

## **Estética, Retórica e Agenciamentos Terapêuticos Religiosos: experiência do sofrimento na trajetória de terapeutas exponenciais<sup>1</sup>**

Carlos Caroso<sup>2</sup> (UFBA)

Palavras-Chave: Medicina popular, Medicina religiosa, Terapeutas comunitários

### **0. Apresentação**

As práticas de curas religiosas raramente são aleatórias ou arbitrárias, sendo estas recorrentes ao longo da história de todos os segmentos populacionais no Brasil. Em busca de uma interpretação fundamentada para sua compreensão, fazemos uso do conceito teórico de agenciamento de Gilles Deleuze, Michel Serres e Bruno Latour (2010), com vistas analisar e compreender estas práticas como parte de uma longa tradição que pode ser encontrada tanto em ambientes urbanos quanto rurais e abrange várias formas de agenciamento. Para dar conta desta proposta de compreensão, tomamos como exemplo três praticantes comunitários em saúde, cujo reconhecimento e reputações ultrapassam o tempo de suas vidas.

Seus poderes extraordinários e sobrenaturais são representados por meio de uma estética ritual elaborada e de suas performances retóricas, no sentido que lhes atribui Brigit Meyer, que considera: a) conceito de “formações estéticas” – a noção de estética não se limita às artes, mas incorpora o engajamento corporal, dos sentidos no mundo, ou seja, uma certa disposição e abertura para o mundo. Um grupo ou coletivo que compartilha estéticas específicas – “formações”; b) “formas sensoriais” – as formas pelas quais se produz o engajamento de grupos, coletivos e comunidades em disposições estéticas compartilhadas. (Meyer, 2018).

Para realizar a análise que propomos, tomamos registros historiográficos e etnográficos sobre três terapeutas comunitários cujas ações tiveram grande repercussão durante suas vidas e períodos em que atuaram em suas especialidades, assim como continuam a ser lembrados, seja por meio de novas evidências e reinterpretções historiográficas, de registros etnográficos e narrativas sociais que integram as memórias coletivas nos locais que viveram e atuaram.

---

<sup>1</sup> Trabalho apresentado na 34ª Reunião Brasileira de Antropologia (Ano: 2024)

<sup>2</sup> Este texto tem autoria compartilhada não apenas com nossos interlocutores de campo e outros trabalhos que são referidos, mas, com colegas que tem participado dos trabalhos de campo e escrita do mesmo. Cabe, assim, créditos de autoria a Carlo Castaldi, Núbia Rodrigues e Fátima Tavares, que se juntou a este trabalho na última década.

O primeiro e mais antigo caso que tratamos é sobre a reconhecida Santidade de Jaguaripe, que viveu e liderou uma, senão a primeira, revolta índio-africana em fins do século XVI na forma de um movimento religioso com características messiânicas e terapêuticas, sobre o qual recentemente publicamos um artigo na Revista Plura (Caroso; Tavares; Losada, 2023). O segundo caso é o de um homem Santo, conhecido por seu nome, Venceslau, assim como Boneco, que viveu e desenvolveu suas atividades entre os anos de 1945 e 1961, no denominado Poço dos Milagres, na localidade de Porto dos Santos, Ilha de Itaparica, que foi acompanhado por Carlo Castaldi de agosto de 1953 a abril de 1954 (Castaldi, 1955), no local em que ele viveu e realizou seus atos médicos, estudo ao qual vimos dando continuidade desde o ano de 2001, em busca de reconstituir o momento e condições em que este morreu, considerando suas descontinuidades, continuidades, memórias, lembranças e esquecimentos que compõem as narrativas a respeito de suas trajetórias. (Caroso & Castaldi 2004a; Caroso & Castaldi 2004b) O terceiro caso é aquele de uma terapeuta comunitário na fazenda Matão, no município de Conde, reconhecido como especialista no tratamento de doenças mentais, frequentemente referido como Beato ou Compadre Miguel, cujos feitos tivemos oportunidade de conhecer e acompanhar desde o ano de 1996 até sua morte em 2003. (Caroso et al., 1997; Rodrigues; Caroso, 1998; Rodrigues; Caroso 1999)

