la sociedad rural.* Tradução livre.

## O mercado Tirso de Molina

Numa área onde o comércio informal está dominado pela presença haitiana, o território do Mercado Tirso de Molina se abriu para mim como um universo com características peculiares. Após várias visitas, e ficando horas observando o contínuo movimento, logrei identificar dentro do universo dos vendedores informais, o que chamei de: vendedores “fixos” e vendedores “potencialmente ambulantes”.

Os “potencialmente ambulantes” se dedicavam à venda de bebidas e de comidas, geralmente pratos fritos, todo dentro de carros de supermercados que tinham sido modificados para essa finalidade, seja para guardar o gelo e manter as bebidas frias, ou para fritar, e assim poder oferecer à comunidade: *pwason fri* (peixe frito), *poul fri* (frango frito), *kochon fri* (porco frito), e *bannann fri* (banana frita), tudo feito na hora. Eles se localizavam na Ponte *Las Vegas*, que atravessa o rio *Mapocho*, uma espécie de porta de entrada para a área do Mercado Tirso de Molina e da Vega Central, ao lado norte do rio Mapocho.

A razão pela qual usavam os carrinhos de supermercado é a mesma que definia a sua qualidade de “potencialmente ambulante” e era simples: poder fugir na hora das batidas policiais. Nenhum deles tinha permissão sanitária para comercializar os produtos; e, por outro lado, na maioria das vezes, o seu estado migratório era de irregularidade. Em ocasiões, no intuito de fugir da ordem policial, podiam chegar até a Praça de Armas. A situação obrigava os vendedores a expandirem o perímetro do seu território de vendas, voltando à sua localização habitual assim que a situação se acalmava.

Pascal, marido de Margarete, estava dentro desta categoria e já tinha sido vítima um par de vezes das “visitas” inesperadas da polícia, a qual tinha levado a totalidade das suas mercadorias. Cada vez que isso acontecia, ele devia comprar tudo de novo. Em várias oportunidades, me encontrei com ele longe do Mercado Tirso de Molina, dando voltas, aguardando, até a polícia ir embora.

Na outra categoria, a de vendedores fixos, encontravam-se as vendedoras de produtos agrícolas. Nesta categoria, majoritariamente feminina, estava Margarete. Ela fazia parte de um grupo de mulheres haitianas que vendiam os seus produtos na rua *Salas*, entre o Mercado Tirso de Molina e a Vega Central. Seus pontos de venda eram barracas simples, geralmente formadas por um carro de supermercado e caixas de papelão, as quais eram utilizadas como mesas onde apilhavam os produtos, todo

protegido por guarda-sóis. Era uma rua estreita, com muito menos movimento, se comparada com as grandes aglomerações que ocorriam na entrada do Mercado, na ponte ou na rua principal. Cada uma tinha uma localização fixa e cada vez que eu visitei Margarete a encontrei no mesmo ponto. O cheiro no ar, já não era a mistura de fritura que era característica na Ponte Las Vegas. Com menos aglomerações, existia uma sensação de relativa segurança na hora de vender, mas se a polícia chegasse, era simplesmente aceitar a perda.

Todas elas se conheciam, vendiam os mesmos produtos, e existia um ambiente de aparente companheirismo. Se alguma precisava deixar a barraca por uns minutos, a outra não tinha problema em responder aos clientes alguma pergunta relativa aos preços, ou inclusive vender. A mesma relação existia com os vendedores potencialmente ambulantes, e alguns aproveitavam o espaço das *machann* para guardar as bebidas durante o dia.

A maioria dos clientes eram trabalhadores haitianos, moradores da zona norte da capital que se deslocavam pela área após saírem do trabalho, enquanto trocavam de ônibus ou pegavam o metrô.

Cada dia, Margarete saía desde a sua casa na comuna de *Colina* às 6 horas da manhã para chegar cedo, e ter o tempo suficiente para poder montar a sua barraca, e poder comprar mais mercadorias se fosse necessário. Umhas caixas de papelão faziam de mesa, onde apilhava tomates (*tomat*), cebolas (*zonyon*), cenouras (*kawòt*), limões (*sitwon*) laranjas (*zoranj*), bananas (*bannann*), aipim (*manyok*), temperos (*zepis*), caldos concentrados haitianos (*magi*), gengibre (*jenjanm*), alho (*lay*) e arenque defumado (*aransò*) diretamente de Haiti. Os produtos faziam uma bela composição de cores e texturas, e ficavam protegidos por dois guarda-sóis que não eram suficientes para proteger as mercadorias do sol de março. Do lado, em um carro de supermercado, mantinha produtos industrializados como arroz (*diri*), lentilhas (*latiy*), feijão preto (*pwa nwa*), latas com leite de coco, molhos de pimenta *Louisiana*, *Malta Índia* da República Dominicana, e produtos de Haiti como manteiga de amendoim (*manba*) e cerveja *Prestige*. (ver imagens 20 e 21). Durante as tardes que fui sua companhia e ajudante, me ensinou os nomes dos diferentes produtos em crioulo, a empacotar cebolas, alhos e pimentões, separar as mercadorias que estavam

estragadas ou amassadas, fazer contas em crioulo, e ficar encarregada da barraca nos momentos que ela precisava sair.



Imagens 20 e 21: Detalhe de produtos vendidos na barraca de Margarete. Fotos da autora

A situação migratória da maioria dos vendedores, foi um aspecto importante para eu pensar num primeiro momento, o motivo da sua presença nas feiras. A irregularidade forçada, devido às diferentes políticas migratórias por parte do Governo do Chile, tinha levado muitas pessoas a procurarem o sustento por meio da venda irregular de diferentes produtos. Isso, ao meu parecer, explicava a grande quantidade de vendedores haitianos nas ruas, não só no centro de Santiago, senão em toda a Região Metropolitana.

Nesse universo de vendedores fixos e ambulantes, me deparei com que tais características tinham uma estreita relação com as dinâmicas de gênero. Existiam nichos específicos com forte predominância masculina, os homens eram os encarregados do transporte, e de vender as bebidas e comidas nos carrinhos de supermercado, os quais se tornavam máquinas perigosas, na hora de sair correndo da fiscalização policial. O azeite fervendo e o peso do gelo, precisavam de mãos fortes

que fossem capazes de dirigir tudo aquilo sem ocasionar nenhum acidente<sup>52</sup>. As mulheres, eram as responsáveis pela venda de produtos de origem majoritariamente agrícola em barracas instaladas para essa finalidade, e a sua localização nas áreas de menor movimento dava-lhes maior resguardo, num território em constante tensão com a ordem policial.

O que desde um começo pareceu ser uma característica relativa à situação migratória, terminou tendo uma pertinência de tipo cultural. No trabalho desenvolvido em Porto Príncipe por Braum, Dalmaso e Neiburg (2014), os autores descreveram como a divisão do trabalho estava organizada de acordo com o gênero. Na mesma linha, Bulamah (2013) descreveu a sua experiência de trabalho de campo em Samson e Cabo Haitiano<sup>53</sup>:

Há uma divisão do trabalho seguindo uma divisão de gênero, como por exemplo: aos homens cabe o trabalho com instrumentos (enxada para a colheita, pás para revolver a terra etc.), enquanto às mulheres cabe a semeadura, a separação dos frutos, o preparo do *manje konbit* e a ida aos mercados. (...) Nesses espaços, a predominância feminina é observada tanto em contextos rurais (Bastien, 1951; Mintz, 1967) como urbanos (Bazabas, 1997). São as mulheres que realizam a venda daquilo que é produzido no campo ou compram produtos em diferentes mercados e revendem tentando com isso obter algum lucro (*benefis*). A prática desse tipo de troca comercial recebe o nome de *fe komès* ou *pratik* (Mintz, 1967)

Margarette e Pascal tinham experiência como mercadores nas feiras do Haiti e da República Dominicana. Margarette costumava vender arroz, feijão e outros produtos nas *mache* de Porto Príncipe. A opção dela, de trabalhar no território do Mercado Tirso de Molina, não tinha relação direta com sua situação migratória, senão que obedecia à conexão com o seu passado no Haiti. Assim como ela, suas companheiras já tinham trabalhado anteriormente nos mercados em Haiti, e a mesma situação aconteceu na feira de Quilicura. Esta revelação gerou um sentimento de admiração em mim, pude ver que não só a feira como sistema econômico e forma de

---

<sup>52</sup> Para ter uma ideia, recomendo assistir o vídeo: “*La peligrosa carrera de vendedores ambulantes con aceite hirviendo*”, que mostra a realidade do que acontece perto da Praça de Armas de Santiago. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=TwQxG-1FRGw&t=58s> Acessado em outubro 2022.

<sup>53</sup> A mesma observação foi feita por Felipe Evangelista na sua Tese de Doutorado denominada “Comércio, Mobilidade e dinheiro, a busca pela vida no *plateau* central haitiano” (2019). O autor, citando a Bazabas, afirma como para um camponês contemporâneo pode ser vergonhoso ser visto vendendo produtos agrícolas, pois tal comércio “é coisa de mulheres”. Vender e comprar produtos agrícolas é uma tarefa essencialmente feminina.

sustento tinha viajado desde as ruas de Porto Príncipe, senão também os roles de gênero e a relação com os produtos vendidos.



Imagens 22 e 23: Carrinhos de supermercados acondicionados para vender comida haitiana na ponte Las Vegas. Fotos da autora



Imagem 24: Exemplos de barracas na área da Vega Central. Foto da autora

## A feira da Avenida San Luis de Quilicura

O trabalho de campo feito com Margarete foi de grande ajuda para observar de perto as relações dentro do universo da feira, compreender melhor o território, olhar para o tipo de mercadorias vendidas, prestar atenção para as dinâmicas de gênero, as tensões e estratégias com a ordem do Estado, e aprender um pouco de crioulo. Seus conflitos com Pascal e seus constantes problemas econômicos, fizeram com que o foco das nossas conversas estivessem longe do meu tema de pesquisa, que era o vodu. Geralmente nos encontrávamos falando sobre quais mercadorias vender, como renovar seu visto de residência e formas de trazer os seus filhos para Chile. Meu domínio do crioulo ainda era muito básico para poder compreender tudo o que acontecia, pois, por momentos, a única língua que era possível ouvir era o crioulo, mas praticávamos juntas, enquanto eu lhe ajudava com as vendas.

No final de março de 2022 e depois de ter conhecido Claudia, comecei a intercalar as minhas idas ao Mercado Tirso de Molina, com as viagens até à Feira da Avenida San Luis, em Quilicura. Durante a semana e de maneira esporádica, continuava visitando Margarete quem se encontrava todos os dias trabalhando no mesmo lugar, e nos finais de semana, fazia a viagem de uma hora e quarenta e cinco minutos até Quilicura, um percurso que significava, sair desde Quinta Normal, perto do centro de Santiago, e ter que pegar dois ônibus ou o metrô inclusive. Assim, com o tempo e devido às circunstâncias, Claudia tornou-se minha principal interlocutora.

\* \* \*

Os sábados e domingos, eram os mais movimentados nas ruas de Quilicura. A “*feria de la San Luis*” era uma das maiores feiras que eu tinha visto nos subúrbios da Região Metropolitana, estendendo-se por umas 10 quadras ao longo da Avenida San Luis. Nessas feiras, chamadas também de *ferias libres*, as pessoas podiam encontrar de tudo: desde frutas, vegetais, eletrodomésticos, ferragens, produtos para os pets, produtos de beleza, até materiais de construção.

Por estar localizada no distrito San Luis-Parinacota em Quilicura, a presença haitiana era protagonista. Nas ruas do bairro era possível encontrar restaurantes, salões de beleza e barbearias haitianas, além de casas lotéricas e locais para enviar e receber dinheiro. As igrejas haitianas eram outro espaço importante dentro da comuna; nos finais de semana, as ruas eram testemunhas da elegância das famílias

haitianas que assistiam as diferentes igrejas no bairro e que depois aproveitavam o trajeto para passar na feira e fazer compras.

Mais uma vez as encarregadas da venda dos produtos agrícolas eram as mulheres. A presença das mulheres haitianas e das suas mercadorias tem modificado as paisagens urbanas, propiciando a diversificação da oferta de produtos nos subúrbios da Região Metropolitana. Produtos agrícolas originários de países com clima tropical, como batata doce, aipim, banana verde, manga, e pimentas, além de diversos produtos da República Dominicana e de Haiti, que antes estavam disponíveis só em grandes depósitos de atacado como *La Vega Central* ou *Lo Valledor*, agora faziam parte do cotidiano das feiras do subúrbio *santiaguino*. Uma transnacionalização da arte das *Madan Sara*, em que as mulheres, além de comprar no atacado e vender no varejo, fazem a viagem de volta às suas comunidades ajudando no intercâmbio de bens em áreas onde antigamente não eram comuns.

O fato da feira da Avenida San Luis estar localizada na periferia, numa área residencial e não de trânsito, fez com que não existisse a constante tensão entre os mercadores e a polícia, e a presença dos vendedores ambulantes era escassa. Cada *machann* tinha que pagar pelo lugar ocupado na feira e a tarefa dos homens haitianos era a de motorista de triciclos elétricos de carga, fretes, trabalhos de força ou venda de calçados e jóias.

O dia começava antes das 6 da manhã. A essa hora, começavam a chegar os vendedores para assegurar sua praça. Claudia, já acordada, mantinha as mercadorias em caixas de papelão no quintal da sua casa, que era utilizado como depósito, e ficava no aguardo do compadre Elias chegar para levar tudo para a feira. Assim que o compadre chegava, carregavam tudo enquanto Carolina e Doudjina partiam para a escola e Maicker ficava em casa com uma amiga de Claudia que tomava conta dele. Se era um final de semana, Carolina era responsável por tomar conta de Maicker e Doudjina acompanhava Claudia na feira ou ficava em casa encarregada de fazer o almoço. Logo, iam para a feira e uma vez que ficava todo descarregado, o compadre voltava para a sua casa para pegar os eletrodomésticos que ele tinha à venda e montava a sua própria barraca com ajuda dos seus filhos numa outra esquina da Avenida San Luís. Isso até umas 5 da tarde, horário em que o compadre voltava para a barraca de Claudia e levavam tudo de volta para casa dela. Se Doudjina tinha

cozinhado, aproveitavam para jantar todos juntos; senão, Claudia cozinhava e chamava o compadre para voltar assim que a janta estivesse pronta.

Na feira, cedo de manhã, e depois de ter tudo montado, ela começava o seu dia gotejando uma mistura de diversos pós com Agua de Florida nas quatro esquinas da sua barraca e pedia aos *lwa* pelo sucesso nas vendas.

Quando eu conheci Claudia, na sua barraca tinha à venda, além dos diversos objetos rituais utilizados nas cerimônias de vodu, produtos de beleza, e alimentos básicos como arroz, feijão, farinha de trigo, e açúcar. Depois, na minha terceira semana de visita, tinha trocado os alimentos básicos por produtos de origem vegetal como batata, aipim, cebola, alho, pimentões, os quais continuaram por mais uma semana; logo na semana seguinte, tinha deixado os vegetais e voltado aos alimentos básicos, e na sexta semana, logo de obter um empréstimo, tinha renovado a estrutura da sua barraca e aproveitado de comprar jaquetas de jeans, jaquetas de couro, calça jeans, casacos e roupas para crianças. Para assegurar a venda das roupas, oferecia vender parcelado aos seus clientes mais conhecidos, todos haitianos. Eu lhe perguntei sobre a constante mudança de produtos, e ela mostrando a sua expertise nos negócios me respondeu:

Olha esse chileno, (olhando para um vendedor de batatas que ficava quase na frente da sua barraca) todas as semanas está vendendo a mesma coisa. Que vai acontecer se o valor da batata subir muito? Ninguém vai quer comprar. Além do mais, você não pode ficar o tempo todo vendendo a mesma coisa, tem que ter coisas variadas, assim sempre vai ter alguma coisa para oferecer. Se alguém não comprar uma coisa, vai comprar uma outra.

Quanto ao financiamento, pedir empréstimos foi sempre uma faca de dois gumes. Se por um lado dava a possibilidade de comprar mercadorias e assim diversificar a oferta de produtos, por outro, estava a constante pressão de pagar as parcelas a cada semana, independentemente de como estivessem as vendas. O agiota enviava cada final de semana um dos seus súditos para rondar a feira oferecendo crédito aos vendedores, e cobrando aos que deviam. Para alguém com uma situação migratória irregular, era impossível conseguir um empréstimo diretamente no banco; desta forma, os agiotas aproveitavam essa vulnerabilidade indo nas barracas dos vendedores oferecendo dinheiro na hora, com juros de 25%. Logo, na semana seguinte de ter emprestado o dinheiro, o cobrador, que sempre andava

com outros da sua equipe que vigiavam de longe os movimentos, passava pelas barracas cobrando as parcelas. Em um papel, tinha escrito o nome do devedor e um calendário onde marcava a data e a parcela paga; logo, a pessoa assinava e o cobrador voltava no dia seguinte que o vendedor estivesse na feira. Era uma situação arriscada, e, em diversas ocasiões, Claudia foi vítima do assédio telefônico e das ameaças por parte do prestamista quando não ia à feira ou quando se atrasava em pagar uma parcela. Se conseguia pagar o total do empréstimo, o cobrador voltava nas semanas seguintes oferecendo quantias maiores, entrando num círculo vicioso de dependência. Por meio desses empréstimos, Claudia conseguiu renovar a estrutura da sua barraca e comprar um triciclo elétrico de carga para poder levar as mercadorias.

