



O PROCESSO DE EDIPIANIZAÇÃO DO VODU HAITIANO: UM ESTUDO FILOSÓFICO-ANTROPOLÓGICO THE EDIPIANIZATION PROCESS OF HAITIAN VODOO: A PHILOSOPHICAL-ANTHROPOLOGICAL STUDY

¹Flávio Luiz de Castro Freitas; ²Ana Caroline Amorim Oliveira; ³Nikita Suire; ⁴Luciano da Silva Façanha; ⁵Zilmara de Jesus Viana de Carvalho and ⁶Mônica Teresa Costa Sousa

¹Doutor e Pós-Doutor em Filosofia, Professor do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade–PG Cult da Universidade Federal do Maranhão–UFMA; ²Doutora em Antropologia Social, Professora do Curso de Licenciatura em Ciências Humanas e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – PG Cult da Universidade Federal do Maranhão – UFMA; ³Mestra em Cultura e Sociedade pelo Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – PG Cult da Universidade Federal do Maranhão – UFMA; ⁴Doutor e Pós-Doutor em Filosofia, Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – PG Cult da Universidade Federal do Maranhão–UFMA; ⁵Doutora em Filosofia, Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Cultura e Sociedade – PG Cult da Universidade Federal do Maranhão–UFMA

ARTICLE INFO

Article History:

Received 28th September, 2020
Received in revised form
16th October, 2020
Accepted 20th November, 2020
Published online 30th December, 2020

Key Words:

Deleuze, Guattari, Voodoo, Oedipianization

*Corresponding author: *Juliana Oliveira de Sousa*

ABSTRACT

The general objective of this article is to explain an analysis of the process of demonization of African religions in Haiti, specifically the case of voodoo. Such an analysis will be based on the Oedipalization category/process, as shown in the 1972 anti-Oedipus of Deleuze and Guattari. Thus, to develop our general objective, we will deal with the construction of the process of demonization and Christianization of African religions in your continent. . Then we will approach the concept of oedipality in the light of the anti-oedipus. Finally, from the point of view of the results, we will expose the effective expressions of the oedipalization of Haitian voodoo.

Copyright © 2020, Flávio Luiz de Castro Freitas; Ana Caroline Amorim Oliveira; Nikita Suire; Luciano da Silva Façanha; Zilmara de Jesus Viana de Carvalho and Mônica Teresa Costa Sousa. This is an open access article distributed under the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

Citation: Flávio Luiz de Castro Freitas; Ana Caroline Amorim Oliveira; Nikita Suire; Luciano da Silva Façanha; Zilmara de Jesus Viana de Carvalho and Mônica Teresa Costa Sousa, 2020. "O processo de edipianização do vodu haitiano: um estudo filosófico-antropológico the edipianization process of haitian voodoo: A philosophical-anthropological study", *International Journal of Development Research*, 10, (12), 42856-42866.

INTRODUÇÃO

O objetivo geral do presente artigo está voltado para construir uma análise do processo de demonização do vodu no Haiti, com base no conceito de edipinização de Deleuze e Guattari. Para entender a forma atual do vodu haitiano, propomos uma visão histórica de seu contexto de emergência, seus diferentes modos de acomodação e mutação em relação às diferentes dificuldades encontradas durante vários períodos, a saber: a demonização das religiões e a cristianização dos africanos em seu continente pelos europeus que provam ser o início do vodu haitiano atual, a vida religiosa dos escravos sob a colonização francesa, a demonização do vodu haitiano e o conjunto de perseguições e lutas contra os seguidores do vodu, durante vários períodos da história haitiana. Posteriormente, trataremos dos conceitos de máquinas desejantes, corpo sem órgãos e edipinização à luz de O anti-édipo de Deleuze e Guattari, vindo a destacar os distintos níveis ou camadas de expressão as efetiva edipinização do vodu haitiano.

Da demonização das religiões africanas às lutas vodus: Vamos começar com o processo de demonização e cristianização das religiões africanas em seu continente. Segundo John K. Thornton (1998), esse processo prefigura a cristianização dos escravos e a demonização das religiões africanas no Santo Domingo. Segundo Thornton (1998), no reino de Allada (comumente conhecido como Arada, na costa do Daomé) e suas áreas adjacentes, a cristianização dos africanos é indireta. O clero missionário e os cristãos leigos procuraram converter os habitantes e difundir os ideais cristãos. Na região de Fon – região da África Negra, de onde partiram muitos dos que comporão a população escrava em Santo Domingo durante a colonização francesa do Haiti –, alguns membros da elite estudaram na Europa, e um número bastante grande deles foi para São Tomé, outra área próxima, onde receberam instrução religiosa. Além disso, os missionários cristãos favoreceram o processo de assimilação do cristianismo nessas regiões, traduzindo o nome de Jesus no Catecismo de 1658, dando-lhe o nome de *Lisa* – nome de uma divindade no vodu [Daomé] –, que representa dois aspectos: um preto e feminino - *Mawu*, e um branco e masculino *Lisa* (Labouret e Rivet, 1658 apud

Thornton, 1929). Ao contrário do reino de Allada (Arada) e seus arredores, a cristianização no Congo é um pouco mais grosseira. Os europeus já usavam os termos "superstições" e "demonização" para caracterizar as práticas religiosas dos habitantes dessa região. Por exemplo, no Congo, as revelações feitas por negros eram demonizadas e consideradas feitiçaria. Castelo de Vide, citado por Thornton (1998, p. 88) nos relata que "As revelações feitas a *ngangan* eram consideradas feitiçaria, no sentido europeu da palavra, isto é, uma aliança com o diabo com bons ou maus fins" – *Ngagan* é nome dado aos sacerdotes vodu no Congo. Os escravos que habitavam a colônia de Santo Domingo eram esmagadoramente de origem das regiões *Fon, Mahi, Nago, Arada, Congo, Wolof, Angola*, entre outras (Métraux, 1958). Daí a importância de mencionar a cristianização, bem como a demonização das religiões africanas nessas regiões mencionadas. Chegados à colônia, suas práticas religiosas e culturais muito contribuíram para a formação do atual vodu haitiano.

Quando os escravos chegaram a Santo Domingo durante o comércio de escravos, foi quando o vodu haitiano, propriamente dito, fez sua estreia no período colonial francês, o que significa uma extensão da cristianização dos negros da África, assim como das suas práticas religiosas que já eram consideradas feitiçaria. A escravidão dos negros, em si, era considerada um privilégio dos colonos aos escravos, com o objetivo de civilizá-los e cristianizá-los. Para os colonos, os escravos eram pagãos que deveriam ser convertidos ao cristianismo, a fim de passar do estado de selvageria para o estado de civilização (HURBON, 1975). Acusada de bruxaria e crime, a escravidão negra também foi justificada pelos colonos como um favor feito aos negros para estes não serem mortos, e também um alívio dos escravos desalojados de seu continente (África), antes privados da cultura da civilização. Assim, Padre Labat afirma que: "Quase todos os negros que saem de seus países masculinidade são bruxas, ou pelo menos eles têm algum tingimento magia, feitiçaria e veneno" (PADRE LABAT, 1705 apud HURBON, 1975, p. 20). Na mesma linha, Émilien Petit afirma que:

Os negros que são exportados das costas da África são ou prisioneiros, ou criminosos destinados a morrer pela lei dos mais fortes, e reservados para o comércio em vez de matá-los, ou escravos nativos, em que os senhores ou os reis têm direito à vida e à morte [...]. (ÉMILIE PETIT, 1771 apud HURBON, 1975, p. 11)

Sempre no contexto de favorecimento aos negros, desalojando-os da África, do chamado estado bárbaro para o chamado estado civilizado e removendo suas superstições, Dubuc de Marentilles afirma:

Vamos considerar os negros nessas vastas solitudes da África, onde (eles) vegetam em um terreno quase sem cultura, sem indústria, sem artes, sem lei e sem civilização, presa de todas as necessidades da vida, a todos um excesso de bandagem, os efeitos fatais de uma superstição monstruosa [...] quando um comerciante europeu vem trazer ao seu cativo a única ajuda que pode salvar sua vida e converter para ele a necessidade de morrer na obrigação de arar o solo de uma ilha da América [...]. (MARENTILLES, 1790 apud FOUCHARD, 1988, p. .)

Além de sua civilização diferente, considerada inferior à dos europeus, os negros transportados para as Américas também foram vítimas e considerados inferiores aos brancos por causa de sua cor de pele. Assim, para Jules Ferry, a questão racial parece o segundo ponto da escravidão negra.

A questão colonial é para os países dedicados pela própria natureza de sua indústria a uma grande exportação, como a nossa, a questão dos mercados. Mas há um segundo ponto, é o lado humanitário e civilizador da questão. Deve ser dito abertamente que as raças superiores têm direito às raças inferiores. (FERRY apud HURBON, 1979, p. 64)

E ainda: missionários e colonos apelaram para as crenças de bruxaria prevaletentes na Europa para fazer crer que os africanos eram um grupo de pessoas nascidas sob o reinado da maldição e vivendo totalmente sob a influência do diabo, a maldição de *Cham*. Na Bíblia, este representaria o verdadeiro estoque da África Negra e como ele foi amaldiçoado: ele está condenado à escravidão, alguns missionários reivindicaram explicar assim o consentimento dos negros, como uma posteridade de *Cham*, à escravidão (HURBON, 2005). Não se poderia falar sobre a formação do vodu haitiano sem mencionar o *marronage* dos escravos. Foi um dos elementos fundamentais da construção sociorreligiosa no Santo Domingo. Ele desempenhou o papel de ligação entre diferentes culturas africanas que levaria à formação de uma cultura comum e negra, vodu e uma nova língua, o crioulo. *Marronage* no começo era simplesmente um meio de sobrevivência para os escravos, mas como seria cada vez mais organizado e objetivo.

