

UMA ANÁLISE MULTI-PERSPECTIVA DE DADOS VIDEOGRÁFICOS SOBRE A PERFORMANCE DE POSSESSÃO ESPIRITUAL NO *VODU* DOMINICANO¹

Yvonne Schaffler
Medical University of Vienna
yvonne.schaffler@meduniwien.ac.at

Bernd Brabec de Mori
University of Music and Performing Arts
bernd.brabec@kug.ac.at

Resumo

O artigo trata da possessão espiritual durante celebrações públicas de *Vodu* no sudoeste da República Dominicana. Por meio da análise de materiais videográficos arquivados no *Phonogrammarchiv* da Academia Austríaca de Ciências, as características do *Vodu* Dominicano são descritas a partir de três perspectivas interconectadas, com ênfase especial na representação do divino. Entre essas perspectivas estão o ponto de vista da pesquisadora, uma antropóloga médica, bem como as interpretações de um especialista local na performance desse gênero e as percepções e associações de um musicólogo que trabalha no *Phonogrammarchiv* preparando a coleção para depósito e eventual acesso pelos clientes do arquivo. Com base nessas múltiplas perspectivas, o artigo apresenta uma descrição detalhada da possessão espiritual, incluindo uma perspectiva mais ampla que faz referência a questões teóricas de diferentes áreas culturais e disciplinas de pesquisa, e finalmente explora o que constitui uma performance de possessão bem sucedida.

Palavras-chave: Possessão espiritual, República Dominicana, Performance, Multiperspectividade.

1 Traduzido por Paula Zimbres (UNB)

Abstract

The article is concerned with spirit possession during public Vodou celebrations in the Southwest of the Dominican Republic. By analyzing videographic material archived at the *Phonogrammarchiv* of the Austrian Academy of Sciences, features of Dominican Vodou are described from three interlocking perspectives, with particular emphasis on the enactment of the divine. These perspectives include the view of the researcher, a medical anthropologist, as well as the interpretations of a local specialist in the performance of the genre, and the perceptions and associations of a musicologist working at the *Phonogrammarchiv* preparing the collection for deposit and eventual access by archive patrons. Based on this multiperspectivity, the article provides a detailed description of spirit possession, including a wider perspective by referring to theoretical issues from different cultural areas and research disciplines, and it finally explores what constitutes a successful possession performance.

Keywords: Spirit Possession, Dominican Republic, Performance, Multiperspectivity.

Introdução

O presente artigo analisa materiais videográficos sobre rituais de possessão na República Dominicana. O material coletado foi gerado para fins metodológicos no contexto de um projeto mais amplo sobre “Modos e Função da Possessão Espiritual,” financiado pelo Fundo Austríaco para a Ciência, e arquivado no *Phonogrammarchiv* da Academia Austríaca de Ciências.² O objetivo

2 Yvonne Schaffler gostaria de agradecer ao Fundo Austríaco para a Ciência (FWF; projeto T525-G17) por financiar sua pesquisa desde 2011. Ambos os autores agradecem também ao *Phonogrammarchiv* por arquivar nossas gravações em vídeo e áudio desde 2001, por nos fornecer equipamentos de gravação e aconselhamento técnico, e por nos convidar para contribuir com o número atual do Anuário do *Phonogrammarchiv*, *International Forum on Audio-Visual Research*.

deste trabalho é apontar as características mais proeminentes do *Vodou* Dominicano durante celebrações públicas em termos de sua estrutura e fenomenologia, com ênfase especial na prática da possessão espiritual, a partir de três perspectivas complementares baseadas em três áreas de conhecimento diferentes. Um objetivo secundário é descrever algumas características do próprio material e as circunstâncias nas quais foi produzido como informação de base para pesquisadores que pretendam usar o material para pesquisas futuras.

Após alguns comentários introdutórios sobre o contexto etnográfico, apresentaremos (i) uma análise do ponto de vista da pesquisadora e coletora do material em vídeo, uma antropóloga médica. Primeiro, ela descreve a pesquisa subjacente e discute alguns aspectos metodológicos. Em seguida, ela apresenta uma tipologia dos comportamentos e interações durante a possessão em celebrações públicas de *Vodou* com base no paradigma dos estados alterados de consciência. Subsequentemente, apresentaremos (ii) uma visão local dando espaço à interpretação de José,³ praticante de longa data do *Vodou* Dominicano. Enquanto assistia e refletia sobre o material coletado durante sessões semanais juntamente com a pesquisadora, pediu-se que José explicasse o significado cosmológico daquilo que podia ser visto durante os rituais gravados. Além disso, comentou sobre conceitos locais de força espiritual, conhecimento, motivação e autenticidade que ele interpretou a partir da observação de situações específicas do comportamento de possessão.⁴ Finalmente, (iii) um musicólogo que arquivou o material e criou um registro de conteúdo apresentará as suas interpretações. Ele próprio vem trabalhando no

3 A proteção de dados em conformidade com a declaração de Helsinki e com o comitê de ética responsável em Viena não permite que o nome verdadeiro de José seja revelado. De outra forma o considerariamos o terceiro autor do presente trabalho.

4 Todos os comentários feitos por José foram coletados e transcritos pela pesquisadora.

contexto da antropologia médica, conduzindo trabalho de campo sobre canções de cura e feitiçaria nas planícies Amazônicas ocidentais. Além disso, ele já conhecia a pesquisadora desde colaborações acadêmicas anteriores, e havia trabalhado no arquivo das suas gravações de áudio de viagens de campo à República Dominicana (2003-2006) anteriores. Seu ponto de vista baseia-se na intenção de compreender o que acontece nas gravações em termos muito gerais para tornar o material acessível à clientela do arquivo.

Fundo etnográfico

O *Vodu* é uma tradição da diáspora Africana composta de elementos das religiões Africanas, do catolicismo e do espiritismo Europeu. É praticado nos dois países localizados na Ilha de Hispaniola: a República Dominicana, em outros tempos colonizada principalmente pela Espanha, e a nação adjacente do Haiti, anteriormente colônia Francesa (Deive 1996 [1975]). Devido à troca de conhecimentos entre praticantes de *Vodu* de ambos os países, a tradição do *Vodu* Dominicano é influenciada pela do Haiti, mas os praticantes consideram a sua religião um caminho diferente, referido como *Las 21 Divisiones*. Quanto à diferença entre as duas tradições, *Las 21 Divisiones* (ou *Vodu* Dominicano) não é tão popular na República Dominicana quanto o *Vodu* no Haiti, e não possui uma estrutura tão rígida. Há apenas alguns centros (altares) abertos e acessíveis, e os praticantes conduzem cerimônias e manifestam os espíritos (*misterios*) de formas bastante flexíveis (Davis 1987).

Possessão espiritual

A possessão espiritual tem um papel importante no *Vodu*, assim como em muitas outras religiões do mundo (Boddy 1994; Bourguignon 1973). Uma vez que um espírito descende sobre um praticante, acredita-se que o corpo do praticante é usado pela entidade como meio de expressão, resultando em uma alteração transitória de identidade em que a identidade normal do indivíduo é temporariamente substituída pela do espírito. Acredita-se que os espíritos sejam capazes de fazer profecias sobre eventos ou situações futuras relacionadas ao possuído, também chamado “*Cavalo do espírito*” (*caballo de misterio*). De acordo com a tradição local, os praticantes não tem lembranças do que ocorreu durante um episódio de possessão e, de fato, quando o espírito possuinte deixa o corpo, o *Cavalo* sente-se exausto e se pergunta o que aconteceu durante sua ausência. Embora a possessão possa ser uma experiência cansativa, os voduístas a veem como uma habilidade inata e um sinal de eleição.

O conceito de “força espiritual” (*fuera espiritual*) é central para a compreensão local da possessão espiritual. A força espiritual é aquilo que conecta o reino espiritual com a humanidade e o que perpassa lugares, objetos e humanos quando se tornam bases para os espíritos. Por vezes é descrita como uma corrente de energia, como algo que, nas palavras de um *Cavalo*, sente-se como se “entrasse em você pelos pés, depois o toma pela barriga, depois sobe para a sua cabeça; te deixa tonto e depois você cai, você perde a cabeça.” A força espiritual está associada a sensações corporais tais como calafrios, arrepios ou sensações na região do estômago, que podem tanto marcar o início da possessão quanto indicar um estado de “ser tocado pelos espíritos.” Este último é imaginado como um estado de proximidade aos espíritos, também chamado estado de “visão clara” (*vista clara*), durante o qual um indivíduo pode receber informações importantes que normalmente não estão disponíveis aos humanos.