Os dias em que não havia feira, os ocupava para fazer as compras. Se tinha que comprar legumes e verduras, ia na Vega Central, atrás do Mercado Tirso de Molina. Acordava por volta das 4 da manhã para adquirir tudo fresco, e aproveitava para passar nos armazéns atacadistas que estavam na área para comprar açúcar, óleo, arroz, biscoitos e artigos de limpeza. Se o que precisava era renovar o estoque de roupas, fazia a viagem até o bairro Meiggs, no centro de Santiago, um setor comercial com diversos shoppings com lojas atacadistas dedicadas à venda de roupas trazidas da China. Nessa relação de solidariedade, fazia a viagem na camionete do compadre Elías que a acompanhava para fazer as compras. O mesmo acontecia quando tinha que ir cedo ao aeroporto a buscar as mercadorias vindas do Haiti.

A procura por maiores utilidades não se limitava só ao trabalho na feira. Jogar jogos de azar era muito comum, bingos online ou a loteria eram os mais populares no qual se esperava que o espírito de algum familiar falecido ou algum *lwa* se comunicasse com eles por meio dos sonhos para dar-lhes os números ganhadores. Existiam outros jogos do tipo piramidal para ganhar dinheiro, como o “mandala”, no qual participavam Claudia, o compadre Elias e vários amigos haitianos que frequentavam o mercado.

## **O zombie e a peruca**

A feira era um lugar de contínuo movimento e um território múltiplo. Era um lugar de compra, venda e circulação de produtos terrenos e produtos mágicos, como também um ponto de encontro e despedidas. Muitos conhecidos de Claudia que decidiam fazer a viagem para os Estados Unidos aproveitavam de passar na feira a se despedir, enquanto outros que chegavam passavam na feira para se familiarizar com o novo território. Era um lugar de troca de informações, de notícias de Haiti, da família, de quem já tinha conseguido chegar no México e de quem ainda não se tinha novidades.

Era difícil ver a barraca de Claudia vazia. Sempre tinha alguém comprando, alguma amizade fazendo companhia ou almoçando junto, enquanto animavam o dia escutando *konpa*. Durante a minha experiência, a relação de Claudia com os outros vendedores era boa, mas ela estava ciente de que esse equilíbrio era frágil<sup>54</sup>. Para Claudia, o vodu era uma ferramenta de proteção, mas também uma solução.

Para ela, os *Iwa* sempre estiveram presentes, às vezes lhe avisando por meio dos sonhos se alguém tinha feito alguma bruxaria, ou nas pequenas coisas da vida cotidiana<sup>55</sup>; se o dinheiro não durava, era *Kouzen Zaka*<sup>56</sup> quem estava “comendo o dinheiro”; se as vendas eram boas, eram os espíritos que estavam intercedendo; ou se a comida caía no chão, era algum “mistério” que estava com fome, por citar alguns exemplos.

---

<sup>54</sup> Ainda pela proximidade que eu tive com Claudia, estou ciente de que a realidade que eu consegui perceber não era a totalidade do que realmente estava acontecendo. Não só por ser uma pessoa externa - pois existem segredos do vodu que só podem ser compartilhados com os iniciados - senão porque minhas noções de crioulo não chegaram a um nível avançado, embora Claudia falasse para todo mundo que eu dominava a língua. A maioria das informações que me foram passadas foram em espanhol ou numa mistura de crioulo e espanhol.

<sup>55</sup> Em “Dreams and Dream Interpretation in Haiti” (1954), a antropóloga austríaca-americana Erika Bourguignon relata como os haitianos tendiam a classificar os sonhos como “coisas que veiam de noite” (*things I see at night*) ou como visitas sobrenaturais. Além disso, a autora ressalta a forma em que os haitianos concebiam os sonhos como uma oportunidade de encontro com seus ancestrais e espíritos.

<sup>56</sup> *Kouzen Zaka*, *Papa Zaka* ou simplesmente *Zaka*, é o *Iwa* da agricultura, do trabalho e do dinheiro. No Capítulo 3, vou me referir mais sobre ele.

É a partir dessa relação com os espíritos, que vai se determinar como um praticante irá decodificar a realidade, e dessa relação depende o futuro de cada âmbito da sua vida. De acordo com isso, Hurbon explica:

Ao longo de sua existência, o praticante atribuirá todos os êxitos de sua vida à proteção dos espíritos: a cada etapa importante (nascimento, casamento etc.), a cada dificuldade da vida, ele irá consultar o *boko* ou o *ugã* para entender a linguagem dos espíritos. São eles que podem determinar o sucesso ou o insucesso de um empreendimento. (Hurbon,1988, p.119)

A seguir, vou relatar duas situações que se originaram na feira de Quilicura, nas quais a agência dos espíritos e magia se fizeram presentes intercedendo na resolução dos conflitos.

\* \* \*

Era meio-dia do sábado, e as pessoas começavam a sair das diferentes igrejas de Quilicura. A elegância e preocupação dos haitianos plasmado num desfile de ternos de cetim, sapatos sociais de bico fino em couro envernizados, vestidos e saias com detalhes de renda e crianças com elaborados penteados, faziam com que a feira se transformasse numa colorida passarela. Na barraca, Claudia, Doudji e eu, observávamos e aguardávamos o nosso pedido de *fritay* chegar, enquanto sentíamos o cheiro dos *anticuchos* (espetinhos) de frango que alguém vendia num carrinho na esquina da Av. San Luís.

Nessa espera, um homem haitiano de uns 45 anos, a quem eu já tinha visto anteriormente vagando pela feira, parou na barraca. Era alto, magro, tinha o cabelo emaranhado, as roupas rasgadas e caminhava com dificuldade. Apesar da sujeira, dava para ver os curativos que cobriam as feridas dos seus pés. Na barraca, olhou para nós, lançou umas obscenidades e começou a rir sozinho; logo, continuou caminhando falando coisas que ninguém conseguia entender.

- Parece um *zombie* - falou Doudjina

Claudia o conhecia desde antes que ela e a sua família fossem para os Estados Unidos. Segundo o seu relato, no passado, tinha sido dono de uma agência de viagens que vendia passagens para os haitianos que quisessem ir à República Dominicana ou Haiti. Os problemas começaram quando um par de pessoas que tinham lhe comprado passagens chegaram no aeroporto e caíram na conta de que era uma farsa. Ele tinha

vendido as passagens, mas era tudo uma fraude para ficar com o dinheiro. Com o tempo, mais pessoas foram enganadas, e a modo de vingança, contactaram um *bòkò* em Quilicura, quem fez o homem enlouquecer. Pouco tempo depois, em estranhas circunstâncias, o homem se viu envolvido num incêndio resultando com queimaduras nos seus pés. A mesma história foi relatada pelo compadre Elias quando eu lhe perguntei sobre o “zombie” da feira<sup>57</sup>.

\* \* \*

Era agosto de 2022, e eu continuava visitando Claudia nos finais de semana. Estava aproveitando minhas últimas duas semanas antes de eu ter que ir embora para Calama, no norte do país. Tínhamos acordado que eu iria no sábado, mas por diversos contratempos, não consegui ir. Durante a tarde desse dia, liguei para ela para me desculpar por não ter comparecido, e ela me falou que não estava muito bem, que estava com o corpo dolorido, mas não deu maiores detalhes. Preocupada, fui visitá-la no dia seguinte.

Cheguei na barraca, e logo de procurar uma caixa de papelão para me sentar, olhei para ela e vi que tinha o lado esquerdo do seu rosto inchado. Normalmente usava alguma peruca colorida ou extensões de cabelo, mas desta vez tinha só uma touca cobrindo. “Amiga, olha o meu braço” - falou, e logo me mostrou os hematomas.

No dia anterior, pela tarde, uma mulher haitiana tinha ido na sua barraca para lhe reclamar sobre um dinheiro que estava lhe devendo; segundo Claudia, a mulher estava confundida pois esse dinheiro já tinha sido ressarcido. Não contente com a explicação, a mulher começou gritar na entrada da barraca reclamando o seu dinheiro; Claudia, zangada, saiu do fundo da barraca e foi na frente. De um momento a outro, as duas estavam brigando no meio do corredor da feira, enquanto os outros vendedores olhavam a cena. Depois de um curto tempo que pareceu eterno, conseguiram separá-las.

De volta à sua barraca, bebeu um pouco de água para se acalmar, quando caiu na conta de que algo estava faltando. A outra mulher tinha ido embora, mas no calor

---

<sup>57</sup> Elias se identificava como evangélico pentecostal.

da briga, Claudia não reparou que ela tinha tirado a sua peruca. Era uma peruca vermelha de franja que tinha comprado há pouco tempo.

A preocupação de Claudia agora era recuperar a sua peruca. Na barraca, me contou que na sua “cultura” era muito perigoso alguém ficar com algum pertence de outra pessoa.

- Ela pode me matar. Se ela for no cemitério com a minha peruca, eu posso morrer, ela pode fazer um monte de coisas... Eu não posso morrer, eu tenho meus filhos.

No dia seguinte, Claudia tentou entrar em contato com a mulher para que lhe devolvesse a peruca, mas foi em vão. No terceiro dia, e depois de ter insistido por meio de outras pessoas, decidiu que tinha que fazer uma *ekspedisyon*<sup>58</sup>.

De noite, foi no seu quarto e numa esquina fez um pequeno altar. Procurou velas, uma caneca branca que encheu com água, um prato branco esmaltado, uma garrafa com a imagem do *Iwa Bawom Kriminel* sincretizado com São Martinho de Porres, água florida, botou um *mouchwa* na sua cabeça, e olhando para as velas, começou chamar *Bawon Krimine*<sup>59</sup>.

Passaram os dias, e quando me encontrei novamente com Claudia, ela me contou satisfeita que no dia seguinte de ela ter feito a *ekspedisyon*, desconhecidos tinham entrado a roubar no armazém da outra mulher e que ninguém tinha visto nada. Para ela, o *Bawom* tinha feito o trabalho, agora ela estava em paz e fora de perigo.

---

<sup>58</sup> No vodu haitiano, uma *ekspedisyon* consiste em enviar um espírito para causar infortúnio a uma outra pessoa.

<sup>59</sup> *Bawom Kriminel* é uma das variantes do *Bawom Samedi*, e um dos espíritos mais temidos. O *Iwa* é frequentemente conectado à morte, é invocado nos casos mais graves, ou quando alguém precisa de resolver algo rapidamente.



Imagem 25: Serviço ao *Bawom Kriminel*. Foto cedida pela interlocutora.

\* \* \*

Nas duas histórias anteriores, foi possível perceber como a magia foi um meio para a resolução de conflitos e como através dela, manifestou-se uma forma alternativa de fazer justiça.

No caso de Claudia, a magia foi uma ferramenta para controlar o incontrolável. Neste ponto, não é de grande importância se a outra pessoa iria ou não fazer algum feitiço, pois, a mente já está operando sob o poder da sugestão. Frente à ameaça, Claudia começa a pensar nos piores cenários. Atualmente, estamos cientes do poder da mente, e dos diversos transtornos que as doenças psicossomáticas podem causar em nosso corpo. Em 1949, quando Lévi-Strauss dava a conhecer o trabalho do fisiologista Walter Cannon (1942), o mundo se debruçava com a ideia de que o medo, assim como a cólera ou o estresse, podiam desencadear inúmeras reações no plano fisiológico, levando inclusive até a morte, sem que os doutores conseguissem encontrar a causa. Durante três dias, Claudia tentou recuperar o objeto furtado, mas não sabemos até que nível a sugestão tinha se apoderado dos seus pensamentos, ou se ela já tinha vivenciado algum acontecimento ou sintoma, ao qual ela poderia ter responsabilizado à magia.

Nas cosmologias africanas, das quais o vodu deve grande parte da sua cosmovisão, tudo aquilo que desequilibra o mundo - que é percebido como um universo coeso e harmônico - é visto como sobrenatural, sortilégio mágico, ou produto da feitiçaria (Caldas, 2007). Fry (2000) expõe como nessas sociedades nenhum infortúnio é percebido como fortuito, suas causas são produto de algum mal-estar nas relações sociais, as quais incluem vivos e mortos, e o indivíduo passa a ser percebido como uma “personalidade social” (Radcliffe-Brwon, 1965, apud Fry, 2000).

Apenas raramente é uma doença ou morte atribuída à vontade do Criador. Cada aflição provoca, portanto, uma reflexão sobre as relações sociais do sofredor no sentido de achar uma explicação possível. Em seguida, visita-se um adivinho que, por intermédio do espírito que o possui ou de um aparato físico de adivinhação, se pronuncia sobre as causas em questão. Muitos adivinhos podem ser consultados para confirmar o diagnóstico ou para achar a explicação que mais convém aos consulentes.

Para cada aflição há uma miríade de causas possíveis, mas as mais comuns que encontrei resultam da bruxaria, da feitiçaria ou da vingança espiritual. (Fry, 2000, p.79)

Frente ao feitiço, ou à ameaça de um possível feitiço, os indivíduos respondem com um contrafeitiço ainda mais poderoso. Na presença de uma ameaça é preciso

utilizar as mesmas armas, embora isso leve aos praticantes a se envolver num círculo sem fim de magia e contra magia.

Em “O feiticeiro e a sua magia” (1973), os primeiros pontos que Lévi-Strauss expõe para que a magia aconteça são a crença do feiticeiro na eficácia da sua magia e a confiança da vítima no poder do feiticeiro. Para Claudia, quem, perante os fatos estava no duplo nível, de vítima e feiticeiro, o roubo no armazém era uma prova suficiente para acreditar na eficácia da *ekspedisyon*, sem sequer considerar outras possíveis causas. Desconfiar da efetividade da magia seria pôr em dúvida todo um sistema, no qual o feiticeiro, a magia e os espíritos são percebidos como portadores de agência, e capazes de explicar os diversos infortúnios. A importância de acreditar no poder do feiticeiro, neste caso *houngan*, *manbo* ou *bòkò*, é explicado por Hurbon:

Mas mesmo que o indivíduo seja efetivamente culpado ou não, se, por ocasião de uma morte prematura ou uma doença grave, o *ûgâ* e o *boko* diagnosticarem o caso como feitiçaria, o que importa é acreditar. De outro modo, seria aceitar o absurdo total do mal na existência ou então a fragilidade do sistema, à medida que o *ûgâ* e o *boko*, sendo assim, não disporiam de nenhum poder real. Por aí se vê que o feiticeiro é sempre personagem construída, em grande parte, pela mentalidade popular. (Hurbon, 1988, p.167-168)

A importância de acreditar na magia, da mesma forma, é observada na história do *zombie* da feira. A aflição é atribuída a um poder sobrenatural utilizado como meio para fazer justiça. A eficácia simbólica da magia, transborda os limites de quem se diz praticante de vodu ou quem é pentecostal, englobando a todo um coletivo que acredita nela. Como diz Montero, “procura-se o mágico não porque ele provou ser eficaz, mas porque se acredita nele de antemão” (Montero, 1990, p.61).

Para o compadre Elias, evangélico, a interpretação dos fatos era a mesma que a descrita por Claudia. Ainda que existam duas formas diferentes e simultâneas de perceber o vodu, ele é cosmovisão que abrange inclusive aos seus detratores. Vodu não é só religião, é também cultura, e como sabemos, cultura e sujeito são indissociáveis.

Assim, magia e feitiçaria são meios utilizados na diáspora haitiana. Uma experiência interessante é a relatada por Karen Richman no seu livro “Migration and Vodou” (2008); durante duas décadas, a autora acompanhou uma comunidade de migrantes haitianos no sul da Flórida, nos Estados Unidos. No percurso, Richman

evidenciou como, apesar da distância, os membros da comunidade continuavam-se sentindo vulneráveis frente ao poder dos feiticeiros que estavam em Haiti. Da mesma forma, se evidencia como a feitiçaria é um meio de controle que está conectado com o enriquecimento e a economia moral.<sup>60</sup>

A feitiçaria é uma arma social camponesa a ser usada contra a ambição e a ganância individuais (que são o *pwen*<sup>61</sup> do capital). As pessoas que acumulam riqueza devem ter feito algo imoral para ganhá-la, como usar feitiçaria para roubar riqueza de outra pessoa ou comprar um *pwen*. Enquanto as pessoas que são *pwen* são o meio pelo qual as famílias podem progredir social e economicamente, os migrantes bem-sucedidos são os alvos preferidos dos feiticeiros. Os migrantes acreditam que podem ser "atingidos" com pós venenosos de feiticeiros em qualquer lugar do mundo, e acredita-se que alguns nativos de Ti Rivyè<sup>62</sup> tenham sido "atingidos" na Flórida. Acredita-se que a probabilidade de ser atingido seja muito maior em casa. Na verdade, alguns migrantes evitam regressar por medo de serem envenenados magicamente (Richman, 2008, p.207)<sup>63</sup>.