Vazamento coletivo [*marronage*] fora das plantações e oficinas será sistematicamente organizado. De agora em diante, podemos ver uma reconstrução da vida africana como a simples restauração da continuidade com a África perdida. Estamos de fato na presença de uma recriação, uma readequação de costumes, crenças e práticas religiosas e culturais, tão completamente novas. (HURBON, 1975, p. 15)

Assim, surgiu o vodu de arrumação, assim como os costumes matrimoniais e outros costumes africanos que se reajustariam a uma cultura dos negros de Santo Domingo, como *lakou*¹, *combite*², o remédio das folhas³. Uma multidão de contos folclóricos e organizações familiares relacionadas às culturas africanas também estavam surgindo, e das quais Hurbon fala de uma nova maneira de retomar e reler as mitologias e crenças africanas sob a influência das novas condições de vida, a escravidão (HURBON, 1975). Todos esses legados citados acima, estão de acordo com Verschuere (1948, p. 335), pois para ele, o vodu é "[...] inextricavelmente entrelaçado no quadro da vida do Haitiano, em suas ideias sobre o mundo, suas relações social e familiar, seus preconceitos e peculiaridades, que não podemos entender este povo sem este culto". Isso significa que o vodu foi demonizado durante vários períodos da história do Haiti, um processo que começou com a consideração da adoração de deuses e das práticas religiosas dos negros, nos tempos coloniais, como idolatria e proximidade com o diabo. Esse processo continuou com a vontade dos colonos e de alguns padres católicos de converter escravos e haitianos ao cristianismo, a fim de levá-los do chamado estado bárbaro ao chamado estado civilizado. Por conseguinte, proibições e perseguições contra o vodu haitiano apareceram durante o período colonial francês, quando o rei Luís XIII estava disposto a ressuscitar os negros, mais precisamente seus escravos, do que ele chamava de idolatria e colocá-los no que dizia ser o bom caminho para eles e voltar ao serviço do chamado *verdadeiro* Deus, e praticar a chamada religião *verdadeira* – o cristianismo. "Para inspirar a adoração do verdadeiro Deus aos africanos, retirá-los da idolatria e perseverá-los até os mortos na religião cristã, que eles serão obrigados a abraçar". Esta foi a declaração desse rei da França sobre a escravidão dos negros trazida pelo Padre Jean-Baptiste Labat (PADRE LABAT, 1722 apud HOFFMAN, 1987, p. 5). A fim de preservar esta vontade, para evitar todas as formas de rebelião e para ter a submissão geral de escravos em suas colônias, o sucessor Luís

¹ Um tipo de aldeia familiar que compreende dez a vinte casas e ter seu próprio cemitério. Todos os habitantes de *lakou* participam do desenvolvimento da terra, fora do conceito de remuneração, sob a direção da cabeceira do habitat. Este é o fundador ou membro mais antigo do *lakou*. Seu papel é estabelecer solidariedade entre os membros e resolver disputas (JOINT, 1999).

² Uma herança africana do sistema de plantação colonial. Consiste em trabalhar a terra, dizendo letras de algumas canções folclóricas que ajudam de certa forma os trabalhadores a fornecer o melhor deles enquanto se divertem. (JOINT, 1999).

³ Os *houngans* [sacerdotes vodu], por sua osmose com a natureza, veneram todos os elementos dos quais eles, objetos sagrados, tais árvores, rios, nascentes ... adquiriram conhecimento de cura dos elementos da flora haitiana (JOINT, 1999).

XVI tomou certas medidas, incluindo o código negro que em seus artigos 2º e 3º resolve a questão da religião entre os escravos, impondo-lhes o catolicismo e proibindo suas religiões nativas. Estes artigos estipulam sucessivamente:

Todos os escravos que estarão em nossas ilhas serão batizados e educados nas religiões católica, apostólica e romana. Peçamos aos habitantes que comprem negros recém-chegados que informem o governador e o administrador das referidas ilhas pelo menos oito dias depois, sob pena de multa arbitrária, que dará as ordens necessárias para que sejam instruídos e batizados no devido tempo. (LOUIS XVI, 1680, p. 7)

Proibamos qualquer exercício público de outras religiões além da católica, apostólica e romana; queremos que os criminosos sejam punidos como rebeldes e desobedientes aos nossos mandamentos; proibir todas as assembleias para esse fim, que declaramos conventuais, ilícitas e sediciosas, sujeitas à mesma punição que ocorrerá contra os senhores que permitirão ou sofrerão com respeito a seus escravos. (LOUIS XVI, 1680, p. 7)

Não foi a única precaução tomada pelos colonos na época para combater o vodu. Em 1704, um decreto proibiu os escravos de "fazerem reuniões noturnas sob o pretexto de danças gerais" (MÉTRAUX, 1958, p. 26). Em 1765, foi criada, como a primeira legião de Santo Domingo, um corpo de tropas de luz. Foi designado como uma função para *dissipar as assembleias e calendas dos negros* (MÉTRAUX, 1958) – as danças de cerimônias de vodu na época da colonização francesa do Haiti, durante a qual os escravos aprenderam a manter a confiança mútua entre eles. Esta palavra não é mais usada no vodu haitiano (HURBON, 1975). Dessa maneira, as lutas contra o vodu haitiano não se limitaram apenas às prioridades dos colonos e do período colonial. Elas duraram durante e mesmo depois da independência do Haiti. Alguns generais negros também lutaram contra o vodu. Este foi o caso de ToussaintLouverture, Jean-Jacques Dessalines, Henri Christophe e Nicolas FabreGreffrard, que são figuras importantes nas lutas que levaram à independência do Haiti em 1 de janeiro de 1804. Este é também o caso do Presidente ÉlieLescot, alguns padres da Igreja Católica e o Presidente Stênio Vincent, sob a ocupação americana que ocorreu de 1915 a 1934 no Haiti. ToussaintLouverture, na época em que se proclamou governador, conforme Constituição publicada em 1801, rejeitou o vodu para abraçar o catolicismo. Nessa Constituição, o artigo 6º declara que "A religião católica, apostólica e romana é a *única* publicamente professada" (MÉTRAUX, 1958, p. 29). Além disso, ele proibiu todas as danças ligadas ao vodu, sob pena de sanções. Neste termo, Hoffmann (1987, p. 23) relatou:

A partir do dia da publicação deste, todas as danças e todas as reuniões noturnas serão proibidas. Nas cidades, bem como nas várias moradas das montanhas e da planície, castigos corporais serão infligidos àqueles que, desafiando esta defesa, infligirem danças ou realizar assembleias noturnas; eles serão encarcerados e serão devolvidos a mim por aqueles que ordenaram sua prisão.

Dessalines, o inspetor-geral no departamento oeste do Haiti, nomeado por Toussaint em 1804, também atacou o vodu. Sobre este fato, o historiador haitiano Thomas Madiou relatou uma busca por seguidores de vodu liderados por Dessalines:

[...] Ele [Dessalines] relatou que muitos desses magos chamados Vodu encontraram-se na planície de Cul de Sac; que na cabeça dessa banda havia uma velha negra e que um grande número de fazendeiros estava deixando os campos para ir ao local onde a feitiçaria foi feita. Ele veio com um batalhão da 8ª [brigada semi-militar] na planície de Cul de Sac, cercou o local onde os Vodu estavam reunidos, atirou na cabana, dispersou-os e matou cinquenta com golpes de baionetas. (MADIU [1848] 1922 apud HOFFMAN, 1987, p. 24)

Christophe também desprezou o vodu. Em sua desaprovação do vodu, General GuyJosephBonnet relata que "O rei [Christophe] foi reprimido por superstições terroristas da África, e continuou com culto excessivo de Vodu e as práticas terríveis" (BONNET, 1864 apud HOFFMAN, 1987, p. 24). Sobre o mesmo assunto, HénockTrouillot escreve citando uma carta inédita de Christophe:

Christophe atraiu, no final de [...] 1805, a atenção do Major-General Capois nas danças de vodu [...] organizadas no noroeste do Haiti. Pediu-lhe que evitasse "uma dança tão prejudicial à tranquilidade. Seria necessário não só impedir essa dança, que sempre foi defendida por todos os governos, mas deter os organizadores". (TROUILLOT apud HOFFMAN, 1987, p. 24-25)

O vodu não descansará sob a ocupação americana. Sob o governo de Stênio Vincent, nessa altura, um decreto-lei foi publicado por este, em que tudo o que se relacionava com o vodu era proibido. Neste decreto temos:

Art.1. As seguintes são consideradas práticas supersticiosas: a) cerimônias, ritos, danças e reuniões em que sacrifícios de gado ou aves são oferecidos como oferenda às chamadas divindades; b) explorar o público mostrando que, por meios ocultos, é possível mudar a situação de riqueza de um indivíduo ou curá-lo de algum dano por meio de métodos ignorados pela ciência médica; c) ter em sua posse objetos cabalísticos para explorar a credulidade do público.

Art.2. Quem estiver convencido destas práticas supersticiosas será condenado a seis meses de prisão e multa de quatrocentos gourdes, todos a serem pronunciados pelo Tribunal de polícia.

Art.4. Os itens usados para cometer a infração definida na seção 2 serão confiscados. (VERSCHUEREN, 1948, p. 334)

A demonização do vodu haitiano sob as "lentes" de Oanti-édipo de Deleuze e Guattari: Mais do que o conceito de vodu que desenvolvemos anteriormente, nossa investigação também concerne a três conceitos de Deleuze e Guattari: máquina desejanse, edipianização e corpo sem órgãos. Ao dar explicações sobre eles, poderemos, em alguns casos, fazer analogias e identificar semelhanças entre eles e o processo de demonização do vodu haitiano. Tudo isso usando o que outros escritores já escreveram sobre o vodu no Haiti.

As máquinas desejanse são sistemas de cortes e fluxos, que funcionam por meio das relações entre processos heterogêneos, os quais são conduzidos aos limites uns pelos outros. Trata-se de verdadeiras sínteses que produzem propriamente intensidades, ou seja, fluxos que estão sempre em relação com o lado de fora de algum outro processo constitutivo. As intensidades são constituídas por conjuntos de relações entre formas, as quais funcionam a partir de transformações qualitativas, que conduzem na direção de um devir outro. Essas relações constitutivas das intensidades sempre estão construtivamente conectadas umas com as outras, levando a uma expansão constante e indefinida, compondo um campo de forças, pré-individual e impessoal, que escapa a todo tipo de interioridade. Além disso, as intensidades também podem ser compreendidas como a passagem entre duas sensações enquanto puro devir, o que culmina num aumento ou numa diminuição de potência. Isso significa que a produção de intensidades realizada pelas máquinas desejanse virtualiza e concretiza a construção de percepções, pensamentos e afetos. Ademais trata-se de uma produção primária, que têm a função de produzir, de enxertar o produto no produto, mais precisamente de produzir produção (DELEUZE, GUATTARI, 1973).

Por conseguinte, cabe perguntar: o que é uma produção e como as máquinas desejanse produzem a produção? A produção é um processo. Este é definido como a relação distintiva entre homem e natureza, indústria e natureza, sociedade e natureza (DELEUZE, GUATTARI, 1973, p. 9). Esse processo geralmente é feito em três fases. Na primeira fase, os registros são imediatamente consumidos, e os consumos são reproduzidos diretamente. Mais precisamente, esta fase marca o processo de inscrição e consumo na própria produção,

para fazer as produções do mesmo processo (Deleuze, Guattari, 1973). Já na segunda fase, a produção é subjugada por todas as categorias ideais, e forma um ciclo que se refere ao desejo como princípio imanente. Isso explica a produção como uma categoria efetiva de psiquiatria materialista, que coloca e trata o esquizo como Homo natura (Deleuze, Guattari, 1973). Assim, uma psiquiatria materialista tem uma dupla função: introduzir o desejo no mecanismo, introduzir a produção no desejo (Deleuze, Guattari, 1973). 35 11). Em outras palavras, um processo de produção só faz sentido no próprio universo e não se estende aos outros.