No presente estudo, nossa proposta é de buscar compreender como, diferenciadamente, as construções narrativas do sofrimento constituem uma constante nas trajetórias pessoais e profissionais de três terapeutas, por meio da reconstrução e interpretação das diferentes versões complementares, seja por meio de suas próprias memórias e auto narrativas, de memórias e narrativas de pessoas que os conheceram ou foram tratadas por eles, ou pelos registros e escritos historiográficos sobre os movimentos que eles desencadearam e lideraram. Propomos, assim, analisar suas estratégias de construção mítica da pessoa e das práticas, de modo a elevá-los, por vezes, à esfera da sacralidade. As concepções e versões encontradas entre seus seguidores reforçam os mitos sobre seus poderes de lidar com problemas e doenças, algumas frequentemente consideradas de difícil ou impossível tratamento e cura no setor da medicina profissional.

Apesar de ser bastante diversificada do ponto de vista temporal e dos elementos que compõem as práticas, aparentemente o que parece integrar a e experiência terapêutica desses praticantes tradicionais é a capacidade de lidar com o sofrimento humano em todas as suas dimensões, indo além das situações críticas desencadeadas pela doença, mas entretidas às dimensões moral e social envolvidas em experiências coletivas de pobreza

e exclusão. Um outro aspecto que pode ser destacado é que suas crises iniciáticas se manifestaram na forma de intenso sofrimento por vezes físico, por vezes moral-emocional, e, em algumas situações sob ambas as formas, sendo seguidos de revelações de dons mágico-religiosos, através de sonhos e/ou visões teofânicas estético-sensoriais como argumenta Meyer (Idem).

Considerando que buscamos compreender a epistemologia dos sistemas médicos comunitários de base religiosa como distinta daquela da biomedicina, poderíamos lembrar que do ponto de vista da psiquiatria biomédica estas experiências poderiam ser interpretadas como signos de problemas mentais, o que não seria corroborado pelos que aderem a estes cultos, que veementemente rejeitariam qualquer dúvida a respeito no que se refere à sanidade de seus líderes espirituais. Como exemplo para pensar o peso da cultura na maneira de qualificar os diferentes comportamentos, nos parece que grande relevância os exemplos no livro de Clement & Kakar (1997) que trata de liminaridade entre a loucura e santidade em uma sociedade Ocidental, na qual a pessoa afetada é tratada como louca que morre em situação asilar, enquanto em uma sociedade Oriental a pessoa com sintomas, sinais e comportamentos similares é tratada como santa.

Desta forma, no texto que segue apresentamos brevemente a trajetória destes três terapeutas comunitários, com e sobre os quais vimos trabalhando há mais de três décadas. Estes terapeutas comunitários são aqui tratados como exemplos de taumaturgos exponenciais, em razão de suas destacadas características, capacidade de mobilizar uma larga clientela e seguidores de suas propostas, permanência na memória daqueles/las que experimentaram os benefícios de seus tratamentos, mediante a construção de um discurso em que o sofrimento é uma constante.

Ao abordar os efeitos devastadores da aflição na vida cotidiana, Veena Das considera que “nem todos sucumbem a esse sofrimento da mesma maneira” (2023, p. 2). As marcas das singularidades desses terapeutas comunitários podem ser compreendidas nos limiares dessa condição compartilhada, seguindo as pistas do interesse, conforme argumenta a autora: “[...] como o trânsito entre esses diferentes limiares da vida comporta as marcas de um sofrimento suportado, de traições, bem como de pequenos gestos de bondade que permitem a alguns de sobreviver enquanto outros morrem?” (Idem). O que atravessa a experiência destes terapeutas comunitários, a despeito das singularidades envolvidas em cada uma das trajetórias, parece ser não apenas “não sucumbir”, mas ativar o acolhimento e transmutação do sofrimento, uma vez que todos experimentaram situações liminares que os levaram a criativamente “inventar” ou “reinventar”, no sentido

em que estes conceitos são utilizados por Hobsbawn e Ranger (1997) suas práticas, em todos os três casos que aqui são tratados, sem que eles tivessem passado por processos de iniciação/aprendizado formal. Todos eles desenvolveram a capacidade de lidar com distúrbios emocionais/comportamentais em suas próprias crises iniciáticas sob a forma de episódios de sofrimento físico e moral-emocional e revelações de dons sobre-humanos, que os levaram a se apropriar das mencionadas disposições estéticas e formas sensoriais compartilhadas como parte de seus idiomas corporais e terapêuticos.

