

¡Bendito y alabado el santísimo sacramento del altar! Afinidade, intimidade e modos de conhecimento vodu na festa para o mistério Belié Belcán

Alline Torres Dias da Cruz

Professora Adjunta/Universidade Federal da Bahia

<https://orcid.org/0000-0003-2031-5029>

linetorresster@gmail.com

Minha ancestralidade viajou sem mapas.

(Dionne Brand, 2022, p.108)

O que emerge da espera enquanto se produz uma atmosfera?

Introdução

– Bendito [...] y El Santísimo Sacramento del altar! ¡Gracia la misericordia! Gracia a lo Papa Bon Dieu! [Liberación de assopros] Oye, oye... [Mais assopros]. Tengo un vestido nuevo que me trajeron por ahí... ¿Dónde está? Si me trajeron una capa nueva... ¿Y qué pasó? ¡Santísimo! ¡Gracia la Misericordia [sic]! ¿Dónde está? ¿Dónde está la amiga tuya? [Pergunta dirigida a mim] Que me traje un...¹

Com esses comentários, Belié Belcán chegou à sua festa. Adentrou a casa e montou o corpo de Dina, em Santurce, bairro de San Juan, na ilha de Porto Rico. Já era noite: 28 de setembro de 2010, véspera do dia de São Miguel Arcanjo. A celebração para homenagear esse *santo vivo e não morto* vinha sendo comentada e aguardada há semanas.² Foi assim que

1 Uso itálico para expressões e termos das/os interlocutoras/es. O artigo se baseia nas transcrições da gravação sonora da festa, no registro fotográfico e nas observações e conversas anotadas no caderno de campo da autora.

2 *Santo vivo, santos e misterios* são termos empregados pelas interlocutoras/es para se referirem aos espíritos do vodu que são cuidados e mantidos ritualmente pelas pessoas da República Dominicana com as quais convivi. De modo menos frequente, *luases*, em espanhol, foi empregado na época da pesquisa – uma tradução do termo *lwa* (termo da língua *creòle* haitiana para os espíritos servidos no vodou). Como discuti em Cruz (2022), *morto* é um termo usado para pessoas que faleceram (parentes ou desconhecidos), cuja inexistência de divinação as torna potencialmente perigosas no cotidiano dos seres humanos.

Horácio, um interlocutor dominicano de Samaná, que morava em Río Piedras e trabalhava como cozinheiro no bairro de Puerto Nuevo, chamou São Miguel Arcanjo/Belié Belcan, enquanto conversávamos na Plaza del Mercado de Río Piedras, bem antes dessa festa.³

Dina era uma senhora dominicana que há 40 anos vinha organizando a festa para São Miguel/Belié Belcan, e não fazia parte da minha rede de convívio direta, por meio da qual conheci Horácio. Pude conhecê-la por intermédio de uma amiga brasileira, Janaína, de quem me aproximei enquanto residi em Porto Rico e que, para minha sorte, confeccionou a vestimenta que Belié Belcán usaria na festa daquele ano. Janaína e Dina eram amigas, e essa senhora dominicana tinha por hábito recebê-la em sua casa.

Em Santurce, a rua onde se localizava a casa de Dina estava movimentada. Na calçada, no quintal e no interior da residência se encontravam as convidadas e convidados, quando minha amiga brasileira e eu chegamos, por volta das 19 horas. Na antessala, sentadas em cadeiras que formavam um círculo, senhoras, senhores, jovens, homens e mulheres adultas – algumas vestiam pelo menos uma peça de roupa verde e/ou vermelha e sobre seus ombros os lenços (*pañuelos*) verdes – compartilhavam o espaço e conversavam com Dina. Com um lenço verde amarrado à sua cabeça, a anfitriã vestia um conjunto de blusa e calça nessa mesma cor. Fui apresentada à Dina por Janaína, que já tinha lhe avisado que me levaria porque eu pesquisava os mistérios. Minha expectativa, ao receber o convite de Janaína, era a de participar de uma festa para os mistérios pela primeira vez.

3 Meus interlocutores/as atribuem a si o pertencimento à República Dominicana em suas falas, experiências socioculturais e atenção ritual aos mistérios: ao se referirem, por exemplo, aos *palos dominicanos*, instrumentos de percussão tocados nas festas para esses espíritos do vodu, e, no período da pesquisa, presentes de modo tímido, do ponto de vista deles/as, naquelas realizadas em Porto Rico. Assim, mobilizam o qualificador nacional dominicano/a em suas interações cotidianas. É interessante, entretanto, destacar que *persona que tem os mistérios* é a expressão verbal para se definirem como seres humanos que herdaram esses espíritos de seus antepassados familiares, o que gera a necessidade atual da atenção ritual. Pessoa, como substantivo genérico, mas que se singulariza em relação ao que traz consigo, uma vez que *tem os mistérios* é uma noção cara à compreensão cosmológica e ontológica aqui, na qual não se enfatiza exatamente um pertencimento nacional. Do mesmo modo, os mistérios estão no que hoje é a República Dominicana, porque lá são atendidos e cuidados ritualmente (ou porque podem ter vivido, há séculos, na ilha de Hispaniola ou em regiões do Caribe, como seres humanos), e se deslocam junto com as/os imigrantes para outros países porque são *humo* (fumaça), *estão no ar*, conforme conceitualizaram algumas interlocutoras. Nesse sentido, os mistérios podem existir em estados e formas que não se restringem à incorporação em um corpo humano, como ocorreu na festa tratada neste artigo, ou ao que chamamos de histórias de vida (ou de um grupo ou povo). Nem se limitam a artefatos, como quadros e imagens, no interior das casas onde são criados os seus altares, como discuti em outro lugar (Cruz, 2020). Reconhecer esses modos de existência múltiplos e compósitos, e, sob certas perspectivas, ambíguos, que, em boa medida, convergem nas *personas que têm os mistérios* e em suas casas, demanda de nós, pesquisadoras, a aproximação de conceitos, abordagens e modos de imaginar relações, tais como os formulados por Édouard Glissant (2021), Dionne Brand (2022), Saydia Hartman (2020), Lila Abu-Lughod (2018) e Vânia Cardoso (2023). Em parte, é dessa aproximação que vem a escrita deste artigo.

Belié Belcán chegou pedindo seu traje novo, como indica a transcrição de suas falas mais acima. Mostrava-se muito agradecido por ter chegado à sua festa. A vestimenta costurada por Janaína era uma capa verde musgo margeada por brilho em tons rosados/avermelhados. Com a voz impositiva e elevada, Belié Belcán indagava onde estava seu traje. Ao mesmo tempo, o mistério saudava e repetia, entusiasmado: *¡Gracia la Misericordia! ¡Gracia a lo Papa Bon Dieu!*

Ouvimos seus comentários iniciais depois de uma série de profundos assopros, reduzidos apenas a palavras neste texto. O que indica uma limitação do domínio da escrita acadêmica. Mesmo utilizando o recurso da transcrição como modo de “distribuir a autoridade” (Clifford, 1990, p. 58; Mintz, 1984), o que faço neste artigo, ele se mostra insuficiente na produção de sentido para leitoras/es (acadêmicos ou não). Os assopros duraram alguns segundos; o sentido antropológico para o que ocorria, reduzido aqui à grafia, fica em suspenso (ou, por meio dela, pode ser imaginado pela leitora/leitor). É importante dizer, no entanto, que, inicialmente, a presença do mistério foi percebida, entre muitas e muitos de nós, por meio dessa sonoridade.

Ao chegar, Belié Belcán se comportava no corpo de Dina como quem realizava uma espécie de troca de ar. Seus agradecimentos por estar ali conosco pareciam fazer sentido para nós, que o esperávamos e observávamos Dina antes de o mistério *montá-la*. Talvez, para a própria Dina, ainda que não soubéssemos onde ela, que se tornara então *cavalo*, nos termos de Belié Belcan, encontrava-se daquele momento em diante.