É por essa razão que a esquizofrenia é considerada o universo do desejo das sínteses produtivas e reprodutivas das máquinas. Mais precisamente, é a produção primária universal como a “realidade essencial do homem e da natureza” (Deleuze, Guattari, 1973, p. 11). Assim, vimos como um processo de produção é realizado, resta mostrar como as máquinas desejantes realizar a produção. Para produzir a produção, as máquinas desejantes fazem uso do desejo como uma unidade para alcançar seu objetivo. Vamos então definir o que é desejo e, em seguida, explicar seu papel na produção da produção das máquinas desejantes. Consequentemente, o desejo é considerado por Deleuze e Guattari como um conjunto de sínteses passivas que projetam objetos parciais, fluxos e corpo, e funcionam como unidades de produção. O real resulta disso, é o resultado de sínteses passivas do desejo como autoprodução do inconsciente. O desejo e seu objeto são um, é a máquina, como uma máquina. O desejo é uma máquina, o objeto do desejo ainda é uma máquina conectada, de modo que o produto é retirado da produção e algo é separado da produção para o produto, o que dará um descanso ao sujeito nômade e vagabundo. O objetivo do desejo é o real em si. (Deleuze, Guattari, 1973, p.34). As máquinas desejantes constantemente funcionam desarrajadas durante o processo caminhada e as partes dessas máquinas também são combustíveis. Ela frequentemente usa essa propriedade criando fantasias de grupo que contornam a produção social com a produção desejante.

Com isso, a causa do desejo não é uma causa de um objeto que foi fantasiado, análogo a um objeto empírico. Essa causa, a falta do objeto real, produz uma fantasia na qual ela se representa, na qual o desejo só pode se expressar, para encenar sua falta constitutiva, e para encenar a absolutização desta falta cortada de qualquer relação com um espaço de referência. Fantasias são expressões secundárias que derivam da identidade dos dois tipos de máquinas em um determinado ambiente. Nunca há fantasias individuais. As fantasias são sempre o objeto de um grupo. Existem dois tipos de fantasias de grupo: uma derivada das máquinas desejantes apreendidas nas grandes massas gregárias que elas formam, e a que deriva das máquinas sociais está relacionada às forças elementares do desejo que as formam (Deleuze, Guattari, 1973). Quando há fantasia, o desejo pode reagir de duas maneiras diferentes. Primeiro, no campo social existente – ou concorda em investir conscientemente nas formas mais repressivas do campo social, neste caso, ele prossegue gradual e conscientemente –, mas ele é reprimido. Segundo, no caso oposto, ele inconscientemente precede a um contrainvestimento que se conecta ao campo social existente, ao desejo revolucionário. Nesse caso, há investimentos sexuais inconscientes, microinvestimentos que atestam a maneira pela qual o desejo está presente em um campo social (Deleuze, Guattari, 1973).

Naquilo que diz respeito ao corpo sem órgãos, Deleuze e Guattari caracterizam esse conceito da seguinte maneira: um corpo sem órgão: [...] não é testemunha de um nada original, assim como o resto de uma totalidade perdida. Não é especialmente uma proteção; nada a ver com o próprio corpo, ou com uma imagem do corpo. É o corpo sem imagem. Ele, o improdutivo, existe onde é produzido, no terceiro estágio da série binário-linear. É perpetuamente reinjetado na produção. (Deleuze, Guattari, 1973, p. 14). Para completar e dar mais precisão a essa definição, vamos acrescentar a síntese do conjunto de características de corpos sem órgão que fez Guillaume Sibertin-Blanc nos três pontos de vista: econômico, energético e dinâmico. Do ponto de vista econômico, o corpo sem órgãos é considerado como uma estase improdutiva, ou um exemplo de antiprodução, e uma posição

de desejo necessariamente produzida no acoplamento produtivo de objetos parciais. Do ponto de vista econômico, o corpo sem órgãos é considerado como uma estase improdutiva, ou um exemplo de antiprodução, e uma posição de desejo necessariamente produzida no acoplamento produtivo de objetos parciais. Do ponto de vista energético, considera-se como intensidade 0 (zero), inviável e nunca vivida por si mesma, mas sempre envolvida pelas intensidades positivas dos órgãos-máquina, cujo limite imanente muda em graus variáveis (aumenta e diminui a intensidade de desejo).

Do ponto de vista dinâmico, é menos animador um conflito com os órgãos-máquina do que oscilações entre sua atração e sua repulsão, que os impede de entrar em um regime de totalização, colaboração, sinergia, integração, inibição (Sibertin-Blanc, 2010). Ainda sobre as características dos corpos sem órgãos e seu modo de atuação, Deleuze e Guattari (1973) acrescentam que “Um corpo sem órgão é antiprodução; mas ainda é um caráter de síntese conectiva ou produtiva, de acoplar produção com antiprodução, com um elemento antiprodução” (Deleuze, Guattari, 1973, p. 15). Assim, o corpo sem órgão é, de certo modo, o resultado da adaptação da produção desejante a um elemento de antiprodução, um acoplamento da produção à antiprodução. Nesses termos, um corpo sem órgãos é a condição de transformação das intensidades vitais. Isso significa que o corpo sem órgãos possui uma perspectiva econômica e outra transcendental. De um ponto de vista econômico, o corpo sem órgãos transforma as intensidades e os vetores referentes às mesmas. Numa perspectiva transcendental, o corpo sem órgãos é a condição para a síntese conjuntiva das máquinas desejantes, isto é, a distribuição das percepções, pensamentos e afetos. Por causa de seu modo de operação que é oposto um ao outro, entre as máquinas desejantes e os corpos sem órgãos, sempre há conflito.

Isso torna a produção desejante insuportável aos corpos sem órgãos. É desse conflito que nasce a máquina paranoica, que em si é um avatar das máquinas desejantes e também o resultado da relação entre máquinas desejantes e o corpo sem órgãos (Deleuze, Guattari, 1973). O principal papel desse conflito é realizar: “A ação de ruptura das máquinas desejantes no corpo sem órgãos e a reação repulsiva do corpo sem órgãos, que geralmente as sente como um dispositivo de perseguição” (Deleuze, Guattari, 1973, p. 15). O que define a máquina paranoica é seu poder de projeção, sua força para começar do zero, objetivar uma transformação completa. Os indivíduos que enfrentam essa máquina saltam das cruzes da aliança de filiação e vão além delas, precisamente em outros universos. Tudo isso assumindo que eles têm um conhecimento desterritorializado que os conecta diretamente a Deus e os conecta ao povo de Deus. Então, da oposição das máquinas desejantes e dos corpos sem órgãos, da repulsão de uma para a outra, aparece a máquina paranoica que dá lugar à atração da máquina milagrosa. Esta é uma nova máquina que sucede a máquina paranoica e é uma nova aliança entre máquinas desejantes e corpos sem órgãos que traz um renascimento, uma cura total para o corpo. Tudo isso é o resultado de uma síntese, uma reconciliação com todos os consumos impostos às máquinas desejantes.

Com isso, quando o corpo sem corpo é introduzido nesse funcionamento como o terceiro termo desta série, ele divide o caráter binário em uma série que se rebela a essa transcrição binária, e que o faria passar e moldar em uma figura especificamente ternária e triangular como a de Édipo. O corpo sem órgãos é então produzido como antiprodução para esta série. Portanto, frisamos que o corpo sem órgãos é, ao mesmo tempo, condição transcendental para a transformação das intensidades das sínteses e mecanismo econômico e funcionalista para explicar o desinvestimento e reinvestimento das forças produtivas sociais, acompanhadas de sua produção desejante. No Haiti, essa outra memória consiste em substituir o vodu, pelo catolicismo. Como vimos no capítulo anterior, falamos da imposição do catolicismo às custas do vodu haitiano, a repressão do vodu e o sincretismo do catolicismo-vodu no Haiti. Isso simplesmente resume o fato de que o social faz reprimir o desejo. Essa repressão é às vezes feita por medo e até mesmo com violência, em alguns casos. Essa realidade é traduzida em outras palavras por Deleuze e Guattari, dos quais a princípio eles falam do esquizofrênico que às vezes pede para

deixá-lo em paz, às vezes ele aceita o jogo que lhe é oferecido. Eles escrevem: Às vezes, o esquizofrênico fica impaciente e pede para ser deixado em paz. Às vezes, ele entra no jogo, ele acrescenta, até para reintroduzir sua localização no modelo proposto e ele explode por dentro (sim, é minha mãe, mas minha mãe é, precisamente, a virgem. (Deleuze, Guattari, 1973, p. 20-21).

Como já dissemos, essa repressão às vezes é feita pelo medo e até pela violência em certos casos. Esse medo é instituído pela máquina paranoica que faz crer em outra vida após a morte. No caso do vodu haitiano, isso é feito demonizando o vodu, ao mesmo tempo que se faz crer em uma vida após a morte: Inferno, uma vida de misérias e sofrimento para aqueles considerados seguidores do Diabo, que praticam a religião chamada de religião do Diabo, o vodu. Paraíso, uma vida de felicidade para aqueles que praticam religião chamada de verdadeira religião, a religião do verdadeiro Deus, o cristianismo. De certa maneira, pode-se explicar esta situação, com a frase: "Um loa é um anjo mau que se rebelou contra o bom Deus e por isso está no inferno" (Métraux, 1958, p. 299). Muitas vezes, cultos de vodu são associados a cultos diabólicos e o vodu é percebido como uma superstição. Seguindo essas qualificações de vodu, os adoradores de vodu ficaram com medo de suas próprias práticas religiosas por medo de suas almas após a morte. Tomando esta frase que traduz perfeitamente o sincretismo do catolicismo vodu no Haiti, "l'infautêrecatholiquepourêtre servir les loa" (Métraux, 1958, p. 287), ou seja, você tem que ser católico para servir a loa, vamos dar mais detalhes sobre o processo de 40 privação de órgãos no vodu haitiano. Correndo o risco de fazer uma pequena repetição, todas as lutas contra o vodu haitiano pelos católicos ou apoiadores do catolicismo não são sem consequência.