Vale ainda notar que uma forte característica recorrente em todas as três práticas e discursos de seus líderes, é a presença recorrente de composições religiosas e terapêuticas singulares a partir das tradições indígenas, africanas e cristãs, mediante incorporação de elementos daquelas medicinas, a exemplo de reconhecimento de categorias nosológicas, diagnósticos, denominação e classificação de entidades causadoras, categorias terapêuticas e prognósticos.

Em busca de melhor compreensão e clareza de nossos argumentos, é importante questionar as formas e dimensões múltiplas que definem a experiência do sofrimento em vários aspectos da vida, seja corporal, a exemplo dos ascetas, pagadores de promessas, excluídos social; seja psíquica, na forma da falta e/ou ausência física ou emocional, ambas expressadas na forma de saudade ou, fazendo uso de categorias conceituais englobantes propostas por Duarte, que considera além do sofrimento corporal, as formas de sofrimentos “mentais, psicossociais, físico-morais” (Duarte, 1994, 83-90; 1986 e 1998, *passim*).

Com relação à experiência daqueles, cujas trajetórias são construídas por meio de “drama social”, no sentido que Turner (2008) atribui ao conceito, é importante diferenciar daquele sofrimento ordinário da vida cotidiana, “não dramático”, como conceitua Veena Das (2023, p. 29), mas que pode comportar dimensões críticas e trauma. Desta forma, em nossa análise tomamos o conceito de drama social em sua dimensão processual dos rituais, na emergência e desdobramentos da crise social que ajuda a compreender, no sentido proposto por Scheff (1979), como determinadas ações operadas por meio de rituais ou dramas sociais são capazes de produzir efeitos catárticos.

Assim é que, desde os clássicos estudos de Weber sobre o problema da teodiceia, religião e sofrimento têm sido analisados em suas articulações. Antropólogos como Kleinman (1999), que destacam a múltipla dimensão do sofrimento, e Das (1997), enfatiza a dupla natureza do sofrimento (“positiva”, que faz a comunidade moral, e “negativa”) e o desafio moderno da sua justificação na forma de uma “teodiceia secular”,

chamam a atenção para as implicações religiosas, morais, de saúde e bem-estar desse conceito - situações sociais que redundam em danos diretos ou indiretos à experiência dos coletivos devido à atuação do poder político, institucional e econômico sobre as pessoas. A bem da clareza de nosso argumento, se faz importante ressaltar que esse tipo de sofrimento precipita as respostas sociais aos seus próprios problemas, por meio dessas mesmas formas de poder e domínio.

Esse desafio lançado à experiência pessoal e coletiva daquelas comunidades afetadas pode ser compreendido por meio do conceito de “sofrimento social” que, como acentuam Pusseti e Brazzabeni (2011), vem ganhando importância heurística na investigação das experiências do mal-estar na relação com as formas sociais e históricas de sua justificação.

### **1. A Santidade de Jaguaripe**

A trágica situação vivida pelas populações nativas do litoral luso-americano no século XVI traduz o caráter disruptivo do contato com os colonizadores europeus (Queiroz, 1976[1965]). Naquele contexto rico de novidades e descobertas tanto quanto de incertezas e frustrações, um jovem índio acabou atraído pelos discursos em “língua geral” proferidos pelos padres do aldeamento da ilha de Tinharé. Em busca de introduzi-lo na comunidade cristã, os sacerdotes trataram logo de batizá-lo. Foi-lhe dado o nome português de Antônio, em homenagem ao Santo, passando desde então a morar com os religiosos, não se tendo informação disponível sobre por quanto tempo. Neste período Antonio internalizou práticas disciplinares que formaram suas convicções religiosas, além de conhecimentos sobre a vida de Jesus Cristo, a ideia de inferno e do paraíso, a criação do mundo, o Juízo Final. Observou as rotinas dos sacramentos, particularmente por meio de sua participação nas missas que eram rezadas pelos padres. Em reação a uma experiência epifânica, não se sabendo ao certo se por meio de sonho ou transe, o que e como ocorreu, ele fugiu de Jaguaripe para o Sertão, onde foi viver até ser atraído de volta, possivelmente por Fernão Cabral de Ataíde (Calasans, 2012; Vainfas, 1995).