Não foi fácil para o mistério chegar à sua festa e *montar* Dina naquela noite.

Gostaria de explorar o que tais dificuldades – apreensões, expectativas, questionamentos, esquecimentos, desconhecimentos, incompatibilidades e diferenças entre espíritos e seres humanos (Cardoso, 2023; Cardoso & Head 2015, p. 174) – poderiam nos dizer acerca da compreensão antropológica da ritualização em festas vodu.⁴

Quero refletir, ainda, em termos metodológicos, sobre a escrita etnográfica a partir deste material de pesquisa. E indagar como a etnografia da ritualização vodu que aqui ofereço poderia incidir sobre a escrita no sentido de desfazer, como discutiu Clifford (1990, p. 61-62; 2016), o realismo etnográfico e sua ênfase paradigmática na visão como epistemologias ainda muito estabilizadas da disciplina, conforme ressaltou Fabian (2013, p.113), apesar das inúmeras reflexões críticas dirigidas a alguns dos pressupostos epistêmicos que vêm alimentando aquele realismo como artefato do conhecimento

4 Em termos gerais, o vodu, no Caribe e em sua diáspora, vem sendo descrito e analisado na literatura antropológica como um sistema cosmológico, religioso e ritual afro-caribenho, no qual espíritos, herdados familiarmente, chamados de mistérios, lwa, santos ou seres são atendidos/servidos e cuidados ritualmente.

antropológico: sujeito cognoscente branco universal, como discutiram Cesaire (1978), Fanon (2020), Glissant (2021); o “desvio pelo Outro”, conforme indicou Boulbina (2016, p. 49); o que Abu-Lughod (2018, p. 195) apontou como a persistência do outro distinto e do método holista; e Pinney (2017) indicou como paradigma da cronotopia.⁵ Logo, procuro refletir sobre a escrita etnográfica por meio da festa de São Miguel Arcanjo/Belié Belcán e de suas possibilidades de problematizar o realismo etnográfico, fazendo emergir no artigo alguns efeitos das socialidades vodu sobre certos pressupostos teórico-metodológicos convencionais (e clássicos) da antropologia.

Horas Santas

Durante as Horas Santas, reunião semelhante, para mim, a uma liturgia católica (não posso afirmar que essa era a perspectiva das pessoas ali e do próprio Belié Belcan), convidadas e convidados, ao redor de Dina, entoavam canções comuns ao catolicismo popular, liam trechos do livro Horas Santas, combinados aos de folhetos distribuídos em missas, e, à sua maneira, se apropriavam e improvisavam sobre as coisas escritas dessa religião cristã, ao responderem com *améns* e saudações *aos anjos e as almas daquela maní*,⁶ *aos santos e às virgens* e ao *Espírito Santo*, todos invocados pela anfitriã, que também entoava: *–Viva Jesus! Viva San Miguel Arcanjo! E Viva Belié Belcán!* Tudo isso enquanto ela se mostrava apreensiva.⁷

Ao reconhecer sua *devoção* aos mistérios por quatro décadas diante de nós, Dina tanto agradeceu a presença de todos quanto pediu que tudo ocorresse com as bênçãos de São Miguel Arcanjo e chegasse *com uma paz*, um apelo destinado aos mistérios. O pedido de Dina só faria sentido, para mim, meses depois, quando, no decorrer da pesquisa de doutorado, em conversas com outras interlocutoras/es, foram destacadas a imprevisibilidade que perpassava a invocação dos mistérios. Ali, naquele momento, boa parte das pessoas convidadas já tinham entendido o apelo de Dina. Uma vez que, o que pode irromper – e como –, quando os mistérios são chamados, gera apreensão e expectativa quanto a quem pode chegar e o que pode vir a ser.

Contígua à antessala onde nos encontrávamos, um batente dava acesso ao altar dos mistérios. Na entrada, de pé, um senhor orientava a entrada e a oferta das velas que deveriam ser acesas para que os pedidos fossem feitos pelas pessoas ao *santo*. São Miguel

5 Édouard Glissant, Seloua Luste Boulbina e Lila Abu-Lughod convergem em suas reflexões singulares quando apontam como as humanidades e a antropologia, em particular, produziram os outros como artefatos do conhecimento, em um jogo epistêmico no qual aqueles e aquelas que pesquisam se mantêm estáveis e intactos.

6 Serviço ritual oferecido aos mistérios, à base de grãos secos diversos, torrados e misturados.

7 Para uma reflexão sobre vodu e catolicismo na República Dominicana, ver Macedo (2019).

Arcanjo destacava-se no centro pelo tamanho da imagem, cujas cores e adereço (uma capa em tecido) se assemelhavam ao que Belié Belcán usaria em breve. O altar conduzia nosso olhar para cima. Ladeado por figuras de pequenos anjos, por uma decoração dourada e prateada pendendo do alto, por amplos tecidos verdes, por um quadro da Virgem A Dolorosa/Metressili rodeada, em suas extremidades, com colares diversos, e por um quadro de Jesus Cristo.⁸

Essa composição artefactual doméstica estendia-se àquela que estava organizada sobre a mesa, mais abaixo, onde um crucifixo, grandes velas acesas (especialmente vermelhas), folhas e flores artificiais acompanhavam a comida, disposta mais discretamente e oferecida ao mistério homenageado. Alguns recipientes com água, uma garrafa de rum Brugal, um sino, e mais tecidos verdes e vermelhos (*pañuelos*) também estavam sobre a mesa. Em um nível abaixo, outra mesa. Aí, foi colocada uma ampla baixela com o *maní*: grãos secos diversos e torrados misturados a um fundo com farinha e ovos cozidos eram iluminados por três grandes velas, tendo um lápis sobre a comida. Ao lado da baixela, havia o jarro divisional envolto pelas fitas coloridas, em geral sete, que caracterizam a cosmologia da *21 División*, um sistema constituído por grupos de mistérios organizados como divisões (*división de los ogunes, de los petroses, de los congos, india*, por exemplo), das quais fazem parte também as *metresas*, espíritos femininos.

Na antessala, dois tambores estavam encostados em uma parede. Dina deu início a uma saudação curta a São Miguel Arcanjo, depois que as velas do altar foram acesas pelas convidadas e convidados. Entre a leitura do livro Horas Santas, as orações dos panfletos, as canções e a entoação dos *vivas* já mencionados, que ritmavam lentamente esse momento, ouvíamos uma das aclamações se transformar em um quase canto entusiasmado, o que era realizado por uma amiga de Dina.

Diante de um viva triplo – a Jesus, a São Miguel Arcanjo e a Belié Belcán –, essa senhora dominicana, melodicamente, prolongava o nome do mistério: – *Yo soy Belié, Belié, Belié... Belié, Belié, Belié... Oh Belié! Belié Belié...* Alterava a monotonia das saudações breves e enfatizava a centralidade do mistério. O tom mais alto e melódico de sua voz, no entanto, era sucumbido pelo retorno das canções católicas e leitura das Horas Santas (chamada de *palavra de Deus*), por Dina e as outras pessoas. Essa cerimônia ainda não deveria terminar.

Passaram-se alguns minutos e Dina iniciou uma oração do pai-nosso e da ave-maria. Simultaneamente, um sino começou a ser tocado, de modo intenso, pelo senhor que se mantinha no batente da porta que nos conduzia ao altar. Com mais uma saudação a São Miguel, a anfitriã anunciou que seria feita a *consagração*, e estariam findadas as Horas Santas. Então Dina apelou, como indiquei antes, para que *tudo chegue com paz*:

8 *Metresa* é o nome dado à categoria de espíritos femininos do vodu.