Celebrações Voduístas

Cavalos (caballos) experientes que possuem um altar e organizam rituais de *Vodu* são conhecidos localmente como *servidores*. Estes podem invocar a possessão espiritual em ambas em situações públicas ou mais privadas. Celebrações públicas (*fiestas de misterios, maní* ou *velaciones*) servem para honrar os espíritos e envolvem tambores e cânticos. Podem ser celebrações periódicas relacionadas ao(s) principais espírito(s) (*misterio de cabeza*) de um Servidor, normalmente associadas à data da morte e ascensão aos céus de um Santo, ou pautadas como pagamento de uma promessa pessoal a um Santo que tenha respondido aos pedidos de ajuda de alguém. Tipicamente, depois de aberta a cerimônia com orações, os voduístas invocam os espíritos proferindo mais orações, versando libações, borrifando perfumes e começando a dançar quando os percussionistas iniciam um ritmo agitado. Enquanto os toques dos tambores se intensificam, também se intensificam os movimentos dos dançarinos, que se perdem no ritmo e no aroma profundo do incenso e do perfume. Para garantir que uma *fiesta* tenha vários momentos de possessão tornando-a “quente,” o organizador normalmente convida outros Servidores que sejam reconhecidos por sua capacidade de manifestar espíritos. Esses Servidores, que são ao mesmo tempo líderes espirituais (*trancos*), trazem seus noviços (*ramas*), a quem oferecem mentoria espiritual. Assistentes dos rituais (*plazas*) ajudam a manifestar os espíritos invocando-os com instrumentos rituais, orações e oferendas. Entre os convidados de uma *fiesta* estão ainda muitos dos clientes do organizador, que são devotos dos espíritos celebrados, bem como vizinhos e espectadores cuja relação com os espíritos não é tão próxima. Embora tais espectadores normalmente não têm intenção de manifestar os espíritos, ainda assim é possível que os espíritos “montem” neles espontaneamente. Uma celebração é

lembrada como bem sucedida quando muitas possessões acontecem simultaneamente – quanto mais adiantada a hora, mais espirituosa a atmosfera. As *fiestas*, especialmente, também têm fins publicitários. A proprietária, que é também a principal organizadora de uma *fiesta*, exibe publicamente sua relação íntima com os espíritos, e, ao mesmo tempo, seus devotos e possíveis novos clientes aproveitam a oportunidade para entrar em contato com os espíritos e participar de um espetáculo divertido. Outros tipos de cerimônia têm a finalidade de fazer o luto pelos mortos (*rezo*), penitência ou indução ao culto (*bautismo*).⁵ Para sessões que têm como finalidade resolver problemas pessoais, apenas Servidores e noviços são convidados, e os espíritos são invocados para “trabalhar com” e não para dançar e celebrar; conseqüentemente, as suas ações visam lidar com as preocupações do seu devoto de forma direta.

Desde a perspectiva do pesquisador

Metodologia e marco teórico

A observação verificável oferece uma base sólida para o conhecimento analítico do mundo, permitindo a descrição detalhada, a observação de atividades simultâneas e possibilitando superar o problema da capacidade de atenção limitada. Gravações em vídeo podem chamar a atenção para processos que não foram percebidos à primeira vista, ou seja, durante a participação no evento a ser estudado. Além disso, a videografia permite a observação repetida dos dados gravados, o que facilita uma abordagem microanalítica de sequências de ações (Knoblauch 2000, 169). Teorias do conhecimento e da ação são fundamentadas sobre evidências empíricas, e

5 Para uma distinção e descrição mais detalhada dos acontecimentos, ver Piper (2012, 197-218).

generalizações são feitas a partir de registros de atividades específicas, que ocorrem naturalmente (Jordan & Henderson 1995).

No nosso atual projeto, a videografia foi conduzida em conjunção com o trabalho de campo etnográfico. Os registros, com duração de mais de 31 horas, foram coletados durante três episódios de trabalho de campo em sua maior parte em ambientes urbanos no sudoeste da República Dominicana entre 2009 e 2012, sobre um período de cerca de dez meses. No total, 113 ocorrências de possessão espiritual foram registradas, 59 das quais foram completamente filmadas do início ao fim. Embora este artigo foca a possessão espiritual durante celebrações públicas, deve-se notar que outros tipos de eventos também foram registrados, tais como peregrinações, ritos de iniciação e cerimônias privadas. Especialmente na etapa inicial da pesquisa, filmei qualquer tipo de ação ritual disponível com o objetivo de me familiarizar com o *Vodu* de forma geral. Mais tarde, meu interesse concentrou-se sobre o registro de interações entre pessoas possuídas e outros participantes dos rituais em detrimento da gravação de cerimônias inteiras. Ao ainda restringir o meu interesse de pesquisa, comecei a me especializar na possessão inicial, ou seja, na possessão por indivíduos inexperientes, segmentando estes fenômenos em possessão inicial que causa ou não causa sofrimento (ver p.ex. Schaffler 2012, 2013). De forma a fazer essa distinção, baseei-me também em entrevistas biográficas. Ao analisar estas entrevistas, escolhi alguns indivíduos para estudo de caso,⁶ e daí em diante concentrei-me neles mais do que em outros. No que diz respeito à análise dos vídeos, os parâmetros analíticos das interações selecionadas foram direcionados para o foco da atenção, a mímica facial e linhas de visão, posturas corporais e distâncias entre os atores. Além disso, o posicionamento

6 Essas histórias biográficas serão apresentadas e analisadas em uma obra futura de Schaffler.

no espaço bem como a formação de grupos e as mudanças sofridas por um grupo ao longo da interação, tornaram-se preocupação central.

Na literatura, a possessão é muitas vezes descrita como um estado alterado de consciência ou transe (dissociação; ver Bourguignon, 1973,1976; Klass 2003; Rouget 1985). Transe de possessão se refere a uma alteração temporária da consciência caracterizada por mudanças comportamentais e pela substituição do senso habitual de identidade pessoal por aquela de um espírito (Cardena et al. 2009). A seguir, delinearei algumas das minhas observações sobre o comportamento de possessão, baseadas nas filmagens de celebrações públicas.

Entre os fatores que moldam o comportamento de possessão estão o tempo, a experiência, a personalidade do espírito e demandas emergentes do ambiente ritual, mas também variações na profundidade do transe em um contínuo entre leve transe, de um lado, e dissociação profunda, de outro. Ampliarei aqui o que já foi observado por Bourguignon (1976: 40).

Fatores que moldam o transe comportamental de possessão

Tempo

Os procedimentos da possessão, em geral, mudam perceptivelmente entre o seu início e seus episódios ulteriores, quando vários processos simbólicos são realizados. Antes da chegada do espírito, o olhar da pessoa prestes a ser possuída se volta para dentro. Convulsões iniciais sinalizam um espírito que se aproxima e por vezes são acompanhadas por gemidos. Enquanto a transição de um estado normal para o transe de possessão envolve uma atitude introspectiva com pouca consciência do ambiente circundante e, por

vezes, com comportamento convulsivo, nas etapas seguintes de uma possessão, de acordo com a mitologia, o espírito se manifesta inteiramente na mente da pessoa possuída (fig. 1).⁷ Este estágio é caracterizado por um comportamento extrovertido e mais organizado, e por uma percepção aumentada do ambiente. Durante esse segundo estágio, a pessoa possuída realiza ações simbólicas tais como a saudação do altar, a benção da soleira da porta, assim como a oração, canto, dança, gestual, e emoções específicas do espírito incorporado. Em um terceiro estágio, ela interage com outros participantes do ritual, fazendo saudações rituais e erguendo a jarra ritual que lhe é oferecida. Além disso, ela pode expressar cuidado empático com os outros por meio do toque de mãos ou de aconselhamento espiritual (ver fig. 2). Entretanto, a interação com outros participantes do ritual pode também envolver a crítica verbal ou, muito raramente, até mesmo casos de ataques físicos. Esse estágio de interação é seguido por outro estágio de ação simbólica, envolvendo gestos de adeus, e levando ao fim da possessão. Episódios de possessão envolvendo todos os estágios (transição-ação simbólica-interação-ação simbólica) só podem ser observados entre os praticantes de longo prazo plenamente iniciados.

7 No Candomblé brasileiro, o processo de transição é chamado de *irradiação*, e é descrito com características semelhantes (Frigerio 1989; Halloy 2012a, 2012b).



Fig. 1: Hábil manifestação do espírito *Santa Marta la Dominadora* ou *Lubana* durante uma celebração pública. Foto de Jorge Vicioso.

