

Revisitando o vodu: interações e movimentos entre humanos e espíritos em dois contextos haitianos

Flávia Freire Dalmaso (NuCEC/UFRJ)

Rodrigo Charafeddine Bulamah (EHES/Unicamp)

1. Alfred Métraux no Haiti (ou à guisa de introdução)

Duas cenas marcaram a chegada de Alfred Métraux ao Haiti, em princípios dos anos 1940. A primeira delas, nos conta o autor, ocorreu logo após seu desembarque na capital do país. Em Croix-des-Bouquets, perto de Porto-Príncipe, Métraux (1995 [1958]) se deparou com “a enorme pirâmide de tambores e de ‘objetos supersticiosos’, que se erguiam no pátio do presbitério, esperando o dia estabelecido para um solene auto-de-fé” (p. 13). Aquela visão resumia as iniciativas conduzidas pelo Estado e pela Igreja Católica contra práticas e manifestações populares, denominadas “práticas supersticiosas” ou *sortilèges*. Uma obra do clérigo haitiano que, como não deixa de notar Métraux, não desapontaria seus antecessores dominicanos e agostinianos que faziam a caça ao demônio em colônias espanholas nas Américas (p. 12-13). A segunda cena descrita pelo antropólogo suíço retrata uma Porto-Príncipe que, graças aos esforços do governo, “se transforma em um grande centro turístico”. “Cada americano que desembarca nesta cidade”, continua Métraux, “possui apenas uma palavra à boca: ‘vodu’, e apenas um desejo, o de ver estas cerimônias que eles imaginam serem cruéis e orgiásticas” (p. 47). Assim, sacerdotes e sacerdotisas se tornaram especialistas em produzir performances destinadas ao consumo de estrangeiros e os santuários “se tornaram salas de espetáculo iluminadas com néon” (idem).

Esses dois momentos resumem as visões concorrentes sobre a magia que coexistiam no período em que Métraux viveu no Haiti. De um lado, as ditas “campanhas antiperstição” condenavam manifestações populares e pregavam a destruição de templos e artefatos e a perseguição a sacerdotes e a especialistas mágicos, estimulando a conversão de camponeses e cidadãos – processo que acabou por receber o nome popular de *larenons* (lit., “renúncia”)¹. De outro, apresentações de rituais e

¹ Frente à brutalidade dessas medidas, que pareciam anunciar o desaparecimento do vodu, Métraux iniciou junto com o escritor e etnólogo haitiano Jacques Roumain um esforço de salvaguarda que culminou na criação do Bureau d’Ethnologie do Haiti, em 1941, cuja missão inicial era a proteção e defesa dos objetos, lugares e adeptos de uma prática que corria o risco de se extinguir. Para mais

danças em hotéis e clubes noturnos para turistas estrangeiros operavam uma folclorização do vodu, algo que Métraux julgava como um agente definitivo de desarticulação cultural, mas que acabou garantindo uma reinvenção de categorias e um modo de reprodução das práticas mesmo frente a perseguições de diversas ordens². Um esforço legitimamente científico em descrever o vodu era algo que Métraux julgava ausente na literatura especializada à exceção de alguns autores haitianos. Todo esse cenário o motivava a tal empreitada: “[O] vodu ainda espera o seu Homero ou, mais modestamente, um bom folclorista que faça o trabalho de fixar a rica tradição oral sobre as divindades de seu panteão”³ (p. 16). De fato, se é possível afirmar que o livro *Le vaudou haïtien* de Métraux é a primeira tentativa de sistematização desses conhecimentos e das formas de interação com os espíritos, suas pretensões são bem mais modestas. Métraux se considerava um “homem do trabalho de campo” e suas análises, tanto no Haiti quanto e em outras partes do globo, sempre se fizeram numa relação estreita com seu material empírico⁴.

Apesar dessa ressalva de Métraux, poucos autores e autoras que se debruçaram fenômenos mágico-religiosos no Haiti e as interações com espíritos e figuras mágicas parecem ter levado a sério as dificuldades de sistematização do vodu e o que vemos são trabalhos que acabam, mesmo sem pretender, enfatizando uma imagem estável do vodu como um conjunto de práticas e conhecimentos associado às obrigações para com os espíritos, à cura e à magia, elaborando uma análise que reduz uma pluralidade de formas, conceitos, práticas e afetos a um receituário fixo e a um conjunto fechado de deidades, por vezes resumida na ideia de um panteão (ver Deren 1953; Mintz & Trouillot 1995; Brown 1991; Bellegarde-Smith & Michel 2006, entre outros). Nisso,

informações sobre a fundação do Bureau d’Ethnologie e seus objetivos na época cf. Charlier-Doucet (2005).