Dina: *Senhor, eu, em particular, e aquilo que temos vindo com esta devoção por 40 anos, lhe dando o agradecimento a todos por estar aqui conosco...*

Convidada: *Ai!*

Convidados: *Obrigada.*

Dina: *Espero que tudo saia com bençãos deste humilde arcanjo, dê saúde e abundância, dê... desenvolvimento espiritual e material.*

Convidados: *Amém.*

Dina: *E que todo chegue com uma paz...*

Convidados: *Ai! Que assim seja.*

Dina: *...mistérios.*

Convidados: *Amém.*

Dina: *Que a paz de Deus esteja com vocês.*

Convidados: *Amém. E com o Espírito Santo.*

Dina: *E que assim permaneça para sempre.*

A consagração

Se a apreensão estava no ar, como nos sugeriu Dina, quanto ao que poderia irromper com a invocação dos mistérios – afinal, a festa era para esses espíritos vodu – a *consagração*, anunciada por ela, criou uma torção um pouco mais prolongada – uma circularidade, para fazer jus aos movimentos corporais que tomaram o espaço da sua casa e seu entorno, naquilo que, até então – as Horas Santas – me pareciam, naquele momento, mais um rito mimético do catolicismo dentro do espaço doméstico. E que, hoje, estariam mais próximas do que Martins (2002) definiu como “rasura” na liturgia católica doméstica das Horas Santas.⁹ Das Horas Santas até a chegada de Belié Belcan, ocorreu a incorporação, extensão e alargamento de um procedimento da liturgia católica, que foi sendo reunido aos mistérios: o ritmo e a melodia das vozes iam e vinham, modulavam a chegada de Belié.

Enquanto Dina fazia pedidos de paz na antessala de sua casa e solicitava que as pessoas fossem se levantando das cadeiras e caminhassem, uma fila foi se formando. A

9 Meu tempo de reflexão sobre o material de pesquisa me permitiu a aproximação com as reflexões de Leda Maria Martins e a abordagem da rasura. Em sua discussão sobre os festejos do congado, a autora oferece uma abordagem que, de modo criativo, eminentemente estético e consistente, se afasta de problemas que orientaram os estudos sobre rituais e performances de matriz africana, como pureza, sincretismo e assimilação cultural. Ao sugerir a atenção para movimentos, deslocamentos, cortes e riscos em performances do congado em Minas Gerais, Martins estabelece uma interlocução bem-vinda com a antropologia da performance (Richard Schechner) e com Édouard Glissant, apresentando uma poética e (performance) da Relação.

baixela com o serviço ritual, o *maní*, para os mistérios, foi retirada de dentro do altar, erguida e carregada por aquele mesmo senhor dominicano, o primeiro a começar a andar. Atrás dele, passamos a percorrer o interior da casa de Dina, dando uma volta no terreno: do interior da casa até a rua, entramos por outra porta e retornamos à antessala. Pequenos movimentos de retorno que instauravam criação de vínculo com os mistérios ao caminhar pela casa e a ela regressar, naquela noite.

Em seguida, nos foram oferecidos os *regalos* (presente-proteção) em nome de São Miguel Arcanjo, água florida foi salpicada sobre nós, assim como um punhado de grãos do *maní* em cima de quem regressava à antessala. Logo a comida de São Miguel Arcanjo/Belié Belcán foi servida: carne de cabrito, com um molho apimentado e pedaços de pão; de sobremesa arroz com coco e suspiro; e, ainda, bebidas como cerveja e refrigerante.

A festa, tal como está sendo narrada aqui, não pressupõe, como discutiu Clifford (1990, p. 56),¹⁰ um caráter realista que estaria fundado na passagem dos fenômenos experienciados em textos escritos. Antes, a festa aqui apresentada se conforma por meio de um conjunto de imagens em movimento (Minh-ha, 2001) vinculado à minha presença e localização no interior da casa de Dina, com olhos, escuta e olfato atentos ao que se passava com a anfitriã e as pessoas na antessala. De certa maneira, comigo mesma ali. Assim, uma imagem de linearidade temporal e de testemunho ocular precisa ser desfeita acerca dessa escrita do ritual. Outros acontecimentos, conversas, gestos e percepções ocorriam fora da antessala durante as Horas Santas (e no decorrer da festa): na varanda, na calçada da rua, nos outros cômodos da casa. Eles se mantêm desconhecidos para mim e para as/os leitoras/es deste artigo.

Apesar de não tomarem parte nesse primeiro conjunto de imagens referente à festa, esses acontecimentos contribuem como lacuna (Hartman, 2020) que não poderá ser preenchida para imaginar outros momentos na festa, contíguos àqueles protagonizados por Dina e suas convidadas e convidados, e demonstram os limites do meu olhar e observação participante na antessala. Nesse sentido, o conjunto de imagens que se fixa como a festa traz a incompletude constituinte de uma observação participante e de uma modalidade de escrita que se desenrolam em situações nas quais há bem mais do que coordenadas aparentemente conhecidas e identificáveis, quase que transparentes, de lugar, tempo e figurações (pessoas, agências outras, objetos e falas) – como refletiram Glissant (2021), em sua crítica às humanidades ocidentais e sua ênfase na opacidade, e, ainda Clifford

10 Para Clifford, apesar de todos os debates acerca do cientificismo na antropologia, a disciplina assumiu, em geral, essa condição empirista, sem ressaltar o caráter intertextual, figurativo e histórico de suas observações e experiências de pesquisa. Já Fabian (2013, p. 118) sugere que: “A reflexividade pede que ‘olhem para trás’, e, assim, deixemos nossas experiências voltarem para nós”.

(1990, p. 61), em debate com Geertz sobre a noção de transparência, considerações de dois autores que questionaram, cada um à sua maneira, o que se convencionou como realismo etnográfico.

Lacuna, incompletude e opacidade se articulam de modo interessante neste texto que ofereço para questionar o peso epistemológico do realismo etnográfico na disciplina. Se toda imagem é movimento, como sugeriu Trinh T. Minh-ha (2001) em *Fourth Dimensions*, a parcialidade na observação participante (uma vez que, como antropólogas, olhamos e apreendemos desde certa posicionalidade em movimento) e a permanência impositiva de considerarmos espaços desconhecidos e opacos (situações, falas e gestos alheios não apenas porque estamos impossibilitadas de observar tudo, mas também porque muito do que conhecemos não é transparente e não se reduz à visão) não arruínam a circularidade como performance ritual que diz respeito a um modo de atualizar relacionalidade no vodu dominicano (Cruz, 2014).

A circularidade à qual me refiro durante a festa foi produzida por meio da casa, das pessoas, dos espíritos do vodu que chegariam, dos alimentos, dos presentes (*regalos*), e dos gestos de pôr em contato (sensíveis), como caminhar em fila, dentro e fora do espaço doméstico: seguíamos, enfileirados, o percurso da comida ritual, que foi retirada do altar e suspensa pelo senhor amigo de Dina ainda na antessala. Acompanhando-o, caminhamos para fora do quintal da casa, demos uma volta pelo terreno, entramos na sala principal da casa, por outra porta, e então terminamos o movimento ao retornarmos à antessala. Assim, demos a nossa volta.

A prática contemporânea da circularidade na festa de San Miguel/Belié Belcán – uma performance ritual – e seu efeito de gerar *consagração*, conforme indicou Dina no trecho mais acima – ao caminarmos pela casa, ao seu redor, compartilhando comida, que seria servida em seguida, mostrando-a, oferecendo-a e pondo parte dela, os grãos secos do *maní*, em contato com nossos corpos, uma vez que foram lançados sobre nós quando regressamos à antessala – emerge, neste artigo, justamente quando se busca explicitar uma escrita etnográfica que lida também e, ao mesmo tempo, com parcialidade, lacuna, desconhecido e opacidade. Isso tanto no modo de observar (de fazer pesquisa) quanto no de narrar o convívio com pessoas da República Dominicana e seus espíritos vodu.