Personalidade mitológica

Boa parte do comportamento da pessoa possuída depende de qual personalidade mitológica imagina-se ter adentrado o seu corpo. Assim, a categoria (*división*) a que o espírito possuinte pertence define se o possuído vai seja progredir pelos estágios descritos acima ou não apresentará muito comportamento ritualizado. Este último caso ocorre por vezes com espíritos “Indígenas” que tendem a resistir à cooperação com outros participantes do ritual pela sua suposta

selvageria e “falta de cultura.”⁸ Além disso, espíritos do grupo *petró* podem parecer raivosos, esquentados e frenéticos e, da mesma forma, resistir à cooperação, pelo menos enquanto não forem apaziguados com oferendas e promessas. De forma geral, espíritos femininos se expressam de forma gentil e sua presença é mais sutil e tranquila nos seus movimentos. Espíritos masculinos tendem a ser operados de forma mais energética, e surgem mais fortes e até mesmo agressivos na sua natureza; a sua presença é mais visível nas ações do possuído. Há espíritos que caem aos prantos quando se manifestam (*La Virgen Dolorosa* ou *Metresilí*),⁹ e outras tendem ao flerte (*Santa Ana* ou *Anáisa*) ou a travessuras e mau comportamento (*San Expedito* ou *Guedé Limbó*). Alguns espíritos surgem como crianças pequenas que querem doces e brinquedos e choram em voz alta se seu desejo é negado (*Santo Niño Jesus de Atocha* ou *Candelito*).

-
- 8 Para uma descrição mais detalhada do conceito de “Espírito Indígena” ver Schaffler (a ser publicado).
- 9 *La Virgen Dolorosa* e *Metresilí* fazem referência ao mesmo ser espiritual com dois nomes diferentes, um nome católico e um nome de *mistério*, ambos intimamente relacionados pelo sincretismo religioso (Piper 2012, 123-131; Schaffler 2009, 49-68). Portanto, daqui em diante a maior parte dos espíritos são mencionados com seus dois nomes.



Fig. 2: O espírito *Guedé Luis* (direita) voltando-se para uma visitante. Foto de Yvonne Schaffler.

(In)experiência

A qualidade da possessão depende fortemente do nível de experiência da pessoa possuída. O comportamento de possessão de uma pessoa inexperiente não tem organização e por isso é referida como possessão selvagem (*caballo lobo*, literalmente “*Cavalo-lobo*”).¹⁰ Se alguma ação simbólica exista, ela é apenas sugerida, e um cuidado empático é mais bem necessitado pelo possuído do que oferecido aos outros. Um *Cavalo* Espiritual inexperiente tende a não ter controle, desde não acertar o momento da sua possessão, até o de entrar em possessão apenas por um curto período (ver fig. 3). Ela pode cair no chão ao que pareceriam ser convulsões, às vezes se debatendo violentamente. Os assistentes dos rituais lhe ajudarão a recuperar o equilíbrio.

10 Falei do *caballo lobo* por exemplo em Schaffler (2012, 2013).



Fig. 3: Noviça ao Vodou durante "possessão selvagem." Foto de Jorge Vicioso.

Há uma tendência que as pessoas inexperientes em transe de possessão dissociam-se durante os primeiros estágios de uma *fiesta*, quando ainda há poucos participantes presentes e nenhum destes esteja ainda embriagado. Isso permite que recebam o máximo de apoio dos assistentes de rituais. Além disso, na maior parte do tempo, participantes leigos também parecem observar-se cuidadosamente de forma a minimizar o risco de lesões durante episódios de transe. Se surgirem indicações de que uma pessoa está prestes a cair em um transe de possessão possivelmente violento, os espectadores abrem os braços, por exemplo, para evitar que a cabeça da pessoa em transe bata na parede. Além disso, pessoas em transe violento são muitas vezes cercadas por uma parede de pessoas que

assim impedem que elas caiam ou se machuquem de outra forma. Aqueles que experimentam emoções negativas enquanto são *montados* pelos espíritos são apaziguados com gestos ternos.

Experiência ideal

Indivíduos plenamente iniciados e experientes frequentemente dispõem do que denominarei habilidade em possessão. Sua performance tende a coincidir com uma atmosfera de energia, e conta com um alto grau de apoio dos assistentes de rituais, dos tocadores de tambores e do grupo como um todo. Quando uma pessoa possuída está totalmente imersa em seu papel espiritual, sua performance cria foco. Os tocadores de tambores voltam a sua atenção para ela e apoiam a sua ação executando os cantos e ritmos correspondentes. Além disso, membros do grupo circundante tendem a focar a sua atenção sobre uma pessoa cujos movimentos são rápidos e carregados de significado religioso, com a sua consciência em paralelo fortalecendo a experiência de coesão do grupo. Quando o *Cavalo* atinge o centro da atenção e se sente encorajado positivamente por todos os meios que o ambiente do ritual possa lhe oferecer, ela pode ceder ao que é descrito na psicologia como *flow*.¹¹ Durante esse tipo de experiência, a pessoa em transe “automaticamente” (não-conscientemente) e consistentemente realiza comportamento previamente observado, o qual para ela parece estar sendo movida por uma força externa.

Demanda excessiva

Um outro tipo de possessão atraiu a minha atenção por sua longa duração e sua intensidade variante. O que chamarei, daqui por

11 O *flow* é uma variedade de transe que está relacionada a uma qualidade elevada de performance, e que exige um conjunto claro de objetivos e progresso, um retorno claro e imediato e confiança na capacidade do executante (Csikszentmihalyi 1990). Outros traços característicos da possessão competente são descritos em Schaffler (2015, no prelo).

diante, de “peça central de possessão” tende a ocorrer quando o salão já está lotado de convidados e devotos, um momento estrategicamente favorável para receber um máximo de atenção. A peça central de possessão é a possessão realizada pela própria organizadora de uma celebração pública, quando ele manifesta sucessivamente os espíritos honrados naquela ocasião. Esse tipo de possessão inclui saudações a um grande número de pessoas, distribuição de comida e possivelmente carregando objetos rituais com força espiritual. Quando o organizador realiza uma peça central de possessão, a sua atenção muitas vezes oscila entre o foco sobre o seu papel espiritual e as (re)ações do público. Tal performance – uma vez que manifestações espirituais muitas vezes se misturam – pode durar horas, talvez começando com atributos hábeis em possessão, mas notavelmente cedendo na intensidade de concentração ao longo do tempo. Quando a organizadora de uma *fiesta*, por exemplo, tenta prevenir que seja danificada a decoração do salão, ao instruir os seus assistentes, ou no caso em que simplesmente fique cansada por causa da demanda excessiva do ritual, o seu estado de consciência alterada anterior pode temporariamente se transformar em um estado de consciência normal, e seu comportamento se tornar indistinguível daquele do cotidiano.

Esse fenômeno pode levar até mesmo ao fracasso do ritual, como aconteceu durante uma série de celebrações anuais, que eu pude filmar repetidamente, dedicadas a San Santiago (a entidade celebrada como Santo Católico) ou Ogún Balenyó (seu equivalente de raiz Africana): O organizador se sentia comprometido em celebrar em honra deste santo todo ano por causa da sua obrigação religiosa pessoal (*promesa*) com o santo, e continuou o fazendo quando a sua mãe morreu. Apesar da grande fama que tais celebrações tinham obtido enquanto a mãe do organizador ainda era viva, depois da sua morte ele não foi mais capaz de administrar ambas as suas obrigações

como anfitrião e os requisitos performáticos implícitos. A sua performance cada vez mais pobre traduziu-se em decréscimo do apoio financeiro provido pelos devotos do altar. Consequentemente, o altar não podia mais ser decorado da forma mais distinguida, e havia menos comida e bebida para oferecer respectivamente aos visitantes e espíritos. Durante o banquete anual, os convidados expressavam a sua insatisfação ao não prestarem muita atenção na peça central de possessão do anfitrião, e ao zombarem das suas saídas de personagem, do revirar dos seus olhos, movimentos duros e gesticulação nervosa. A derrota de sua performance atingiu um ápice quando a banda de músicos zombou-se dele ao tocar nos momentos em que o espírito manifesto queria falar. E de forma contrária, se recusavam a tocar quando o espírito queria dançar, e muitos convidados expressavam em alto e bom som as suas dúvidas sobre a autenticidade da possessão. Quando fui filmar o evento pela última vez, o número de convidados tinha caído de centenas para somente alguns poucos.

Uma reação local ao material

A seção seguinte é dedicada à perspectiva de José, um praticante de longa data. Nascido em uma família de agricultores rurais em uma região remota do sudoeste da República Dominicana, sua carreira espiritual se iniciou cedo quando começou a ler cartas. Aos dezoito anos de idade, seu longo processo de iniciação no *Vodu* terminou com uma cerimônia formal de encerramento no Haiti. Na época em que frequentou sessões semanais de interpretação com a pesquisadora, ele tinha por volta de quarenta anos e era proprietário de um altar em uma favela suburbana, onde devotos do *Vodu* o consultavam enquanto manifestava espíritos. Para complementar a sua renda, ele também trabalhava informalmente como jardineiro.