² Esse é o argumento da antropóloga Kate Ramsey em seu importante trabalho sobre a história das perseguições e ressignificações do vodu ao longo do tempo. Ver Ramsey (2011).

³ A referência a Homero aqui não é algo inocente. Para Métraux, o vodu guardava similaridades notáveis com o paganismo da antiguidade clássica, sendo algo reafirmado na conclusão de seu livro e em vários de seus artigos, retratando o vodu como uma religião universal. Esse mesmo movimento é observado também na obra clássica do etnólogo e ensaísta haitiano Jean Price-Mars (2009 [1929]).

⁴ Ao longo das décadas de 1940 e 1960, a região de Marbial e seus habitantes foram objeto de estudos etnográficos (apoiados por um projeto piloto voltado para as áreas de saúde e educação promovido pela UNESCO e coordenado pelo antropólogo suíço Alfred Métraux). Nos anos que seguiram, esses estudos deram origem a clássicos da literatura antropológica sobre o Haiti, como *Making a living in the Marbial Valley* (1951) e *Le vaudou haïtien* (1958), de Alfred Métraux; e *La família rural haitiana, Valle de Marbial* (1951), de Remy Bastien. Sobre Métraux, ver Laurière (2005); Bulamah (2017); Faulhaber (2012), entre outros.

como muitas dessas observações e análises são centradas em Porto-Príncipe, a capital acabou por assumir uma relação metonímica com o resto do país.

Há ainda quem se indague até mesmo quanto ao uso do termo *vodou*, utilizado por pessoas estrangeiras para fazer referência a uma religião em sua totalidade, algo que apesar de amplamente aceito no exterior, pode ser desconhecido em muitas partes do Haiti (Richman 2005). Contudo, diferentes análises acadêmicas sobre o vodu haitiano apontam para o fato do termo nativo *vodou* ser empregado para definir momentos específicos em que rituais envolvendo cantos, danças, tambores, comensalidade e movimentos são conjugados na interação entre humanos e espíritos. Sendo observados a partir dos *ounfò*, templos onde acontecem as danças e outros serviços, esses espíritos são organizados em diferentes nações que, por sua vez, apresentam ritos, estilos de música e gostos alimentares próprios.

O presente texto procura privilegiar o vodu enquanto um movimento cotidiano explorando sua força transformadora. Essa alternativa possibilita observar, em outra chave, as dinâmicas, as interações e as transformações postas em rituais, principalmente a partir de danças, da vibração dos tambores e do aquecimento dos corpos. Ao mesmo tempo, ela também permite explorar trajetórias de vida e percursos que podem e, de fato, costumam ser alterados como consequência direta da interação cotidiana entre pessoas e entidades espirituais, abrindo a possibilidade de crítica às categorias mobilizadas por antropólogos e antropólogas, como a própria noção de religião.

Durante nossas pesquisas de campo, esse caráter instável e avesso à sistematização se mostrou extremamente relevante, com os espíritos e outras entidades místicas sendo protagonistas na definição de formas relacionais, afetos e diferentes maneiras de se estar no mundo. Interações entre espíritos e pessoas acontecem tanto em ações cotidianas quanto em momentos rituais e são parte de compromissos cósmicos herdados em linhas bilaterais de descendência por meio de um coletivo denominado *eritaj* (“herança”) ou, ainda, estabelecidos por meio de “contratos”, principalmente a partir da compra e venda de entidades conhecidas como *pwen*. Em diversas partes do Haiti, uma “herança” abarca um conjunto de relações e elementos que circulam e se refazem ao longo de linhas de descendência e que definem uma coletividade como *fanmi* [família] (Lowenthal 1987; Richman 2005; Bulamah 2013) ou, como se costuma dizer, “pessoas que pertencem umas às outras” (*moun mwen*, lit. “gente minha”, com variação do pronome conforme o caso) (Dalmaso 2014). O “sangue”, a “terra familiar” (chamada de *lakou* ou *abitasyon*) e os espíritos, conhecidos no norte como *zanj* ou *jany*

e no sul como *espri* ou *lwa* são os pilares dessa herança e localizam uma pessoa em um conjunto de relações que envolvem compromissos com ancestrais e contemporâneos.