Ao fugir do aldeamento, Antônio retomou os passos dos antigos caraíbas. Errante, solitário, peregrinando de aldeia em aldeia e pregando, por meio de elaborada retórica, sua mensagem guerreira e a promessa da Terra Sem Mal. Em momentos que ingressava no transe, induzido pela ingestão de tabaco, dizia encarnar Tamendonare, o ancestral mítico dos Tupinambá, filho de Monan, que escapara do dilúvio “metido no olho de uma palmeira” com sua mulher. Antônio Tamendonare dizia ser também o verdadeiro papa,

chefe da verdadeira Igreja. Na medida em que sua pregação, discurso místico-religioso e elaborados rituais catárticos se tornavam crescentemente conhecidos, o número de adeptos e seguidores aumentava significativamente, e outros caraíbas se uniram ao movimento sob sua liderança. Nomeava bispos, vigários, Marias e Santíssimos que vieram a constituir sua “corte celeste”. Dentre as Marias que o acompanhavam, uma se destacava, aquela que era reconhecida como “Mãe de Deus”, que alguns diziam ser sua esposa (Calasans, 2012, p. 12).

O novo culto inteiramente elaborado por Antônio adotou como símbolo um ídolo de pedra-mármore com um côvado de altura (66 cm), adornado com nariz, cabelo, olhos e boca, do mesmo modo que os maracás eram o principal instrumento musical a marcar o ritmo dos cantos e danças rituais, somando-se a estes o tabaco como indutor do transe catártico. Aquela figura icônica recebeu o nome de Tupanasu (Tupã-Açu), que significava “deus grande” (Vainfas, 1995, p. 131-132). Com a santidade assim constituída realizava rituais de batismo com a aspersão de água e defumação de petim, redenominava seus adeptos, comandava os bailes e cantos, peregrinando sem destino certo.

A notícia sobre a nova seita rapidamente se espalhou pela região, alcançando lugares mais distantes como Salvador, que se encontra no extremo oposto da mesma Baía de Todos os Santos, e Porto Seguro, situada ao sul, que eram dois importantes portos marítimos na época colonial. Inúmeros depoimentos aludem às fugas e revoltas de pessoas indígenas e de pessoas negras escravizadas em toda a Bahia incitadas pela promessa que representava a Santidade, a exemplo das que ocorreram na fazenda do Conde de Linhares em Sergipe do Conde, atual São Francisco do Conde, e no aldeamento jesuítico de Santo Antônio, que faz parte do atual município de Maragogipe, estes também situados na Baía de Todos os Santos, e mesmo mais distante, na fazenda de Garcia d’Ávila, cuja sede se encontrava na atual Praia do Forte, no litoral norte da Bahia, município de Mata de São João. Além da participação das mencionadas pessoas indígenas e pessoas negras escravizadas, a Santidade contou com a participação de pessoas livres, portugueses, mamelucos e indígenas forros. Indivíduos das mais diversas origens se dirigiam em número cada vez maior ao “sertão” de Jaguaripe em busca de alívio para os seus sofrimentos corporais, “mentais, psicossociais, físico-morais” (Duarte, op. cit., passim).