Partindo do seu rico comentário êmico, muito se poderia escrever sobre o significado de objetos e ações rituais, ou sobre as características e natureza dos espíritos durante a possessão. Decidimos, no entanto, focar sobre os seus comentários correlacionando o comportamento de possessão a parâmetros tais como força espiritual, nível de conhecimento e experiência e traços pessoais. Deve-se acrescentar que José conhecia pessoalmente muitos dos protagonistas filmados e suas histórias, influenciando a sua análise sobre o comportamento de possessão.

Força espiritual

Para José, a “habilidade” na possessão depende principalmente da quantidade de força espiritual permeando no corpo de um indivíduo enquanto é possuído. José descrevia o aspecto visível da força espiritual como “firmeza”; uma força tensorial e dinâmica que caracteriza a postura, os gestos e os movimentos. Se, ao contrário, os movimentos de um *Cavalo montado* fossem fracos, até mesmo ao ponto de não se poder impedir que ela caísse e rolasse no chão, José supunha que este não dispunha da quantidade certa de força espiritual para animar o seu corpo. Apenas indivíduos que fossem “doces” aos espíritos dispunham da quantidade necessária de força espiritual. Esta predisposição seria em parte herdada e em parte fortalecida pela indução ao culto (*bautismo*), bem como pela participação regular em celebrações ou peregrinações onde os espíritos conferiam sua força aos devotos.

José escolheu, em especial, um evento de possessão filmado como “muito pronunciado e belo.” Mostrava uma mulher de cerca de trinta anos manifestando um espírito feminino chamado *Santa Marta la Dominadora* ou *Lubana*, representando uma mulher forte e determinada de pele escura, cabelos longos e com uma cobra

enrolada ao pescoço. José se referiu ao espírito que se manifestava como uma “versão selvagem e desregrada” de “origem 100% Africana” (no *Vodu*, alguns espíritos aparecem em diferentes manifestações, conhecidas localmente como *siete vueltas*), fazendo assim uma conexão entre “Africanidade,” “selvageria” e um alto grau de força espiritual. Os movimentos da mulher possuída eram vigorosos, e o seu olhar firme estava voltado a um ponto distante, enquanto interagia com o assistente de ritual, fazendo saudações rituais (fig. 1). Ela bateu agudamente três vezes no chão em referência ao lugar onde espíritos como ela habitam, e em seguida girou rapidamente três vezes, em resposta aos movimentos paralelos do assistente de ritual. Os lábios da mulher possuída vibravam enquanto ela revolia os olhos e punha a língua para fora movendo-a para frente e para trás enquanto fazia ruídos sibilantes em referência à cobra que acompanha o espírito. Depois de vestir o seu manto púrpura e amarrar o seu turbante com habilidade, seu olhar sinalizou a projeção de força espiritual sobre o assistente de ritual, cuja parte superior do corpo começou a tremer como se tivesse sido sujeita à indução de um impulso elétrico. José considerou esses movimentos evidência visível de uma força que era contagiosa e tão forte que, segundo sugeriu, até mesmo a pesquisadora deve tê-la sentido enquanto filmava a cena.

Conhecimento e experiência

Parece que a possibilidade de se observar repetidamente a possessão à distância mudou a visão de José no sentido em que se tornou bastante crítico ao longo do tempo. Quanto mais ele assistia os seus colegas em uma tela, ou seja, sem estar envolvido no ritual e sentindo sua atmosfera, mais ele começava a reconhecer falhas nos procedimentos da possessão dos seus colegas. Depois de assistir gravações de vários eventos de possessão pelo mesmo tipo de espírito, mas “em cabeças” de diferentes indivíduos, José notou que

eles não realizavam nem as saudações rituais nem outras ações de forma consistente. Alegou que essa inconsistência ocorria devido a uma falta de conhecimento e treinamento.¹² Uma vez que um espírito podia facilmente danificar o corpo de um humano inexperiente ao adentrar com muita força, um *Cavalo* deveria estar bem familiarizado (*preparado*) para a carga de espíritos. Desse modo, era necessário um segredo do culto (*conocimiento*), que seria transmitido durante o processo de iniciação. Rituais de iniciação chamados “refrescamentos de cabeça” (*refrescamientos de cabeza*) consistiriam em despejar oferendas líquidas sobre a cabeça de um noviço para que essa região do corpo se tornasse convidativa aos espíritos. Enquanto um noviço frequentasse regularmente celebrações *Voduístas*, os próprios espíritos a supervisionariam, dançando e oferecendo-lhe seus gestos (e.g., as saudações rituais) para evocar a imitação.¹³ Os noviços adquiririam ainda conhecimento observando a forma como os seus colegas mais experientes lidam com os espíritos. Sem adentrar em detalhes, os exemplos seguintes darão uma ideia sobre as técnicas disponíveis para manipular a qualidade e o tempo da possessão:¹⁴ durante atividades rituais, o corpo humano e certas partes do corpo (testa, barriga, pescoço, olhos) têm especial importância. José explicou que os pés são o lugar por onde os espíritos associados à morte entram no corpo. A barriga é a região por onde esses espíritos passam. Outros espíritos, vistos como Anjos e Santos, supostamente

12 Em um desses casos, ele sugeriu que muitos *Cavalos* dominicanos se beneficiariam muito com uma visita ao Haiti – como ele fez, quando passou pela iniciação ritual – porque considerava que o país vizinho era um importante centro de força e conhecimento espiritual.

13 Desde uma perspectiva cognitiva, esse tipo de aprendizado pode ser definido como aquilo que Mauss (2006, 81) chamou de “imitação prestigiosa,” também mencionada no “aprendizado observacional” de Bandura (Bandura 1979). Para uma análise de processos cognitivos durante rituais de possessão, ver Halloy (2012a).

14 Deve-se acrescentar que José não foi a única pessoa sobre cujas informações os autores se basearam, e que outros *Cavalos* como também a própria observação (do vídeo) confirmou aquilo que José nos havia dito sobre conhecimento e treinamento.

chegam por cima, e levantar uma das mãos serve para canalizar esse tipo de força espiritual. A nuca, juntamente com a cabeça, é a área onde todos os tipos de espíritos eventualmente se assentam quando tomam por completo o possuído. Os olhos de um indivíduo possuído podem transmitir a sua força espiritual, assim como o seu toque.¹⁵ E vice-versa, empurrando o plexo solar ajuda a expulsar um espírito perdido vindo por baixo que não foi capaz de ocupar a sua posição de direito na nuca de um *Cavaló*. As técnicas usadas por *Voduístas* para programar não apenas o momento mas também a qualidade da possessão espiritual incluem meios acústicos e olfativos, como o toque de um pequeno sino e ritmos dos tambores, bem como a aplicação de perfumes sobre áreas sensíveis tais como a nuca e a testa. Além disso, oferendas de comida e bebidas alcoólicas (chamadas de *levantamiento*) servem para atrair espíritos. Tais ações resultam no incremento da força espiritual animando o corpo de uma pessoa possuída. Ademais, a forma de manifestação dos espíritos, seja de forma inofensiva (*manso*) ou ardente (*caliente*), pode ser manipulado pelo tipo de libações oferecidas no início de uma cerimônia.¹⁶

Autenticidade

Muitas das censuras de José tinham implicações morais, e algumas chegavam até a questionar a autenticidade da possessão. Uma vez que, de acordo com sua compreensão moral e cosmológica, os espíritos não teriam comportamentos moralmente inadequados

15 Uma vez que a testa e as mãos são vistas como ponto de entrada e saída da força espiritual, o transe é muitas vezes induzido por meio de sensações táteis na testa. Desde uma perspectiva psicológica, é comparável à técnica de indução à hipnose por meio do toque.

16 Para traduzir esse tipo de interação em termos psicológicos, podemos falar também de sugestão (nos casos onde uma pessoa aplica os meios rituais para guiar os pensamentos, sentimentos ou comportamento de outra) ou autossugestão (nos casos onde os meios rituais são aplicados pela própria pessoa que faz a invocação).

tais como “dançar muito perto dos devotos,” “ter aparência sexualizada,” “executar movimentos gays” ou “linguagem vulgar,” ele concluía que tais ocorrências resultariam da personalidade dos indivíduos filmados que “vazava” através da possessão.” Ele notou que, aparentemente, durante aquilo que foi acima descrito como peça central de possessão, os espíritos possuintes saíam repetidamente do corpo humano. Em tais casos, os executantes preenchiam essas lacunas temporais na possessão imitando o habitus dos espíritos, porém com “um tom de voz e uma prosódia puramente semelhante à do *caballo* ao invés da do espírito.” Ele chamava isso de *mímica*.