Ao forçar os seguidores do vodu a desistirem de suas práticas religiosas, eles acabaram aceitando as do catolicismo. Mas sem desistir de suas próprias práticas, seus próprios ritos. Eles aceitam e unem as práticas e ritos do catolicismo aos seus próprios ritos e práticas. Às vezes, de forma um pouco diferente ou com finalidades diferentes, emprestamos o termo usado por Deleuze e Guattari, isto é, os seguidores do vodu fazem paródias dos ritos e práticas religiosas do catolicismo para se adaptarem às suas próprias práticas e ritos religiosos. Um fato semelhante que Deleuze e Guattari explicam com o esquizofrênico que passa de um código para outro. O esquizo tem sua própria maneira de localizar, porque ele possui inicialmente um código de registro específico que não coincide com o código social ou coincide apenas com ele, para torná-lo uma paródia. O código delirante, ou desejante, tem uma fluidez extraordinária. Parece que o esquizofrênico vai de um código para outro, que ele embaralha todos os códigos, rapidamente, de acordo com as perguntas que lhe são colocadas, não dando de um dia para o outro a mesma explicação, não invocando a mesma genealogia, não registrando o mesmo evento da mesma maneira, até aceitando, quando lhe é imposto e não se irritando, o código edipiano comum. (Deleuze, Guattari, 1973, p. 20-21). Por sua vez, em se tratando da edipianização, é oportuno elucidar que, para Deleuze e Guattari, o Édipo, nas chamadas sociedades primitivas, nunca foi uma estrutura familiar simples, mas muito mais que isso. É uma organização e desorganização sociais, onde cortes e fluxos passam a fazer reprodução social. Assim, é questão Édipo somente quando há colonização e somente para os colonizadores que se beneficiam desse processo – a edipianização – em detrimento do povo colonizado. Para Deleuze e Guattari: "Respeito à edipianização, é o resultado da colonização" (Deleuze, Guattari, 1973, p. 200). Quando se coloca ou se mede um povo em Édipo, se suprime sua única relação autêntica que é a produção. Com Édipo, a produção desejante e a inconsciência é ofuscado por um novo idealismo. Porque, para as unidades de produção do inconsciente, substituímos uma representação e o inconsciente produtivo, substituímos um inconsciente que não pode mais se expressar como mito, tragédia, sonho.

Nesse caso, é oportuno ressaltar a seguinte perspectiva acerca da edipianização: Edipianizar significa reprimir a produção das máquinas desejantes e isso ocorre com base nos usos transcendentais das sínteses que compõe essas máquinas. Esse inconsciente das

máquinas desejantes está assentado sobre um princípio que é constituído por um paralelo conflituoso entre a produção desejante e a produção social. Nesse conflito, é apropriado esclarecer que a produção social é a própria produção desejante em condições historicamente determinadas. (Freitas, 2016, p. 55-56).

Voltando à colonização, repetindo Deleuze e Guattari, podemos dizer que o Édipo é "colonização perseguida por outros meios, é a colônia interior" (M.C e E. Ortigues apud Deleuze, Guattari, 1973, p. 200). Portanto, a edipianização é uma colonização afetiva na alma, baseada sobre o inconsciente que consiste em privar os povos vítimas, desse processo, de seus órgãos que lhes permitam resistir, dando-lhes outras memórias, outros mitos, outros sonhos. Os colonizadores usam como pretexto a desorganização social que a estrutura familiar implica nas chamadas sociedades primitivas para aplicar suas próprias soluções, para instalar as próprias estruturas que lhes dão controle sobre a sociedade colonizada, não como uma ajuda real, mas para desenhar o lucro (Deleuze, Guattari, 1973). O estado de colonizado pode conduzir a uma tal redução da humanização do universo, que toda forma a solução buscada será à medida do indivíduo ou da família restrita, com, o que se terá, como consequência uma anarquia ou desordem extremas no nível do coletivo: anarquia de que o indivíduo sempre será vítima, com exceção daqueles que detêm a chave de tal sistema, neste caso os colonizadores, os quais nesse mesmo tempo os colonizados reduzirão o universo, tenderão a estendê-lo. (Jaulin, 1970 apud Deleuze e Guattari, 1973, p. 199)

Vimos que a demonização do vodu haitiano é uma construção que começou com colonos brancos para manter escravos na escravidão. Assim, vários autores colonos, incluindo Émilien Petit, Marentilles, Ferry, Padre Labat, escreveram como os brancos percebiam os escravos negros, que especificamos no capítulo anterior. Para eles, a diferença entre a cultura negra e a deles, a cor negra da pele e até o continente africano eram considerados um símbolo de anarquia. A fim de forçar os escravos a aceitar seus modos de vida, várias medidas foram tomadas pelos colonos, como o código negro que estabeleceu um conjunto de regras que visavam impedir, a qualquer preço, práticas. A unidade primitiva, selvagem, do desejo e da produção é a terra. Ela é a superfície sobre a qual se inscreve todo o processo da produção, sobre a qual se distribuem os agentes e os produtos. Ela aparece aqui como quase-causa da produção e objeto do desejo. A máquina territorial é a primeira forma de socius, a máquina de inscrição primitiva, " megamáquina" que cobre um campo social (Deleuze, Guattari, 1973). 42 religiosas que não as do cristianismo por escravos – o racismo que faz os negros acreditarem ser inferior aos brancos etc. O que Hurbon (1969, p. 29) relatou com desta afirmação: A partir de agora, em nome da fraternidade, era necessário encontrar uma justificativa para o trabalho forçado e a colonização, decretando inferiores, isto é, bárbaros, primitivos, pagãos, os povos cuja riqueza era cobiçada e usada. A escravidão e a colonização pretendiam fazer com que algumas pessoas fisicamente degradadas, intelectualmente inferiores, homens e cristãos dispensassem a insistência agora. Assim, com as palavras de Deleuze e Guattari, podemos dizer que este processo de demonização do vodu é a edipianização entendida enquanto um processo civilizatório e ocidental, que busca homogeneizar e serializar toda a diferença que existe relação à sua própria identidade hegemônica e dominante.

Esse processo requer várias condições, incluindo o desafio de alianças laterais e filiação prolongada em uma comunidade antiga, a imposição de uma nova aliança e o estabelecimento de afiliação direta com o deus que o povo deve seguir. (Deleuze, Guattari, 1973, p. 204) Vimos o que é um processo de edipianização. Então como esse processo se propaga em sociedades que são vítimas? Esta propagação é feita inconscientemente durante a transmissão de fluxos, usando a família como veículo. Ela começa primeiro pelo pai, especificamente através dos investimentos que o pai faz do campo social histórico. Depois, passa para os filhos, não por herança familiar, mas pela comunicação do inconsciente através de fluxos extrafamiliares (Deleuze, Guattari, 1973). Na verdade, essa comunicação decorre da reprodução social, que no seio familiar atua por meio da repressão das máquinas desejantes, cuja ferramenta principal para tanto é o

recalque: Na primeira dimensão da edipianização, a repressão atinge ao inconsciente por meio do recalque. Nesse aspecto, o problema abordado por Deleuze e Guattari investiga a natureza da relação entre repressão e recalque. Juntamente com esse problema existe outro que trata da função ou lugar do Édipo dentro do sistema repressão/recalque. A justificativa que liga os dois problemas questiona a relação entre proibição e desejo, cujo fundamento está assentado numa confiança na lei, a qual está expressa na suposição de que se algo é proibido é porque é desejado. Para Deleuze e Guattari, tamanha confiança na lei desconsidera as artimanhas da repressão para acessar ao inconsciente via recalque. (Freitas, 2015, p. 58). Desse modo, a repressão via recalque corresponde à edipianização, a qual é atualizada na sua forma de demonização do vodu. Tamanho processo repressivo das máquinas desejantes constitutivas do vodu necessita do distorcido espelho civilizatório ocidental para operar em toda sua eficácia.

Esse espelho distorcido irá interpretar as máquinas desejantes do vodu como um conjunto de pulsões sádicas de cunho incestuoso e demoníaco, por isso acometido e merecedor de culpa, e necessitando ser proibido para alcançar os fins civilizatórios e de reprodução social: Com isso, a natureza da relação entre repressão e recalque está num único movimento em que a primeiro delega poder à segunda e desloca a imagem da produção desejante mediante um espelho deformado da mesma, que passa a ser apresentada e a se ver como pulsões incestuosas. São forças da produção, reprodução e repressão sociais que delegam esse poder para a família ao mesmo tempo em que esta apresenta para a produção desejante uma imagem deslocada de si mesma como pulsões incestuosas. O paralelo entre as duas produções (desejante e social, lembrando que ambas exprimem a produção do real) é substituído pela relação entre família e pulsões. (Freitas, 2015, p. 59) A edipianização é ainda um processo incompleto, uma luta permanente entre os colonizados que, de um lado, tentam resistir a esse processo e, do outro, os colonizadores que tentam chegar ao objetivo.

Os elementos que favorecem a opressiva reprodução social dos colonizadores são reprimidos nas lutas dos colonizados, ou aceitam a cumplicidade dos colonos em toda a sociedade. Uma observação feita por Deleuze e Guattari (1973, p. 199) explica bastante essa situação, na qual eles explicam: Vimos, todavia, que os colonizados permaneciam como um exemplo típico de resistência a Édipo: com efeito, é aqui que a estrutura edipiana não chega a fechar, e que seus termos continuam colodados sejam em luta ou em cumplicidade, os agentes da reprodução social opressiva (o branco, o missionário, o cobrador de impostos, o exportador de propriedades, a vila digna que se tornou um agente da administração, os velhos que maldizem o homem branco, os jovens que entram numa luta política e assim por diante. (Deleuze, Guattari, 1973, p. 199). Édipo é um limite, e como limite, ele tem muitas acepções, incluindo seu papel matricial inicial, sua função estrutural mediadora de caracteres e a fundação de seus relacionamentos ao meio. E no final, sua determinação escatológica (um conjunto de doutrinas e de crenças sobre o destino do homem após a sua morte). Nesta última acepção, Édipo tem cinco significados particulares que definem seu curso:

Em primeiro lugar, tudo está no limite: a produção desejante está no limite da produção social, os fluxos decodificados no limite dos códigos e das territorialidades, o corpo sem órgãos, no limite de socius. Cada vez que os fluxos esquizofrênicos excederem todos os limites, embaralharem todos os códigos e desterritorializarem o socius para fazer dele o corpo sem órgãos, o lugar onde fluem os fluxos decodificados do desejo, falamos de limite absoluto.

Em segundo lugar, falamos o limite relativo que é apenas a formação social capitalista, porque ela máquina quer fazer fluir os fluxos decodificados, mas substituindo por códigos uma axiomática contábil ainda mais opressiva.

Em terceiro lugar, não há formação social que não pressinta ou preveja a forma real em que o limite pode ocorrer, e que conjura com toda a sua força. Daí a obstinação com que as formações pré-capitalistas incorporam o mercador e o técnico, impedindo que os fluxos de dinheiro e produção fluam ao

tomar uma autonomia que destruiria seus códigos. Esse é o limite real.