A experiência entre os missionários mediada pela trajetória posterior veio a constituir um elemento essencial para o reconhecimento da identidade de curador de Antônio (Fernandes, 1970, p. 370). Para compreender a relação entre experiência e

identidade tomamos o exemplo tratado por Rodrigues e Caroso (1999), que buscam compreender a estratégia retórica de construção do discurso de um terapeuta comunitário afrodescendente a partir de fragmentos de sua biografia, destacando a importância do “processo terapêutico que o conduziu à posição de curador, enfocando a condição de curado/iniciado” (p. 193). Vale observar, no entanto, que não se trata de retórica “sobre”, mas ancorada na experiência, conforme apontado por Asad (2010, p. 268): “É uma ideia moderna a de que um praticante não sabe como viver religiosamente sem ser capaz de articular esse saber.” Enfatizamos, dessa forma, a importância do contexto mais amplo e complexo de sua iniciação entre missionários jesuíticos – “mediadores” religiosos, atentos à “experiência transversal” (Gasbarro, 2006, p. 81) - aliado à tradição religiosa sincrética que circunscreve a experiência que deu origem ao culto elaborado por Antônio. Esse campo religioso, segundo Mello e Souza (1986, p. 88), apresentaria como característica básica o fato de ser colonial e, portanto, multifacetado.

O sofrimento humano originando-se num espaço social específico (Kleinman, 1999) exerce uma influência fundamental na construção da identidade de curador, uma vez que esta estrutura a disposição autoritativa e sua justificação (Asad, 1993; Das, 1997). Neste ponto, também destacamos a ideia de *communitas*, elaborada por Turner (2008), dada a sua capacidade de explicar o surgimento de novas formas de culto. Além de exprimir em suas relações sociais a qualidade de *communitas*, a Santidade de Jaguaripe, por estar situada num momento histórico de transição entre duas estruturas sociais díspares, uma holista (a Santidade) e outra hierárquica (a Igreja Católica), também apresenta características liminares. Ao promover a associação entre *communitas* e liminaridade, a Santidade fornece as condições ideais para o desenvolvimento de um paradigma de realidade “concorrente”, veiculado por meio de disposições corporais e institucionais, símbolos e rituais, fruto tanto da experiência individual do caraíba Antônio, quanto do espaço social específico que o conforma. De uma religião a outra, o simbolismo da morte e nascimento assume as mais diversas conotações, permanecendo, porém, um elemento invariante, na visão de Eliade (1992, p. 163), em que “o acesso à vida espiritual implica sempre a morte para a condição profana, seguida de um novo nascimento”.

O renascimento de Antônio para a vida espiritual ocorreu quando fugiu do aldeamento da ilha de Tinharé. A partir desse momento, deixou o seu nome de batismo, o que pode ser tomado com morte simbólica da pessoa, assumindo a identidade do caraíba mítico tupinambá, sob o nome Tamendonare, o que pode ser compreendido como seu renascimento como pessoa sagrada. É importante destacar que os caraíbas, invertendo a

descendência mítica na qual deuses e heróis se sucedem de pai para filho e aparentam nunca ter mãe, diziam nascer só de mãe, não tendo pai, em busca de melhor compreensão para esta construção discursiva diferenciadora de pessoas que são reconhecidas como dotadas de poderes extraordinários, e, mesmo divinos.

É importante registrar uma possível analogia entre este argumento e aquele encontrada pelos mesmos Rodrigues e Caroso (1999), em que o líder religioso elaborava uma narrativa sobre sua trajetória, que antecedia mesmo seu nascimento, por meio da retórica do sofrimento em seu discurso público, em que dizia: “não tenho pai, não tenho mãe, não tenho nada, por mim só a graça divina!”, ao tempo em que sua mãe biológica e irmã se encontravam em frente a ele, participando do ritual em que ele fazia uso de complexa e elaborada oratória para construir sua trajetória de “sofredor”, que o levou a “curar nas pessoas” (Rodrigues; Caroso, 1999, p. 188 e seguintes).

Ainda em busca de compreender aquele modo de pôr-se no mundo por meio de construção retórica de sua própria vida, existência e experiências, é importante destacar que entre os Tupinambá a descendência era patrilinear, sendo, portanto, admissível supor que a única descendência possível para os caraíbas é a que os ligaria aos grandes heróis celestes (Clastres, 1978; Métraux, 1979; Vainfas, 1995). Ancorando e legitimando seu poder na mitologia tupinambá, Tamendonare (re)atualizava, por meio da eloquência de seus discursos e elaborados rituais, o ato primordial da criação, pois o mito é sempre a narração de uma criação, cabendo a ele conservar a verdadeira história, a história da condição humana que fornece os princípios e os paradigmas de toda conduta. A recitação ritual do ato cosmogônico é, na visão de Eliade,

[...] um regresso ao Tempo de origem, cujo fim terapêutico é começar outra vez a existência, nascer (simbolicamente) de novo. A concepção subjacente desses rituais de cura parece ser a seguinte: a Vida não pode ser reparada, mas somente recriada pela repetição simbólica da cosmogonia (1992, p. 74).