Portanto, ao olharmos para a materialidade das trocas e das relações entre humanos e espíritos, buscamos menos a postura de um Homero ou a de um folclorista e mais a de pesquisadores comprometidos com a complexidade da vida cotidiana fugindo de reduções que tentam ler fenômenos sociais a partir de genealogias e generalizações inspiradas em fenômenos euro-americanos. Lembramos ainda que esse texto, escrito a quatro mãos, deve ser lido como um primeiro exercício empreendido por nós na elaboração de uma análise dessas lógicas e interações com os espíritos em uma perspectiva processual que inclua também o papel de outras agências, de materialidades diversas e de outros contextos situacionais, como as conversões religiosas e o avanço de missionários pentecostais pelo país.

Em um plano mais geral, procuramos dialogar com algumas produções antropológicas recentes tais como *The social life of spirits* (Blanes & Espírito-Santo 2014), coletânea cujos autores procuram dar conta exatamente desse convívio concreto e imediato entre pessoas e entidades não-humanas. Além disso, acreditamos que a aproximação de nossas experiências de pesquisa servirá, por um lado, para testarmos as possibilidades e os limites de um esforço comparativo que leve em conta diferentes contextos regionais e, por outro, para repensarmos a validade de uma proposta que possa analisar o vodu não só dentro das fronteiras nacionais, mas levando em conta suas interações com fluxos e trânsitos globais.

2. Em direção ao Norte⁵

Lolit era a quarta filha do casal André e vivia com os pais em um povoado rural da região de Milot, ao norte do Haiti. Enquanto suas irmãs, acompanhadas por outras crianças do povoado, percorriam logo cedo o caminho sinuoso até a escola no centro da comuna, Lolit costumava se atrasar e, por vezes, fazia o caminho na garupa de um moto-táxi. Como era comum nas casas do povoado, Lolit ajudava sua mãe no preparo da comida ou em algum outro serviço doméstico como lavar roupa ou buscar água no poço ou em algum riacho próximo ao povoado, mas sempre o fazia quando lhe conviesse. “Lolit é louca” era uma frase que se ouvia habitualmente, tanto de gente de sua casa quanto da vizinhança.

⁵ Parte do material que discutimos aqui foi analisado em um texto anterior cujas conclusões são reformuladas neste texto. Ver Bulamah (2015).

Na casa de quatro cômodos, ela dormia junto de suas irmãs e da pequena afilhada de sua mãe, com quem dividia as atividades diárias, enquanto seus dois irmãos mais velhos, que moravam na casa ao lado, levavam os poucos animais que a família tinha aos pastos ou iam trabalhar nas hortas de onde todos tiravam seu sustento. Lolit estava aprendendo a ser mercadora, como sua mãe costumava dizer. Por vezes as duas iam juntas ao mercado de Cabo Haitiano, capital da região Norte, onde vendiam o que a família havia produzido no roçado, como batata doce e feijão ou frutas, dentre as quais toranja, pinha e fruta-pão. Contudo, Lolit estava recebendo também outros ensinamentos. “Conhecimentos”, como ela costumava dizer, que deixavam sua mãe mais preocupada do que orgulhosa. Dos seis filhos do casal André, Lolit havia sido “reclamada” por espíritos para se tornar uma sacerdotisa e conduzir os compromissos familiares. Era uma herança a que ela devia tanto respeito quanto “serviços” e que, se ignorada, traria consequências fatais à ela e à família.

Na casa de madame André, tanto a sua família quanto a de seu marido eram pessoas que tradicionalmente serviam aos espíritos. Certa vez, ao falar de seus antepassados e dos de seu marido, madame André afirmou que “eles eram grandes servidores”. Isso implicava que um conjunto de espíritos eram parte constitutiva da família e que, por isso, tinham que ser servidos e agradados. Ela rememora bem as cerimônias que seu pai organizava em homenagem a estes seres e falava de seu tio-avô que era um conhecido sacerdote da região. Além disso, sua irmã mais nova tinha logo cedo despertado uma proximidade com os espíritos e havia se tornado uma sacerdotisa. Contudo, nem todos de sua família tinham esse apreço pelas relações com os espíritos. Ainda jovem, madame André foi levada pela madrinha à Igreja Apostólica de Milot, uma das tantas igrejas pentecostais da região, e criou seus filhos ali, distanciando-se dos compromissos herdados com os espíritos.