Assim, o território da diáspora se vê integrado dentro da agência dos espíritos e o sistema de crenças se vê reforçado através da experiência diaspórica. As

---

<sup>60</sup> Segundo Foster (1972) a "economia moral" é um mecanismo de controle que limita o enriquecimento de um setor social, mantendo a igualdade econômica. Nesse ponto, o controle exercido pela economia moral se materializa em suspeitas enquanto a procedência da riqueza de aqueles que prosperam. Esse controle estava presente na cotidianidade da feira, onde todos, incluída a Cláudia, evitavam falar sobre o êxito nas vendas, mantendo uma atmosfera de aparente austeridade, como uma forma de proteção contra boatos, inveja e as suas possíveis consequências. Desta forma, o êxito econômico atua como um paradoxo sobretudo na diáspora, enquanto as pessoas saem dos seus países à procura de um bem-estar material, evitam fazer demonstrações de sucesso e falar dele por medo de algum feitiço.

<sup>61</sup> De acordo com Greenough-Hodges (2020, p.30), um *pwen* implica "um foco espiritual ou mágico. Pode ser uma cerimônia, um *lwa*, um objeto mágico, um feitiço mágico, uma canção, uma dança, um padrão particular de veneração - servir aos ancestrais (todos os que estão mortos - membros da família, às vezes ancestrais reais, mais comumente, não) todas as segundas-feiras, três semanas consecutivas. É essencialmente algo que concentra energia. *Kanzo*, a iniciação, é o maior *pwen* do vodu."

No original: *Pwen implies a spiritual or magical focus. It could be a ceremony, a lwa (spiritual entities that are believed to populate the world of Vodou), a magical object, a magical spell, a song, a dance, a particular pattern of veneration-serving the ancestors (all that are dead— family members, sometimes actual ancestors, more commonly, not) every Monday three weeks in a row. It is essentially something that focuses energy. Kanzo, or initiation, is the biggest pwen in Vodou.* Tradução livre.

<sup>62</sup> Nome em crioulo para a comuna Petite-Rivière-de-l'Artibonite localizada no Haiti.

<sup>63</sup> No original: "*Sorcery is a peasant social weapon to wield against individual ambition and greed (which are the pwen of capital). People who accumulate wealth must have done something immoral to gain it such as using sorcery to steal wealth from someone else, or buying a pwen. Because people who are pwen are the means by which families can advance themselves socially and economically, successful migrants are preferred targets of sorcerers. Migrants believe that they can be "hit" with sorcerer's poisonous powders anywhere in the world, and some Ti Rivyè natives are believed to have been "hit" in Florida. The likelihood of getting hit is believed to be far greater, though, back home. Indeed some migrants avoid returning for fear that they will be magically poisoned.*" Tradução livre.

diferentes relações transnacionais (sobretudo econômicas) que os migrantes mantêm com o Haiti, fazem com que a diáspora seja fundamental na manutenção de ritos e compromissos com os espíritos, gerando um impacto nas comunidades de origem e de chegada.

### **O Haiti que me habita**

Ao longo da história haitiana, o vodu tem sido objeto de perseguição desde os tempos da colônia. A cristianização forçada dos escravizados e a proibição do exercício público de outras religiões, foram pontos materializados através da promulgação do Código Negro em 1685. Logo, após a independência, a perseguição continuou em mãos da elite e do Estado, os quais no intuito de demonstrar que a nova nação era um território de “civilizados” merecedores de ser reconhecidos pela comunidade internacional, insistiram na repressão contra o vodu. Uma prova foi o artigo 405 do Código Penal haitiano de 1835, no qual se detalha:

Todos os fazedores de *wangas, capreletas, vodus, donpedros, macándales* e outros feitiços serão punidos com pena de prisão de três a seis meses e com pena pecuniária de 60 gourdes a 150 gourdes pelo tribunal de contravenções, e em caso de reincidência, com pena de prisão de seis meses a dez anos e com pena pecuniária de 300 gourdes a 1.000 gourdes pelo tribunal criminal, sem prejuízo de terem cometido, preparado ou executado os seus feitiços malignos. Todas as danças e todas as práticas, qualquer que seja a sua natureza, que sirvam para manter o espírito de fetichismo e superstição na população serão consideradas feitiços e punidas com as mesmas penas. (Gimeno, 2010, p.12)<sup>64</sup>

Em 1860, com a assinatura da Concordata entre Haiti e o Vaticano, o Estado continuou no seu objetivo de eliminar todo rastro de superstição representada pela africanidade das massas haitianas, que as “mantinha num estado de primitivismo e barbárie” (Hurbon, 1988).

---

<sup>64</sup> No original: “*Todos los hacedores de wángas, capreletas, vudúes, donpedros, macándales y otros sortilegios serán castigados con prisión de tres a seis meses y con una sanción pecuniaria de 60 gourdes a 150 gourdes por el tribunal de faltas, y en caso de reincidencia, con prisión de seis meses a diez años y con una sanción pecuniaria de 300 gourdes a 1.000 gourdes por el tribunal de lo penal, sin perjuicio de que hayan cometido, preparado o cumplido sus maleficios. Todas las danzas y todas las prácticas, cualquiera que sea su naturaleza, que sirvan para mantener en la población el espíritu de fetichismo y superstición serán consideradas sortilegios y castigadas con las mismas penas.*” Tradução livre.

O artigo 405, revogado pela Lei do dia 03 de julho de 1935, pouco depois de quase 20 anos de ocupação ininterrupta por parte dos Estados Unidos, persistiu com a intolerância contra todas as práticas consideradas supersticiosas. Durante essas duas décadas, sob o pretexto de “combater a barbárie que atingia as massas haitianas em consequência das crenças no vodu” (Ibid.), as tropas americanas e o Estado levaram a cabo uma campanha anti-vodu nas áreas rurais, destruindo templos, queimando imagens e assassinando numerosos adeptos.

No mesmo período, intelectuais estadunidenses como William Seabrook, visitaram a ilha motivados pela imagem exótica que o país refletia no imaginário internacional. Assim, em 1927, Seabrook escreveu “A ilha da magia”, o livro, considerado como a origem literária do mito dos *zombies*, continuou alimentando a imagem de um país primitivo e supersticioso longe da civilização<sup>65</sup>.

A legislação de 1935 manteve-se inalterada até 1987, após a queda de Jean Claude Duvalier. Nessa data, uma nova Constituição foi escrita reconhecendo finalmente a liberdade de todas as religiões e todos os cultos, incluído o vodu; mas, apesar da sua legitimidade, o vodu continuou sendo objeto de críticas e culpabilizado pela situação do país. Em 2010, após o terremoto, o reverendo e comunicador americano Pat Robertson, responsabilizou o vodu pela tragédia; segundo ele, era o castigo por ter realizado um suposto pacto com o diabo na cerimônia de *Bwa Kayiman*<sup>66</sup>.

Assim, após anos de perseguição, a imagem do vodu terminou fixando-se no estereótipo de superstição e primitivismo, reunindo os elementos de tudo aquilo que era considerado inaceitável e que devia ser eliminado no caso se quisesse construir um país civilizado. Para Hall (2016), esse é papel do estereótipo, o de reduzir, naturalizar e fixar uma diferença como algo anormal e patológico.

Segundo Hall, as representações não são naturais, e nelas se refletem relações de poder, pois se o discurso está ligado ao poder, é esse poder que dá ao discurso a

---

<sup>65</sup> A fascinação pela figura dos *zombies* chegou até os cinemas com os filmes *White zombie* de 1932 e *I walked with a zombie* de 1943.

<sup>66</sup> Após a ocupação estadunidense, o protestantismo cresceu de forma exponencial, disputando nas áreas rurais a hegemonia com a Igreja católica. Uma das principais particularidades do protestantismo haitiano são seus laços com os Estados Unidos, quem provê os recursos e meios logísticos para a formação de pastores e a construção de igrejas. (Hurbon, 2018)

autoridade de verdade, legitimando aquilo como “natural” e “inevitável”. Por conseguinte, essa noção de verdade é internalizada pelos sujeitos e acaba interferindo nas dimensões mais íntimas das relações sociais, sendo a identidade uma delas.

Sabemos que a identidade é sempre um processo e nunca um produto acabado (Munanga, 1999), nesse processo de construção da identidade, apoio-me na análise de Pollack (1992) quem conecta identidade com imagem e como essa imagem é percebida, “o sentido da imagem de si, para si, e para os outros”, nas palavras do autor, referindo-se à imagem que o sujeito adquire referente a ele mesmo, a imagem própria que ele apresenta aos outros e a ele mesmo, e como ele pretende que essa representação seja percebida pelos outros; em outras palavras, além de uma autopercepção, existe uma relação com a sociedade relativa ao modo como o sujeito pretende ser reconhecido.

Ninguém pode construir uma auto-imagem isenta de mudança, de negociação, de transformação em função dos outros. A construção da identidade é um fenômeno que se produz em referência aos outros, em referência aos critérios de aceitabilidade, de admissibilidade, de credibilidade, e que se faz por meio da negociação direta com outros. (Pollak, 1992, p.204)

Por conseguinte, no que refere à identificação de *sèvitè*, têm existido todo um processo discursivo que têm sido interiorizado de forma natural. O sujeito constrói uma imagem de si mesmo, e uma imagem que ele quer que o outro perceba de acordo com os critérios da sociedade, que faz com que o indivíduo prefira negar sua identidade *sèvitè* devido ao estereótipo do vodu instaurado nela.

Mas, como já sabemos, as identidades são fluidas, e tanto memória como identidade podem ser ressignificadas, sobretudo na diáspora quando as pessoas se veem obrigadas a “negociar com as novas culturas em que vivem, sem simplesmente serem assimiladas por elas e sem perder completamente suas identidades” (Hall, 2006, p.88)

No intuito de me aprofundar nas diferentes relações entre identidade e vodu, me propus mergulhar em tudo aquilo que me remetesse ao Haiti. Comecei frequentar restaurantes haitianos, a escutar *konpa* e música *rasin*, e de passo, aproveitava para praticar o meu crioulo. Nesses trajetos, descobri uma cena cultural afro com uma forte

presença haitiana. Com o passar do tempo, me familiarizei com poetas, pintores, músicos, dançarinos e artesãos haitianos e tive a oportunidade de assistir a vários eventos abertos organizados pela comunidade, como a Independência de Haiti (1º de janeiro), o dia da Bandeira (18 de maio), a comemoração de *Bwa Kayiman* (16 de agosto), dia dos Gèdè (2 de novembro), além de diversas feiras interculturais de empreendedores.

A primeira coisa que observei nesses espaços foi essa relação metonímica entre vodu e Haiti percebida por Dalmaso (2009). O vodu era um elemento presente ligado à sua identidade, e um elemento transversal seja na música, em algum espetáculo de dança, ou em alguma peça de artesanato, especialmente nas feiras interculturais.

Para muitos, se identificar como *vodouyizan* ou *sèvitè* era visto como algo necessário, pois o vodu mostrava-se como um elemento intrínseco, ligado às suas origens, independente da afinidade religiosa, ser haitiano era ser *vodu*, era uma forma de ser no mundo. Desta forma o expressou C.A. (33 anos) cantor haitiano formado numa família cristã:

Por exemplo, eu não vou dizer que sou *vodouyizan*, sou haitiano, porque todos os haitianos são descendentes do vodu, nascemos com a raiz do vodu na alma, no sangue. Tem gente que é haitiana que diz: sou cristão, sou mórmon, de qualquer outro tipo de “deuses” brancos, mas na verdade sou haitiano, com toda a essência de ser como nasci, nasci com a cultura vodu, eu sou vodu, não vou negar... sou haitiano e tenho que ter toda a essência da minha cultura... A maneira como encontro as pessoas na rua e se elas precisarem de alguma coisa, como haitiano, eu ajudo, converso com elas, tenho essa essência em mim, porque se vejo que um compatriota tem um problema, eu o ajudo, eu tenho aquela essência que é o vodu. O vodu não são só os espíritos, é como vivemos, como comemos, todos os costumes que temos como seres humanos, tudo isso faz parte do vodu, de nós. Se somos haitianos, somos vodu. (C.A. em entrevista, abril 2022)

Em comemorações como as de *Bwa Kayiman* ou do dia dos Gèdè, o *vodu* era o assunto principal a ser abordado. Ali, era possível observar os desenhos dos *vèvè*, os objetos rituais, junto à presença de um *houngan*, quem com a ajuda de um tradutor explicava os símbolos presentes. Com uma assistência maioritariamente haitiana, as pessoas reunidas acendiam velas, cantavam e compartilhavam algum prato típico. A finalidade não era fazer um *sèvis* propriamente tal, como explicou Ricardson Angrand, que foi um dos organizadores das duas celebrações em 2022, senão ser um ponto de encontro para a comunidade haitiana.

Ainda que nem todos os participantes fossem adeptos ao vodu, o vodu mostrava-se como um elemento unificador frente à descontinuidade da experiência diaspórica, ajudando-lhes a sentir-se em comunidade. A diáspora é esse entre-lugar, em que o sujeito, apesar de criticar a cultura popular do seu país, ao mesmo tempo, precisa dela.

A importância da manutenção de vínculos no novo cenário é assinalada por Aguirre (2017) quem citando Ameigeiras (2006) conclui:

[...] a recriação das práticas e tradições religiosas se baseiam mais na reconstrução de vínculos e pontos de referência no novo espaço social, do que na manutenção e recuperação de tradições e festividades. Muitas vezes, mesmo que as práticas religiosas sejam mantidas, elas adquirem novos significados após a migração, portanto a religião teria a capacidade de gerar um correlato de um passado não ancorado, mas que se conecta com o novo contexto, gerando continuidade com a nova posição territorial e cultural (Aguirre, 2017, p.194)<sup>67</sup>

Por outro lado, nas feiras interculturais de empreendedores, o público era diversificado, os artistas e poetas haitianos exibiam suas obras, enquanto cantores aproveitavam para entoar alguma música típica haitiana. A maioria desses artistas tinham crescido em famílias cristãs, e aproveitavam a liberdade que Chile lhes dava, para mergulhar nas temáticas e estéticas que no seu país, por pressões sociais ou familiares, lhes estavam restritas. Segundo o poeta S.J., “em Haiti, continuava existindo a escravidão, mas era uma escravidão mental, que vinha do cristianismo”, na sua experiência:

Eu saí do Haiti, minha família é toda cristã, e quando cheguei no Chile eu senti como uma libertação. Posso praticar, conhecer e investigar as coisas que quero, sobre vodu, posso deixar meu cabelo crescer, posso ver a minha própria identidade. (Entrevista S.J. agosto, 2023)

Esse sentimento também era compartilhado por J.P, cantor e pintor, que cresceu em um lar evangélico; nesse caso é possível observar, como na diáspora, as

---

<sup>67</sup> No original: [...] *la recreación de prácticas y tradiciones religiosas se basa más en la reconstrucción de vínculos y puntos de referencias en el nuevo espacio social, que en la mantención y recuperación de tradiciones y festividades. A menudo, a pesar de que se mantengan las prácticas religiosas, estas adquieren nuevos significados tras la migración, por lo que la religión tendría la capacidad de generar un correlato de un pasado desanclado, pero que se conecta con el nuevo contexto, generando continuidad con la nueva posición territorial y cultural.* Tradução livre.

peças ressignificam conceitos ligados à cultura popular, como é o vodu, e como através desse exercício, as identidades se mexem e mudam.

Antes, quando eu estava no Haiti, eu achava que o vodu era uma coisa ruim, mas quando cheguei aqui, e como sou do grupo JAFCO<sup>68</sup>, comecei a aprender da minha cultura, e comecei a aprender todas as coisas boas do vodu. Não existem coisas ruins. Na minha cultura sempre tem dança, canto, é bom, nada disso é ruim. (P.J., entrevista abril, 2022)

Por sua parte, Blanc-Szanton; Basch e Glick-Schiller (2005), analisam como dentro das suas complexas redes de relações, os *transmigrantes*<sup>69</sup> criam identidades fluidas e múltiplas, as quais são constituídas tanto na sociedade receptora como na de origem; dessa forma, os sujeitos aparentam ter várias identidades que os conectam simultaneamente com mais de um território, ao mesmo tempo que podem se identificar mais com uma sociedade que com a outra. Desse modo, os transmigrantes manipulam ativamente suas identidades, se adaptando e resistindo frente às incertezas do sistema capitalista global.