Um exemplo claro do que José identificava como possessão incompleta, mostrava uma mulher rica da capital que tinha vindo visitar uma celebração pública organizada por um conhecido líder espiritual. Ela chegou no início da tarde, cuidadosamente vestida. No momento em que pegou o sino no altar e o tocou para dar boas-vindas aos espíritos, a sua postura começou a sinalizar a possessão. Entretanto, sua performance parecia afetada e impotente, e pouco rica em simbolismo. Embora tivesse incorporado um espírito masculino, seus membros pendiam, soltos. Quando o assistente de ritual foi tirar os seus sapatos para permitir que o espírito adentrasse seu corpo com força, ela esticou os pés em sua direção. Como se encontrava em um estado inicial de possessão, e os espíritos não prestam atenção no ambiente, José identificou esse gesto como muito atípico. Além disso, ele achou que a mulher não parecia mentalmente ausente em nenhum momento, o que entendeu como outra evidência da sua possessão incompleta (uma vez que a “consciência humana” não permaneceria no corpo durante a possessão). José não necessariamente considerou a possessão incompleta como um tipo de fraude, apesar do fato que alguns indivíduos certamente fingiam a possessão para transmitir uma melhor imagem de si mesmos. Na maior parte das vezes, a possessão

incompleta ocorreria porque o estado de “ser tocado pelos espíritos” seria confundido com uma possessão bem-sucedida. Neste caso em particular, os participantes do ritual contribuíram ativamente para a ilusão da mulher porque ninguém reclamou sobre a (falta de) qualidade da sua performance. José acrescentou que, em geral, pouco se fala sobre a questão da possessão incompleta. Ao contrário, os *servidores* ajudariam os seus colegas inexperientes no seu desenvolvimento espiritual até que pudessem manifestar os espíritos com sucesso.

O que o arquivista enxerga

No *Phonogrammarchiv* de Viena, os arquivistas são designados a certos projetos, e se possível, de forma que as suas respectivas proficiências em línguas, áreas de pesquisa e interesses coincidam com o material e os objetivos da pessoa que os coletou. No caso do material apresentado neste trabalho, o musicólogo não apenas é proficiente em Espanhol (ainda que tenha experimentado algumas dificuldades passageiras com as particularidades da pronúncia e da expressão Dominicanas) e dispõe de algum conhecimento básico sobre questões rituais, mas a sua relativa familiaridade com a pesquisadora vai além das modalidades usuais de comunicação durante o trabalho arquivístico.

Dito isso, quando confrontado pela primeira vez com as gravações de vídeo discutidas aqui, o arquivista já estava familiarizado com o contexto social e cultural e com algumas das ideias da pesquisadora sobre possessão e performance; entretanto, nunca tinha visto os processos de possessão conforme descritos acima. Esse primeiro contato visual foi realmente uma experiência desconcertante: fiquei instantaneamente fascinado com a

profundidade da posição da câmera da pesquisadora em relação aos personagens filmados. Sua familiaridade de longa data com seus assistentes locais de pesquisa, incluindo muitos especialistas em rituais e possessão, permitiu que obtivesse imagens quase íntimas das ações e expressões dos protagonistas. As frequentes tomadas em primeiro plano dos ritualistas – seja entrando, experienciando ou saindo de estados de possessão – resultam tanto do interesse da pesquisadora em uma análise interacional quanto da situação do evento: nos lugares pequenos e lotados que abrigam tais ações rituais, seria possível ou filmar “desde fora,” proporcionando uma visão totalizada do que acontecia no lugar como um todo mas perdendo assim a maior parte das facetas interacionais só percebíveis de perto; ou, como a pesquisadora preferiu, filmando este último enquanto perdendo a maior parte do primeiro.

A fascinação emanando desses retratos especialmente íntimos de personalidades mutáveis foi complementada com a minha consciência de ser um arquivista: trabalhando com a indexação das gravações, produzindo registros de conteúdo e contextualizando-os com metadados incluindo a imaginação das possíveis perspectivas de outros pesquisadores, pessoas que poderiam acessar o material arquivado no futuro. Para os registros e os metadados, tentei descobrir não apenas os nomes e breves biografias dos especialistas filmados (bem como iniciados e outros participantes) como também dos espíritos (*misterios*) invocados. Tal deveu-se a interesse pessoal,¹⁷ como ponto da iniciativa, mas também assumido a fim de proporcionar uma visão comparada do material quando se

17 Motivado pelo meu próprio envolvimento com as questões de agenciamento, ontologias e uma antropologia para além do humano (Latour 2013, Descola 2005, Kohn 2013), em Julho de 2015 organizei uma mesa redonda na 43ª Conferência Mundial do Conselho Internacional de Música Tradicional [ICTM] intitulada “A performance dos espíritos: uma antropologia auditiva de criação de movimento e som.”

necessitasse, por exemplo, procurar todas as gravações mostrando possessão por *San Miguel* (o espírito como Santo Católico e Arcanjo), ou *Belié Belcán* (o equivalente de raiz Africana de São Miguel) buscando pelos termos correspondentes, visando também ajudar a pesquisadora com esse tipo de índice.

A denominação e registro de protagonistas não-humanos em gravações também causou alguma confusão entre colegas arquivistas: será legítimo incluir Santos e espíritos na lista de pessoas gravadas? seria demais preencher “*misterio*” no campo “profissão” do banco de dados, ou pedir que “St.” fosse incluído na lista de títulos e graus? Além de tais incertezas administrativas, outros desafios surgiram ao transcrever os arquivos e registrar os protagonistas: em alguns casos, *San Miguel* aparecia clara e explicitamente, era saudado pelo nome e venerado com uma “canção de San Miguel” executada pela orquestra de *palo*. Contudo, em muitas instâncias permanecia totalmente obscuro para não iniciados se uma possessão realmente ocorria ou tão-somente um transe descontrolado. De qualquer forma, minha identificação ou palpite tinha que ser verificado com a pesquisadora, ela própria consultando as suas anotações das sessões de interpretação com José. De qualquer forma, a partir do meu trabalho teórico prévio e atual (Brabec de Mori 2013 e 2015), considerei os *misterios* manifestos como uma ocorrência concreta, um motivo empiricamente observável de ação e interação, e assim lhes atribuí meios de agenciamento. A qualidade de agenciamento e a competência de ação que incorporam pareciam depender da coerência do *misterio* e da disposição do *Cavalo* no momento da possessão; o que José denominava “força” (*fuerza espiritual*).

Coreografias

Um ponto que gostaria de fazer diz respeito à coreografia das celebrações em questão. Como musicólogo, intuitivamente presto muita atenção a estes aspectos. Embora aparentemente qualquer participante possa se mover livremente a qualquer lugar durante um ambiente de festa como este, testemunhei que em um sentido espacial, uma coreografia implícita guiava estes movimentos de forma estritamente definida a um determinado lugar: em torno do altar principal, o “proprietário” da celebração estava quase sempre presente com seus ou suas assistentes (as *plazas*), interagindo com os santos no altar e com os especialistas convidados. Em torno deles, seus pupilos e parentes ficavam em torno da cena, enquanto devotos não tão envolvidos e finalmente os passantes e espectadores formavam o perímetro da ação ritual. Os músicos (normalmente quatro, tocando três tambores cilíndricos de diferentes tamanhos chamados *palos*, um raspador metálico chamado *güira* e cantos em estilo pergunta/resposta) também ficavam no perímetro, talvez por razões de espaço: eles precisavam de alguns metros quadrados livres para montar sua bateria.

Em um sentido temporal, a música tocada também não era arbitrária. As canções devocionais *palo* eram executadas na maior parte do tempo, mas os intervalos eram frequentes e às vezes bastante longos, permitindo pausas em toda a cena de ação. No início de uma celebração, os intervalos tendiam a ser mais longos, e os músicos pareciam “testar” o ambiente social, como as pessoas respondiam e quais canções recebiam mais atenção (era permitido e muitas vezes incentivado que os participantes cantassem junto). Em algumas das gravações, observei fases no meio da festividade, depois que as primeiras possessões haviam ocorrido, em que o conjunto tocava música dançante (*merengue* num caso), e as pessoas pareciam

passar de um ritual sagrado dançante para uma festa dançante comum e em seguida voltar depois de meia hora talvez, quando o estilo musical mudava de novo.