Nesse sentido, um dos efeitos da escrita etnográfica que aqui apresento é um exercício narrativo que não procura tapar as lacunas, como refletiu Hartman (2020), com o conceito de fabulação crítica. E que não pretende religar, supondo meu olhar exterior e onipresente, conforme discutiu Pinney (2017, p. 314), algo semelhante a uma visão “cronotópica” – uma festa plenamente conhecível e inteligível em tempo e lugar

delimitados –, abordagens que se aproximam de Cardoso e Head (2015), quando, em sua escrita sobre as festas de exu, pontuam que é preciso:

estranhar não só o olhar exotizante dirigido às práticas alheias, mas igualmente as pressuposições imbuídas no próprio olhar etnográfico, na medida em que este não se reconhece como inextricavelmente envolvido – como numa *nuvem de fumaça* – pelo objeto que estuda e sobre o qual escreve. (Cardoso & Head, 2015, p. 170)

Dar relevo a essas recusas teórico-metodológicas significa que não me interessa em enunciar, analiticamente, uma compreensão semelhante a uma imagem sequencial, linear e progressiva do ritual, o que Abu-Lughod (2018, p. 213-214) questionou ao destacar a imprevisibilidade e a particularidade dos rituais em contraste com os efeitos de atemporalidade e coerência derivados de certas abordagens antropológicas. Parcialidade, lacuna, opacidade, esquecimento e desconhecimento são dimensões fundamentais da vida cotidiana. E, no trabalho de campo etnográfico acerca da festa para os mistérios, fizeram parte não somente da minha observação participante e escrita etnográfica empenhada em explicitá-los, mas também (garantidas as devidas especificidades) dos modos de conhecimento vodu que operaram na ritualização da festa.

Como será discutido a seguir, narrar a festa foi me comprometer com: 1) espacialidades que nos informam pouco sobre coordenadas geográficas precisas (ainda que sejam reconhecidas noções de deslocamento e distância) e mais sobre a preparação de atmosferas (cheiro, abertura de passagens) combinadas às sonoridades;¹¹ 2) relações de afinidade que se constituem também por questionamento, esquecimento, disputa e perspectivas diferenciadas entre pessoas e espíritos vodu; 3) temporalidades que se produzem por meio de sons, vibrações, calor (e não apenas métricas mais ou menos convencionais).

Atmosfera e espera pela chegada: odores, sonoridades, esquecimento e improvisação

Quando decidi transitar, enquanto convidadas e convidados comiam e conversavam dentro da casa de Dina e no seu entorno, notei outras situações na festa para esse *santo morto*: um senhor *despojava* (fazia uma limpeza espiritual) alguns convidados. Pelo menos foi isso que compreendeu um homem também mais velho que estava na calçada e me dirigiu esse comentário sobre o que ocorria diante de nós, enquanto quatro ou cinco pessoas esperavam a sua vez em fila.

11 Em outro lugar, Cruz (2020) discuti como espacialidades e temporalidades recriadas com os altares domésticos são fundamentais no cuidado e na manutenção ritual dos mistérios.

En nombre del grand poder de Dios, dizia o senhor que fazia o *despojo*, ao passo que movimentava suas mãos sobre a cabeça e ao redor do corpo das pessoas e lhes dizia algumas frases em voz baixa. Enquanto eu os observava, outro senhor, que usava sobre seus ombros dois lenços (verde e vermelho) e amarrado à sua cabeça um branco, se aproximou de nós, no corredor que dava acesso à varanda. Ele borrifou água florida nas mãos de quem ali estava e avisou que era uma *preparação* para os *trabalhos* que teriam início e para a *vinda dos mistérios*, *en nombre de bon Dieu* (juntando, na curta frase, palavras em espanhol e francês).

A preparação para a chegada dos mistérios, além das Horas Santas que tinham findado fazia pouco, implicava cuidado com aquela atmosfera: fazer exalar odores perfumados em contato com nossos corpos e no próprio ar. Sem sabermos exatamente de onde os mistérios viriam, o que era esperado e sabido é que ali chegariam. Nessa circunstância de preparação ritual, parecia não interessar o conhecimento preciso acerca de um lócus espacial ou uma coordenada geográfica de Belié Belcán. Compartilhávamos um pouco mais, um pouco menos, saber e não saber em relação aos mistérios. Não nos cabia estabelecer (ou indagar) locais de partida e trajetos, ainda que o destino nos fosse quase certo: a casa de Dina, em Santurce, ilha de Porto Rico, naquela noite.

Nesse momento da festa, foi a dimensão da inexistência de coordenadas – de pontos de partida e trajetos – que organizou a invocação. Assim, o que sobressaiu como uma dimensão importante do cuidado ritual foi a preparação da atmosfera e dos corpos presentes nela: odorizar o ar e quem nele se encontrava. Outro cuidado de Dina e seus amigos se dirigiu para o batente da porta principal da sala, que deveria estar com o espaço livre, sem corpos humanos que impedissem a chegada de Belié Belcán, como será descrito adiante. Na celebração do *santo morto*, nós, convidadas e convidados da festa, lidávamos com conhecimentos verbalizados e manuseados por Dina e seus amigos mais afeitos a concepções sensíveis ligadas à produção de certa atmosfera e seus efeitos nos mistérios e em nós, nos vivos, do que com afirmações precisas acerca de locais de origem e lugar. Aqui, há um modo de conhecimento sensível e conceitual da socialidade vodu que tem efeito sobre as pretensões antropológicas associadas ao realismo etnográfico, uma vez que as desafia.

Dentro da antessala a água florida era utilizada para *afastar as coisas negativas*. Dina colocava um pouco do líquido nas mãos de quem estava ao seu redor. Ao esfregar suas mãos e passar o líquido pelo corpo (braços, mãos e nuca), uma das senhoras dominicanas disse à outra que tal gesto era como fazer com que saísse uma *coisa má* de dentro dela. Sob o som de palmas, o nome de Belié Belcán começou a ser pronunciado pelas senhoras dominicanas.

Uma delas não se lembrava mais do canto, e perguntou às outras se não era possível improvisar. Chacoalhando as maracás que tinham nas mãos, as senhoras dominicanas tentavam iniciar o canto do mistério. Alguns acompanhavam e tocavam os *palos* que estavam encostados na parede: – *Ya tumbó uno, Belié. Ya tumbó dos. Ya tumbó uno [...], ya tumbó dos* [Já derrubou um, Belié. Já derrubou dois]. Sentada e segurando uma maracá desenhada, Dina também havia começado a cantar: – *Llegó Belié, Belié Belcán...* [Chegou Belié, Belié Belcán].

As pessoas reagiram.

Dina explicou: era preciso chamar São Miguel. Quanto mais se esperasse para fazê-lo, mais longa seria a festa. O mistério ia se recusar a ir embora. Entre o burburinho das conversas, alguns sons das maracás e dos *palos* podiam ser ouvidos. A presença de São Miguel foi sentida. Uma senhora reagiu dizendo que o momento deveria ser aproveitado para chamar seu *velho*. Dina se levantou, e com os senhores dominicanos que a ajudavam, pediu que se deixasse a entrada da porta livre. Eles insistiam nisso. Aos poucos, as pessoas que estavam do lado exterior da casa entraram na antessala, acomodando-se nas laterais do espaço.

Sob os cantos vacilantes – por causa do esquecimento de alguns ou do desconhecimento de outros –, Dina pediu aos convidados em alto tom e batendo palmas vigorosamente: – *Caliéntense la mano, bien caliente... para ver si levanta ese viejo donde esté. Bien caliente, bien caliente, caliente, caliente, caliente, caliente* [Esquentem a mão, bem quente... para ver se esse velho levanta de onde esteja]. Alguns gritaram e agitaram as maracás com entusiasmo. Dina continuava a pedir que as pessoas aquecessem as mãos. Diante das dificuldades em reproduzir o canto do mistério – os *palos* e as maracás eram tocados sem criar uma harmonia – um convidado brincou: – *Belié foi passear em outra parte*. Todos riram.