Desse modo, Chile se apresenta como um paradoxo; se por um lado é um território de práticas abertamente discriminatórias contra os haitianos, por um outro lado, é um espaço de liberdade e de criação intelectual e artística; um território no qual os sujeitos se sentem capazes de movimentar e questionar conceitos que antes os identificavam. Como diz Hall (2006, p.89), as identidades “não são e nunca serão unificadas no velho sentido, porque elas são, irrevogavelmente, o produto de várias histórias e culturas interconectadas, pertencem a uma e ao mesmo tempo, várias casas”.

---

<sup>68</sup> JAFCO é uma companhia de dança afro-contemporânea, fundada pelo dançarino haitiano Evens Clercema.

<sup>69</sup> Termo pelo qual foram denominados aqueles migrantes que constroem diferentes campos sociais articulando o seu país de origem com o de destino (Blanc-Szanton; Basch; Glick-Schiller, 2005).



Imagem 26: Desenho de vèvè de *Ezili Danto*. Imagem 27: S.J. cumprimentando os espíritos.  
Imagem 28: Folhas com os desenhos de diversos vèvè. Fotos da autora durante a comemoração de *Bwa Kayiman* 2022.

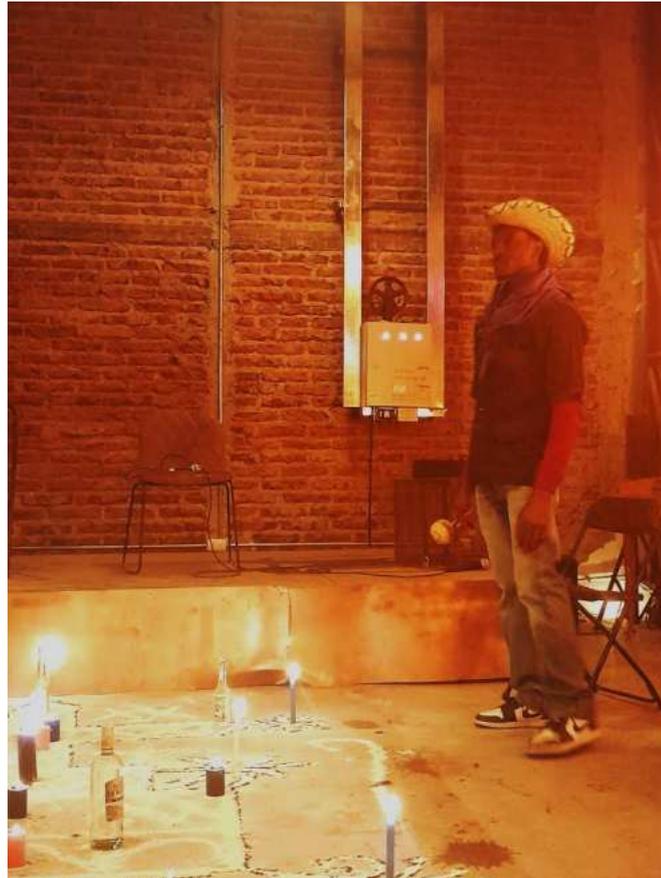


Imagem 29: *Houngan*. Imagem 30: *Vêvê de Bawon Samedi*. Imagem 31: Oferendas para os *Iwa Gèdè*. Fotografias da autora durante a comemoração de *Fèt Gèdè* em 2022.

## O discurso pelo Vodou

“Eu sou manbo” foi a frase que deu um giro na minha pesquisa. Se no começo, a visita na Igreja em Miami influenciou para pensar nas igrejas como o território por meio do qual entraria nas diversas questões da pesquisa, pois, como já foi apontado anteriormente, elas além de serem um lugar de conexão com o sagrado, são espaços de reunião e de formação de comunidades de solidariedade para a comunidade migrante, o trabalho de campo, demonstrou-me o contrário.

Talvez, fosse necessário um maior aprofundamento bibliográfico para compreender que tem existido uma longa história de perseguição ao vodou por parte do Estado, das elites, da Igreja Católica e das Igrejas Protestantes, que trouxe entre suas consequências, uma visão negativa do vodou no imaginário da população, porém, pode ser que não exista uma única razão senão a confluência de múltiplos fatores.

O primeiro é observar as circunstâncias nas quais as pessoas se auto identificam como servidores dos espíritos, e o território onde elas conseguem falar abertamente sobre. Na experiência no campo, esse território não foi uma comunidade pentecostal, nem uma comunidade católica, por mais assertivo que seja o ditado “você tem que ser católico para servir os *lwa*” (Métraux, 1958). Existe a possibilidade de que tenham sido pessoas com nenhum tipo de proximidade com as práticas vodou. O “não-dito”, neste caso, representaria desconhecimento.

Por outro lado, é fundamental pensar que existem espaços, sobretudo o pentecostal, onde tem existido uma ruptura com o vodou, especialmente por parte de aqueles que têm fugido dos compromissos com os *lwa* para se refugiar no pentecostalismo. É o que Fry (2000) chamou de “eficácia cosmológica” do Espírito Santo, ou seja, o poder do Espírito Santo por sobre tudo aquilo que é percebido como parte da “tradição”. Na experiência de Fry em Moçambique, identificava-se como “tradição” à feitiçaria e aos curandeiros tradicionais, os quais eram responsabilizados pelos diversos infortúnios. Por outro lado, o poder do Espírito Santo, o maior de todos os espíritos, era o único capaz de vencê-los definitivamente. Bastava “acolher o Espírito Santo e obedecer às regras da igreja para se tornar imune à feitiçaria e aos espíritos malignos ou revoltados” (Fry, 2000, p. 78).

No vodu, cada família tem as suas próprias divindades que são transmitidas pela herança. Esses espíritos costumam ser antepassados deificados que servem como referência identitária, unindo aos membros de uma mesma linhagem por meio dos diferentes “serviços” a esse ancestral em comum. As pessoas, no intuito de escapar dessas obrigações - que envolvem orações, alimentação e danças -, se convertem ao protestantismo, o que não quer dizer que exista um rompimento definitivo na relação com os espíritos<sup>70</sup>.

Nas minhas conversas com pessoas haitianas protestantes, muitos me davam percepções negativas a respeito ao vodu, falando de episódios nos quais o poder dos *lwa* era utilizado para prejudicar outro. Nesse ponto, é interessante observar que novamente mesmo as pessoas sendo declaradamente de outra religião, estão submetidas à eficácia mágica dos espíritos. O vodu não se pratica, não se fala, mas ainda assim, se acredita<sup>71</sup>.

Por consequência, para eles se afastar dos compromissos ancestrais não é suficiente, senão se faz necessária uma reorientação radical da vida, onde só o Espírito Santo é capaz de dar proteção. Existe uma necessidade de demonstrar distanciamento do vodu, negando qualquer tipo de laço, conhecimento mínimo ou

---

<sup>70</sup> Sobre esses compromissos, o Padre Jean Gaby da Paróquia Latino-americana, contou-me a história de um jovem haitiano protestante que morava em Santiago. Era um jovem de aparência normal que morava sozinho, trabalhava e estudava, mas que de um momento a outro começou a ter um comportamento errático. Suas falas começaram a perder sentido, chegando ao ponto de ter que ser internado pelos amigos num hospital psiquiátrico na comuna de San Bernardo, no sul de Santiago. Um dos amigos, perante a situação, entrou em contato com a família que estava em Haiti, e depois de contar tudo o acontecido, soube que todo ano o pai do jovem costumava sacrificar uma cabra ou um cordeiro, e fazia uma festa para um *lwa* da família, mas esse ano o serviço não tinha sido realizado. Segundo o relato do Padre, o *lwa* manifestou sua hostilidade pela desconsideração do pai, provocando o comportamento errático no jovem. Para acalmar ao espírito, o pai do jovem teve que sacrificar uma cabra, e, assim, o jovem voltou à normalidade. De acordo com o Padre, a fúria dos *lwa* era uma das razões pelas quais as pessoas se do vodu.

<sup>71</sup> Alfred Métraux fez uma análise sobre esta situação: “Muitos vodunistas entraram no protestantismo não porque o vodu já não respondesse às suas necessidades de uma religião mais pura e superior, mas pelo contrário, porque acreditavam que estavam expostos à ira dos espíritos e viam nele um refúgio. O protestantismo é, portanto, apresentado como um asilo ou, mais precisamente, como um círculo mágico dentro do qual se está protegido dos *loa* ou dos demônios. A conversão, longe de ser fruto de uma crise de consciência, muitas vezes nada mais é do que a expressão de um medo excessivo dos espíritos” (Métraux, 1963, p.346). No original: *Muchos vodunistas “entraron en el protestante” no porque el vodú no respondiera más a sus necesidades de una religión más pura y elevada, sino por el contrario, porque se creían expuestos a la cólera de los espíritus y vieron en aquélla un refugio. El protestantismo se presenta pues como un asilo o más exactamente como un círculo mágico dentro del cual se está al abrigo de los loa o de los demonios. La conversión, lejos de ser el fruto de una crisis de conciencia, a menudo no es más que la expresión del temor excesivo a los espíritus.* Tradução livre.

tolerância com tudo o que esteja relacionado com os espíritos. Nesse caso, o “não-dito” não significa desconhecimento, senão uma forma de assegurar proteção e uma demonstração de adesão às regras cristãs.

No entanto, o mercado de rua é um território apartado da rigurosidade da igreja e um portal de conexão com o passado. As *machann* são a continuidade da história de um Haiti rural, crioulo e vodouista; mas não num sentido linear e livre de conflito, senão que apesar das tensões e conflitos pelas quais são atravessadas, elas têm continuado nos mercados, reconhecendo esses como um lugar de memória (Nora, 1984) e de sobrevivência de suas práticas. O mercado é um lugar onde se acredita na magia, é possível reconhecer a agência dos espíritos, e o espaço ideal para encontrar os objetos rituais ou “elementos encantados”, como os denominou Loeser (2022, p.126), como foi o caso da Agua de Florida. Vogel, Mello e Barros (1993) o evidenciam no seu livro *Galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira*.

O mercado reúne precisamente tudo que é necessário para a vida ritual. Cada erva, cada bicho, cada pedra ou metal, cada matiz, cada coisa enfim representa, para além de si mesma, toda uma gama de ideias, valores, sentimentos, histórias, preferências e interditos. Tudo que circula, se movimenta e passa através dele é irrecorrivelmente dotado de um caráter simbólico. Não seria pois absurdo deduzir que o mercado possa equacionar-se ao próprio cesto-da-criação, pois reúne todas as coisas que, por meio do sacrifício, e do rito em geral, servem para banhar, vestir, alimentar e divertir os deuses, encantando-os para que venham mostrar-se, nos homens e entre homens, reafirmando, teimosa, solene, orgulhosa e alegremente que o aquém e o além não se encontram nem irreduzível, nem definitivamente separados. (Vogel; Mello; Barros, 1993, p. 26-27)

Por conseguinte, o mercado torna-se um espaço propício para falar sobre o vodu e livre para poder-se identificar como servidor dos espíritos.

Outro fator a considerar, é o lugar do pesquisador no imaginário das pessoas. Acredito que seja relevante para o estudo, observar como a posição do entrevistador vai mudando na percepção dos interlocutores enquanto a proximidade com eles. A necessidade de estudar crioulo, surgiu para poder compreender de melhor maneira o universo que estava se apresentando, mas sempre desde um ponto de vista linguístico. Não obstante, a aprendizagem trouxe como consequência uma mudança na percepção dos interlocutores. Assim que o tempo transcorria, passei a formar parte da barraca de Claudia, compartilhando as refeições, arrumando as mercadorias e

falando da vida em geral. Os amigos que frequentavam a feira me identificavam como a “amiga chilena”, não “a” amiga, senão a amiga “chilena”. Foi mencionado de forma breve, como os diversos episódios discriminatórios têm afetado à comunidade haitiana, sendo um dos vários fatores que tem propiciado a saída de muitos deles do país. Existe uma distância entre os haitianos e os chilenos em geral. Em conversações com amigos de Cláudia, eles mencionavam coisas do tipo: “Estou aqui desde 2017, e não tenho nenhum amigo chileno”, ou “só no meu trabalho me relaciono com chilenos”<sup>72</sup>.

Estou ciente de que minha proximidade com eles não me fez ser uma mais no grupo; mas sim, trouxe uma maior confiança nas pessoas na hora de falar sobre certos assuntos considerados tabu, como é o caso do vodu, ou até mesmo para compartilhar uma refeição. O não-dito, nesse caso, tem a ver com o lugar que o outro, o entrevistador, ocupa no imaginário dos interlocutores, o que vai condicionar o grau de abertura do interlocutor.

Tendo em consideração esses fatores, considero pertinente trazer a análise que Foucault (1996) fez sobre as diversas circunstâncias que controlam a produção do discurso. Se reconhecer como *sèvitè*, ou falar sobre o vodu, são ações que estão atravessadas pela ordem discursiva, e na luta pelo controle do que se entende por verdade, existem mecanismos externos que buscam impedir que o discurso exerça o seu poder. Entre os “procedimentos externos de exclusão”, como os chamou Foucault, vou me deter na “palavra proibida”, que no caso do meu estudo é o vodu, e as três formas, no decorrer da minha pesquisa, em que o discurso sobre o vodu foi interdito, de acordo com a classificação feita por Foucault.

1) Tabu do objeto: o medo e as restrições, sobretudo daqueles que têm se convertido a uma outra religião, fazem com que o vodu seja um tema controverso no qual não todo mundo pode falar.

---

<sup>72</sup> As diferenças linguísticas entre o crioulo e o espanhol é um fator que dificulta a interação entre estes dois grupos, inclusive dentro de espaços considerados de solidariedade. O trabalho de pesquisa feito por Aguirre (2017) evidenciou como as diferenças linguísticas e culturais levaram a um grupo de católicos haitianos a formar sua própria pastoral dentro de uma paróquia chilena de *Estación Central* em Santiago. Os integrantes celebram a missa de forma separada dos chilenos, comemorando o Dia da Bandeira e realizando o rito litúrgico em crioulo. Nesse sentido, “a celebração da missa está ligada à celebração da sua nacionalidade” (Aguirre, 2017, p. 198).

2) Rituais da circunstância: não é em qualquer lugar que é possível falar sobre vodu. Existem certos espaços e circunstâncias nas quais o discurso vai estar restrito, os espaços religiosos pentecostais e católicos foram um exemplo. Enquanto os mercados ou feiras foram aqueles lugares nos quais o discurso pelo vodu fluiu sem maiores contratempos.

3) Direito privilegiado ou exclusivo do sujeito que fala: Não é qualquer pessoa que pode falar. Se for o caso do interlocutor, deve ser alguém cuja experiência o autorize, como foi a situação de Margarete e Claudia. E no caso do pesquisador, ele pode falar, mas, para que o discurso flua e possa ser usado, vai depender do grau de proximidade e pertinência que o pesquisador demonstre.

Assim, falar sobre o vodu, torna-se num desafio que pode ser abordado, mas no qual se faz necessário tomar em consideração o território, os sujeitos e a percepção dos sujeitos sobre o pesquisador. São esses fatores e as suas subjetividades as que estão em jogo e em constante movimento, e sobre as quais se desenvolve o discurso pelo vodu.

O vodu é cultura, é identidade, é religião, é cosmovisão, mas também é a arma política que uma vez libertou os escravizados, e que logo foi o eixo articulador de resistência e solidariedade dos camponeses frente às elites e ao estado Haitiano. A importância do vodu radica no seu sentido comunitário frente a um sistema que aposta pela individualidade, e a sua resiliência demonstra que, apesar de mais de dois séculos de perseguição, outras formas de experienciar o mundo são possíveis.

## CAPÍTULO III – ESPÍRITOS EM MOVIMENTO

### Objetos rituais

A maioria das pessoas que chegavam na barraca de Claudia, chegavam por meio de indicação. Já existia o conhecimento do seu trabalho como *manbo* e dos produtos que comercializava. Ela dava especial importância para que os clientes soubessem a origem dos diversos pós e ervas em geral; e, em várias oportunidades, comentou comigo como tinha a preocupação de que um certo *bòkò* “muito poderoso” em Haiti os elaborasse.

Com o objetivo de me adentrar no universo dos objetos ritualísticos e do ritual<sup>73</sup>, apoio-me na classificação dos símbolos sociais do vodu feita por Suire; Freitas; Oliveira (2021). Segundo os autores, dentro dos símbolos sociais é possível identificar objetos, gestos, palavras, e uma fusão de gestos e palavras. Dessa forma, nos gestos rituais, estariam a possessão do *lwa* e as danças; nas palavras, encontraríamos as diversas fórmulas de invocação, as orações e canções; e na combinação de gesto e fala estariam as saudações, e a invocação ao *lwa*.