Em um nível mais micro-musicológico, chamou-me atenção quanta interação estava envolvida entre os músicos e o especialista do ritual enquanto executava a ação ritual. Embora nunca fosse óbvio (note que frequentemente não havia uma linha de visão livre entre o conjunto e os protagonistas), a sincronização de ações musicais, tais como mudanças nas letras cantadas, padrões rítmicos ou breves interlúdios, coincidindo com a coreografia na entrada a estados de possessão era intrigante.¹⁸ Durante performances bem trabalhadas, a música parava subitamente no momento em que a possessão era completamente manifesta, quando o *misterio* começava a falar. As fases nas quais o *misterio* manifesto interagia com o altar e com os devotos eram musicalmente silenciosas, mas quando a música recomeçava (com canções específicas ao *misterio* manifesto ou relacionadas em conteúdo) o *misterio* partia para ações mais “mundanas” tais como fumar um charuto, andando vagamente abençoando o salão ou interagindo com as pessoas de maneira mais informal. A sincronização da performance musical com o estado de possessão abre um novo campo de investigação, o qual no entanto está além do escopo do presente artigo.

O ambiente da celebração

A manifestação dos *misterios* foi tratada de maneira bastante singular pelos participantes das festividades e pelos colegas

18 No Vodou dominicano, no entanto, os ritmos são razoavelmente constantes e provavelmente não estão relacionados com as entidades mencionadas nas letras. Ao contrário do Candomblé brasileiro, no Vodou não há ritmos específicos dedicados a entidades específicas (Daniel 2005, 13; Lühning 1990).

especialistas presentes: total normalidade. Foi surpreendente ver um evento que parecia uma festa razoavelmente normal de dança e diversão, onde as pessoas levavam as suas crianças e bebês, um festim que incluía comida e bebida, socialização e flerte; e em um algum momento uma pessoa era arremessada ao chão por uma força puramente convulsiva, tremendo e se debatendo, e - embora as pessoas tenham realmente reparado - elas continuavam com suas atividades habituais, riam e comentavam com graça sobre o evento num clima muito bem humorado em geral. A direta implicação de uma religião praticada dentro de um ambiente de festa onde as pessoas se comportam de uma forma que não é normalmente associada à vida ritual é peculiaridade do *Vodu* Dominicano. Da mesma forma, um alto grau de simbolismo sexual chama a atenção do observador: tanto entre pessoas que flertam e dançam, desde jovens garotos que zombam dos seios balançantes de uma mulher entrando em transe, até o próprio comportamento de certos *misterios*; por exemplo, quando uma jovem mulher foi possuída pelo *Indio Bravo*, o “índio selvagem,” que exerce o estereótipo de um primitivo, sexualizado Indigenismo, ou nos casos em que *Cavalos* homens eram “*montados*” por um *misterio* feminino, por exemplo *Santa Marta La Dominadora*, a qual, como indicado acima por José, pode estar associada a um imaginário igualmente estereotipado de Africanidade “selvagem.” Esta performance interconectada do sagrado, o (tran)sexual, e o entretenimento, possivelmente incluindo excessos em algumas das fases posteriores das celebrações, em um âmbito considerado totalmente “normal” pelos participantes locais, causou uma experiência largamente surpreendente ao assistir as gravações desde um ponto de vista externo. Note que ambos a pesquisadora com também o especialista local não comentaram sobre estes aspectos, porque pareciam estar envolvidos na já mencionada aura de “normalidade” desses ambientes cerimoniais.

Em tais situações, o efeito do agenciamento dos *misterios* entre os participantes se torna mais tangível: os espíritos estão envolvidos na “vida real,” se manifestam no mesmo lugar e na mesma hora em que processos essenciais da vida, como socializar, comer, beber, divertir-se, flertar, fazer música, e rezar e cantar ocorrem. Os *misterios* nunca estão distanciados dos fiéis, da mesma forma como os Santos estão distanciados de um Católico Europeu: uma das suas principais tarefas como um “bom” católico é o de lidar fielmente com a sua própria incerteza sobre a existência e as ações de Deus e dos Santos. Os participantes no *Vodou* Dominicano, por outro lado, estão sempre para além da dúvida: eles sentem, veem, tocam, e são tocados (física e emocionalmente) pelos Santos manifestos e outros espíritos (ver fig. 2). Portanto, o sistema no qual tais celebrações ocorrem não deve ser compreendido como um campo social que inclui alguma “crença” distante; a crença dos devotos se aproxima da certeza. Essa certeza constitui a base para a conduta de vida dos devotos, orienta suas ações práticas fora do ritual com base em suas experiências do agenciamento dos espíritos durante as celebrações. Portanto, o que os espíritos fazem e dizem no ritual se torna relevante muito além do âmbito da celebração e molda um sistema de orientação para os devotos. Como sugeriu William Sax para os rituais indígenas de cura, “De qualquer maneira, agentes não-humanos são cruciais para o funcionamento do sistema, os quais perderiam a sua coerência sem eles” (Sax 2009, 134; ver também Blanes & Espírito Santo 2013). Torna-se tarefa crucial, sob essas circunstâncias, compreender as diferenças graduais entre performances onde um praticante ou uma pessoa inexperiente em transe pretende impressionar os presentes ou cumprir um certo papel esperado pelo coletivo local,¹⁹ e as performances - em algum ponto além do limiar do significado - em

19 Note aqui que também os locais, como podemos ver pelos comentários de José, percebem e discutem essa distinção gradual entre “ser tocado por um espírito,” emulando uma possessão, e uma possessão verdadeira e “autêntica.”

que a performance se torna tão convincente que os devotos percebem que o *Cavalo* está de fato sendo *montado* por um espírito.

Protagonistas humanos e não-humanos

Ao registrar as entidades possuintes como personagens filmados, percebi certas preferências: parecia que os sacerdotes experientes tinham *misterios* “favoritos.” Tais preferências também eram visualmente evidentes devido à localização central das estátuas ou ícones correspondentes no altar principal exibido na cerimônia. *San Miguel*, por exemplo, parecia ser o principal *misterio* para uma especialista feminina que tendia a incorporá-lo com considerável vigor, enquanto que um *caballo* masculino que aparecia muitas vezes nas filmagens parecia gostar especialmente de *Guedé Limbó* (*San Expedito*), um *misterio* caracterizado por seu comportamento moral “incorreto” (ver fig. 4). Este também era incorporado com muita dedicação e atenção e, em ambos os casos, um observador poderia ter a impressão que a pessoa (enquanto ambos *caballo* e *misterio*) se regozijava muito de toda situação. Especialmente estas impressionantes performances intuitivamente me levaram a julgar a qualidade da possessão: pareceu-me, baseado na minha intuição, haver possessões “boas” (num sentido artístico e não moral) que prendiam o olhar e a respiração do observador, em contraste com possessões menos espetaculares ou mesmo falhas. Essas “boas” performances, quando conferidas, tendiam a ser exatamente as mesmas que haviam sido consideradas como competentes pela pesquisadora e carregadas de “força espiritual” pelo praticante José. Neste contexto, a pesquisadora disse-me que os iniciados estão sendo “batizados” para um espírito central que será então, como o chamaria, o “favorito” do praticante (*misterio de cabeça* ou “Espírito de Cabeça”),

embora mais tarde em sua vida outros *misterios* possam ser adicionados a esta categoria. Qual *misterio* é escolhido para ser o “Espírito de Cabeça” de um noviço depende principalmente de seus colegas mentores, que buscam ler a personalidade do seu protegido, e assim reconhecer a sua verdadeira identidade baseada em uma conexão profunda com aquele espírito, que normalmente é também a primeira entidade que tomou possessão.²⁰ Ao observar e refletir sobre isso, também conjecturei sobre a questão dos papéis de gênero. A densa sexualidade e os aspectos transgênero mencionados acima eram aspectos preponderantes e me levaram a observar quem incorporava quem em tais celebrações. O que chamou a minha atenção foram as muitas jovens mulheres que entravam em transe inexperientes (ou “selvagens”) durante os primeiros estágios da festividade quando comparado com homens.²¹ Tais tipos de transe descontrolado pareciam quase ser o seu domínio inerente. Isso leva a poucas delas sendo iniciadas, e algumas delas sendo então amarradas a um *Indio* como o seu espírito “favorito.” Isso sugere que os rituais podem oferecer amplo espaço de experiência para jovens mulheres que de outra forma podem ter sua liberdade de ação restringida em uma sociedade onde o *machismo* é pronunciado, como no caso do *mainstream*²² Dominicano.²³

20 Ver também Schaffler (2009, 48f.).

21 Essas predominantemente mulheres em transe eram acompanhadas por devotas também mulheres (que não entravam em transe, e frequentemente eram clientes dos principais personagens da celebração). Também havia devotos homens, mas novamente tive a impressão de que a maioria eram mulheres. A pesquisadora, no entanto, explicou que isso parecia ser um artefato criado pelos grupos específicos de pessoas com os quais ela mais trabalhou durante suas sessões de filmagens. Entre outros grupos, os homens eram mais predominantes, o que resultou em uma pesquisa quantitativa num índice igual de gênero entre 47 participantes (Schaffler et al. 2015, no prelo). Note que Piper (2012, 513) reconheceu um aumento no número de médiuns espirituais homens. Pode ser importante aqui notar que existem comunidades gays de classe média urbana que frequentam altares específicos (os quais são portanto dominados por homens), uma noção que também pode estar associada ao que se segue (ver especialmente a próxima nota de rodapé).