Porém, sua filha Lolit, ao chegar aos 15 anos, foi reclamada. Apesar da tentativa da família em distanciá-la desse chamado, Lolit não conseguia frequentar os cultos pentecostais, pois desmaiava ou se descontrolava. Era um sinal de que ela tinha de levar à frente as obrigações familiares com tais entidades. Numa consulta à sua irmã sacerdotisa, madame André teve dimensão da gravidade daquele ocorrido e da necessidade de financiar a iniciação de sua filha. Como ela mesmo ponderou, “se eu não lhe der dinheiro, Lolit pode me matar”. É no célebre ensaio de Marcel Mauss (2003) que encontramos um importante argumento sobre a centralidade e os riscos que podem envolver as trocas com os espíritos. Como nota o antropólogo:

Um dos primeiros grupos de seres com os quais os homens tiveram de estabelecer contrato, e que por definição estavam aí para contratar com eles, eram os espíritos dos mortos e os deuses. Com efeito, **são eles os verdadeiros proprietários das coisas e dos bens do mundo.** Com eles é que era mais fácil e necessário intercambiar e mais perigoso não intercambiar. Mas, inversamente, com eles era mais fácil e mais seguro intercambiar (p. 206, grifos nossos).

Essa “necessidade de intercâmbio” e os perigos do não cumprimento dessas obrigações são particularmente notáveis em Milot. Ao estabelecer um contato direto com os espíritos, por meio de oferendas, homenagens festivas e possessões, Lolit dava continuidade aos compromissos herdados e renovava as trocas com os espíritos. De fato, ao ser “montada” e manifestar corporalmente a presença dos espíritos, Lolit recebia parte da linhagem, operando aquilo que Roger Bastide (no prelo) observou como uma das funções principais da possessão: a conexão entre parentes vivos e antepassados que atualiza o próprio parentesco ao torná-los, vivos e mortos, contemporâneos.

De fato, ser responsável pelos espíritos implica em fazer as coisas circularem por meio de dádivas variadas, como comidas produzidas no roçado, além de bebidas alcóolicas, músicas e danças. Em cerimônias, fica evidente a centralidade do movimento enquanto o motor das trocas. São as músicas, as danças e os alimentos oferecidos aos espíritos que os atraem. Todo o cenário é montado previamente com a comida sendo disposta em lençóis, mesas, cestos e cuias, além de perfumes, velas e flores. À medida em que uma cerimônia avança acompanhada do aumento da música e dos movimentos, atinge-se um estado conhecido como *chofe* [aquecido]. Esse estado propicia a vinda gradativa dessas entidades e intensifica suas interações com humanos, com os objetos e com as formas sonoras e materiais.

Se o contexto nacional é atualmente bastante distinto daquele observado por Métraux, ainda é notável uma tensão entre religiões institucionalizadas e as práticas tradicionais. Se a Igreja católica se mostra mais tolerante às práticas populares e à própria magia, são as religiões pentecostais que se posicionam mais abertamente contra essas formas de interação ritual e cotidiana com espíritos. Tal fato se dá por meio de uma postura contrária a tais entidades que aparece mais explicitamente numa condenação ao movimento. No norte do país, é comum que nos cultos e celebrações

pentecostais, o movimento seja evitado por meio de palavras de pastores e condutores de cultos que frequentemente pedem aos presentes que “segurem seus corpos”, “não tremam” e “não se deixem levar”. A tensão familiar entre Lolit e sua mãe, se realizava, nesse sentido, como um tensão entre diferentes formas de dar conta das heranças e compromissos geracionais, que apontavam para diferentes concepções de vida e de movimento. Isso tudo se abria a novas possibilidades relacionais – muitas das quais os espíritos não estavam excluídos. Olhemos para o sul do país para melhor enxergar esses arranjos.

3. Olhando ao sul

Enese é professora em um programa de alfabetização para adultos em Lepwa, pequeno povoado rural situado a cerca de 20 minutos de moto do centro de Jacmel, maior cidade e capital do Departamento Sudeste. Embora a região de Lepwa fosse majoritariamente católica à época da realização da pesquisa de campo, atualmente ela e sua família são adeptos da Igreja Batista. No entanto, isso nem sempre foi assim. Quando se casaram, na década de 1950, os pais de Enese eram “servidores”, isto é, serviam os espíritos ou lwa da família, uma herança que atravessava gerações. Como ainda ocorre com algumas famílias da região, esses serviços tinham um formato simples, sem a riqueza e a formalidade que acompanhavam algumas celebrações realizadas em grandes centros do país, como, por exemplo, Porto Príncipe e Jacmel. Como notou Richman (2005 e 2008), principalmente a partir da década de 1970, com a intensificação da migração de haitianos para os EUA, se acentuou também o processo, já em curso, de especialização de funções, profissionalização e patrimonialização desses cultos familiares conhecidos como vodu. Segundo a autora, tal adaptação do vodu aos meios urbanos e estrangeiros teria provocado uma espécie de descolamento entre os três pilares “tradicionais” desses serviços, a saber: a terra familiar (o *lakou*), o sangue e os espíritos.