A Agua Florida, utilizada tanto para fazer limpezas como para atrair os espíritos, foi o objeto ritual que permitiu-me entrar no universo vodu. Junto com o Florida, temos também os *mouchwa*, lenços utilizados para chamar os *lwa*, os quais podem ser de diferentes cores, dependendo do *lwa* que se quer chamar. Cada *lwa* tem a sua própria cor, mas essa não é uma característica fixa e a atribuição de cores pode mudar dependendo da crença de cada pessoa. Na experiência de Claudia, bastava só botar um *mouchwa* na cabeça (*mouchwa tèt*), acender umas velas, rociar o lugar com Agua de Florida, um copo de água ou café e uma imagem do *lwa* escolhido, para fazer um serviço (*sèvis*).

Da mesma forma, existem outros elementos utilizados nas realização de ritos que formavam parte da oferta de objetos oferecidos por Claudia. A partir de uma fotografia tirada da sua barraca, enumero e identifico, com o seu respectivo nome em crioulo, os diversos objetos rituais do vodu comercializados por ela na feira de Quilicura.

1. *Karavel* feminino: Vestido típico haitiano, chamado de *karavel*.

---

<sup>73</sup> O conceito de ritual será abordado mais à frente

2. *Camisa Karavel*: Camisa masculina típica haitiana *karavel*.
3. *Gode blan*: caneca branca esmaltada usada geralmente para fazer café; *Asyet blan*: prato branco esmaltado.
4. *Asson*: chocalho usado nas cerimônias pelo *houngan* ou *manbo*.
5. *Mouchwa*: lenços coloridos. Cada *lwa* tem a sua própria cor e acredita-se que, ao utilizar um *mouchwa*, o espírito vai descer rapidamente.
6. Desodorante *Hombre*: utilizado para atrair aos *lwa*.
7. *Cloche*: campainha.
8. *Chodye twa pye*: pequena panela de aço três pés usada para queimar óleo.
9. *Água Florida*: utilizada para fazer limpeza e para atrair os “mistérios”.
10. *Boutèy lwa*: garrafa elaborada para um *lwa* em particular. Na imagem, uma garrafa para São Gerardo ou *Gèdè Nibo*.
11. *Chapo Kouzen*: sombrero de palha utilizado nos serviços para *Kouzen Zaka*.
12. *Djakout Kouzen Zaka*: bolsa de palha utilizada nos serviços para *Kouzen Zaka*.
13. Boneco vodu.
14. *Marassa twa*: pratos de argila com 3 compartimentos usados nos altares.
15. *Poud*: diversos pós com propriedades mágicas embrulhados dentro de saquinhos pretos.
16. *Pip*: cachimbo para fazer serviços a *Kouzen Zaka*, *Legba* ou *Ogou Feray*.
17. Imagem de Saint Jacques ou *Sénjak*, que no vodu corresponde a *Ogou*. Junto a ela, outras imagens de santos católicos estavam à venda.
18. *Kwi*: prato feito de cabaça.
19. *Boujie*: velas artesanais.
20. *Bwa pen*: pedaços de madeira de pinho haitiano, utilizados para fazer limpeza.



Imagem 32: Objetos rituais à venda na barraca de Claudia. Foto da autora.



Imagens 33,34,35 e 36: Detalhe dos objetos rituais usados no vodu, trazidos de Haiti, vendidos na barraca de Claudia. Fotos da autora.

## Pós mágicos e a cura

As viagens até Quilicura se transformaram em um ritual de cada final de semana, se não conseguia ir um sábado ou domingo, fazia questão de visitar Claudia algum dia durante a semana. Assim, com o passar do tempo, comecei enxergar os segredos do negócio. Na barraca, embaixo das mesas, Claudia mantinha duas caixas de papelão que não ficavam visíveis à venda. Na caixa menor, mantinha ervas sortidas, saquinhos com pimentas e pós de diferentes tipos; na outra, um pouco maior, mantinha garrafas de rum de diferentes tamanhos, cheias de ervas variadas. As garrafas, ou *boutey*, vinham diretamente do Haiti e eram remédios que ela mesma mandava fazer com ervas naturais que “só existiam lá”. Mal olhado e adoecimentos geralmente atribuídos aos espíritos eram alguns dos problemas que afetavam os clientes que chegavam na sua barraca num dia normal de feira. Do mesmo modo, os atributos mágicos dos pós eram utilizados como proteção e um meio para subir as vendas.

Aqui na feira tem muito vodou. Quando eu quero vender muito, eu faço *bruxaria*<sup>74</sup>. Boto azeite de *sigueme-sigueme*, manjerição, pó para atrair dinheiro, junto tudo com Água de Florida e pingo nas quatro esquinas do meu negócio. Tem pessoas que me fazem bruxaria para abaixar as minhas vendas e subir as delas, mas eu faço de volta. (Claudia, entrevista, agosto 2022)

Com o intuito de exemplificar os tipos de consultas que Claudia recebia, descreverei duas experiências acontecidas na feira nas quais a magia foi parte.

### *Um zombie na barriga*

Foi um sábado de manhã que um diálogo chamou a minha atenção. Estávamos na barraca, mais uma vez, Claudia, Doudjina e eu. Em um momento chegou uma mulher haitiana muito aflita. Claudia ainda estava ocupada com uma outra cliente, mas a mulher começou a falar enquanto Claudia terminava de atender. Na rapidez do diálogo em crioulo, eu só consegui entender a palavra *zombie*, enquanto eu via como

---

<sup>74</sup> Conceitos como bruxaria ou *djab* (diabo) possuem certa ambiguidade e podem ser utilizados sem que eles tenham uma conotação negativa. Dalmaso (2018) mostra como as pessoas podem se referir aos *lwa* chamando-os alternativamente de “mistérios” [*mystè*], “invisíveis” [*envizib*] ou “diabos” [*djab* ou *dyab*], dependendo do contexto. Na Conclusão faço uma pequena reflexão a respeito.

a mulher levava a sua mão na barriga fazendo uma expressão de dor. Olhei para Doudjina, que escutava atenta o que a mulher falava.

Perguntei baixinho a Doudji o que estava acontecendo, quem me falou que a mulher em questão, tinha uma amiga a quem um espírito tinha-lhe entrado na sua barriga. A amiga estava com muita dor e podia sentir como o espírito se mexia no seu interior. A mulher tinha ido na barraca de Claudia para saber se ela tinha *poud nanm*, pó de espírito ou pó de *zombie*. De acordo com o explicado por Claudia, o *poud nanm* era o único pó capaz de eliminar esse tipo de espírito.

Claudia falou para a mulher voltar mais tarde que ela ia ter o pó junto com outras substâncias que ajudariam à sua amiga.

### *Mau-olhado*

Um domingo, durante a tarde, dois homens haitianos foram na barraca de Claudia e ficaram conversando, sobre um assunto que eu não consegui compreender. Claudia ensinou para eles vários saquinhos com os pós pretos que ela mantinha na caixa de papelão, depois, os homens foram embora e tudo continuou normal.

Chegada as quatro da tarde guardamos tudo nas caixas dentro da camionete do compadre Elias e fomos embora para a casa de Claudia, para aproveitar de comer alguma coisa. Por volta das 6 da tarde, os mesmos dois homens apareceram na casa de Claudia, e aí foi quando ela me explicou tudo.

Um deles tinha uma filha pequena que não estava conseguindo dormir pelas noites, falava sozinha e chorava muito. Quando estavam na feira, o homem relatou o que estava acontecendo e, segundo os sintomas, Claudia diagnosticou que a pequena era vítima de mal olhado, a inveja era a principal causa. Falou para eles irem à sua casa mais tarde que ela ia procurar todos os itens necessários.

Em casa, compraram *pimenta guine*, *pimenta de Toro* e *poud Prispité*<sup>75</sup>. Logo Claudia deu as instruções: tinham que moer as pimentas e juntar com o *Prispité*, depois misturar tudo com água ou *kleren* e com isso dar um banho na criança; após o banho, o pai devia ir a uma encruzilhada e jogar fora o restante da mistura. Nesse

---

<sup>75</sup> O *Prispité* ou Precipitado é um pó comumente utilizado no vodu para eliminar o mau olhado, ciúmes e inveja.

lugar, ele devia “pagar” ao *lwa*, deixando alguma moeda no meio na encruzilhada. Se ele fizesse tudo certo, sua filha voltaria a estar saudável.

\* \* \*

Para Karen McCarthy B. (2006), a cura é a principal tarefa dos sistemas religiosos afro-caribenhos. Foi mencionado de forma breve no capítulo anterior, como o mal era percebido como uma alteração na ordem natural e social, dentro de um sistema que era compreendido como harmônico, e o indivíduo era visto como um ser social. Dessa forma, a interpretação mágico-religiosa é muito mais ampla que a médica, englobando não só a situação física do paciente, senão também os aspectos amorosos, financeiros, entre outros.

Para a magia, a doença não é senão simples aparência. A doença é uma maneira que as forças espirituais têm de aparecer, de se revelar no mundo dos homens. Ela faz parte de um conjunto maior de problemas que têm a ver com a desorganização pessoal, familiar e social do sujeito: desemprego, conflitos familiares, crises etc. Ao atribuir um sentido mítico às tensões cotidianas, a que o indivíduo vive submetido, a ação mágica deixa de ser uma intervenção puramente técnica sobre um corpo fragmentado em partes doentes (que é a maneira como a medicina concebe o paciente) (Montero, 1990, p.64)

O feitiço se apresenta como uma forma mágica de interpretar os sintomas da doença no corpo de um sujeito incerto dentro de um marco sociocultural que é o vodu haitiano, no qual, segundo McCarthy (2006), não é necessária uma conexão entre a causa específica ou raiz do problema e o conjunto de sintomas apresentados, ou seja, “[...]a falta de honra aos espíritos poderia igualmente resultar na perda do emprego ou em dificuldades digestivas” (Richman, 2006, p.3)<sup>76</sup>.

Isso não quer dizer que os sujeitos afetados pela eficácia da magia, sejam seres irracionais ou que se encontrem fora do sistema moderno, não se está dentro da dicotomia: pensamento primitivo/pensamento racional, senão que existe uma forma de perceber o mundo, e de interpretar os sintomas, respaldada por um sistema cultural, que lhes permite diferenciar a origem do adoecimento como algo de tipo mágico ou físico. Para Mauss (2003), tanto na magia como na religião, existe um jogo

---

<sup>76</sup> No original: *[...]failure to honor the spirits could equally well result in the loss of a job or in digestive difficulties*. Tradução livre.

de juízos de valor, que são a manifestação de sentimentos sociais em relação a certos objetos escolhidos de forma arbitrária.

A noção de mana, como a noção de sagrado, não é senão, em última análise, a espécie de categoria do pensamento coletivo que funda seus juízos, que impõe uma classificação das coisas, separando umas, unindo outras, estabelecendo linhas de influência ou limites de isolamento. (Mauss, 2003, p.155)

Deste modo, tanto o *zombie* na barriga, quanto o mau-olhado, são interpretados como adoecimentos provocados por uma força do além ou a consequência de alguma ruptura nas relações sociais, no caso, a inveja é percebida como a principal causa do mau-olhado. Enquanto a ciência moderna se centra na doença e aponta pela cura, o pensamento mágico, além da cura, pretende achar as causas do adoecimento englobando todos os aspectos do cotidiano de um paciente.

A ação mágica, embora vise ritualmente o corpo do indivíduo, se propõe, através dele, reorientar a causalidade do mundo: procura suprimir as forças malélicas - exus, pomba giras, obsessores - verdadeiras causas das desordens que afligem a vida do paciente. E este, ao assumir a interpretação mítica, adquire uma linguagem, uma maneira socialmente codificada de expressar as contradições em que se encerra sua vivência cotidiana. (Montero, 1990, p.64)

E assim, por meio do uso de pós, ervas e banhos, se dá a solução aos problemas, mas não sem antes passar pelo ato mágico. Nos termos de Hurbon, “as propriedades das folhas não contam se elas não forem acompanhadas por encantações” (Hurbon, 1988, p.135). Para Mauss (2003), o ato ritual vai estar determinado por condições, momentos e lugares específicos para a sua realização, assim como o uso de elementos consagrados magicamente. No caso do mau-olhado, existe toda uma performance do rito que inclui o banho da criança, e logo a finalização e pagamento ao *Iwa* em um lugar percebido como mágico como é a encruzilhada.

Segundo Rocha (2008, p.135), “a magia é portadora de uma qualidade especial cuja eficácia simbólica possibilita a transformação da natureza das coisas”, e essa transformação é percebida se observamos como durante a realização do rito, o pai da criança, deixa de ser um sujeito comum e passa a ser um *agente mágico* (Mauss, 2003). A performance do banho, a ida à encruzilhada e logo o pagamento ao *Iwa*, não é feita pelo mesmo sujeito que foi na barraca de Claudia. Ambos sujeitos, passado e

futuro, estão sob o poder indutor da eficácia mágica; mas, enquanto o primeiro está desprovido de um poder sobrenatural ou *mana*, o segundo é um agente mágico, mesmo não sendo um profissional.

E aqui voltamos ao poder da eficácia simbólica da magia (Lévi-Strauss, 1975). A crença da vítima no poder da *manbo*, apoiada por um coletivo que também acredita<sup>77</sup>, facilita a labor de Claudia, que consegue dar resposta a diversos males; num contexto diaspórico, ela torna-se uma fonte valiosa de conhecimento e identidade cultural.

Ao selecionar a narrativa de acordo com os signos tradicionais haitianos, as *manbo* estão construindo uma realidade absoluta onde o mundo espiritual governa o terreno. Neste mundo espiritual, o significado pode ser encontrado, procurado e curado. Da mesma forma, de acordo com os seus significados, a doença pode ocorrer e só pode ser remediada em termos espirituais. (McAlister, 1993, p.15)<sup>78</sup>



Imagem 37: Garrafa com *asosi* e um pouco de *kleren* guardada no local de Claudia. Foto da autora.<sup>79</sup>

---

<sup>77</sup> Como já mencionado, a maioria dos clientes chegavam por meio de recomendação.

<sup>78</sup> No original: *In selecting the narrative according to traditional Haitian signs, the mambos are constructing an absolute reality where the spirit world governs the earthly. From this spirit world meaning can be found advice, sought and healing obtained. Likewise, according to its meanings, illness can occur and can only be remedied in spiritual terms.* Tradução livre.

<sup>79</sup> *Asosi* ou *asowosi* (*Momordica charantia*) é uma erva utilizada para a hipertensão, limpar o sangue e abaixar o colesterol. Em português, é conhecida como melão de São Caetano, abobrinha de São Caetano, entre outros.

## **Manbo, território de acolhimento**

O vodu, como uma cosmovisão que abrange práticas da medicina tradicional, como o uso de ervas medicinais, tem sido um complemento para o sistema público de saúde em Haiti<sup>80</sup>. Num país sem a quantidade de médicos ou de hospitais suficientes para a maioria da população, os curandeiros tradicionais, como os *houngan* ou as *manbo*, são uma importante fonte de cura, desde doenças físicas, mentais ou mal-estar espiritual (McAlister, 1992). As parteiras tradicionais (*fanm chay*) são também fundamentais dentro desse sistema, contribuindo à conservação e ao uso sustentável de plantas medicinais. O isolamento das comunidades camponesas e, em alguns casos, a inacessibilidade à medicina moderna, têm potencializado as práticas tradicionais e a proteção das plantas medicinais (Damus, 2017).

Na diáspora, sem o acesso às plantas medicinais, o contato com uma *manbo* torna-se essencial na hora do adoecimento. Uma pessoa indocumentada pode-se sentir desconfiada dos trabalhadores sociais ou estar desinformada sobre o sistema de saúde; da mesma forma, para alguns imigrantes haitianos, a ideia de marcar encontros com desconhecidos pode ser estranha aos seus costumes (McAlister, 1993).

No Chile, em março de 2016, foi promulgado o Decreto 67 que permite às pessoas estrangeiras em situação irregular assistir a um centro de saúde público; porém as barreiras idiomáticas e a falta de informação têm feito com que muitos deles desconheçam a existência dessa regulamentação.

Por outro lado, em abril de 2023, Tijoux e Ambiado (2023) apresentaram os resultados de um trabalho investigativo que visava identificar o racismo nas interações entre profissionais da saúde pública e pacientes haitianos na comuna de Quilicura. Nos resultados, evidenciaram como diversas situações discriminatórias tinham resultado numa percepção negativa sobre o sistema de saúde por parte dos usuários haitianos da rede de saúde pública.