Mais uma tentativa foi feita. Pequenos sinos agora eram badalados. Inicialmente, de modo mais lento. No entanto, à medida que se escutava *Llegó Belié, [...], pá trabajar. Belié, Belié, Belié Belcán, [...]. Ya tumbó uno, Belié, Ya tumbó dos, [...]*, os toques se aceleraram. Dina novamente pediu que a entrada da porta ficasse aberta, ou seja, sem pessoas na frente: – *Abra um pouquinho a porta. Mantenham-se tranquilos e vamos ver se vão chegando os mistérios. Vamos ver se vão chegando os mistérios*. Uma entoação foi feita por uma senhora dominicana, ainda sob os sons dos sinos, que agora assumiam um ritmo mais rápido, e das maracás:

– *Oh, San Miguel, Belié Belcán [...], misericordia baja a la tierra pá trabajar. Oh, San Miguel, Belié Belcán, misericordia baja a la tierra Belié Belcán* [Oh,

São Miguel, Belié Belcán, misericórdia, desça à terra pra trabalhar. Oh, São Miguel, Belié Belcán, misericórdia, desça à terra pra trabalhar Belié Belcán].

Dina, que estava no centro da antessala, de frente para a porta de entrada do altar e cercada pelas convidadas e convidados, já demonstrava sinais de mudança corporal. Com as costas cada vez mais abaixadas para frente, seus passos eram cambaleantes. Fazendo uma espécie de assopros profundos por alguns segundos, Belié Belcán anunciou sua chegada. Sonoridade e temporalidade tiveram destaque no modo como Dina, suas amigas/os e convidadas/os instanciaram a chegada de Belié Belcán, como discussão proposta por Rabelo (2008). Adio, por algumas páginas, a reflexão que me parece importante a ser feita, com ênfase nas relações entre a produção de sons e a emergência de temporalidades nessa ritualização vodu, para trazer à apresentação os encontros singulares que ocorreram entre Belié Belcán e as pessoas, após a chegada dele no corpo de Dina.

Para isso, busco uma escrita que recupere o mistério e suas convidadas/os como agências centrais para a compreensão dos modos de conhecimento vodu. Mas quero evidenciar questionamentos, perspectivas diversas, disputas, recusas e incompatibilidades como possibilidades que constituíram a interação e a afinidade na ritualização. Logo, não tenho o objetivo de tomá-la como um processo cuja ênfase recaia sobre serialização e seu caráter liminar. Quero sugerir uma compreensão antropológica na qual a reafirmação da afinidade implica lidar com o agenciamento e a negociação de sons, assim como com esquecimento e desconhecimento, para que certas temporalidades possam vir à tona nas festas abertas à coletividade. Dedicar atenção à produção (e à modulação deliberada) de sonoridades na produção de temporalidades me servirá para discutir adiante um segundo desafio das socialidades vodu à escrita etnográfica convencional.

Na festa realizada há 40 anos, as singularidades dos encontros e desencontros

Por meio de modulações sonoras e táteis que acompanharam as entoações com o nome de Belié Belcán, entre ditos católicos, palmas, toques, aquecimento das mãos e fricção com água florida no corpo, criaram-se possibilidades para o conhecido (e relativamente esperado) e o desconhecido na festa. Mas também para a improvisação diante do esquecimento e do desconhecimento na ritualização. Algumas podem ser as razões para isso: a presença considerável dos mais jovens na festa, que, provavelmente, já nasceram em Porto Rico, longe do convívio mais próximo com o cuidado e a manutenção de Belié Belcán e outros mistérios; as dificuldades diversas para realizar a festa sempre com os mesmos grupos de amigos e familiares, em circunstâncias históricas e atuais em que

era frequente o deslocamento dos imigrantes dominicanos entre Porto Rico, os Estados Unidos e o país natal; o apagamento dos cantos da memória daquelas/es mais velhos que, por décadas, já moravam fora da República Dominicana. No entanto, o esquecimento e o desconhecimento do canto de Belié Belcan, assim como a recusa de serem tocados os *palos* durante a festa para ele (e outros mistérios naquela noite) dificultaram, mas não impediram a sua chegada à casa de Dina.

Logo depois de pedir sua vestimenta e ficar à espera dela, Belié Belcán iniciou os cumprimentos das pessoas que estavam ao seu redor. Chamava de *garçon* os homens, de *femme* as mulheres, uma expressão em francês dos mistérios (que podem falar ainda na língua *creòle* haitiana), o que indica conexões cosmológicas e rituais entre ambos os países, República Dominicana e Haiti, que compartilham a mesma ilha de Hispaniola, no Caribe.¹² Belié Belcán demonstrava ainda que se tratava de pessoas conhecidas que lhe eram próximas. Mas o cumprimento de todas/os só viria depois de colocar seu novo traje:

– Um vestido novo que me trouxeram. Espera que eu vou cumprimentar, e a todos, para depois [...] porque cavalo tem um problema, que ela [...], e eu estou aqui a dar-lhe conhecimento. Garçon, como tu tá? Como Deus queira. Quita-me esta e coloque-me a outra... [Com a voz charmosa] Graças à Misericórdia!

Um senhor que observava Belié Belcán se vestir, aproveitou essa situação para fazer um comentário, que imediatamente aborreceu o mistério. Ele teria dito algo relacionado à alegria de Belié em usar a capa nova feita por Janaína. Ao que o mistério reagiu: pediu respeito e, em seguida, desafiou seu convidado.

Belié Belcan: *Eu estou longe, mas eu posso usar pela primeira vez [estrenarme], eu posso usar pela primeira vez [estrenarme] toda a bata e toda a capa que me dê vontade. E o que aconteceu? Respeita.*

Convidado: *A capa é sua. [sic]*

Belié Belcan: *Caralho! Como, como, como... um homem que não pensa nem ir ao palo está sacándome en cuenta [está prestando atenção em mim]...*

Convidado: *O que passa é que eu não sei tocar palo.*

Uma das senhoras dominicanas, que se mantinha perto de Dina durante as Horas Santas, interveio na contenda entre Bélie Belcán e o convidado. Falou para o mistério que aquele senhor não sabia tocar *palo* (o que havia sido criticado por Belié em tom de

12 Assunto que poderia receber a atenção de pesquisas antropológicas futuras, sobretudo, considerando-se os impedimentos e violações históricos que pessoas e comunidades de ascendência haitiana sofrem na República Dominicana, bem como as políticas institucionais de separação e controle que constituem as relações desse país com o Haiti.

ironia). O próprio homem, depois da advertência do anfitrião da festa, sussurrou, um tanto desconcertado, que não sabia tocar o instrumento. Mantendo-se próxima de Belié Belcan, a senhora o ajudou a colocar a capa, dizendo-lhe que estava *lindo*. O mistério emitiu um assopro alto e profundo, e lhe agradeceu o elogio, dirigindo-se a ela como *femme*. Ainda justificou sua beleza com a vestimenta (e o elogio recebido), revelando o trabalho de Janaína quando chegou a Porto Rico: – *É que esta mulher é costureira, costureira dos artistas... e das coisas para as películas (filmes). Graça. [Mais assopros]. Graça...*

Contudo, seu traje ainda não estava completo. Faltava um lenço vermelho que, segundo o próprio mistério, estava em algum lugar por ali. Ao lhe ser entregue o adereço, Belié Belcán o amarrou à cabeça. E assim pode começar a cumprimentar as/os convidadas/os da sua festa, realizando a saudação.