Em quarto lugar, este limite inibido do interior já estava projetado em um começo primordial, uma matriz mítica como limite imaginário. Nesse limite, o incesto introduz a desordem como um mito no mundo, agindo como um representante do desejo.

Em quinto lugar, a importância da tarefa em deslocar o limite, para deslocá-lo dentro do socius, no meio, entre uma representação da aliança e o representante da descendência. Édipo é esse limite deslocado (DELEUZE, GUATTARI, 1973).

Com isso, o desejo, segundo Deleuze e Guattari, é uma atividade analisável em termos econômicos, móveis e mutáveis. São as mais diversas representações de coisas e memórias, objetos simbólicos, estados de coisas, fragmentos de partes do corpo de palavras (Sibertin-Blanc, 2010). Em uma análise de um símbolo social, as percepções de um psicanalista e um etnólogo são diversas. Ao analisar esses símbolos, a psicanálise se pergunta: O que isso quer dizer? Os etnólogos fazem a pergunta: para que isso serve? (Deleuze, Guattari, 1973). Um exemplo bastante preciso foi dado por esses autores para explicar a diferença entre a percepção dos psicanalistas e dos etnólogos neste estudo de caso. Neste exemplo, eles dizem que "Édipo não sirva para coisa alguma, nem aos psicanalistas nem ao inconsciente. E para que serviria o falo, se é inseparável da castração que nos impossibilita o seu uso" (Deleuze, Guattari, 1973, p. 212). Este exemplo é uma ilustração das duas percepções e destaca a importância, não do próprio símbolo social, ou das pessoas que o estudam, nem daqueles que fazem uso dele, mas sim do conjunto de fenômenos e interpretações a todos que lhe dão significado. Portanto, Marcel Mauss também compreende o uso de objetos simbólicos em um plano holístico, enquanto um fato social total.

Para ele, o uso de um símbolo social (potlatch) é: [...] Ao mesmo tempo legal, econômico, religioso e até estético, morfológico, etc. [...] São, portanto, mais que temas, mais que elementos de instituições, mais que instituições complexas, até mais que sistemas de instituições divididos, por exemplo, em religião, direito, economia, etc. São "todos", sistemas sociais inteiros dos quais tentamos descrever o funcionamento. (Mauss [1924], 2012, p. 102). Do mesmo ponto de vista de Mauss, Deleuze e Guattari também assumem que o uso de símbolos sociais se enquadra na perspectiva do funcionalismo – o que eles chamam de funcionalismo molar. Ou seja, um funcionalismo, onde o uso, a formação, o funcionamento e a produção são um dentro da máquina desejante, que improvisa, por sua vez, conexões, produções que servem do modo de operação ao sistema e, ao mesmo tempo, ajuda a ser independente (Deleuze, Guattari, 1973). Sobre a importância de uso do funcionalismo, seria interessante dar uma definição do que é um símbolo social. Em Mauss é uma representação ritual em que: "A imagem é para a coisa qual é a parte para o todo. Em outras palavras, uma figura é, sem nenhum contato e comunicação direta, totalmente representativa. [...] A imagem e seu objeto têm em comum apenas a convenção que os associa" (Mauss, 1903, p. 42). Essa definição não se opõe às percepções dos psicanalistas. Se suas análises são feitas sob diferentes ângulos, em que etnólogos e psicanalistas concordam com o fato, que: "Não há material inconsciente ou interpretação psicanalítica, mas apenas usos, usos analíticos das sínteses do inconsciente, que não se deixam definir tanto pela consignação de um significante quanto pela determinação de significados" (Deleuze, Guattari, 1973, p. 213). Assim, o uso de um símbolo social é um ato de desejo fora do inconsciente de uma determinada sociedade e que é inseparável das relações e valores sociais que constituem essa sociedade.

Consequentemente, o uso de um símbolo social é um todo, formado de algo que pode ser um objeto, um gesto, uma palavra – que é o significante –, e o significado que é dado a esse objeto – que é o significado –, que é o resultado da síntese do inconsciente da sociedade usuária. Isto implica que ele joga na imaginação de seus usuários, mais precisamente o conjunto de interpretações, valores religiosos e espirituais, mitologias e ritos que são concedidos a ele.

Por outro lado, o mesmo símbolo social de uma determinada sociedade pode permanecer puramente físico e desprovido de qualquer significado, e o simbolismo, mais especificamente, não seria aceito em outros campos sociais, até mesmo nas sociedades que usam esse símbolo, caso seja removido do seu próprio campo social. Como Deleuze e Guattari dizem: "As máquinas desejantes funcionam nas máquinas sociais, como se mantivessem seu regime próprio no conjunto molar" (Deleuze, Guattari, 1973, p. 216-217). Da mesma forma, no vodu, certos rituais asseguram e protegem o futuro do vodu no Haiti, transmitindo o conhecimento de conhecedores a aprendizes, sacralizações de objetos feitos por seguidores de vodu que servem como um gatilho para o desejo reprimido. Inconscientemente, estas são lutas dentro do campo social contra a repressão social, contra a repressão vodu no Haiti. Demonstrações que ditam que o desejo, mesmo que seja reprimido, ainda está lá.

O Édipo para Deleuze e Guattari é um sistema de repressão que age sobre as máquinas desejantes e sobre as sínteses imanentes do inconsciente, provocando uma inversão nessas sínteses e coroando o advento das sínteses transcendentais constitutivas do inconsciente representacional (Deleuze, 2003, p. 29). Assim, fazendo uma analogia com a demonização do vodu haitiano e a teoria de Deleuze e Guattari, podemos dizer que o Édipo do vodu haitiano não é outro senão todas as campanhas e lutas contra o vodu que vimos no capítulo anterior. Essa repressão contra o vodu haitiano é considerada como a antiprodução do desejo dos haitianos que passa pelos códigos, que são todas as obras, juramentos, leis feitas contra o vodu. A edipianização, como mostramos acima, é baseada em códigos, é a maneira pela qual ela passa algo que escapa aos códigos: fluxos, linhas de fuga ativas revolucionárias, linhas de decodificação absoluta que se opõe à cultura (Deleuze, 2003, p. 36). Portanto, o processo de edipianização consiste em passar fluxos sob códigos sociais para canalizar e bloquear esses fluxos para evitar a produção desejada. Dessa forma, não há como o desejo de lutar contra a opressão. E mesmo que haja uma pequena chance de combater essa opressão, toda a ordem social estabelecida, os códigos sociais contribuem para a fugir (Deleuze, 2003). O desejo faz parte da infraestrutura, portanto não haverá revolução em consonância com os interesses das classes oprimidas se o desejo não tiver assumido uma posição revolucionária que engaje as próprias formações do inconsciente (Deleuze, 2003). O vodu contribuiu para as funções sociais e psicológicas do povo haitiano, ajudando a massa de escravos da colônia de Santo Domingo, permitindo aos escravos liderar várias revoltas contra os brancos que levaram à guerra da independência do Haiti. Todas essas lutas levaram à independência do Haiti. Esta parte da história do Haiti é de grande importância para os haitianos, porque lhes serve como memória e resistência contra os ocidentais que tentam obter o controle dos níveis político, social e cultural do Haiti. Ao eliminar o vodu, destrói, não só a memória do povo haitiano e sua identidade cultural, mas também todas as armas que lhe permitem resistir à dominação dos países ocidentais.

As expressões efetivas da edipianização do vodu haitiano

Com base no exposto é possível apontar algumas expressões efetivas do processo de edipianização do vodu haitiano. Antes de mais nada, postulamos enquanto hipótese de pesquisa que o processo de edipianização do vodu haitiano é complexo e constituído por um movimento em "zigue-zague" pendular. Afirmamos que é um zigue-zague pendular, pois o vodu é culpabilizado na forma da criminalização jurídica. Após esse repressivo "filtro" jurídico e institucional, o vodu é absorvido via sincretismo católico cristão, sendo submetido a um segundo filtro. Por fim, ocorre um "empréstimo" do vodu submetido a esses dois filtros, por parte da Igreja Católica, para os adoradores do vodu. Dessa maneira, a edipianização em zigue-zague pendular do vodu é composta por três formas de expressão complementares entre si. São elas: 1 - a criminalização do vodu empreendida pela igreja católica; 2 - o sincretismo católico vodu; 3 - o empréstimo do ritual católico por parte dos adoradores do vodu. A primeira expressão efetiva da edipianização do vodu haitiano é a criminalização do vodu empreendida pela Igreja Católica, a qual se firmou especialmente com

a assinatura *daconcordata de Damien*, um acordo assinado entre a Santa Sé e o governo haitiano em 1860. Essa assinatura dava à Igreja Católica direito de civilização sobre os indivíduos que praticavam o vodu. Como resultado, o código penal desse período com seus artigos 405-407, deu o direito de castigar qualquer crime conhecido como superstições, ou seja, qualquer ato religioso que vai contra a Igreja Católica (HURBON, 1972). O artigo 405 do Código Penal estipulava:

Todos os fabricantes de *wangas*⁴, *capreletas*⁵, vodu, *dompèdre*⁶, *macandals*⁷ e outros feitiços serão punidos com três meses a seis meses de prisão e multa de 60 *gourdes*⁸ a 150 *gourdes* pelo tribunal da polícia simples, e em caso de reincidência, de prisão de seis meses a dois anos e multa de 300 *gourdes* a 100 *gourdes*, pelo tribunal penal, sem prejuízo das penas mais pesadas em que incorreriam por causa dos crimes, ou crimes por eles comprometidos em preparar ou cumprir seus feitiços. Todas as danças e outras práticas que serão de natureza a manter nas populações o espírito de fetichismo e superstição serão consideradas como feitiços e punidos pelas mesmas penalidades. (CÓDIGO PENAL DA REPÚBLICA DO HAITI, 1860)

A Igreja Católica também contribuiu para difundir a ideia de que praticar o vodu tem um caráter degradante e desonroso de uma civilização. Durante muito tempo, os sacerdotes mencionaram o vodu em termos de *macaquerie*⁹ indigno de um povo civilizado. A campanha antissupersticiosa¹⁰ [1896-1900], chamada de *operação de limpeza*, na qual os anti-vodu teriam que destruir tudo o que é relacionado ao vodu, isto é, quebrar as garrafas, jarros, rasgando imagens, rasgando e queimando pólos (*poteaux-mitan*)¹¹ e cruzas tirando pedras, removendo colares, esmagando os *cayes-loa*¹², cortando madeiras servidas, profanando tudo que é sagrado para os seguidores de vodu (HURBON, 1972).