Os pacientes mencionaram um distanciamento das instituições de saúde, principalmente dos hospitais e dos médicos, os quais consideravam

---

<sup>80</sup> Durante a pandemia da Covid-19, a medicina tradicional haitiana contribuiu significativamente como uma resposta à pandemia. O uso das plantas medicinais foi crucial para que o país figurasse entre os países modelo da gestão domiciliar da doença (JOSEPH; NEIBURG, 2020).

indiferentes, negligentes e que os humilhavam. Sentiam que não eram atendidos ou tratados com dignidade, o que os levava a procurar outros meios para resolver os seus problemas de saúde: poupar ou conseguir dinheiro para cuidados de saúde privado, recorrer à medicina tradicional, optar por não adoecer, e quando isso acontecia, esperar que o desconforto passe. (Tijoux; Ambiado, 2023, p.373)<sup>81 82</sup>

Do mesmo modo, foram testemunhas do racismo estrutural cimentado nos profissionais da saúde, os quais consideravam que tanto a origem, como as diferenças culturais poderiam prejudicar a atenção no sistema de saúde (Tijoux; Ambiado, 2023). Parte dessas diferenças culturais era a forma como os haitianos manifestariam a dor; segundo eles, os chilenos expressavam a dor sem demonstrações exageradas, a diferença dos pacientes haitianos que gritavam e mexiam (Ibid). Como consequência, os haitianos evitavam frequentar os centros públicos de saúde e procuravam alternativas, como a medicina tradicional ou a auto prescrição de medicamentos, recorrendo aos serviços de saúde apenas em caso de doenças graves ou emergências.

Dessa maneira e com o objetivo de diminuir as barreiras ao acesso à saúde pública, se capacitou as equipes de saúde em matérias como interculturalidade e se disponibilizou material educativo em crioulo em aquelas comunas com maior número de população haitiana. Da mesma forma, foi criada a figura do *Facilitador Intercultural* para os usuários haitianos, os quais auxiliam na tradução e orientação dos pacientes.

O Facilitador Intercultural forma parte do *Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas* (PESPI) do Ministério de saúde. A figura está presente na rede pública de saúde desde antes da chegada da população haitiana, atuando como mediador entre os pacientes de comunidades indígenas e as equipes médicas. Porém, na experiência indígena, especificamente no contexto *Mapuche*<sup>83</sup>, além do facilitador intercultural, existem as *Machis* e as *Lawentuchefes*<sup>84</sup> que auxiliam no

---

<sup>81</sup> No original: *Los pacientes mencionaron lejanía hacia las instituciones de salud, en particular hospitales y médicos, a quienes veían como personas indiferentes y negligentes que los humillaban. Sentían que no les prestaban atención ni los trataban dignamente, empujándolos a buscar otros medios para resolver sus problemas de salud: ahorrar o conseguir dinero para la salud privada, acudir a la medicina tradicional, optar por no enfermarse y cuando eso ocurría esperar que el malestar pasara.* Tradução livre.

<sup>82</sup> Tijoux e Ambiado, desenvolveram a pesquisa através de entrevistas semiestruturadas a 32 profissionais da saúde e 28 usuários haitianos da rede de saúde pública, agrupados em 8 grupos focais.

<sup>83</sup> Os *Mapuche* são o povo indígena mais numeroso do Chile.

<sup>84</sup> A *Machi* é uma sacerdotisa e a máxima autoridade espiritual do povo *Mapuche*. A *Lawentuchefe* é uma curandeira tradicional especializada no conhecimento, preparação e aplicação da fitoterapia. Ao

processo curativo e trabalham em conjunto com a medicina moderna. Nesse caso, existe um acolhimento maior, pois o atendimento não está limitado só à figura do Facilitador Intercultural e seu rol de tradutor de sintomas, senão que existem agentes tradicionais de saúde imersos numa cosmovisão e capazes de compreender todo um sistema cultural.

Por conseguinte, frente ao racismo institucional, o vodu, por meio da figura das *manbo*, toma especial relevância na diáspora sendo uma opção para aqueles que não confiam no sistema público de saúde chileno. Frente às práticas discriminatórias, elas se transformam em território de acolhimento, reforçando métodos tradicionais de cura; porém a sua ação vai além disso, oferecendo assistência, não só nos casos de males físicos, senão que dão respostas a aquelas aflições que só cabem dentro de um sistema cultural específico, como foi o caso do *zombie* na barriga ou o mau-olhado.

Contudo, é preciso salientar que a presença e continuidade do vodu não está condicionada unicamente como uma resposta às práticas discriminatórias ou à falta de hospitais, ele é um sistema transversal que abrange todos os estratos sociais, é uma forma de compreender o corpo e a vida, e toma especial força na diáspora, se beneficiando do movimento e da circulação de pessoas, espíritos e bens.

---

grosso modo, fazendo uma correspondência de roles entre o mundo Mapuche e o mundo vodu, poderíamos dizer a *Machi* seria a figura correspondente à *manbo*, enquanto a *lawentuchefe* seria uma *doktè fey* (doutora de folhas).

## **Kouzen Zaka**

Era o domingo 30 de abril de 2023, e me encontrava no novo empreendimento de Claudia. Era um pequeno restaurante de comida haitiana chamado *Mèsi SenJak*, localizado na Avenida Manuel Antonio Matta, em Quilicura. Devido a sua situação migratória, o contrato de aluguel do espaço estava no nome do compadre Elias, sendo ele o encarregado de fazer os trâmites dos alvarás que a prefeitura solicitava. Por enquanto, o restaurante funcionava sem nenhum tipo de publicidade visível, mas isso não impedia que os domingos fossem dias animados com muita gente comendo, bebendo e escutando música.

Mostrei para Claudia uma foto que me enviaram pelo WhatsApp (ver imagem 38), sobre a realização de uma cerimônia em honra a *Kouzen Zaka*. Até então, meu contato com o vodu era através dela e das diferentes comemorações feitas pela comunidade haitiana, nas quais o vodu era um elemento que formava parte da identidade, mas não tinha assistido a uma cerimônia propriamente tal.

Claudia sabia de um galpão em Quilicura, onde um *houngan*, a quem ela chamava de *Papa bòkò*, fazia “serviços públicos”<sup>85</sup>, mas por motivos de trabalho e filhos, nunca conseguiu assistir. Preferia fazer seus próprios rituais na privacidade do seu quarto; nessas ocasiões, Doudjina, que “não acreditava nessas coisas”, lhe comunicava tudo que o espírito, através do corpo da sua mãe, lhe dizia.

De igual forma, lhe perguntei se queria ir comigo até a *comuna* de El Bosque onde a cerimônia seria realizada, mas era uma viagem longa de duas horas e meia, pelo qual decidi ir sozinha.

---

<sup>85</sup> Gimeno (2010) faz uma contraposição entre o que ele chama de “vodu doméstico ou familiar” e “vodu público”. O primeiro, o define como um fenômeno quase exclusivamente rural, no qual se cultuam os *lwa* próprios de cada linhagem (*lwa rasin*) e está intimamente conectado com a família rural e a terra. O vodu público, mais rico desde uma perspectiva ritual (2010, p.10), se desenvolve nos santuários, seja no campo ou na cidade, e costumam ser presididos por um *houngan* ou *manbo*.



Imagem 38: Flyer da cerimônia a *Kouzen Zaka*.

Depois de pegar 2 ônibus e 1 metrô, cheguei em *El Bosque* por volta das 20:30h. O endereço indicado no flyer da cerimônia, coincidia com um portão de metal situado entre uma funerária e uma barbearia colombiana, que ainda estava aberta. Achando que o endereço estava errado, entrei na barbearia com a intenção de perguntar, mas a música estava tão alta que ninguém percebeu a minha presença. Saí e olhei pelo portão de metal que dava para um corredor escuro; no fundo, sob uma luz tênue, se vislumbrava um quintal de cimento. Nisso, uma mulher saiu e me indicou com a mão para entrar. Entrei e atravessei a escuridão do corredor caminhando com cuidado, quando do lado direito, um jovem saiu apressado carregando uma bacia com alimentos. O jovem me cumprimentou e aproveitei para lhe perguntar pelo S.J., a pessoa que tinha me convidado à cerimônia. S.J. ainda não tinha chegado, mas ele muito amável me convidou para entrar, beber uma cerveja e aguardar mais um pouco.

No final do corredor, e antes de chegar no quintal de cimento, quatro desenhos apareceram no chão, assim como os *vèvè*, estavam esboçados com farinha de trigo, mas eram figuras pequenas, simples e com menor complexidade. Já no quintal, um cano de plástico pvc erguia-se no meio sobre um engradado de plástico coberto com

lençóis, sobre o que parecia ser o desenho de um *vèvè*. Enquanto isso, os tambores da música *rasin* ecoavam de algum alto-falante que não consegui enxergar. À direita, uma porta dava para uma cozinha onde um grupo de pessoas estava preparando alimentos, eram todos jovens, alguns vestidos com *karabelas*, os quais saíam e atravessavam o quintal em direção a uma outra porta aberta que dava para um quarto iluminado. Olhei para o interior desse outro quarto, lençóis verdes cobriam a parede e o teto, e pendurados nele balões verdes e azuis decoravam o centro e as esquinas. Por entremeio da porta, dava para ver parte de uma mesa com uma toalha de mesa branca com garrafas de rum, vinho, espumantes e refrigerantes; além disso, um par de *asson*, garrafas de Água de Florida, velas brancas, *mouchwa* coloridos numa esquina, junto a um vaso de flores plásticas. No chão, batatas, aipim, alhos, pimentas, limões e diversas frutas; embaixo da mesa, bacias com alimentos preparados (ver imagem 39 e 40).

Pedi permissão para entrar no quarto. Ao ingressar e do lado esquerdo no chão, estavam a figura de uma treliça, um *djakout* e uma foice, junto ao desenho de uma cana de açúcar e uma caneca; era o *vèvè* do *Iwa Kouzen Zaka* feito com farinha de trigo (ver imagem 41). Do outro lado da mesa, tinha um bolo com a imagem do *Zaka* e outro bolo colorido, mais garrafas de álcool, e cafés servidos em duas *gode blan*. No chão, duas bandejas com pipocas, doces e refrigerantes. Enquanto os demais assistentes terminavam de se arrumar, decidi fazer o desenho do *vèvè* num caderninho, enquanto o *houngan* se preparava no quarto contíguo.



Imagens 39 e 40: à esquerda, detalhe da mesa com oferendas para *Kouzen Zaka*. À direita, a mesma mesa, embaixo dela, legumes e frutas como oferenda ao *Iwa*. Fotos da autora.

*Kouzen Zaka*, conhecido também como *Papa Zaka*, *Azaka*, ou *Zaka*, é o *Iwa* da agricultura, do dinheiro e do trabalho. Não em vão, o seu dia de comemoração é o 1 de maio. Ele é representado pela imagem de um camponês vestido com roupas *karabel*, um *chapo* de palha, fumando cachimbo, carregando um *djakout* e uma foice ou facão. É vital para a vida no Haiti, pois ele faz crescer as colheitas e garante que haja comida suficiente para a sobrevivência dos *lakou*, além de supervisionar os negócios e o dinheiro. Para alguns, *Zaka* também está envolvido em questões referentes à migração, podendo ajudar ou prejudicar num processo migratório. Desse modo, a realização de cerimônias dedicadas a ele torna-se fundamental para chamar a prosperidade e evitar infortúnios.

Assim que S.J. chegou, fui apresentada aos conhecidos, logo apagaram a música e a cerimônia começou. Primeiro, foi rezado o Pai Nosso e foram entoadas um par de canções católicas. Depois, foi o turno das músicas para os diferentes *Iwa*. Desde o interior do quarto decorado, o *houngan* dirigia o encontro junto com um grupo de jovens, enquanto o resto dos convidados ficaram acompanhando do lado de fora;

desde aí, consegui reconhecer várias músicas para *Legba*, o primeiro a ser invocado, *Danballa Wedo*, e *Ayida Wedo*. Enquanto cantavam, observei como vários dos assistentes faziam vídeos ao vivo pelo Facebook ou estavam em videochamadas, isso parecia ser importante, pois alguns estiveram nessa tarefa até eu ir embora.

Depois, todos saíram do quarto e foram para o quintal. O cano de pvc com os lençóis na base, era o *poto mitan*, e ao redor dele continuou-se fazendo o serviço (ver imagem 42). O *houngan* agradeceu todo mundo por ter comparecido<sup>86</sup>; enquanto continuava com o discurso, uma mulher com um *mouchwa* branco foi no quarto e trouxe uma *gode blan* grande com café, um homem adulto com um *mouchwa* amarelo trouxe velas brancas, ao mesmo tempo que S.J. e outro companheiro, traziam as duas bandejas com pipocas, doces e refrigerantes.



Imagens 41 e 42: à esquerda *vèvè* de *Kouzen Zaka*. À direita, *poto mitan* no meio do quintal. Fotos da autora.

---

<sup>86</sup> Toda a cerimônia foi realizada em crioulo.

Duas velas foram acesas ao lado do *poto mitan*, e o *houngan* começou cantar para os *Iwa Marassa*, os gêmeos divinos do vodu, enquanto os quatro, com a caneca de café, a vela, e as duas bandejas de doces, cumprimentavam aos espíritos fazendo os seguintes movimentos: davam um passo à esquerda, giravam e faziam uma pequena reverência; logo um passo à direita, giravam e uma outra reverência. Seguidamente, começaram a caminhar ao redor do *poto mitan*, enquanto cantavam e jogavam um pouco de café, pipocas e doces ao redor do pilar. As guloseimas, pipocas e refrigerantes eram oferendas para os espíritos *Marassa*.

Ato seguido, foi a hora de repartir as guloseimas entre os assistentes. S.J. e o seu companheiro foram os encarregados. Enquanto repartiam os doces, uma força invisível pareceu golpear o S.J. quase caindo no chão, ele parou por um momento levando uma mão na cabeça, e, depois, trêmulo, continuou com a tarefa que estava realizando. Imediatamente, uma outra força pareceu tomar conta do corpo de uma das mulheres que estava sentada no fundo. A mulher parou violentamente e começou a caminhar de forma enérgica de um lado para outro, fazendo movimentos involuntários. Os assistentes pareciam não se importar com o que estava acontecendo e continuaram cantando. Enquanto eu olhava a cena, do meu lado, um jovem era possuído fazendo os mesmos movimentos enérgicos caminhando de um lado a outro, até que logrou ser contido por uma pessoa que lhe ofereceu uns doces. Por seu lado, a mulher tentava se manter em pé, mas os movimentos involuntários faziam com que ela ficasse desestabilizada. Os espíritos *Marassa* estavam subindo na cabeça dos assistentes<sup>87</sup>. Depois de uns 15 minutos, as pessoas que tinham sido possuídas voltaram à normalidade.

- Você vai perder a festa e a melhor parte do serviço - falou-me o S.J. enquanto um grupo de pessoas iam para o quarto a buscar mais oferendas. O planejado era continuar até altas horas da madrugada, mas já era hora de eu voltar para casa.

Enquanto eu saía, mais pessoas iam chegando na comemoração. Na rua, a barbearia colombiana continuava aberta. Respirei o ar frio e segurei os doces que

---

<sup>87</sup> Numa cerimônia de vodu, um mesmo espírito pode se apresentar diversas vezes e em múltiplos corpos. Num determinado momento, podem existir vários *Ogou Feray* se manifestando em diferentes pessoas.

tinha ganhado na repartição, como uma prova tangível de que tudo isso que tinha acontecido era verdade, e fui embora.

\* \* \*

No intuito de compreender o serviço a *Kouzen Zaka* e os seus símbolos, apoio-me na definição de ritual que Turner (1999) traz, que o define como uma conduta prescrita, performativa, não dominada pela rotina tecnológica e relacionada à crença em seres ou forças místicas. Por outro lado, Peirano (2003) amplia essa definição, traduzindo de forma livre o dito por Stanley Tambiah (1985) quem expõe o seguinte:

O ritual é um sistema cultural de comunicação simbólica. Ele é constituído de sequências ordenadas e padronizadas de palavras e atos, em geral expressos por múltiplos meios. Estas sequências têm conteúdo e arranjo caracterizados por graus variados de formalidade, estereotipia, condensação e redundância. A ação ritual nos seus traços constitutivos pode ser vista como “performativa” em três sentidos: 1) no sentido pelo qual dizer é também fazer alguma coisa como um ato convencional; 2) no sentido pelo qual os participantes experimentam intensamente uma performance que utiliza vários meios de comunicação; 3) finalmente, no sentido de valores sendo inferidos e criados pelos atores durante a performance. (Peirano, 2003, p.11)

Assim, o *sèvis* feito a *Kouzen Zaka* desempenha um papel ritualístico, enquanto sistema de comunicação simbólico com sequências padronizadas e participantes que desenvolvem uma performance através de uma conexão com forças místicas. Nele existe uma estrutura cerimonial, com um líder e pessoas que desempenham funções específicas.