Simultaneamente, Belié Belcán avisou que era preciso ensinar essa saudação: ofereceu a sua mão direita para um cumprimento, depois a esquerda, e à medida que ambos os braços se cruzaram, ele girou (deu uma volta) no corpo da pessoa para os dois lados, segurando a mão dela. Segundo o mistério, ao cumprimentar dessa maneira alguém durante a festa, se produz uma vinculação entre as pessoas e esses espíritos no mundo, independentemente do lugar geográfico: – *Essa volta quer dizer que mistérios te vão proteger no mundo. Onde quer que esteja. Porque o mundo é redondo, e tu onde quer que esteja, [onde] tu andar....*

Ao ver um senhor que se aproximava para cumprimentá-lo, Belié Belcán disse em tom direto e objetivo, sem dar chance ao homem de reação: – *Ele não sabe cumprimentar os mistérios. Como está você? Bem! Estou feliz em ver-te. Gracia.*

Com isso, recusou-se a cumprimentar o convidado. Simultaneamente, o mistério explicava aos convidados por que não havia música de *palo* (ausência que parece ter dificultado a sua chegada, mas não a impossibilitado).¹³ A *metresa* Santa Marta A Dominadora poderia montar o *cavalo* (Dina). E, conforme disse Belié Belcan, havia o risco de ela se machucar, o que levou ele a dizer a Dina que não houvesse música de A Dominadora na festa.¹⁴

13 Durante a festa, um convidado notou a existência dos instrumentos de percussão na antessala, e Belié Belcán lhe disse que naquele dia não haveria música de *palo*, cantos acompanhados de tambores chamados de *palo*, que se fazem presentes nas invocações dos mistérios e em outras práticas rituais afro-dominicanas. O homem então queria saber se poderia tocar, e o mistério lhe perguntou se ele sabia. O convidado disse que sabia tocar *batá*, mas Belié Belcán explicou-lhe que aqueles instrumentos não eram *batás*, e sim *palos*.

14 *Metresa* que se hibridiza com cobra. É descrita como uma mulher negra que vive na terra (chão, solo)..

– *Agora, garçon, sim.* [Após amarrar o lenço vermelho à cabeça, seguido de um assopro profundo]. *Graça à Misericórdia. E Graça ao Papa Bon Dieu. Ouçam o que lhes vou dizer. Dê a volta bem [sic]. Ouviste. Dê a outra.* [Belié Belcán ensinando seu cumprimento com uma convidada]. *Ouçam o que lhes vou a dizer. Vim..., graça, por vir aqui. Eu disse ao cavalo que não queria música de A Dominadora, e de Santa Marta A Dominadora porque depois [o cavalo] cai e se fere. Tu me entende? E não estamos para isso. E desde que se lhe dá uma cerveja se lhe monta A Dominadora.* [As pessoas começam a rir]. *E isso... há muito canto... Eu lhes vou dizer, cavalo quer canto, tu sabe, desde que não seja para lançar-se ao chão. Porque depois a coisa se põe má. Vim, cavalo. As palmas. Um agradecimento* [As pessoas batem palmas a pedido de Belié Belcán]. *Graça à Misericórdia, Graça à Misericórdia.*

Enquanto seguia cumprimentando as/os convidadas/os, Bélie Belcán as/os chamou para *dar um trago* – de rum Brugal – com ele. Assim como a comida oferecida antes de sua chegada à festa no corpo de Dina, uma garrafa da bebida passou a circular, agora, de modo restrito, apenas na antessala. Belié Belcán ingeriu um pouco de rum no próprio gargalo, e a mesma ação foi feita por quem o circundava. Permanecia notório que algumas pessoas tinham uma relação próxima com Bélie Belcán, às quais ele manifestou satisfação em ver, dirigiu perguntas específicas, desejou saber sobre os familiares e, às vezes, exigiu aproximação física e cumprimento. Embora o oposto também tenha ocorrido: A um homem que Belié Belcán não conhecia, ele disse: – *Olá. Como tu tá, garçon? [...] Eu não tinha te visto aqui, eu tenho vindo aqui um par de vezes e eu não havia tinha te visto, agora que estou encarando.*

A um homem ele invocou uma palavra de Candelo Sedifé – *Las formas son más altas y los pueblos comen migajas* [As formas são mais altas e os povos comem migalhas] – o que gerou risadas.¹⁵ A um jovem, Belié pediu vigorosamente que fosse cumprimentá-lo, caso contrário, subiria na cadeira em que o rapaz sentava para o fazer. Ao se aproximar de Belié Belcan, o jovem se ajoelhou e disse: – *Velho, velho, graça à Misericórdia.* Mas o mistério reagiu: – *Levanta-te em nome de Deus... e de nosso Pai Amado. Porque as formas são mais altas e os povos comem migalhas.* Os convidados repetiram a frase com Belié Belcan, que prosseguiu dirigindo-se ao rapaz: – *Qualquer coisa que tu queira, tu podes conseguir porque tu nasceste sem nada de [sic].*

Nesse momento, uma oração ave-maria começou a ser enunciada, inclusive por Belié Belcan, que deu início também à sua música de mistério. Belié Belcán bateu palmas, tentando criar um ritmo, e depois de poucos minutos, reclamou: na festa havia *homens tão fortes, mas que não sabiam nem cantar.* Contrariado, o mistério pediu uma cadeira

¹⁵ Candelo Sedifé chegaria à sua festa, aos olhos da maioria pelo menos, em um momento posterior da festa, depois da partida de Belié Belcán do corpo de Dina. É descrito pelas pessoas como um homem idoso negro que fala patuá, pois traz suas origens africanas.

para sentar-se e avisou que não cumprimentaria mais ninguém. Entre o burburinho das conversas e risadas dos que estavam à sua volta, ele insistiu na reclamação até que se mostrou surpreso ao ver uma pessoa conhecida.

Belié Belcan: *Parece que não sabem nem cantar.*

Convidado: *Temos que aprender velho [...].*

Belié Belcan: *Pois então vão aprender [...]. Ai corno! Olha quem está aí atrás de ti. Olha quem está aí atrás de ti. Machos, machos. Caralho! [...] Deus te abençoe.* Convidada: *Amém.*

Belié Belcan: *Onde está Madalena? Como tá ela?*

Tempo e afinidade: algumas considerações finais

A celebração de espíritos e divindades em festas públicas nas religiões afro-caribenhas perpassa os estudos antropológicos dedicados a esse assunto (McCarthy Brown, 2001; Richman, 2008; Davis, 1987). Como indicou Rabelo (2014), essa dimensão foi privilegiada nos estudos dos candomblés no Brasil, que enfatizaram os momentos ritualizados da festa em contraste com o cotidiano dos terreiros e os modos de convivência aí estabelecidos. Cardoso e Head (2015, p. 164), por outro lado, destacaram a ênfase das pesquisas antropológicas nos rituais de feitura das pessoas e entidades, e na centralidade dos assentamentos. Se, em outro lugar (Cruz, 2020), discuti as práticas artefactuais e sensíveis na produção e manutenção cotidianas das relações das pessoas com seus mistérios do vodu, aqui me volto para a ritualização em configurações espaço-temporais bastante especiais para as *peessoas que têm os mistérios*.

Na celebração de São Miguel/Belié Belcan, Dina, suas amigas e amigos, e as/os convidadas/os fizeram espíritos anfitriões chegar para cumprimentar, saudar, (re) encontrar pessoas, *dar conhecimento* (aconselhar as pessoas, indicar ações rituais para que solucionem seus problemas, oferecer consolo em casos de enfermidade de parentes). Circularam comida e bebida, entre outras substâncias e materiais. Rezaram, cantaram, aplaudiram e agradeceram. As pessoas circularam na casa e ao redor do espaço doméstico, fazendo uma volta. Gestos de volta também coreografaram o vínculo de proteção das pessoas com o mistério. Assim se instanciou o compartilhar entre seres humanos e mistérios (espíritos do vodu) para a oferta de bençãos naquele ano de 2010. Tenho em conta, aqui, o que Pereira (2018) destacou acerca dos rituais ao refletir sobre a festa da Princesa Mariana e de sua dança “turca cabocla” na Amazônia. Para o autor, estudá-los é “[...] uma entrada chave para a compreensão da constituição essencial das sociedades humanas. Ainda mais quando essas sociedades realizam festas e dança” (Pereira, 2018, p. 85).