Esta concepção implica em que, para curar a pessoa doente é preciso fazê-la renascer, e o modelo de todo nascimento é a cosmogonia. O discurso mítico elaborado por Antônio Tamendonare fundamentava a configuração do seu ascetismo e santidade, sendo compartilhada com seus seguidores em sua experiência a trajetória dos deuses.

Por fim, é também importante destacar a centralidade das possessões e do transe na construção da pessoa, presentes na retórica do sofrimento nos cultos afro-brasileiros (Rodrigues; Caroso, 1998), que mais uma vez sugere pontes com a Santidade de



Jaguaripe, a despeito das diferenças histórico-culturais e espaço-temporais entre esses cultos. Se, por um lado, o sofrimento pode representar a experiência que desintegra a unidade da pessoa, por outro, este serve como matriz para a reconstrução de si, nos termos possíveis da identidade social. Os rituais de caráter terapêutico, baseados no transe, constituem o palco no qual os sujeitos operacionalizam e atualizam identidades individuais e coletivas. A incorporação representa a passagem de um estado de aflição para um novo estado de normalidade, desta vez mediado pelo simbolismo da morte e renascimento presentes nos discursos e rituais.

## **2. O Santo do Poço dos Milagres**

A crise, seguida de intenso sofrimento da pessoa, revelação onírica, tratamento e cura veio a transformar o homem de nome Venceslau, conhecido por muitos como Seu Boneco, dando início à trajetória como terapeuta religioso que se apresentava, entre outras maneiras, como São Venceslau. A fonte de água por meio da qual ele obteve a cura era até então conhecida como Poço das Sereias, passando daí em diante a ser denominado Poço dos Milagres em razão de sua cura, moradia no local e de sua atuação nos cuidados em saúde daqueles/las que ali buscavam alívio para seus sofrimentos.

Naquele local ele obtivera a cura da cegueira pelo uso da água, que lhe foi prescrita através de revelação onírica e posterior aparição de Nossa Senhora do Amparo, que lhe atribuiu a missão de ser o guardião da fonte e lhe concedeu poder de tratar e curar as pessoas por meio de suas águas. A trajetória de sofrimento que o levou àquele à condição de ser guardião da fonte e reconhecido taumaturgo, teve início em razão de sua grave experiência de sofrimento, causado por um problema de pele, perda de seus bens, cegueira, e surdez, que ocorreu após ser abandonado por sua esposa.

Seu discurso místico e suas práticas terapêuticas tinham o poder de atrair peregrinos de toda a Ilha de Itaparica, de municípios do interior, de Salvador, capital do Estado da Bahia, e mesmo de outros estados em busca de conforto e cura para suas várias formas de dores experiências de sofrimentos. Mesmo nesta condição, seu sofrimento social era uma constante, o que pode ser exemplificado por uma carta que ele dirige a Carlo Castaldi, a quem chama de irmão Carlos, na qual ele fala de sua influência na eleição de um deputado, do governador e mesmo da reeleição do presidente Getúlio Vargas. Prossegue a relatando a notoriedade e os benefícios que traz para o local: “todos tiram lucro do Milagre?” Todos deveriam ser gratos: os padres pelas missas que ele encomendou para os desvalidos, os médicos a quem ele tem mandado os que não podem

ser curados pela água, as farmácias nas quais seus clientes compram os remédios que os doutores receitam, as empresas aéreas que levam as pessoas ao Milagre de lugares tão distantes quanto São Paulo, os barcos e a Companhia de Navegação Bahiana, que transportam os passageiros para a ilha em seus navios.