Cada ritual, têm seus símbolos rituais, os quais são recorrentes e atuam como meios para chegar a um propósito, sendo ademais, estímulos de emoção e focos de interação (Turner, 1999). No caso da cerimônia a *Kouzen Zaka*, considero os *vèvè* como símbolos rituais necessários para sua realização; cada espírito tem o seu próprio *vèvè*, e suas próprias cores. Assim, tanto o desenho do *vèvè*, como as cores dos lenços (*mouchwa*), são diversas representações de um mesmo espírito, e são ademais veículos de comunicação (Rocha, 2008) pois se acredita que eles incentivam a incorporação dos espíritos.

As oferendas são outro ponto a ser observados; assim como os produtos da terra eram apresentados a *Kouzen Zaka*, as pipocas e doces representam o espírito

infantil dos gêmeos cósmicos ou *Marassa*, os possuídos pediam pipocas enquanto agiam como crianças. Por sua parte, o *poto-mitan* é uma figura central e um símbolo ritual recorrente nos diversos trabalhos etnográficos em torno ao vodu. A cerimônia se leva a cabo ao seu redor, se acredita que os *lwa* sobem através dele<sup>88</sup>, constituindo um caminho para a chegada dos espíritos.

Assim como existe uma estrutura baseada nas funções desempenhadas, existe uma estrutura ritualística padrão nas diversas cerimônias de vodu. Todas elas começam com orações católicas, e logo com uma invocação ao *lwa Legba*, pois é ele o mediador e quem abre as portas para que os outros espíritos possam entrar.

Por outro lado, a possessão passa a ser um aspecto fundamental nas cerimônias coletivas. Aquele que é montado é conhecido como *chwal* (cavalo) do *lwa*. A possessão é uma experiência sagrada vivida através do corpo, sendo um meio de comunicação entre os espíritos e os servidores, ao mesmo tempo que são a sua representação; por exemplo, os possuídos pelos *Marassa* atuam como crianças, enquanto os possuídos por *Kouzen Zaka* vão agir como um velho camponês. Por meio da possessão, indivíduos normais tornam-se seres divinos com características extraordinárias, conseguindo caminhar sobre as brasas sem se queimar, predizendo o futuro ou dando receitas para curar doenças (Hurbon, 1988). Assim, uma experiência individual se transforma numa vivência coletiva direta com o sagrado, que faz da figura do *lwa* algo concreto e acessível, atualizando a sua fé.

Com a possessão, a crença na existência do *lwa* deixa de ser uma mera representação do imaginário coletivo para se manifestar em um fato contundente, principalmente para os possuídos, mas também para os participantes do ritual, um fato chocante que deixa certeza absoluta de que uma experiência mística foi compartilhada com uma ou várias entidades sobrenaturais (Glockner, 2015, p.28)<sup>89</sup>

---

<sup>88</sup> Para alguns, eles descem através do *poto-mitan*.

<sup>89</sup> No original: *Con la posesión, la creencia en la existencia de los loa deja de ser una mera representación del imaginario colectivo para manifestarse en un hecho contundente, sobre todo para el poseso, pero también para los asistentes al ritual, un hecho estremecedor que deja la certeza absoluta de que se ha compartido una experiencia mística con una o varias entidades sobre naturales.* Tradução livre.

Para Hurbon (1988) ainda que a “crise do *lwa*”, como chamou a possessão, seja o aspecto mais fascinante do ritual vodu, não é o único modo de conexão com os espíritos e deve ser integrada no conjunto do culto.

Desde o começo do presente trabalho, se planteou a interrogante relativa à relação entre as pessoas migrantes haitianas e os *lwa*. No Capítulo I, se evidenciou que o território no qual a pessoa se encontre não faz uma maior diferença na relação *lwa/sèvitè*, isso pelo menos no plano individual. Nas experiências de Schmidt (2003) e Peguero (2000), nos Estados Unidos e na República Dominicana, os autores evidenciaram mudanças no que respeita ao espaço ritual, mas já desde um ponto de vista grupal envolvendo a realização de sacrifícios.

Ainda que no Chile não seja possível achar certos elementos pertencentes ao panteão vodu, para Ricardson Angrand a dinâmica principal de conexão com os espíritos, vai ser possível sempre que exista o acesso aos quatro elementos vitais: terra, ar, água e fogo. Para cerimônias de maior escala, as mudanças no espaço ritual são inevitáveis, mas devido à adaptabilidade do vodu, é possível fazer ajustes de acordo com o contexto.

Por exemplo, a prática grupal do vodu exige a elaboração de um *poto mitan*, ou pilar principal, e devem ser feitas alterações no espaço físico para adaptá-lo. Desenvolver um culto vodu de forma grupal é um pouco complexo, por exemplo, estabelecer um *peristyle* é um elemento mais complexo, mas quando se trata da prática pessoal, os ritos para levar uma prática de comunicação constante com os *lwa* podem ser feitos, pois os elementos básicos para entrar em comunicação são um copo d'água e uma vela, e isso pode ser obtido em qualquer lugar. Então praticar o vodu em si, do ponto de vista pessoal, é possível, mas quando se trata de praticar em um grupo maior, existem complexidades. (Ricardson Angrand, entrevista, agosto 2023)

Assim, na cerimônia para *Kouzen Zaka*, mesmo que os participantes não tivessem todas as ferramentas e o espaço ideal para fazer um serviço como no Haiti, eles se adaptaram às circunstâncias. Os tambores e a música ao vivo foram substituídos por música gravada, o jardim da casa tornou-se um *peristyle* e o cano de pvc passou a ser o *poto mitan*, sem que com isso se perdesse o significado do ritual, que era entrar em contato com os espíritos. Desse modo, a forma parece não interferir para nenhum dos participantes, sejam pessoas, objetos rituais e espíritos.

Enquanto alguns entrevistados me comentavam que por causa do clima frio do Chile, ia ser difícil que certos *lwa* se manifestassem; para outros, como Ricardson Angrand, isso não era provável; segundo ele, o espírito ia se manifestar se fosse necessário, sempre e quando estivesse invocado corretamente.

Na possessão do *lwa*, não importa qual seja o local, na verdade, mesmo nos espaços mais frios, quando o espírito se manifesta ele pode mudar o ambiente para torná-lo mais quente. Por exemplo, quando *Ogou Feray* quer se manifestar, por mais frio que esteja o espaço, ele pode vibrar no espaço sem fogo físico, ele pode vibrar porque sua energia é tão densa que ele pode fazer isso. (Ricardson Angrand, entrevista, agosto 2023)

Os espíritos estão em movimento, circulando e atravessando os espaços da diáspora, e a cerimônia de *Kouzen Zaka* foi uma prova concreta de que, por mais longe que se esteja de Haiti, os espíritos formam parte das mobilidades acompanhando os percursos dos sujeitos migrantes. Mesmo frente à impossibilidade de realizar uma cerimônia massiva, existe a alternativa de fazer um rito pessoal com elementos básicos como um copo de água e uma vela. Porém, a habilidade dos sujeitos de sacralizar espaços cotidianos, junto com a adaptabilidade do vodu e a capacidade dos espíritos de se movimentar até os lugares mais recônditos, fazem com que o vodu seja um elemento transversal na diáspora, gerador de vínculos e capaz de brindar assistência nas situações adversas, por conseguinte, o vodu deixa de ser exclusivo do Haiti e passa a formar parte de um movimento multiterritorial simultâneo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o meu trabalho de campo com Claudia, a figura do *bòkò* apareceu no mesmo nível que a do *houngan*. De acordo com o glossário de Métraux (1963), *bòkò* era um termo derivado da palavra fon *bokono* (sacerdote), e tratava-se de um *houngan* que praticava a magia negra, ou um *houngan* que “servia com as duas mãos”; ao mesmo tempo o termo era frequentemente usado para designar um sacerdote vodu. Por outro lado, autores como Maya Deren (1953) salientaram a diferença entre eles, distinguindo o *bòkò* como um praticante de magia - não necessariamente um iniciado no vodu - e que, portanto, devia ser radicalmente distinguido do *houngan*. Para alguns vodouistas, essa diferença é visível, sendo o *houngan* associado à *maji* (magia), enquanto a figura do *bòkò* estaria conectado à bruxaria (ou magia negra).

De acordo com a minha experiência etnográfica, considero que a diferença na percepção dessas duas figuras tenham a ver com os deslizamentos conceituais e a ambiguidade de aquelas “forças” ou “energias” manipuladas pelos *houngan* ou *bòkò*, como podem ser magia, bruxaria ou feitiçaria. Em alguns casos, a definição pode passar mais por uma questão moral - conectada a uma figura de poder - que à manipulação mesma dessa energia ou sua finalidade, como aconteceu nos Camarões com P. Geschiere (2006), quem revelou como diante à suspeita de casos de feitiçaria, a decisão de identificar alguém como feiticeiro passava pela aprovação do chefe (*fon*) da aldeia, quem tinha a autoridade moral para decidir se essas “forças” estavam sendo usadas de “forma aceitável” ou não.<sup>90</sup>

Dessa forma, o trabalho de campo revelou que esses termos eram fluidos e misturados, se afastando de alguma intenção de demarcação. O mesmo Geschiere revelou a ambivalência e multi-interpretabilidade de termos como feitiçaria e prezou por um pluralismo epistemológico frente aquelas classificações rígidas que alguns antropólogos no passado tentaram impor<sup>91</sup>.

---

<sup>90</sup> Nas palavras do autor: “se alguém é suspeito de ter acesso a fontes de poder ocultas sem a bênção do *fon*, isso é automaticamente visto como um comportamento anti-social e marcado portanto como feitiçaria” (Geschiere, 2006, p.25).

<sup>91</sup> De acordo com o autor: “De fato, parece que *le regard scholastique* de antropólogos mais antigos e sua preferência por classificações e definições inequívocas fizeram sumir exatamente com aquilo que

Em setembro de 2023, antes de eu viajar para o sul do país para terminar de escrever a dissertação de Mestrado, aproveitei de passar pelo mercado Tirso de Molina para ver como andavam as coisas com Margarete. A última vez que a gente tinha se encontrado tinha sido há um par de meses; na ocasião, ela estava bastante afetada à procura de um *houngan* que lhe ajudasse a saber as causas do falecimento da sua mãe em Haiti um mês atrás. Pouco antes de falecer, a mãe de Margarete tinha sonhado com cobras, e depois desse episódio começou a passar mal sem conseguir se recuperar até falecer. Sonhos desse tipo podem ser considerados indícios de que alguém está sendo vítima de alguma bruxaria, pelo qual Margarete precisava de um *houngan* para confirmar o seu pressentimento. Chegando no mercado, o espaço que ela ocupava estava vazio. O grupo de *madan Sara* que costumava vender na rua *Salas* ainda estava, mas nenhuma delas tinha notícias de Margarete fazia já uma semana. Meses depois, voltei e perguntei novamente por ela, mas ninguém tinha novidades.

Com Claudia, mantínhamos a amizade e o contacto era frequente. Ainda continuava com a ideia de fazer a ruta até os Estados Unidos, tentada pelo sucesso de várias das suas colegas da feira que já tinham ido embora, mas Doudjina recusava a ideia. Na semana anterior, tínhamos comemorado o seu aniversário junto às meninas e o compadre Elias no seu restaurante o *Mèsi Senjak*. Claudia mantinha o restaurante aberto, porém continuava indo na feira durante a semana para fazer algum dinheiro extra, pagar as dívidas e continuar comprando mercadorias no Chile e no Haiti.

Meu amigo S.J. encontrava-se agora morando em Queens, Nova Iorque. Através das redes sociais e videochamadas, continuava em contato com amigos no Chile e com a família no Haiti, Canadá e Estados Unidos, mantendo uma rede de relações que se ampliava conforme o movimento.

Durante o transcurso da pesquisa, mantive uma perspectiva territorial no que respeita a observar as relações em torno ao vodu em Santiago, que me fez querer delimitar (consciente ou inconscientemente) o espaço geográfico do campo de trabalho, uma espécie de “territorialismo metodológico” enganoso frente à realidade.

---

requeria explicação: as inversões e ambiguidades que são precisamente a força dos discursos da feitiçaria” (Geschiere, 2006, p.34).

As relações dos sujeitos me revelaram uma extensão dos vínculos sociais, culturais e econômicos, que iam além das fronteiras do país de origem ou de chegada, trazendo novas geografias. As pessoas, como o meu amigo S.J., mantinham relações contínuas e simultâneas entre os vários territórios pelos quais tinham circulado, sem vincular-se exclusivamente com uma sociedade em particular. A figura desses migrantes fugia de aquele estereótipo que evoca desenraizamento e nostalgia pelo país de origem.

Dessa forma, as experiências migratórias têm feito com que outras propostas analíticas tentem dar conta da realidade desses universos em constante mobilidade. Assim, durante os anos 90, autores como Nina Glick-Schiller (Glick-Schiller, et.al., 1992) sugeriram novas perspectivas metodológicas que estivessem de acordo com o estudo de comunidades em movimento, planteando o *Transnacionalismo* como um marco analítico mais amplo, capaz de tornar visível a crescente intensidade dos fluxos multifacetados de pessoas e que permite analisar a capacidade dos sujeitos migrantes - agora *transmigrantes* - de participar em mais de uma sociedade de forma simultânea.

Por conseguinte, o vodu se revelou como parte e produtor de redes de relações e práticas transnacionais em diferentes níveis. As mercadorias e os objetos rituais comprados em Haiti, circulam e são comercializados nas feiras da periferia de Santiago, e, graças a esse movimento de objetos, foi possível me adentrar no campo de trabalho.

O surgimento da Agua de Florida e a sua presença nas feiras da cidade comporta não só uma dimensão geográfica embora também histórica. As feiras ou mercados de rua são meios de sobrevivência e sistemas econômicos herdados de um Haiti rural que tem traspassado as fronteiras, sendo o papel das mulheres haitianas, especificamente das *Madan Sara*, fundamental para a manutenção de práticas econômicas transnacionais, conectando agora não só as comunidades rurais com a cidade, senão que gerando redes comerciais em diferentes níveis entre Haiti e Chile. Da mesma forma, através da aquisição de objetos rituais, é possível comprovar como as relações econômicas nas feiras são fundamentais para a realização e continuidade dos serviços aos *lwa*.

Sob outra perspectiva, o campo revelou as feiras como um lugar onde falar sobre vodu e se identificar como um servidor dos espíritos era possível. A presença

das *manbo*, converte as feiras em espaços de cura através de métodos tradicionais como o uso de ervas e pós mágicos. Da mesma forma, num contexto neoliberal vale a pena salientar a importância que as religiões têm tido em termos de assistência social e aquisição de capital social para as comunidades migrantes no seu processo de adaptação ao novo cenário.

Portanto, as feiras se apresentam como pontos nevrálgicos nas relações sociais da comunidade haitiana, territórios nos quais as pessoas se relacionam por dinâmicas opostas às da *plantation*, como diria Jean Casimir, ou “contra coloniais”, nas palavras de Nego Bispo (2015), espaços onde as relações se opõem ao binarismo sagrado/profano, sendo assim lugares de circulação de mercadorias, objetos rituais, símbolos, pessoas, memórias e espíritos.

Dentro dessa circulação, a figura da diáspora se torna essencial na manutenção de ritos e compromissos, não só no Chile; pois através da cerimônia a Kouzen Zaka demonstrou-se a capacidade adaptativa do vodu junto com a habilidade das pessoas em sacralizar espaços cotidianos; senão porque existe todo um sistema de remessas que são enviadas para o Haiti a favor do cumprimento das obrigações com os espíritos da *eritaj*, gerando um impacto nas comunidades de origem e de destino.

Por outro lado, dentro desses variados deslocamentos, as identidades são afetadas e expostas às influências externas. A identidade é um processo em constante negociação e, na diáspora, Chile se apresenta como um paradoxo. Por um lado, um território de contínuas práticas discriminatórias contra a comunidade haitiana; e, por outro, um território que dá o espaço e a liberdade, que por questões sociais ou familiares no Haiti estavam restritas, para se conhecer, experimentar e se reinventar como haitiano, por meio da arte e da música. O vodu, na diáspora, se mantém conectado à identidade, surgindo como um elemento unificador e representação do folclore e da cultura do país, abrangendo ainda aqueles que em Haiti se consideravam detratores.