Uma das dimensões que me parece central é como esse momento tão esperado se expressou, publicamente, pela explicitação recorrente das relações de afinidade e intimidade do mistério em relação à parte considerável das/os convidadas/os. A exaltação e exibição dessas relações de afinidade e intimidade coletiva excediam a própria Dina e a festa: Belié Belcán pediu que as pessoas voltassem, em outra ocasião, para *se checar* (fazer consultas) com os mistérios. Aquele dia era somente para cumprimentar e dar benção para o ano. Além disso, o mistério estava ali para *dar conhecimento*. E uma parte da festa foi dedicada a ensinamentos sobre o que algumas pessoas deveriam fazer para resolver o que lhes afligia quando falassem novamente com Dina. A festa para o mistério, no entanto, não se separou dos questionamentos, perspectivas diversas, disputas, incompatibilidades e recusas entre o *santo morto* e os vivos.

Ritualizar a relação fundada no cuidado cotidiano com Belié Belcán mantido por Dina implicou lidar com o esquecimento dos cantos do mistério (até mesmo o desconhecimento) e dos gestos de cumprimento (ou o não aprendizado) que vinculam os mistérios e as pessoas *no mundo*. Celebrar, para Belié Belcán, significou ensinar, se aborrecer com quem não aprendeu, reclamar e se recusar a manter uma etiqueta de hospitalidade por ser o anfitrião e receber as pessoas. Para Belié Belcán e suas convidadas/os, celebrar foi ainda experienciar uma contenda entre ele, mistério, e um convidado, centrada no questionamento da sua condição ontológica: *vir de longe*, segundo disse Belié Belcán, não o impedia de se emocionar ao *estrear* sua roupa nova de festa. O que, da perspectiva do convidado, era motivo para fazer chiste.

Foram condições e interações mundanas, como esquecimento, desconhecimento, intercaladas por questionamentos (e disputas daí derivadas) acerca da condição de um espírito se emocionar com a estreia de uma roupa – sentimento igualmente mundano –, além de recusas, que se desenrolaram na ritualização. E não necessariamente uma ordem integrada de etapas ou acontecimentos que alterariam a vida cotidiana com eventos seriais e liminares. Por isso, sugiro que esquecimento, desconhecimento e ainda recusa, como indicou Domiciano (2023) em seu estudo sobre a umbanda em Montes Claros, possam ser tratados, do ponto de vista metodológico, como condição também relevante para a (re)afirmação da afinidade e da intimidade entre espíritos vodu e pessoas na celebração coletiva daquela noite.

Essa atenção metodológica nos leva a pensar, em termos antropológicos, sobre as relações e os modos de conhecimento vodu a partir de concepções e agenciamentos ancestrais e contemporâneos que tanto se imbricam no cotidiano quanto configuram práticas humanas e não humanas enredadas a perspectivas e a concepções de espaço-

tempos diferenciadas. Retomando Pereira (2018), se estudar os rituais, especialmente aqueles onde se festeja e dança, é uma possibilidade de compreensão das coletividades humanas, a organização e a participação em uma festa para receber as bênçãos do ano de um espírito vodu nos convocam a perceber o descentramento e a onipresença de ideias convencionais de origem, de tempo apenas como métrica, de proeminência dos habituais (tradicionais, se quisermos) *palos* e antigos cantos dos mistérios, tendo em conta a idade avançada de Dina e as disposições espirituais que ela teria de incorporar se a *metressa* Santa Marta A Dominadora chegasse e a tornasse seu *cavalo*.

No artigo, discuti a ritualização da festa para Belié Belcán enfatizando, por um lado, certa desimportância, ainda que circunstancial e relativa, de ideias acerca de locais de origem e/ou pontos de partida. Por outro, destaquei que, nessa ritualização pública, o cuidado com a atmosfera, por meio da odorização do ar e dos corpos humanos, gerava uma ambiência (Cruz, 2020; 2022) que propiciava a sua invocação e chegada. É relevante indicar que esse cuidado com a atmosfera se associava à produção sonora que dependia da música de *palo*, dos cantos de invocação de Belié Belcán, das palmas, do toque do sino e do aquecimento das mãos. Sons que propiciaram movimento e deslocamento de Belié Belcán até a casa, e, por isso, engendraram uma temporalidade incerta da espera no mundo das pessoas. De fato, nós esperamos. Tempo, nesta circunstância, menos do que métrica, vem à tona ainda por meio de criações sonoras que instanciaram também movimento no espaço.

Quando são considerados os gestos e conhecimentos mobilizados para a chegada do mistério homenageado naquela noite sobressaem a atenção com a atmosfera, o ar odorizado, a criação de sons diversos e a preocupação em abrir passagem para que Belié Belcán descesse à terra *para trabalhar*. Ele teria de passar pela porta aberta. Não houve menção explícita a ponto de origem, de partida, tampouco a trajeto definido, a um mapa (Brand, 2022): o que se tinha para fazer chegar eram manipulações sensíveis e sonoras diversas e conhecimentos que emergiam da espera enquanto se engendrava uma atmosfera. Uma espera pelo bem-sucedido em meio a cantos esquecidos.

Rabelo (2008, p. 106) já havia ressaltado o lugar do ritmo, ou seja, do movimento regular (não apenas sonoro) na organização do corpo e do lugar, em função da dinâmica temporal que ele cria nos *candomblés*. Aponto, a partir dessa consideração da autora, que, se a produção do ritmo sonoro era fundamental na festa para Belié Belcán, a recusa e a obliteração do próprio mistério de algumas músicas de *palo* e a opção de outros recursos sonoros (palmas, sinos, maracás) indicam a intervenção deliberada de uma modulação sonora que (re)afirma a afinidade e a intimidade entre Dina e Belié Belcán. Ou seja, a intencionalidade em modular os sons (arrefecer os ritmos sonoros e corporais com o

silenciamento dos *palos*) confirmava (e não diminuía) a *devoção* dela que se repetia há 40 anos.

Desta perspectiva, ritualizar no vodu, tal como realizado por Dina e Belié Belcán, significava estar atento à relação entre sonoridade, temporalidade e afinidade: a temporalidade da festa, sendo repetida há quatro décadas por meio, entre outras práticas, da produção sonora, havia criado uma outra temporalidade, aquela do corpo de Dina, no qual já não eram bem-vindos os movimentos que singularizavam e ritmavam a performance, por exemplo, da *metresa* Santa Marta A Dominadora. Gostaria de sugerir que sons e ritmos dos *palos* são criações sonoras que geram temporalidades singulares, não condições absolutas para a festa: a da espera pela chegada do mistério, a da festa para *dar conhecimento*, e a do corpo humano que passa a performar de modo específico na condição de *cavalo*.

Nesse sentido, a repetição da festa por décadas implicava a criação de um tempo específico no corpo, e não apenas o organizava (Rabelo, 2008; Cardoso & Head, 2015, p. 176). É essa repetição, baseada em conhecer e desconhecer, lembrar, esquecer e improvisar, recusar, que qualificava a afinidade de Dina com Belié Belcan: o compromisso dele com Dina e dela com ele foi reafirmado, mesmo em condições rituais (sonoras) aparentemente inadequadas (não habituais).

Manter afinidade e intimidade na socialidade vodu aqui apresentada implicava saber conviver com esse corpo singular e as vicissitudes e improvisações criadas com a repetição (nunca a mesma) da ritualização (da festa). Com essas considerações metodológicas, busco destacar o fato de que, ao lidar com essas dimensões etnográficas da ritualização vodu, emergem outras possibilidades de escrita e compreensão antropológica que colaboram com uma crítica ao realismo etnográfico: um artefato metodológico que se centra no “estar lá” e suas expectativas cronotópicas como razão reificada do saber antropológico e na integridade (completude) da objetificação de *outrem*.