Durante esta campanha, a Igreja Católica não se deteve apenas nas profanações dos objetos sagrados do vodu: alguns padres católicos escreveram relatórios e pregaram contra o vodu. É o caso de alguns relatos do Bispo Jean-Marie Kersuzan e do relatório do Padre Pascal dirigido ao ministro da religião, em 1861, no qual demonizam e descrevem o vodu como uma superstição e uma barbárie que deve ser abandonada, devendo abraçar o catolicismo e entrar na civilização. Em uma carta pastoral, o Bispo Kersuzan prega o abandono do vodu em favor do cristianismo, enquanto demoniza o

⁴ A arma mágica no vodu. É definido como qualquer substância, qualquer objeto ou combinação de objeto, carregada, após uma operação mágica, de uma propriedade prejudicial contra uma pessoa ou um grupo de pessoas (MÉTRAUX, 1958).

⁵ Encanto mágico no vodu. (HURBON, 1975).

⁶ No vodu de hoje, é um deus poderoso que é bem-vindo por soprar cargas de pó. No início, a partir do dia 17, era o todo-poderoso líder do vodu que tinha o dom de poder descobrir com os olhos, apesar de qualquer obstáculo material, tudo o que acontece a qualquer distância. A clarividência é um atributo usual entre seus seguidores (MÉTRAUX, 1958).

⁷ Sinônimo de veneno e envenenador. Esse nome vem de um famoso escravo marrom nativo da Guiné chamado Macandal. Durante a colonização francesa, ele semeou o terror entre os brancos, dizimando oficinas e exterminando brancos e gado, em 1757 (MÉTRAUX, 1958, 38-39).

⁸ Moeda da República do Haiti.

⁹ Uma palavra usada para se referir a alguém que faz coisas tolas.

¹⁰ Existem três campanhas de lutas contra o vodu no Haiti, nos anos (1896-1900), (1911-1912) e (1939-1942) pela Igreja Católica, com o apoio do governo haitiano, para erradicar o vodu e converter o vodu no Haiti em catolicismo em nome da civilização (CLORMÉUS, 2012).

¹¹ *Poto-mitan*, em crioulo, é o pilar localizado no centro do santuário, é considerado o caminho dos loa. É um objeto muito sagrado. (MÉTRAUX, 1958, p. 329). Este pilar é feito de madeira muito dura, decorado por uma faixa formada de cores diferentes, que simbolizam não só as cores do arco-íris, mas também as cobras de Dambala e Aïda Wèdo (loa de vodu) (RIGAUD, 1953).

¹² "Casa loa", santuário do vodu, também chamado *perystile*, *tonnelle* ou *houmfort* (MÉTRAUX, 1958). Cada casa tem pelo menos duas bandeiras simbolizando a sociedade anexada a ela. As bandeiras são feitas de seda ou tecido de veludo, ornadas de franjas douradas e cobertas de glitter cintilante. Bordados decorativos muitas vezes desenhavam inscrições ou a silhueta de emblemas sagrados ou um santo identificado com algum loa e também o emblema do *houmfort* (MÉTRAUX, 1958).

vodu e denuncia os indivíduos que praticam as duas religiões ao mesmo tempo:

Desde o início, os missionários certamente não deixaram de ensinar a incompatibilidade da superstição com a prática da religião cristã. A fé católica exige, como condição indispensável, uma ruptura com o paganismo, e para ser católico, o vodu deve necessariamente ser abandonado. Essas pessoas afirmam ser cristãs e frequentam os sacramentos, e não têm medo de participar (em práticas pagãs), como se pudessem servir a Jesus Cristo e ao Diabo. Que vergonha para estes infelizes! (KERSUZAN apud HURBON, 1972, p. 22)

Padre Pascal, em um relatório dirigido ao ministro da religião, em 1861, propôs:

"Moralizar e civilizar a República do Haiti", "abolir o vodu" para acabar com os "encontros diabólicos" que são prejudiciais ao "progresso do Evangelho" e à "tranquilidade do país". [Para ele] é onde as conspirações são traçadas, é lá que os cultos idólatras ainda são honrados. (PADRE PASCAL apud CLORMÉUS, 2012, p. 105)

Houve uma segunda campanha antissupersticiosa liderada por católicos contra o vodu sob o governo de Elie Lescot em 1939-1942. Batizado como renúncia, como primeira campanha antissupersticiosa, esta campanha, como o próprio nome sugere, foi não desistir dos seguidores do vodu. Por esta razão, os partidários do catolicismo implementaram várias estratégias, incluindo o catecismo de 1941 usado durante esta campanha antissupersticiosa, e alguns livros de Padres e fiéis católicos também foram escritos para o mesmo propósito. Neste catecismo, ele tinha essas perguntas-respostas e esses juramentos:

a) Quem é o principal escravo de Satanás? O principal escravo de Satanás é o *Houngan*¹³

Qual é o nome que os *houngans* dão a Satanás? Os nomes que os *houngans* dão a Satanás são: *Loa*¹⁴, anjos, santos mortos, *marassa*¹⁵.

Por que os *houngans* levam os nomes dos anjos de santos e mortos para entregá-los a Satanás? Os *houngans* tomam os nomes de anjos, santos e mortos para entregá-los a Satanás para nos enganar mais facilmente.

Como os *houngans* servem a Satanás? Por pecar, por fazer feitiços, por magia, por *mangers-loa*¹⁶, por *mangers-lesanges* por *mangers-marassa*.

Temos o direito de nos misturarmos com os escravos de Satanás? Não, porque eles são ladrões, eles são mentirosos como Satanás.

b) O juramento antissupersticioso

Eu, diante de Deus presente no tabernáculo, diante do Pai que o representa, renovo as promessas do meu batismo. Com a minha mão no Evangelho, juro nunca dar qualquer *manger-loa*, não assistir a qualquer cerimônia de vodu, nunca participar de um *service-loa*¹⁷ de forma alguma.

Eu juro que todos os fetiches e superstições da minha casa foram destruídos ou destruídos o mais rápido possível.

Em uma palavra, faço um juramento de nunca me dedicar a qualquer prática.

(Para pessoas casadas). Prometo ainda criar todos os meus

filhos, sem exceção, na religião católica e romana, fora de toda superstição, submetendo-me plenamente ao ensinamento desta Santa Igreja (HURBON, 1972, pp 21-22).

Sempre para renunciar aos seguidores do vodu a sua religião, o Padre Solasge escreveu um livro intitulado *À larecherche d'unpastoralehaitienne*, o que significa em português em busca de uma pastoral haitiana. No que diz respeito às cerimônias do batismo no catolicismo do vodu, neste livro, ele propõe este diálogo:

O padre: Você renuncia hoje e para sempre práticas supersticiosas?

A renovação [A pessoa que batiza]: sim, com toda a minha força, desisto.

O padre: você renuncia à religião da África?

Renovando: sim, com toda minha força, desisto. (HURBON, 1972, p. 25)

Nas campanhas antissupersticiosas, os partidários do catolicismo não pararam apenas nas pregações e nos livros para tentar convencer os voduistas a abandonar sua prática religiosa. O medo também era usado como meio de persuasão, precisamente o temor de Deus e o medo do vodu. Desta forma, o padre Peters C.E em seu livro intitulado *Le servicedes loa*, que se traduz em português por "O serviço dos Loa", disse: "Escusado será dizer que a idolatria material ou simulada que vem do medo é menos perniciosa do que a verdadeira idolatria que é baseada em perversidade do coração, mas permanece um grave pecado. Isto é acentuado pela Canon 1325" (Padre Peters apud Hurbon, 1972, p 23). Com relação ao sincretismo católico-vodu, enquanto segunda forma de expressão da edipinização, vamos começar esta parte com a famosa frase colhida por Alfred Métraux durante sua etnografia sobre o vodu em Marbial, cidade localizada no sudeste do Haiti: "Você tem que ser católico para servir a loa" (Métraux, 1958, p. 287). Essa sentença nos faz entender que para cristianizar escravos e voduistas, as várias campanhas e lutas contra o vodu não são desprovidas de conseqüências nas práticas do vodu no Haiti. Em alguns casos, eles reforçam as práticas do vodu. Os seguidores do vodu conseguem anexar certos rituais do catolicismo, apesar das diferenças entre essas duas religiões.

Segundo Verschueren (1948), os adoradores de vodu no Haiti transportam não apenas *homforts* e costumes católicos vodu. Eles também tentam participar, tanto quanto possível, nas práticas religiosas da Igreja Católica, ao participar de festivais católicos, das missas, são casados, comungados, batizados e confessados no catolicismo, e alguns deles até querem ter um funeral no catolicismo. Os escravos e os voduistas podem não ter abandonado suas religiões, mas eles conseguiram se unir ao vodu e aceitar algumas práticas católicas para ampliar sua religião. Referindo-se sempre à etnografia de Métraux, um voduista declarou: "Ele sempre seria fiel à Igreja Católica, mas nada no mundo o faria abandonar o culto de loa que protegera sua família" (Métraux, 1958, p. 287). Ao repetir Jean Kerboul (1973), o sincretismo do vodu católico haitiano continua sendo, na maior parte, superficial. Os elementos emprestados do cristianismo são simples ofícios que não afetam a crença dos voduistas. Eles servem apenas como contêineres, mas não intervêm no significado original do conteúdo, que permanece em seu *status quo*. Tudo acontece como se excluindo a substância, o fenômeno do vodu é anexado aos rituais católicos romanos, e em nada afetam a sua originalidade. Graças à semelhança das representações físicas do loa e dos santos, bem como suas peculiaridades simbólicas, os adeptos do vodu unem as duas religiões usando essas estátuas para honrar o loa. Além de aproximar os dois, adorando estátuas que representam tanto santos, como santos católicos, o sincretismo católico-vodu continua através do uso de certos lugares de peregrinação católica para adorar seus mistérios (Rigaud, 1953). Sem mais insistir nessa assimilação, em uma lista não exaustiva, os mais frequentes são: a imagem da Virgem Maria, que representa o *Erzuli* loa por causa de sua beleza e pureza. O santo *Jacques Majeur*, descrito como um cavaleiro com uma armadura de ferro, é identificado com *Ogou-Ferraille*, o ferreiro e o guerreiro loa. Os santos católicos Lázaro e Antônio que são retratados por homens idosos, representam o loa *Legba*, que também é

¹³ Padre de vodu ainda chamado papa [papai] loa (HURBON, 1972). As mulheres que são sacerdotisas no vodu haitiano são chamadas mambo o manman [mãe] loa.

¹⁴ Espíritos sobrenaturais no vodu haitiano. Esta palavra é geralmente traduzida como deus, divindade (Métraux, 1958: 329). Eles ainda são chamados de mistérios, anjos, santos, deuses, espíritos.