O fato de perderem seus primeiros quatro filhos, que faleciam ainda bebês, levou o casal a suspeitar de que havia algo errado. Consultaram um sacerdote das redondezas e, por meio dele, conversaram com o espírito que os protegia e os amparava. Ele então lhes revelou o problema: estavam sendo alvo de uma perseguição. Em outras palavras, a morte prematura dos filhos não tinha nada de “natural”, mas estava sendo causada por uma intervenção mística, mais especificamente por uma *ekspedisyon*, situação na qual uma pessoa próxima “envia” um espírito para prejudicar alguém de quem sente ciúmes

ou inveja. Ter seus filhos “comidos”, ou seja, mortos, por uma perseguição é uma das piores coisas que podem acontecer e a qual muitas pessoas temem, dando lugar a suspeitas e acusações de bruxaria entre vizinhos e, por vezes, dentro da própria casa (Fiod 2015). Frente a esse dilema, a recomendação do espírito que os protegia foi a seguinte: “Ele é mais forte do que eu, mudem seu rumo!”. Nesse caso, “tomar um outro rumo” ou estrada significou um apelo do espírito à família para que ela se convertesse, abrindo caminho para que outra entidade – Jesus Cristo – assumisse o protagonismo na salvaguarda e direção de suas vidas.

Situações de conversão para as religiões protestantes – principalmente entre aqueles que servem aos espíritos familiares – são muito frequentes em Jacmel, um contexto no qual católicos são, por vezes, quase que imediatamente associados a práticas ligadas ao vodu (Métraux 1958). Como reforçavam algumas pessoas, há até mesmo espíritos católicos que, por isso, precisam frequentar a igreja e participar de seus rituais.

Os pais de Enese ficaram bem após a conversão concebendo 10 filhos, todos vivos. Ainda moram no mesmo *lakou*, em uma casa de dois cômodos que dividem com dois de seus filhos e cujo quintal abriga além dos túmulos de seus antepassados (como manda a boa tradição de Jacmel) também as quatro pequenas sepulturas dos bebês mortos devido a perseguição. Segundo Enese, o espírito que os protegia ao assumir que não tinha forças para lutar com aquele que os perseguia passou a ser negligenciado até ser esquecido pela família. No entanto, há quem desconfie de um sucesso assim tão rápido. Essa era a opinião de Simon, um jovem morador de Lepwa que afirmava “sempre sobrar alguém” para seguir com os serviços necessários aos espíritos da família.

4. Conclusão

Os dramas que a família André vivia mencionados no primeiro relato, não lhes eram, exclusivos. Outras famílias de Milot, em geral, viviam em proximidade com espíritos, lhes deviam dádivas, como presentes, festas e respeito, e os concebiam como parte de uma herança e de uma história comuns. Tampouco eram únicas as perseguições sofridas pelos pais de Enese antes que se convertessem e pudessem conceber 10 filhos com saúde. Pelo contrário, boa parte desses espíritos fazem parte da família, estando ligados ao mesmo tempo a um determinado território, ao seu primeiro proprietário e a todos os seus descendentes o que muitas vezes lhes confere o poder de intervir direta ou

indiretamente em suas vidas. Tais situações onde espíritos e pessoas, longe de pertencerem a universos materialmente apartados, partilham uma existência marcada por interações cotidianas, que nada tem de extraordinário.

Nesse sentido, tomar o vodu enquanto movimento e não como uma religião sistemática e circunscrita, possibilita ver em uma participação mútua de espíritos, ancestrais e vivos em um jogo complexo atravessado por tempos e espaços diversos. Na prática, esse conjunto de relações garante que as pessoas possam refazer seus laços de parentesco com antepassados e com contemporâneos, servindo aos espíritos e colocando dádivas geracionais em circulação. É importante destacar ainda o caráter momentâneo e bidirecional que marcam as conversões entre adeptos do vodu, do catolicismo ou do protestantismo (Richman 2008). Assim, se é fato que muitas vezes, a conversão ou mudança de caminho é necessária para que se inicie determinados processos terapêuticos de cura e tratamento de doenças, o primeiro caso descrito aqui revela que ela pode ocorrer (e com frequência acontece) também na direção contrária, com pessoas que cresceram frequentando igrejas protestantes são reclamadas a levarem à frente os compromissos com os espíritos.