Dessa forma, Haiti continua sendo um referente para o vodu, mas ele deixa de pertencer exclusivamente ao país, para se incorporar de forma simultânea aos diversos territórios abrangidos pelas redes tecidas pela diáspora haitiana ao redor do mundo.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGUIRRE, T. Migración y religión. La conformación de una comunidad haitiana católica en Santiago de Chile. *In*: ROJAS, N.; KOEHLIN, J. **Migración haitiana hacia el Sur andino** Lima: Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2017. p. 187-209.
- ÁLVAREZ, A.; CAVIERES, H.; IBARRA, A. Impacto de la migración haitiana en un hábitat de vivienda social en Santiago (Chile), desde la percepción de sus residentes. **Población & Sociedad**, Santiago, vol. 27, no. 2, p.105-133, 2020.
- AMEIGEIRAS, A. Migración, religión y diversidad cultural en el contexto urbano. *In*: AMEIGEIRAS, A. & JURE, E. (Eds.), **Diversidad e interculturalidad**. Buenos Aires: Prometeo libros, 2006. p. 289-298.
- ANDÚJAR, Carlos. El Sincretismo Cultural dominico-haitiano. **Revista ECOS**. UASD 2 (3). p. 193-203. 1994.
- ARISTIDE, J. **Eyes of the Heart: Seeking a Path for the Poor in the Age of Globalization**. Common Courage Press, 2000. 89 p.
- AUDEBERT, C.; JOSEPH, H.; MIRANDA, B. Diásporas negras: las negritudes en movimiento y los movimientos de las negritudes. **REMHU: Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana**, v. 31, n. 67, p. 15-35, jan. 2023.
- BAPTISTA, J, R. *Tou melanjé*: algumas considerações etnográficas sobre o vodu haitiano. *In*: CAMPELO, M. M.; JESUS, R. J.; DE DEUS, Z. A. (Org.). **Entre os Rios e Florestas da Amazônia. Perspectivas, memórias e narrativas de negros em movimento: subsídios para a Lei 10639/03**. 1ed.Belém: UFPA/GEAM, 2014. p. 197-235.
- BASCH, L.; BLANC-SZANTON, C.; GLICK-SCHILLER, N. Transnacionalismo: un nuevo marco analítico para comprender la migración. **Bricolaje, Revista de estudiantes de antropología social y geografía humana**, 3(7) p. 68-84, 2005.
- BOURGUIGNON, E. Dreams and Dream Interpretation in Haiti. **American Anthropologist** Vol.56, no. 2, p. 262–68, 1954.
- BRAUM, P.; DALMASO, F.; NEIBURG, F. **Gender issues: Relations between men and women in low-income districts of Port-au-Prince**. Viva Rio NuCEC / UFRJ. Junho 2014. Disponível em: <https://reliefweb.int/report/haiti/gender-issues-relations-between-men-and-women-low-income-districts-port-au-prince> . Acesso em: agosto 2023.
- BULAMAH, R.C. O lakou haitiano e suas práticas: entre mudanças e permanências. **Temáticas**, Campinas, SP, v. 21, n. 42, p. 205–233, 2013.
- \_\_\_\_\_ Um lugar para os espíritos: os sentidos do movimento desde um povoado haitiano. **Cadernos Pagu**, n. 45, p. 79–110, dez. 2015.

BULAMAH, R.C.; DALMASO, F. Revisitando o vodu: interações e movimentos entre humanos e espíritos em dois contextos haitianos. **Campos - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 20, n. 1, p. 41-54, nov. 2019.

BUSTOS, A; ESPINOZA, M. **Pobreza, racismo e idioma: la triple discriminación a los haitianos en Chile**. Diario y radio U Chile. 2018. Disponível em: <https://radio.uchile.cl/2018/05/14/idioma-pobreza-y-raza-el-drama-de-ser-haitiano-en-chile/> Acessado em: outubro 2023.

CALDAS, G. A magia do feitiço: apropriações africanas no Brasil Colônia. **Acolhendo a Alfabetização nos Países de Língua Portuguesa**, [S. l.], v. 1, n. 1, p. 127-144, 2007.

CASIMIR, J. **Haití de mis Amores**. San Antonio: Ambos Editores, 2012. 284 p.

\_\_\_\_\_. **Haití y sus élites: el interminable diálogo de sordos**. Foro Internacional, vol. XLVIII, no. 4, 2008, pp.807-841.

\_\_\_\_\_. **La clase media, los intelectuales y el propio Aristide no pudieron manejar el despertar haitiano - 2/3**. Clacso TV. Junio 2014. Disponível em: [https://clacso.org.ar/clacsotv/perspectivas.php?id\\_video=409](https://clacso.org.ar/clacsotv/perspectivas.php?id_video=409) Acessado em: maio 2023.

\_\_\_\_\_. **Una lectura decolonial de la historia de los haitianos**. San Antonio: Ambos Editores, 2022. 488 p.

CEJA, I. **Migración haitiana en Quito: identidades, exclusión y negociación**. XI Congreso Argentino de Antropología Social, Rosario. 2014.

CLIFFORD, J. Diasporas. **Cultural Anthropology**, Washington, v.9, n.3, p.302-338, 1994.

DALMASO, F. **A magia em Jacmel. Uma leitura crítica da literatura sobre vodu haitiano à luz de uma experiência etnográfica**. 2009. 108 p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional / UFRJ, Rio de Janeiro, 2009.

\_\_\_\_\_. Heranças de família: terras, pessoas e espíritos no sul do Haiti. **Mana. Estudos de Antropologia Social** 24(3), p.96-123, 2018.

DAMUS, O. Las prácticas profesionales de las comadronas tradicionales en Haití: entre salud, biodiversidad y espiritualidade. *In*: UNESCO. **Knowing our lands and resources: indigenous and local knowledge of biodiversity and ecosystem services in the Americas**. Paris: UNESCO, 2017. p. 20-31.

DEREN, M. **Divine Horsemen: The Living Gods of Haiti**. London: Thames and Hudson, 1953.

DÉUS, F. R. **Paradoxo Haitiano: Identidade Negra e Branqueamento na Contemporaneidade**. 1. ed. Curitiba: Appris, 2021.

DIAZ, D.; GOLDBERG, A. **La comercialización de alimentos locales en Haití en manos de las mujeres: el sistema “Madan Sara**. XI° Jornadas Interdisciplinarias de Estudios Agrarios y Agroindustriales Argentinos y Latinoamericanos. Buenos Aires, 2019.

EVANGELISTA, F. **Comércio, Mobilidade e dinheiro, a busca pela vida no plateau central haitiano**. 2019, 314 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2019.

FOSTER, G. M. **Tzintzuntzan**. Mexican Peasants in a Changing World. Fondo de Cultura Económica, 1972

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. Terceira edição. Edições Loyola, São Paulo, Brasil, 1996.

FRY, P. O Espírito Santo contra o feitiço e os espíritos revoltados: "civilização" e "tradição" em Moçambique. **Mana**, v. 6, n. 2, p. 65-95, out. 2000.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. 1.ed., IS.reimpr. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GESCHIERE, P. Feitiçaria e modernidade nos Camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade. **Afro-Ásia**, Salvador, n. 34, 2006.

GIMENO, J. El vudú haitiano: una cuestión de Estado (1804-1987). **El Rapto de Europa: crítica de la cultura**. Madrid, p. 23-37, 2010.

GLOCKNER, J. Entidades espirituales em el vudú hatiano. **Elementos 98**, p. 23-30, 2015.

GREENOUGH-HODGES, K. **Haitian vodou: “pwen” (magical charge) in ritual contexto**. 2020. 225 p. Tese (Doutorado em Filosofia em humanidades - Estudos estéticos) - The University of Texas at Dallas, Texas, maio 2020.

HAC - Haiti Action Committee: **Haiti’s Market Women Resist Global Forces**. 2018. Disponível em: <https://haitisolidarity.net/haitis-market-women-resist-global-forces/> Acessado em julho 2023.

HALL, S. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva, Guaracira Lopes Louro. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

\_\_\_\_\_ **Cultura e Representação**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio: Apicuri, 2016.

\_\_\_\_\_ Notas sobre a desconstrução do popular. *In*: HALL, S. **Da diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009. Parte 3. p. 247-264.

HURBON, L. **O Deus da Resistência negra. O Vodou Haitiano**. Tradução Valdecy Tenório. São Paulo: Paulinas, 1988.

\_\_\_\_\_ De la transversalidad de lo religioso. In: **Antología del pensamiento crítico haitiano contemporáneo**. p. 257–304. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CLACSO, 2018.

Instituto de Políticas Públicas en Derechos Humanos del MERCOSUR. **Diagnostico Regional sobre Migracion Haitiana**. 2017. Disponível em: [https://publications.iom.int/system/files/pdf/diagnostico\\_regional\\_sobre\\_migracion\\_haitiana.pdf](https://publications.iom.int/system/files/pdf/diagnostico_regional_sobre_migracion_haitiana.pdf) Acessado em: agosto 2022.

ITURRA, D. **De Haití a Chile: la formación de un enclave residencial en la periferia de Santiago**. 2016. 79 p. Tese (Magíster en Asentamientos Humanos y Medio Ambiente) – Facultad de Arquitectura, Diseño y Estudios urbanos, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2016.

JOSEPH, H. A historicidade da (e) migração internacional haitiana: O Brasil como novo espaço migratório. **Périplos. Revista de Estudos Sobre Migrações**, v. 1, n. 1, p. 7-26, 2017.

\_\_\_\_\_ Diáspora. Sentidos sociais e mobilidades haitianas. **Horizontes Antropológicos**, Vol. 21, núm.43, pp.51-78, 2015.

\_\_\_\_\_ O universo espiritual e cultural da primeira república negra. **Razão e Fé**, Pelotas, 8(2):5-20, jul.-dez. 2006.

\_\_\_\_\_ Vudú en Haití - candomblé en Brasil: sistemas religiosos como concepciones del mundo afro-latinoamericano. In **VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA**. Colegio de Antropólogos de Chile A.G, San Pedro de Atacama. 2010.

JOSEPH, H.; NEIBURG, F. A (i) mobilidade e a pandemia nas paisagens haitianas. **Horizontes Antropológicos**. 23. 463-479. 10.1590/S0104-71832020000300015, 2020.

LÉVI-STRAUSS, C. O feiticeiro e a sua magia. In: LÉVI-STRAUSS, C. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro. 1975. Cap.9. p. 193- 213.

LOESER, B. **Mercado encantado: trocas, memória e encantamento no comércio afroreligioso do mercado municipal de Aracaju-SE**. 2022.152 p. Tese (Mestrado em Ciências da Religião) Programa de pós-graduação em Ciências da Religião, Universidade Federal de Sergipe, São Cristóvão, SE, 2022.

MAUSS, M. Esboço de uma teoria geral da magia. In: MAUSS, M. **Sociologia e Antropologia**. São Paulo, Cosac Naify, 2003. 1 parte. p. 47-181.

McALISTER, E. Love, sex and gender embodied: the spirits of Haitian vodu. In: **Love, Sex, and Gender in the World Religions**. One world, Oxford, p-128-145, 2000.

\_\_\_\_\_. Sacred Stories from the Haitian Diaspora: A Collective Biography of Seven Vodou Priestesses in New York City. **Journal of Caribbean Studies** 9, no. 1 & 2: p. 10–27. 1993.

\_\_\_\_\_. Serving the spirits across two seas: Vodou Culture in New York and Haiti. **JSTOR** Aperture, no. 126, p. 40–47, 1992.

MCCARTHY B., K. Afro-Caribbean Spirituality: A Haitian Case Study. In: MICHEL, C.; BELLEGARDE-SMITH, P. (edit.) **Vodou in Haitian Life and Culture. Invisible powers**, New York, Palgrave Macmillan, 2006.

MELLO, M. M. Espíritos, história e colonialismo na Guiana. **Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 64, n. 2, p. e186650, 2021.

MÉTRAUX, A. **Vodu**. Tradução Jorge Eneas Cromberg. Buenos Aires. Editorial Sur, 1963.

MONTERO, P. **Magia e Pensamento mágico**. São Paulo. Editora ática. 1990.

MUNANGA, K. **Rediscutindo a mestiçagem no Brasil. Identidade nacional versus identidade negra**. Ed Vozes, Petrópolis, 1999.

NORA, P. **Les lieux de Mémoire**. Paris, Gallimard, 1984.

OBSERVATORIO Cité. **Espacios de religiosidad e identidad haitiana en el sector norte de Santiago**. 2021. Disponível em <https://cite.org/blog/3d-flip-book/espacios-de-religiosidad-esp/> Acessado em novembro 2023.

ORELLANA, F. Aproximaciones a los modelos de inserción migratoria en su dimensión religiosa desde el caso chileno. **Revista Cultura y Religión**, 16, p. 33-64, 2022.

\_\_\_\_\_. **Patrones, prácticas e instituciones religiosas en la inserción social de la población migrante**. 2020. Tese (Sociologia) – Programa Sociologia, Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, 2020.

ORREGO, C. Migración haitiana en Chile y horizonte de aspiración inestable: el vudú y la construcción de comunidad en el pasado, presente, y futuro. **REMHU: Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana**, v. 31, n. 68, p. 185–199, 2023.

PEIRANO, Marisa. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2003.

PEGUERO, L. ¿Vudú dominicano o vudú en Santo Domingo? **Ciencia y Sociedad**, vol. XXV, núm. 1. Instituto Tecnológico de Santo Domingo. Santo Domingo, República Dominicana, p. 108-142, 2000.

PLOTKIN, D. **The International Traders of Haiti: the Madam Sara**. Relatório escrito para a Economic Commission for Latin America and Caribbean, Caribbean Development and Cooperation Committee. Port-of- Spain, Trinidad: Organização das Nações Unidas (ONU), 1989.

POLLAK, M. Memória e identidade social. *In: Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol.5, n. 10, p. 200-212, 1992.

RATTS, A. **Eu sou atlântica sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento**. Instituto Kuanza. 2007.

RICHMAN, K. **Migration and vodou**. Florida: University Press of Florida, 2008.

ROCHA, G. Marcel Mauss e o significado do corpo nas religiões brasileiras. **Interações**, v. 3, n. 4, p. 133-149, 11. 2008.

SAFRAN, W. Diasporas in modern societies: myths of homeland and return. **Diaspora**, Toronto, v.1, n.1, p.83-99, 1991.

SANDOVAL, G. **Religión en el equipaje: la integración social de inmigrantes haitianos y haitianos evangélicos en Santiago de Chile**. 2019. 219 p. Tese (Graduação em Sociologia) - Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago, 2020.

SANTOS, Antônio Bispo dos. **Colonização, Quilombos, Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UnB, 2015.

SCHMIDT, B. La imagen violenta de Vodú. La xenofobia en la recepción de la religión haitiana en Nueva York. **Sphera Pública**, núm. 3, publicación anual. Universidad Católica San Antonio de Murcia. Murcia, España, p.85-104, 2003.

SCHWARTZ, T. **Subsidizing Self Destruction: Madam Sara vs Komèsan**. 2015. Disponível em <https://timothyschwartzhaiti.com/madam-sara/> Acessado em setembro 2023.

SUIRE, N.; FREIRAS, F. L. de C.; OLIVEIRA, A. C. A. Os símbolos sociais no vodu haitiano e seus significados. **Vivência: Revista de Antropologia**, [S. l.], v. 1, n. 57, 2021. Disponível em <https://periodicos.ufrn.br/vivencia/article/view/27414> Acesso em: 27 out. 2022.

THAYER, L. **Plan de Acogida y Reconocimiento de Migrantes y Refugiados de la Comuna de Quilicura**. Editada pela Organização Internacional para as Migrações, OIM e Universidad de Los Lagos – Centro de Investigación Sociedad y Políticas Públicas. 2014. Disponível em [https://www.researchgate.net/publication/281108972\\_Plan\\_de\\_Acogida\\_y\\_Reconocimiento\\_de\\_Migrantes\\_y\\_Refugiados\\_de\\_la\\_Comuna\\_de\\_Quilicura](https://www.researchgate.net/publication/281108972_Plan_de_Acogida_y_Reconocimiento_de_Migrantes_y_Refugiados_de_la_Comuna_de_Quilicura) Acessado em setembro 2023

THOMAZ, O.R. Haitian elites and their perceptions of poverty and of inequality. *In: REIS, E; MOORE, M. (Ed.). Elite perceptions of poverty and inequality*. London/New York: Zed Books. 2005.

TIJOUX, M. E.; AMBIADO, C. Ser paciente haitiano/a en Chile y vivir el racismo en centros de la red pública de salud. **Interdisciplinaria**, 40(1), p. 363-377, 2023.

TROUILLOT, M. **Silenciando o passado: poder e a produção da história.** Tradução Sebastião Nascimento. Curitiba. Huya, 2016.

TURNER, V. Simbolos en el ritual ndembu. *In*: TURNER, V. **La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu.** Siglo XXI, Madrid. p. 21-35, 1999.

VOGEL, A.; MELLO, M. A. S.; BARROS, J. F. P. **Galinha d'Angola: iniciação e identidade na cultura afro-brasileira.** Rio de Janeiro. Pallas, 1993.

WOODING, B.; MOSELEY-WILLIAMS, R. **Nécessaires mais indésirables. Les immigrants haïtiens et leurs descendants en République Dominicaine.** Port-au-Prince: Éditions de l'Université d'État d'Haïti, 2009.

ZANINI, M. C. C. Narrativas de uma etnografia na feira: é só sentar e escrever? *In*: DAVID, C.; VARGAS, D.(org.) **Saberes Tradicionais e Artesanato: expressões culturais do campo brasileiro.** São Leopoldo: Oikos. 2018. p. 229-248.