¹⁵ Gêmeos divinos no vodu haitiano (HURBON, 1972).

¹⁶ Ainda chamado *Manger-les anges*, *Manger-loa*, estas cerimônias destinam-se a nutrir os loa ao qual os seguidores de vodu oferecem sacrifícios de animais e vários alimentos (MÉTRAUX, 1958).

¹⁷ Cerimônia feita em homenagem ao loa (HURBON, 1972).

um homem velho. *Agoué*, o marinheiro loa no panteão do vodu haitiano é representado por santo Ulrich, o qual em suas imagens para o catolicismo, tem um peixe na mão (Métraux, 1958). Da mesma forma para Michel Leiris (1953), as correspondências feitas às imagens dos santos católicos aos loa pelos seguidores do vodu haitiano são apenas superficiais e são apenas uma analogia de símbolos que é feita de uma maneira puramente cíclica. No Haiti, as imagens usadas pelos voduistas haitianos são feitas na Itália, na Alemanha, então não é uma coincidência que eles representem santos. Assim explica Leiris (1953, p. 207):

É frequentemente um detalhe puramente circunstancial, e quase que poderia ser chamado de trocadilho, não de palavras, [...] de que a correspondência entre os santos e o loa é estabelecida; não é necessário, para estabelecer uma conexão, que haja uma analogia quanto ao conteúdo do símbolo: uma conexão superficial, fragmentária e, em suma, fortuita, parece suficiente em muitos casos.

A coabitação é datada do período colonial francês do Haiti, quando os escravos aparentemente só aceitavam o catolicismo que os colonos lhes impunham para evitar constrangimentos e conflitos sociais. Os escravos e os voduistas podem não ter abandonado suas religiões, mas eles conseguiram se unir ao vodu e aceitar algumas práticas católicas. Como vimos acima, Bispo Kersuzan reprovou as pessoas que praticavam ao mesmo tempo as duas religiões. Assim é também o caso do padre Peters e do padre Labat, este último faz a mesma censura aos escravos. Ele notou que com todo cuidado e com cada um de seus medos, os escravos apelam para seus deuses.

Os escravos que fingiam esquecer sua própria língua só podiam ter sido uma perversão da escravidão, uma maneira de escapar das ironias dos negros crioulos e uma cuidadosa precaução para não ofender o espírito colonial com preconceitos e desprezo Soberano da África [...] A prova é que na maioria das cerimônias que foram as manifestações mais profundas e sinceras de seu estado alma, foram seus deuses a quem ele desesperadamente pediu sua ajuda. Foi em sua aflição com a África que ele olhou, rezando. (Fouchard, 1988)

Os colonos podem ter batizado e convertido os escravos ao cristianismo, mas os praticantes de vodu em Santo Domingo ainda encontraram tempo e maneiras, não apenas para os rituais religiosos católicos, mas também para sua religião. A esse respeito, o Padre Labat escreveu:

[...] O fervor extraordinário com que um negro (mestres, sacerdotes) pediu o batismo e concordou em desistir de todos os pactos implícitos e explícitos que ele poderia ter feito com o diabo. Um domingo de manhã, o mesmo negro tem dois pássaros na mão, prontos para retornar às suas oferendas aos espíritos, como se, finalmente, o batismo tivesse sido para ele apenas um preâmbulo. (Labat apud Hurbon, 1975, p. 21)

Pode-se concluir que, apesar do batismo imposto no catolicismo, nem os escravos nem o vodu perderam sua religião, forçando-os a adotar o cristianismo, eles aceitaram, e sem soltar o vodu. O que o Padre Peters denuncia através deste texto:

[...] Ela (a Igreja Católica) teve que lutar contra o mal ainda mais, porque todos ou quase todos os seguidores do vodu eram seus filhos pelo batismo. Os servos do vodu, de fato, não constituíam um grupo de pagãos apenas ocupados com seu fetichismo, não tendo relações com a Igreja, mas foram e são batizados desconsiderando, ignorando e traindo a dignidade de seu batismo. (Padre Peters apud Hurbon, 1972, p. 23)

O sincretismo entre catolicismo e vodu não se detém apenas com as práticas das duas religiões simultaneamente, nem com a analogia entre santos e loa, vai até o uso de objetos sagrados e até mesmo rituais católicos pelos seguidores do vodu. Além da analogia dos loa-santos, as imagens dos santos católicos são muito usadas no vodu.

Sobre o uso de objetos sagrados católicos pelo vodu, um Bispo da Igreja Católica (do livro *levaudouhaitien* de Métraux, cujo nome não foi mencionado) denuncia o uso de imagens de santos católicos pelo vodu para fazer práticas de vodu:

Ele [seguidores do vodu] honra as imagens dos santos e pode-se até dizer que não há exceção entre os santos dos calendários, aqueles que não tiveram sua imagem importada para o país. Nas mentes do povo de vodu, a imagem que eles honram não representa mais este ou aquele santo, mas sim a divindade pagã que o substituiu e que, doravante, representa essa imagem através deles. (MÉTRAUX, 1958, p. 289)

Ainda no contexto do uso de objetos sagrados católicos pelo vodu, um Bispo (seu nome não é indicado no livro de Métraux) da Igreja Católica se queixou do roubo dosanfitriões pelos seguidores do vodu na ordem de um padre de vodu, porque certos rituais de vodu reivindicam este objeto católico:

Há quem nos ensinou que muitas vezes as pessoas eram enviadas para a Mesa Sagrada para roubar a Sagrada anfitrião. Mas a comunhão da qual ele fala aqui envolve toda a reparação exigida pelo padre. E para obedecer à ordem da *bòcor*¹⁸, submeter-se-á a qualquer preço, a pessoa passará por qualquer teste : deve-se comunicar. (MÉTRAUX, 1958, p. 292)

No mesmo contexto, o padre Labat já havia notado, na era colonial francesa, que os escravos (batizados no cristianismo) tinham uma grande fé na capacidade de curar, e a proteção mística do pão abençoado e da água benta sobre eles os mantiveram e os usaram.

Todos os negros cristãos têm uma devoção muito grande e uma fé muito forte pelo pão abençoado neles. Eles comem, quando estão ruins ou quando temem algum perigo. Com relação à água benta, o que quer que seja feito no domingo em massa alta, é raro encontrar uma gota quando o culto termina; eles o carregam em pequenas *calebasses*¹⁹ e bebem algumas gotas quando se levantam e fingem se proteger com todos os feitiços que podem ser lançados sobre eles. (Métraux, 1958, p. 291)

Por conseguinte, em se tratando do empréstimo do ritual católico por adoradores de vodu, enquanto terceira forma de expressão da edipianização, é possível afirmar que certos rituais de vodu fazem grandes empréstimos da liturgia católica. A maioria dos serviços de loa é precedida de ação de graças, um ritual católico. Em frente a um altar coberto de velas, erguido sob um dossel de rendas decoradas com imagens, sacerdote ou sacerdotisa, no meio do seu *houngan*²⁰, recita Padre Nosso, Confueor e Ave Maria, seguidos de hinos à Virgem Maria e aos santos. A famosa oração *Guinin*²¹, que abre as cerimônias mais solenes, começa com preces católicas e invocações intermináveis aos santos; loa são chamados apenas depois (Métraux, 1958). Além disso, os festivais de loa muitas vezes coincidem com os dos santos católicos, e esse é um dos estágios da analogia entre santos e loa (MÉTRAUX, 1958). Além disso, suas cerimônias de iniciação, ou *Kanzo*²² em crioulo, que geralmente acontece em Pentecostes, um dia

¹⁸ Refere-se a um *houngan* que pratica magia negra. Ele também é um curador (MÉTRAUX, 1958).

¹⁹ Placa de origem africana, pintada com a cor e emblemas do loa cujo alimento ou água é usado para ela (MÉTRAUX, 1958).

²⁰ Aquele que já passou pelos ritos de iniciação que frequenta o *houngan* [sacerdote vodu] ou a mambo [sacerdotisa do vodu] (MÉTRAUX, 1958).

²¹ *Guinée*, em francês. Para os seguidores do vodu é o país onde os mortos retornam, considerado como a pátria ancestral dos haitianos onde habitam os loa (VERSCHUEREN, 1948).

²² É uma cerimônia de vodu que é feita em quatro graus: 1) lavar a cabeça, que é uma espécie de batismo; 2) promoção ao grau de ajuda do papai loa; 3) a recepção do *asson*; 4) recepção dos olhos, para ver o futuro, ou dom da profecia (VERSCHUEREN, 1948, p. 55). O *asson* é um instrumento usado para chamar o loa. É feito de uma cabaça seca e esvaziada de sua polpa e suas sementes. É coberto com uma rede de pérolas de porcelana, cujo número e cor variam de acordo com os mestres de casa. Em alguns casos, as vértebras

de iniciação cristã, isto é, o batismo dos catecúmenos, desde o nascimento até a vidasobrenatural (Verschuere, 1948). Durante a época da Quaresma, os santuários de vodu estão fechados e nenhum serviço é celebrado lá. Durante a semana santa, os objetos da adoração do vodu são cobertos com um pano branco como fotos nas igrejas católicas (MÉTRAUX, 1958).

Há também o batismo no vodu. Este último é adotado no vodu como um rito de consagração e é feito após a liturgia católica. As cerimônias do batismo no vodu são celebradas por um *pèrèsvanne*²³; os voduistas batizam não apenas os homens, mas também os objetos de adoração (MÉTRAUX, 1958). O mais conhecido dos rituais católicos misturados às práticas de vodu no Haiti é a celebração da novena em meados de julho de Nossa Senhora do Carmo, cujo vodu vai a todos os cantos do país para participar. Devido à localização geográfica desta igreja, situada perto de uma cachoeira na cidade de *Saut-d'Eau*, município localizado no centro do país, esta santa é muitas vezes comparada a *AïdaWèdo*²⁴, uma loa aquática. No dia da festa dessa santa, uma enorme multidão de voduistas se reúne em frente à igreja construída em honra à santa de *Saut-d'Eau*, onde eles recitam orações, acendem velas, colocam flores ao pé de santo (MÉTRAUX, 1958).

Considerações finais

É oportuno retomarmos nosso objetivo: construir uma análise do processo de demonização do vodu no Haiti, com base no conceito de edipianização de Deleuze e Guattari. Para tanto, foi proposta uma visão histórica de seu contexto de emergência, seus diferentes modos de acomodação e mutação em relação às diferentes dificuldades encontradas durante vários períodos, a saber: a demonização das religiões e a cristianização dos africanos em seu continente pelos europeus que provam ser o início do vodu haitiano atual, a vida religiosa dos escravos sob a colonização francesa, a demonização do vodu haitiano e o conjunto de perseguições e lutas contra os seguidores do vodu, durante vários períodos da história haitiana. Posteriormente, trataremos dos conceitos de máquinas desejantes, corpo sem órgãos e edipianização à luz de O anti-Édipo de Deleuze e Guattari, vindo a destacar os distintos níveis ou camadas de expressão as efetiva edipianização do vodu haitiano. Do ponto de vista dos resultados, possível concluir que a edipianização em zigue-zague pendular do vodu é composta por três formas de expressão complementares entre si. São elas: 1 - a criminalização do vodu empreendida pela igreja católica; 2 - o sincretismo católico vodu; 3 - o empréstimo do ritual católico por parte dos adoradores do vodu.