Entre os praticantes iniciados e experientes, tive a impressão de que os *misterios* “favoritos” também não eram escolhidos arbitrariamente. José indicou que a personalidade do praticante e o *misterio* tinham que estar de alguma forma “afinados.” Acredito que isso se deva ao já citado *misterio* “favorito” ou principal com o qual um praticante é “batizado.” Se esse espírito central for sabiamente escolhido durante o processo de iniciação, essa correspondência estará disponível “automaticamente,” e a pessoa *caballo-misterio* poderá desfrutar da sua performance de possessão. Aqui chamou-me a atenção que apesar de uma provável distribuição equitativa de gênero entre todos os *misterios* disponíveis, uma preferência transgênero parecia predominar. Frequentemente (em “boas” performances), protagonistas mulheres incorporavam espíritos masculinos, enquanto que praticantes homens gostavam de “ser” um espírito feminino. Ao perguntar sobre isso, parece que uma porcentagem significativa dos praticantes homens são “conhecidos” por serem homossexuais,²⁴ embora nenhuma das mulheres sejam consideradas lésbicas.

Outras sugestões sobre a coincidência entre traços de personalidade e as qualidades conhecidas dos espíritos puderam ser encontradas na categorização êmica. Em um altar, pode-se ver os Santos moralmente “bons” colocados no topo (*la división blanca*), enquanto há também estátuas ou ícones colocados abaixo da mesa, muitas vezes cobertos com um pano; estes são os escuros (*la división*

22 Nota do editor. Embora evitamos anglicismos, mantivemos o termo *mainstream* – corrente principal de uma cultura – por não haver equivalente em português.

23 Isso se encaixa bem com a abordagem etno-psicanalítica de Kubik (2003) sobre o que chama de *fenômeno de conversão* (“*Konversionsphänomene*”) – sugerindo uma relação entre a supressão da sexualidade feminina e a predominância de episódios de “possessão.”

24 Sua homossexualidade pode ser somente adivinhada, na maioria das vezes não se assumem, o que, na sociedade *mainstream* Dominicana, ainda é considerado algo altamente problemático e acompanhado de estigma social.

negra). Há também alguns intermediários, como os *Índios* (que são associados à água e mais frequentemente colocados em uma bacia ao lado do altar principal). Foi novamente surpreendente como os participantes da cerimônia reagiram indiscriminadamente em relação a quem era incorporado pelos protagonistas. Os Santos eram bem recebidos, mas igualmente os espíritos escuros ou os “Índios.” Aqui, especialmente a subseção dos *guedés*, uma seção de espíritos “escuros” (mas não necessariamente “demoníacos”) é de interessante. Havia praticantes que demonstravam atitudes engraçadas, muitas vezes irônicas da vida cotidiana, que pareciam preferir *Guedé Limbó* como seu *misterio* “favorito.” *Guedé Limbó* é notório pelo seu comportamento trapaceiro, pela promiscuidade sexual, gluttonia e por uma tendência geral de ridicularizar os participantes das sessões. Estas contribuem especialmente para a já mencionada atmosfera de “diversão” nas ocasiões sagradas de celebrações rituais, e têm uma grande vantagem por angariar muita atenção.²⁵ Alguns especialistas eram prodigiosos em divertir as pessoas, não apenas incorporando espíritos malandros, mas também fazendo graça de forma geral, zombando de outros protagonistas, obviamente remedando possessões falhadas, e aplicando quaisquer outras formas de entretenimento. Pode-se ter razoável certeza de que seu *misterio* “favorito” não era um dos Santos mais nobres.²⁶

25 Julgo gratificante investigar mais profundamente a diversão executada em dado contexto (ver também Piper 2012, que notou uma acentuada orientação à dança e a festas na música ritual contemporânea) e nos rituais em geral. Propus uma “antropologia do fator da diversão” em meu livro recente sobre a música indígena da Amazônia Ocidental (Brabec de Mori 2015a, 206ff.). O ambiente do Vodú Dominicano parece especialmente adequado a tal iniciativa uma vez que o interesse na bebida e nas festividades aumentou durante as últimas décadas. A tal ponto que os líderes espirituais começaram a reclamar que as *festas* haviam sido corrompidas pelo álcool e estavam perdendo o seu foco religioso (Piper 2012, 517f.).

26 Também Mischel & Mischel (1947) notaram em relação ao culto *Shango* em Trinidad que o comportamento de possessão não pode ser rigidamente separado dos papéis seculares das pessoas já que às vezes envolve uma extensão ou distorção do comportamento cotidiano. A identidade de uma pessoa, seu autoconceito e seus papéis sociais são influenciados pelo tipo de *Cavalo* que é, e

Conclusão

O presente artigo considerou o ambiente ritual, as modalidades da performance e a interação durante eventos de possessão espiritual no *Vodu* Dominicano a partir de três perspectivas diferentes.

Atualmente, as celebrações públicas são caracterizadas por uma atmosfera festiva, que inclui bebidas, diversão e flerte, permitindo que as pessoas permutem de um ritual sagrado dançado para uma festa dançante regular e vice-versa, já que especialmente à tarde o estilo musical se alterna por vezes entre *salve* e *merengue*. A possessão transgênero acontece frequentemente, e contribui para variadas imagens de habitus sexualizado durante a celebração. Quanto mais avançada a hora, maior o número de convidados, com a frequência de eventos de possessão também aumentando. Enquanto que no início de uma *fiesta* o palco pertence basicamente a pessoas inexperientes no transe, os *Cavalos* mais experientes tendem a realizar sua performance quando a *fiesta* já está lotada para provocar o máximo de atenção daqueles à sua volta. No centro de uma *fiesta*, o organizador domina com mestria a difícil tarefa de incorporar o(s) espírito(s) que são celebrados na mesma ocasião sob os olhares críticos de colegas e observadores.

pelos espíritos que habitualmente o/a possuem.



Fig. 4: Manifestação da divindade burlesca *Guedé Limbó* (esquerda). Foto de Yvonne Schaffler.

Para analisar a qualidade variante do comportamento de possessão, a pesquisadora empregou um paradigma psicológico, usando o conceito de transe ou dissociação, que pode ter diferentes graus de profundidade; também afirmou que o efeito de treinamento faria uma diferença qualitativa significativa. Uma possessão bem sucedida não requereria apenas as habilidades para executar códigos culturais de forma esteticamente satisfatória e inteligível aos outros, mas também circunstâncias (inclusive o retorno positivo por parte do grupo à sua volta e um bom equilíbrio entre os desafios percebidos e a percepção de suas próprias habilidades) apropriadas para se permitir um estado ininterrupto de transe ou no caso de uma experiência ideal: *flow*. Em contraste, o fracasso do ritual seria caracterizado por uma falta de foco no papel espiritual como resultado de demandas excessivas e de uma falta de apoio do grupo.

Desde uma perspectiva êmica, o especialista local José atribuiu a principal causa para uma possessão bem sucedida à quantidade

certa de “força espiritual” que anima o corpo do sujeito possuído. Por um lado, a intensidade dessa força dependeria de fatores tais como a virilidade ou “selvageria” da entidade possuinte e, por outro lado, alguns humanos seriam mais atraentes aos espíritos do que outros, a sua “doçura” promovendo contato espiritual intenso. Para dominar o perigo de ser subjugado por uma força demasiado forte para ser gerida, certas técnicas para controlar o momento e a intensidade da possessão seriam adquiridas durante o processo de iniciação ritual. Assim como a pesquisadora, José também reconheceu que indivíduos em possessões bem sucedidas experimentavam um estado alterado de consciência. Entretanto, via apenas como um sintoma de que a consciência humana havia deixado o corpo para dar lugar a um espírito possuinte.

Quando o etnomusicólogo arquivou e assistiu ao material, ele sentiu, como José, um desejo de julgar a possessão pela sua qualidade. Achou que as performances de possessão “boas” mais evidentes, especificamente aquelas que a pesquisadora designou como “peças centrais de possessões,” pareciam ser aquelas em que um praticante manifestava o seu espírito “favorito.” Pare ele, a observação de José de que ao invocar a personalidade do humano influenciaria a performance da possessão era uma consequência lógica da instalação de um espírito em particular na posição central do comportamento de possessão futuro do iniciado durante o processo de iniciação (ou mais tarde, quando também outros espíritos fazem conexões profundas).