Venceslau não apenas incorporava diferentes entidades durante as consultas, mas questionava seus clientes e seguidores sobre o conhecimento de com quem estariam falando naquele momento, frequentemente corrigindo seus equívocos. Com relação ao espaço sacralizado que estabeleceu, a metáfora “casa de Deus” não é apenas uma figura de retórica. Ali efetivamente, pelo menos do ponto de vista do beato e de seus devotos, reside um santo, que propicia alívio ao sofrimento de quantos o procuram em aflição. O espaço sagrado era adequadamente equipado para receber os devotos, assim como sua vizinhança que, em busca dos negócios crescentes propiciados pela presença do taumaturgo, preparou-se para atender às necessidades de materiais de culto, alimentação e hospedagem dos romeiros que chegavam ao local.

Uma narrativa social comum dá conta que Venceslau “morreu apaixonado” em 1962 vinte dias após ser expulso do Milagre pelos novos compradores das terras onde ele edificara seu espaço sagrado. Esta é uma versão romântica dada por um mesmo interlocutor que à época de Castaldi liderava a oposição ao “Santo”, e que ainda no início dos anos 2000 tentava promover as virtudes de seu antigo inimigo e do local através das memórias do taumaturgo.

O Milagre, como o local é frequentemente tratado, tornou-se área protegida denominada Área de Preservação Ambiental Venceslau Monteiro, na qual foi construído um memorial dedicado ao terapeuta, e atualmente constitui um espaço sagrado para o qual convergem praticantes de vários credos para realizar suas cerimônias (Grupos Esotéricos, membros da Eubiose, Católicos, Espíritas, Umbandistas, Candomblecistas e mais recentemente adeptos do Xamanismo Urbano e suas variantes), sendo o irmão Venceslau cultuado por vários desses e as água da fonte são usadas em rituais de iniciação religiosa por suas reconhecidas qualidades milagrosas. Adicionalmente unidade de saúde pública em Porto dos Santos recebeu o nome do “Eremita” por demanda de seus moradores, que foram consultados pela administração do município e concordaram com esta homenagem.

A trajetória de seu Boneco, ou Irmão Venceslau, ou São Venceslau, na Ilha de Itaparica, vem sendo reconstruída através da releitura dos registros etnográficos realizados por Castaldi, que realizou estudo de suas práticas terapêuticas religiosas, e

atualizado por meio da observação sistemática e entrevistas com pessoas que o conheceram, foram tratados por ele e reconhecem seus dons de curador (Castaldi, 1955; Caroso; Castaldi 2004a). Seu legado de terapeuta e taumaturgo é disputado por vários grupos religiosos, tendo como arena principal em que se travam as disputas a Fonte dos Milagres, no qual ele viveu sua vida de santo e onde atualmente são realizadas as comemorações em sua memória decorridas mais de seis décadas desde sua morte (Caroso; Castaldi 2004b).

### **3. O Sofredor do Matão**

Durante o trabalho de campo no litoral norte da Bahia na década de 1990, ouvíamos repetidas menções a um líder religioso, cuja especialidade terapêutica era “tratar pessoas doidas”. Não eram poucos os que diziam conhecer pessoas que, de tão transtornadas pelo sofrimento, cometeram atos violentos contra si mesmas, tentaram pôr fim à própria vida, rasgaram e tiraram as roupas em público, correram para o mato ou agrediram outras pessoas, física ou verbalmente, que ao serem cuidadas pelo Beato “se transformaram em outras pessoas”. Para nós, não poderia haver melhor descoberta, uma vez que nosso objeto de pesquisa era os marcadores culturais em saúde mental, através da identificação e análise dos signos, significados e práticas das pessoas que apresentavam comportamentos julgados anormais pelos membros das comunidades em que viviam. (Corin et ali, 1990, 1992a, 1992b).