Agradecimentos: o presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001.

REFERÊNCIAS

CLORMÉUS, Lewis Ampidu. "À propos de la seconde campagne antisuperstitieuse en Haïti (1911-1912). Contribution à une historiographie", *Histoire, monde et*

culturesreligieuses 2012/4 (n° 24), p. 105-130. Disponível em: <https://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses-2012-4-page-105.htm>. Acesso em: 20 jun. 2018.

- _____. *Lesstratégies de luttrescontrelasuperstitionenHaïtiXIXesiècle*. *Journal of Haitian Studies*. v. 20, n. 2. University of California, Santa Barbara. p. 104-125. Disponível em :<https://muse.jhu.edu/article/576530> . Acesso em: 20 jun. 2018.
- COSTA, Maria Cristina Castilho. *Etnografia de arquivos- entre o passado e o presente*. *Revista Matrizes*. Ano 3-Nº 02, jan/jul.2010.
- CORTEN, André. *Diabolisation et mal politique. Haïti: misère et politique*. Montréal: Éditions Karthala. Chicoutimi (Québec): *classiquesdessciencessociales*. [Éditionélectroniqueréaliséà partir de l'article original], 2000. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/contemporains/corten_andre/diabolisation_et_mal_politique/diabolisation.html . Acesso em: 20 jun. 2018.
- COUCHARD, Françoise. *Identitéculturelle, religion et pratique vaudouenHaïti*. *Journaldesanthropologues*, n. 64-65. *Anthropologie&psychanalyse*, 1996, p. 153-168. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/AsPDF/jda_1156-0428_1996_num_64_1_1975.pdf. Acesso em: 6 set. 2019.
- DELEUZE, Gilles. [1953]. *L'îledéserte: textes et entretiens*. Paris: Éditions Minuit, 1974.
- DELEUZE, Gilles, Félix GUATTARI. *Capitalisme et schizophrénie 2:milleplateaux*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.
- DELEUZE, Gilles. [1990]. *Pourparlers*. Paris: Éditions Minuit, 2003.
- DELEUZE, Gilles, Félix GUATTARI. *Capitalisme et schizophrénie:L'anti-œdipe*. Paris: Éditions de Minuit, 1973.
- FOUCHARD, Jean. *Regardssurletempspassé: les marrons de laliberté*. Port-au-Prince: Éditions Henri Deschamps, 1988.
- FREITAS, Flávio Luiz de Castro. *Continuidades e rupturas nos mecanismos de edipianização: uma leitura de O anti-Édipo e Kafka: por uma literatura menor*. *Revista Trágica: estudos de filosofia da imanênciav*. 8, n. 3. Rio de Janeiro, p.50-68, 3º quadrimestre de 2015.
- HOFFMANN, Léon-Francois. "Le vodousouslacolonie et pendant lesguerres de l'indépendance". *Conjonction. Revue Franco-haïtienne*. n. 173.p. 109-135, 1987.Disponívelem: http://classiques.uqac.ca/contemporains/hoffmann_leon_francois/vodou_sous_la_colonie/vodou_sous_la_colonie_texte.html. Acesso em: 14 out. 2018.
- HOFFMANN, Léon-Francois. 1989. *Haïti: couleurs, croyances, créoles*. Montréal, Québec, Canada. Éditions: CIDIHACA. Chicoutimi (Québec): *classiquesdessciencessociales*. [Éditionélectroniqueréaliséà partir de l'article original], 1989. Disponívelem: http://classiques.uqac.ca/contemporains/hoffmann_leon_francois/Haïti_couleurs_croyances_creole/Haïti_couleurs_croyances_creole.pdf. Acesso em: 19 out. 2019.
- HURBON, Laënnec. 1969. "Racime et théologiemissinaire". *Présence Africaine*. n. 71. p. 35-41,1969. Diponível em: <https://www.cairn.info/revue-presence-africaine-1969-3-page-35.htm>. Acesso em: 3 maio 2019.
- HURBON, Laënnec. *Dieudanslevaudouhaïtien*. Paris Éditions Payot, 1972.
- HURBON, Laënnec. 1975. *Le culteduvaudou: Histoire-Pensée-Vie*. Chicoutimi (Québec): *classiquesdessciencessociales*. [Éditionélectroniqueréaliséà partir de l'article original]. Disponível em:http://classiques.uqac.ca/contemporains/hurbon_laennec/culte_e_du_vaudou/culte_du_vaudou.html. Acesso em: 20 março 2018.
- HURBON, Laënnec. 1998. *Démocratisation, identitéculturelle et identiténationaleen Haït*. Chicoutimi (Québec): *classiquesdes sciencessociales*. [Éditionélectroniqueréalisé à partir de l'article original] : Disponível em : http://classiques.uqac.ca/contemporains/hurbon_laennec/democratisation_identite_haiti/democratisation_identite_haiti.pdf. Acesso em: 11 set. 2019.
- HURBON, Laënnec. 2005. *Le statutduvodou et l'histoire de l'anthropologie*. Chicoutimi (Québec): *classiquesdessciencessociales*. [Éditionélectroniqueréalisé à partir de l'article original] :

predominam. O *asson* geralmente é fornecido com um sino que o *houngan* soa durante a cerimônia. Existem duas categorias principais de *asson*: *asson-mestre* e *asson-comum* (MÉTRAUX, 1958).

²³ São pessoas que aprenderam muitas orações e canções católicas em francês e latim e que cumprem o papel de sacerdote sempre que a liturgia católica incorpora o ritual do vodu. Eles são, de certo modo, os representantes da Igreja Católica no vodu (MÉTRAUX, 1958).

²⁴ Deusa no panteão do vodu haitiano. Ela é frequentemente representada com seu marido *Damballah Wèdo* (outro loa) por duas (2) cobras que parecem mergulhar em uma piscina e um arco-íris. Ser cobras e divindades suas habitações aquáticas (árvores usadas como abrigo) estão sempre perto de rios, lagoas. Garante riqueza aos seus seguidores (MÉTRAUX,1958).

- Disponível em : http://classiques.uqac.ca/contemporains/hurbon_laennec/statut_du_vodou_hist_anthro/statut_du_vodou_hist_anthro.html. Acesso em: 14 out. 2018.
- JOINT, Gasner. Libération du vaudou dans la dynamique d'une acculturation. Roma: Éd. Pontificia Università Gregoriana, 1999.
- KARSENTI, Bruno. Le symbolisme, de Durkheim à Mauss: M.A.U.S.S., n. 8. L'obligation de donner. La découverte sociologie capitale de Mauss, 1996.
- KAUSS, Saint-John. Le symbolisme des images et des couleurs dans le vaudou haïtien". Potomitan. 2015. Disponível em: <https://www.potomitan.info/kauss/symbolisme.php>. Acesso em: 05 nov. 2019.
- KERBOUL, Jean. Le vaudou. Magie ou religion? Paris: Éditions Robert Laffont, 1973.
- LEIRIS, Michel. Les Afro-Américains. Mémoires de l'institut français d'Afrique noire. n. 27, 1953, p. 201-208.
- LOUIS XVI, Roi de France. 1680. Le codenoir. Édité du Roi sur les esclaves des îles de l'Amérique. Chicoutimi (Québec): classiques des sciences sociales. [Édition électronique réalisée à partir de l'article original]: Disponível em: http://classiques.uqac.ca/collection_documents/louis_XIV_roi_d_e_France/code_noir/code_noir.html. Acesso em: 20 mar. 2018.
- MAKANDALSPEAKS. La prière de la cérémonie du Bwa Kayiman. 2015. Disponível em: <https://makandalspeaks.blogspot.com/2015/11/bois-caiman-un-exemple-organisationnel.html>. Acesso em: 29 nov. 2019.
- MAUSS, Marcel. 1903. Esquisse d'une théorie de la magie. Chicoutimi (Québec): classiques des sciences sociales. [Édition électronique réalisée à partir de l'article original]: Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthro/1_esquisse_magie/esquisse_magie.pdf. Acesso em: 15 nov. 2018.
- MAUSS, Marcel. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. Chicoutimi (Québec): classiques des sciences sociales. [Édition électronique réalisée à partir de l'article original édition Félix Alcan, Paris, 1924. Disponível em: http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthro/2_essai_sur_le_don/essai_sur_le_don.pdf. Acesso em: 15 nov. 2018.
- MARCELIN, Émile. Les grands dieux du vaudou haïtien. Journal de la société des américanistes. n. 36, p. 51-135, 1947. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/jrsa_0037-9174_1947_num_36_1_2357. Acesso em: 19 out. 2019.
- MÉTRAUX, Alfred. Le vaudou haïtien. Paris: Éditions Gallimard, 1958.
- PORTO, Nuno. O museu e o arquivo do império (o terceiro império português visto do Museu do Dundo, Companhia de Diamantes de Angola). In: BASTO, Cristina; ALMDEIA, Miguel Vale; FELDMAN-BIANCO, Bela. Trânsitos Coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros. Campinas-SP: Ed. Unicamp, 2007.
- RÉPUBLIQUE D'HAÏTI. Classe des sortilèges. Code Pénal de la République d'Haïti. 1860. Disponível em: https://www.oas.org/juridico/mla/fr/hti/fr_hti_penal.html. Acesso em: 15 out. 2018.
- RIGAUD, Milo. La tradition voodoo et le voodoo haïtien. Son Temple, ses Mystères, sa Magie. Paris. Éd.: Niclaus, 1953.
- SIBERTIN-BLANC, Guillaume. Deleuze et l'Anti-Œdipe. La production du désir. Paris: Éditions Presses Universitaires de France, 2010.
- THORNTON, John. K. Les racines du vaudou. Religion africaine et société haïtienne dans la Saint-Domingue pré-révolutionnaire. Anthropologie et sociétés. v. 22, n. 1, p. 85-103, 1998. Disponível em: <https://www.erudit.org/fr/revues/as/1998-v22-n1-as804/015523ar/>. Acesso em: 14 out. 2018.
- VERSCHUEREN, J. Le culte du vaudou en Haïti. Ophiolâtrie et Animisme. Paris: Ed. P. Lethielleux, 1948.