Me parece que, com a discussão aqui encaminhada, a compreensão da ritualização como um modo de conhecimento vodu pode nos levar a repensar o engajamento antropológico com escritas que se articulam ao redor de termos e conceitos como etapas, processos, mudança progressiva, estados liminares e a posterior reconstituição de uma realidade mais ou menos corriqueira e cotidiana. Um desafio e efeito da ritualização vodu que incidem na escrita convencional tem a ver com o fato de que – e aqui reafirmo a ideia – sons e ritmos habituais, em vez de condições absolutas para a festa, são criações sonoras que geram temporalidades singulares. Dessa perspectiva, sons e ritmos incidem sobre uma narrativa de testemunho ocular do ritual que poderia pretender, por meio da identificação

da sonoridade correta, definir uma sequência e linearidade dos acontecimentos até certo estado coletivo específico (um ápice ou algo semelhante). Entretanto, o fazer coletivo da festa de São Miguel/Belié Belcán teria menos a ver com a transformação da realidade cotidiana pelo ritual e mais em perceber como a chegada, o convívio e o aprendizado com o mistério ampliam as possibilidades de existência, (des)conhecimento, improvisação e caminhos de ação no mundo das pessoas.

Referências

- Abu-Lughod, Lila (2018). A escrita contra a cultura. *Equatorial*, 5(8), pp. 193-226.
- Boulbina, Seloua Luste (2016). Sair dos antropólogos e descolonizar o saber. *Revista XIX: artes, técnicas e transformação*, 3(3), pp. 46-58.
- Brand, Dionne (2022). *Um mapa para a porta do não retorno: notas sobre pertencimento*. Rio de Janeiro: A Bolha.
- Cardoso, Vânia Zikán (2023). Desdizendo a performance: macumba e a proliferação do incerto. *Giz*, 8(1), pp. 1-12.
- Cardoso, Vânia Zikán & Head, Scott (2015). Matérias nebulosas: coisas que acontecem em uma festa de Exu. *Religião e Sociedade*, 35(1), pp. 164-192.
- Macedo, Victor Miguel Castillo de (2019). Velas e velones: sobre estética e materialidade entre catolicismo e vodu na República Dominicana. *Campos*, 20 (1), pp. 55-79.
- Césaire, Aimé (1978). *Discurso sobre o Colonialismo*. Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora.
- Clifford, James (1990). Notes of (field)notes. In R. Sanjek (ed.). *Fieldnotes: the makings of anthropology* (pp. 47-70). Ithaca and London: Cornell University Press.
- ____ (2016). Introdução: Verdades Parciais. In J. Clifford & G. Marcus (eds.). *A escrita da cultura: poética e política etnografia* (pp. 31-61). Rio de Janeiro: Ed. Uerj/Papéis Selvagens.
- Cruz, Alline Torres Dias da (2014). *Sobre dons, pessoas, espíritos e suas moradas*. Tese de Doutorado, PPGAS/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, RJ, Brasil.
- ____ (2020). A casa e os altares. *Etnográfica*, 24(2), pp. 351-370.
- ____ (2022). Espaços precários e técnicas espectrais: dominicanos, porto-riquenhos e as 'coisas más' em Río Piedras, Porto Rico. In O. Cunha & C. Gomes de Castro (eds.), *Espírito das coisas: etnografias da materialidade e da transformação* (pp. 189-217). Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- Davis, Martha Ellen (1987). *La otra ciencia: el vodú dominicano como religión y medicina populares*. Santo Domingo: Universidad UASD.
- Domiciano, Taísa Castanho (2023). *Tempo, movimento e existências conjuntas: magia negra, quimbanda e umbanda no norte de Minas Gerais*. Tese de Doutorado. CEAO/ Universidade Federal da Bahia, Salvador, BA, Brasil.

- Fabian, Johannes (2013). *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes.
- Fanon, Frantz (2020). *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu.
- Glissant, Édouard (2021). *Poética da Relação*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo.
- Hartman, Saydia (2020). Vênus em dois atos. *Eco Pós*, 23(3), pp. 12-33.
- Martins, Leda Maria (2002). Performances do tempo espiralar. In G. Ravetti & M. Arbex (eds.). *Performance, exílio, fronteiras: errâncias territoriais e textuais* (pp. 69-91). Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Faculdade de Letras/UFMG: Posit.
- Minh-ha, Trinh T. (2001). *Fourth Dimension* [filme].
- Mintz, Sidney (1984). Encontrando Taso, me descobrindo. *Dados, Revista de Ciências Sociais*, 27(1), pp. 45-58.
- Mccarthy Brown, Karen (2001). *Mama Lola. A vodou priestess in Brooklyn*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Richman, Karen (2008). *Migration and Vodou*. Florida: University Press of Florida.
- Pereira, Anderson Lucas da Costa (2018). A festa da princesa Mariana: a dança revelando a “Turquia cabocla” na Amazônia. *Proa*, 8(2), pp. 67-87.
- Pinney, Christopher (2017). Notas da superfície da imagem: fotografia, pós-colonialismo e modernismo vernacular. *Giz*, 2(1), pp. 309-330.
- Rabelo, Miriam (2008). A possessão como prática: esboço de uma reflexão fenomenológica. *Mana*, 14(1), pp. 87-117.
- ____ (2014). *Enredos, feitura e modos de cuidado. Dimensões da vida e da convivência no candomblé*. Salvador: EDUFBA.

Recebido em 29 de janeiro de 2024.

Aceito em 06 de junho de 2024.

¡Bendito y alabado el santísimo sacramento del altar! Afinidade, intimidade e modos de conhecimento vodu na festa para o mistério Belié Belcán

Resumo

Belié Belcan, o mistério do vodu mais celebrado entre as pessoas da República Dominicana, recebe sua festa em 29 de setembro, dia de São Miguel Arcanjo (ou na passagem da noite anterior, como descrito neste artigo). Em 2010, acompanhei duas dessas tão esperadas festas em Porto Rico, em Río Piedras e Santurce. Nesta última, a chegada de Belié Belcán foi antecedida pelas chamadas Horas Santas, cerimônia semelhante à liturgia católica. Busco, por meio da escrita etnográfica, fazer do artigo suporte e composição textual nos quais serão realçadas as apreensões, expectativas, questionamentos, incompatibilidades, diferenças e perspectivas singulares entre espíritos do vodu e seres humanos, e não recriar um cenário de realismo etnográfico em que observações *in locu* funcionariam como meu testemunho ocular e linear do que ocorreu. Proponho, assim, experimentar os efeitos dos modos de conhecimento vodu sobre práticas convencionais de descrever e produzir conhecimento antropológico.

Palavras-chave: Vodu; Mistérios; Imigrantes dominicanos; Escrita etnográfica; Conhecimento antropológico.

¡Bendito y alabado el santísimo sacramento del altar! Affinity, intimacy and modes of vudú knowledge at the feast for the mystery Belié Belcán

Abstract

Belié Belcan, the most celebrated vudú mystery among the people of the Dominican Republic, hosts its feast on September 29th, the day of Saint Michael the Archangel (or the night before, as described in this article). In 2010, I attended two of these long-awaited parties in Puerto Rico, in Río Piedras and Santurce. In the latter, Belié Belcán's arrival was preceded by the so-called Holy Hours, a ceremony like the Catholic liturgy. I seek, through ethnographic writing, to make the article a support and textual composition in which the apprehensions, expectations, questions, incompatibilities, differences, and unique perspectives between vudú spirits and human beings will be highlighted, and not to recreate a scenario of ethnographic realism in which in situ observations would function as my ocular and linear testimony of what occurred. I therefore propose to experiment with the effects of vudú modes of knowledge on conventional practices of describing and producing anthropological knowledge.

Keywords: Vudú; Mysteries; Dominican Republic immigrants; Ethnographic writing; Anthropological knowledge.