A interpretação do arquivista segue uma abordagem baseada no ator-rede que trata os espíritos como agentes sociais que contribuem ativamente para manter vivo o sistema de referências que os devotos usam para orientar as suas decisões durante a vida prática fora do ritual. Esse terceiro ponto de vista busca uma posição entre a

abordagem um tanto personalizada e de base psicológica da pesquisadora e a visão espiritual, centrada sobre crenças, de José: ao se afastar da noção de ação simbólica e, ao invés, atribuindo agenciamento às entidades incorporadas (cf. Blanes & Espírito Santo 2013), a personalidade dessas entidades pode interagir com a personalidade dos *Cavalos* e assim co-criar a atmosfera típica de experiências religiosas convincentes.

Todas as três interpretações giram em torno da questão se um transe específico, uma situação de possessão, pode ser considerada uma performance de possessão competente (pesquisadora), forte (José) ou boa (arquivista). O que certamente pode ser deduzido das três abordagens do material em questão é que para que uma tal possessão convincente aconteça não basta que o praticante que a executa o faça bem. O ambiente cerimonial como um todo interage, começando pelos espíritos que podem também ser bem sucedidos - ou não -, passando pelos músicos, assistentes cerimoniais, especialistas convidados, devotos presentes, até mesmo a decoração "correta" do espaço ritual, especificamente do altar onde a colocação e a representação icônica dos Santos tem que estar em ordem. O que seja talvez mais promissor para pesquisas futuras, indica-se não interpretar o transe como um estado interno de um praticante específico mas como um fenômeno social: para que aconteça um transe bem sucedido, a aptidão da pessoa que entra em transe é somente um pré-requisito que seria insuficiente por si só; a pessoa que entra em transe precisa estar em boa disposição não apenas com os espíritos (e aqui não importa se eles são compreendidos como Santos literais, como agentes sociais ou como representações de estados internos), mas igualmente com a totalidade dos agenciadores sociais e coletivos que constituem a celebração ritual.

Referências

- Bandura, Albert. *Sozial-kognitive Lerntheorie*. Stuttgart: Klett, 1979.
- Blanes, Ruy e Diana Espírito Santo. *The Social Life of Spirits*. Chicago: Chicago University Press, 2013.
- Boddy, Janice. Spirit Possession Revisited: Beyond Instrumentality. *Annual Review of Anthropology* 23(1994): 407--434.
- Bourguignon, Erika (ed.). *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*. Columbus: Ohio State University Press, 1973.
- Bourguignon, Erika. *Possession*. San Francisco: Chandler and Sharp, 1973.
- Brabec de Mori, Bernd (ed.). "The Human and Non-human in Lowland South American Indigenous Music." Edição especial de *Ethnomusicology Forum* 22/3 (2013).
- Brabec de Mori, Bernd. *Die Lieder der Richtigen Menschen. Musikalische Kulturanthropologie der indigenen Bevölkerung im Ucayali-Tal (Westamazonien)*. Innsbruck: Helbling, 2015a.
- _____. "Sonic Substances and Silent Sounds: an Auditory Anthropology of Ritual Songs." *Tipiti. Journal of the Society of the Anthropology of Lowland South America (Special Issue: The Alchemical Person)* 13/2(2015): 25--43. 2015b.
- Cardeña, Etzel, Marjolein Van Duijl, Lupita Weiner & Devin Terhune. "Possession/Trance Phenomena." In: Dell, Paul & John O'Neil (eds.). *Dissociation and the Dissociative Disorders: DSM-V and Beyond*, 171--81. New York: Routledge, 2009.
- Csikszentmihalyi, Mihaly. *Flow: The Psychology of Optimal Experience*. New York: Harper & Row, 1990.
- Daniel, Yvonne. *Dancing Wisdom. Embodied Knowledge in Haitian Vodou, Cuban Yoruba, and Bahian Candomblé*. Urbana & Chicago: University of Illinois Press, 2005.

Davis, Martha Ellen. *La otra ciencia: El vodú Dominicano como religión y medicina populares*. Santo Domingo: UASD, 1987.

Deive, Carlos Esteban. *Vodú y magia en Santo Domingo*. 4a ed. Santo Domingo: Taller, 1996 [1975].

Descola, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Paris: Éditions Gallimard, 2005.

Frigerio, Alejandro. "Levels of Possession Awareness in Afro-Brazilian Religions." *AASC Quarterly* 5/2-3 (1989): 5--11.

Halloy, Arnaud. "Gods in the Flesh: Learning Emotions in the Xangô Possession Cult (Brazil)." *Journal of Anthropology* 77/2 (2012): 177--202. 2012a.

_____. "Percibir la presencia de los dioses. La danza de posesión en un culto afro-brasileño;" *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad* 10 (2012): 30--47. 2012b.

Jordan, Brigitte & Austin Henderson. "Interaction Analysis: Foundations and Practice." *The Journal of the Learning Sciences* 4/1 (1995): 39--103.

Klass, Morton. *Mind Over Mind: The Anthropology and Psychology of Spirit Possession*. Oxford: Rowman and Littlefield, 2003.

Knoblauch, Hubert. "Workplace Studies und Video. Zur Entwicklung der visuellen Ethnographie von Technologie und Arbeit." In: Götz, Irene & Andreas Wittel (eds.). *Arbeitskulturen im Umbruch. Zur Ethnographie von Arbeit und Organisation*, 159--73. Münster etc.: Waxmann, 2000.

Kohn, Eduardo. *How Forests think. Toward an Anthropology beyond the Human*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2013.

Kubik, Gerhard. Konversionsphänomene. Theorie und Materialien im Kulturvergleich. In: Wiener psychoanalytische Vereinigung (ed.). *Hysterie*, 77--159. Vienna: Picus Verlag, 2003.

Latour, Bruno. *An Inquiry into Modes of Existence. An Anthropology of the Moderns*. Cambridge/ MA: Harvard University Press, 2013. [Versão francesa 2012]

Lühning, Angela. *Die Musik im candomblé nagô-ketu. Studien zur afrobrasilianischen Musik in Salvador, Bahía*. Hamburgo: Wagner, 1990.

Mauss, Marcel, and Nathan Schlinger. *Techniques, technology and civilization*. Berghahn Books, 2006. [1935].

Mischel, Walter & Frances Mischel. "Psychological Aspects of Spirit Possession." *American Anthropologist* 60/2 (1947): 249--59.

Piper, Daniel Clifford. *Urbanization, Gender, and Cultural Emergence in the Music of Dominican Popular Religion: Palos and Salves in San Cristóbal*. Ph.D. Thesis. Brown University, 2012.

Rouget, Gilbert. *Music and Trance: A Theory of the Relations Between Music and Possession*. Chicago & Londres: Chicago University Press, 1985.

Sax, William. *God of Justice: Ritual Healing and Social Justice in the Central Himalayas*. Oxford & New York: Oxford University Press, 2009.

Schaffler, Yvonne. *Vodú? Das ist Sache der anderen! Kreolische Medizin, Spiritualität und Identität im Südwesten der Dominikanischen Republik*. (Wiener Ethnomedizinische Reihe, 7). Viena & Zurique: LIT-Verlag, 2009.

_____. "Besessenheit in der Dominikanischen Republik im Frühstadium: 'Wilde' Besessenheit (caballo lobo) aus psychodynamischer und praxistheoretischer Perspektive." *Curare* 35/1-2 (2012): 72-84.

_____. "El caballo que se volvió lobo. Análisis del fenómeno de 'posesión espontánea.'" In: Sigl, Eveline, Yvonne Schaffler & Ricardo Ávila (eds.). *Etnografías de America Latina. Ocho Ensayos*, (Colección Estudios del Hombre, 30), 133--164. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2013.

_____. "Wild' Spirit Possession in the Dominican Republic: From
Expression of Distress to Cultural Expertise." In: Felbeck, Christine &
Andre Klump (eds.). *Dominicanidad*. (Schriftenreihe America Romana).
Frankfurt am Main: Peter Lang. (no prelo)

Schaffler, Yvonne, Etzel Cardeña, Sophie Reijman, e Daniela Haluza.
"Traumatic Experience and Somatoform Dissociation among Spirit
Possession Practitioners in the Dominican Republic." *Culture, Medicine
and Psychiatry*, 2015. Online:
<<http://link.springer.com/artfcl/10.1007/sll013-015-9472-5>>