De todo modo, abandonar os compromissos herdados implica em abandonar não só os espíritos, mas a própria família. Isso é respondido com a promessa de que uma nova família a substituirá, uma família centrada em Deus na qual os que frequentam a igreja se tornam irmãs e irmãos a partir de um novo batismo. Contudo, essa nova família está muitas vezes distantes dos dramas cotidianos, o que resulta em um retrato da conversão não como um processo unidirecional, mas como algo heterogêneo e instável. Nisso, as exigências e trocas com os espíritos encontram seu espaço a partir de novos arranjos familiares que tentam dar conta de diferentes agências e seus efeitos reais – ou como definiu certa vez uma de nossas interlocutoras, “é assim a família, uma parte em Deus, uma parte de servidores”.

5. Bibliografia

- Bastide, Roger. no prelo. “O princípio de individuação (contribuição a uma filosofia africana)”. Traduzido por Rodrigo Charafeddine Bulamah. *Cadernos de Campo*.
- Blanes, Ruy & Diana Espírito-Santo. “Introduction: on the agency of intangibles”. In: R. Blanes e D. Espírito-Santo (orgs.), *The social life of spirits*. Chicago e London: University of Chicago Press.

- Brown, Karen McCarthy. 1991. *Mama Lola: A Voodoo Priestess in Brooklyn*. Berkeley, CA: University of California Press.
<https://archive.org/details/mamalolavoodooopr00brow>.
- Bulamah, Rodrigo Charafeddine. “O cultivo dos comuns: parentesco e práticas sociais em Milot (Haiti)”. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social: Universidade Estadual de Campinas.
- . 2015. “Um lugar para os espíritos: os sentidos do movimento desde um povoado haitiano”. *Cadernos Pagu*, nº 45: 79–110.
- . 2017. “Alfred Métraux: Between Ethnography and Applied Knowledge”. *Oxford Research Encyclopedia of Latin American History*. Nova Iorque: Oxford University Press.
<http://latinamericanhistory.oxfordre.com/abstract/10.1093/acrefore/9780199366439.001.0001/acrefore-9780199366439-e-452>.
- Charlier-Doucet, Rachelle. 2005. “Anthropologie, politique et engagement social. L’expérience du Bureau d’ethnologie d’Haïti”. *Gradhiva. Revue d’anthropologie et d’histoire des arts*, nº 1: 109–125.
- Dalmaso, Flávia. 2014. “*Kijan moun yo ye?* As pessoas, as casas e as dinâmicas da familiaridade em Jacmel/Haiti”. Tese de doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social: Museu Nacional, Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
- Fiod, Ana. 2015. “Lougawou: feitiço, famílias e crianças em Siwvle, Haiti”. Dissertação de mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social: Museu Nacional, Universidade Estadual do Rio de Janeiro.
- Laurière, Christine. 2005. “D’une Île à l’autre: Alfred Métraux En Haïti”. *Gradhiva : Revue d’histoire et d’archives de l’anthropologie* 1: 181–207.
- Lowenthal, Ira P. 1987. “Marriage Is 20, Children Are 21: The Cultural Construction of Conjugalinity and the Family in Rural Haiti”. Tese de doutorado, Baltimore: Johns Hopkins University.
- Mauss, Marcel. 2003. “Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca na sociedades arcaicas”. In *Sociologia e antropologia*, traduzido por Paulo Neves, 183–314. São Paulo: Cosac Naify.
- Métraux, Alfred. 1995 [1958]. *Le Vaudou haïtien*. Paris: Gallimard.
- Price-Mars, Jean. 2009 [1929]. *Ainsi parla l’Oncle*. Chicoutimi: Les Classiques des Sciences Sociales.

http://classiques.uqac.ca/classiques/price_mars_jean/ainsi_parla_oncle/ainsi_parla_oncle.html.

Ramsey, Kate. 2011. *The Spirits and the Law: Vodou and Power in Haiti*. Chicago: University of Chicago Press.

Richman, Karen E. 2005. *Migration and Vodou*. Pap/Cdr edition. Gainesville: University Press of Florida.

———. 2008. “A more powerful sorcerer: conversion, capital, and haitian transnational migration”. *New West Indian Guide*, 82 (1): 3-45.