Foi através de uma mulher vendedora que conhecemos na feira semanal da cidade de Conde, que é a sede do município em que centramos nossa pesquisa, que pela primeira vez chegamos à casa do Beato, no dia 26 de julho de 1994, ocasião em que as pessoas por ele tratadas para problemas de cabeça, ofereciam o mingau de Nanã, Ayaba protetora dos doentes da cabeça nos cultos afrobrasileiros. Situada em um local de difícil acesso, sobretudo nos meses mais chuvosos, em terreno íngreme com estradas de barro bastante precárias e 27 porteiras a serem abertas e fechadas em cada uma das direções, a casa do Beato destaca-se no topo de uma colina circundada pela verde paisagem de um belo vale coberto de árvores frondosas e repleta de vida animal. Ao seu redor, outras pequenas propriedades formavam um cenário bucólico. Sob grande ansiedade, aproximamo-nos do local ao cair da tarde, quando luzes de velas, candeeiros e lâmpadas a gás se faziam crescentemente mais intensa à medida em que nos aproximávamos, emoldurando a arena sagrada que tinha ao seu centro uma grande cruz de madeira ladeada por duas cruces menores, local onde eram realizados os rituais. Este cenário estimulou a construção de

uma imagem marcada pelas ideias de harmonia, ascetismo, renúncia e devoção, que posteriormente viemos a descobrir serem incentivadas nas pregações do Beato.

Ao alcançarmos o topo da colina após uma caminhada complementar, nosso anfitrião aguardava-nos no portão de entrada, trajando uma longa vestimenta em renda branca, semelhante a uma batina usada pelos sacerdotes católicos, com expressão tranquila e sorriso acolhedor. Fomos conduzidos a um corredor, situado entre a residência e o salão onde eram realizadas as “batidas”, i.e., os rituais do culto religioso afro-brasileiro na versão elaborada pelo Beato, no local havia um altar com diversas imagens de santos católicos, orixás e outras entidades. O recinto era iluminado por uma lâmpada a gás trêmula e de fraca intensidade, que, aos nossos olhos, contribuía para reforçar os sentimentos de incerteza e insegurança de ambas as partes. Naquele contexto, antropólogos e circunstantes se exploravam mutuamente em busca da compreensão dos seus papéis. Apenas nossa guia e mediadora cultural transitava com facilidade entre os dois segmentos, assegurando as identidades necessárias para dar início à, para nós, almejada situação social de pesquisa e interlocução propriamente ditas.

O Beato espontaneamente passou a narrar sua vida, de imediato definindo-se como “sofredor”, mas sempre conferindo grande destaque à sua atuação como terapeuta comunitário. Tudo o que dizia era atentamente acompanhado e confirmado por pessoas mais próximas, posicionadas ao nosso redor, respondendo às questões formuladas pelo líder, através de testemunhos sobre as curas, em geral, milagrosas alcançadas. Aquele momento marcou nossa elevação à condição de “insiders”, i.e., testemunhas da trajetória narrada, até certo ponto, comparável às demais pessoas ali presentes, preservando-se as devidas dimensões, dada a atenção que o Beato nos dirigiu durante sua fala.

Este primeiro ritual de comensalidade que assistimos, repetido há muitos anos pelos adeptos da seita criada pelo Beato (segundo sua própria afirmação) é promovido pelas pessoas que por ele foram tratadas, em reafirmação ritual da cura. Nesse dia, além das cerca de 30 pessoas que recuperaram a sanidade por meio da intervenção do Beato, estavam presentes cerca de 300 seguidores, que fervorosamente acompanhavam a palavra do líder, entoando cânticos e lamentos sacros, vez por outra proferidos em uma versão cristalizada do latim, extraída dos cânticos católicos que fazem parte da sua missa cabocla, que mimetiza uma celebração religiosa católica com elementos de outras variantes religiosas cristãs e afrobrasileiras.

Após essa cerimônia, o Beato ordenou que fossem trazidos atabaques, para que na mesma arena sagrada ao ar livre ao centro da qual estava uma cruz maior e duas menores,

tomasse lugar um novo ritual. Desta vez incorporando entidades de cultos afro-brasileiros, nosso interlocutor ordenou, em estado de transe, que fosse trazido o ouro, metáfora para as brasas incandescentes dispostas num prato de metal esmaltado. Pausadamente, ele as colocava na boca, cuspiendo-as depois de apagadas. A seguir pediu, através das parábolas contidas nos pontos cantados, que fosse trazido o barril. Uma das assistentes mais próximas, que posteriormente soubemos ser sua irmã, aproximou-se trazendo uma garrafa de vidro, que foi quebrada para que ele dançasse sobre seus fragmentos com os pés descalços. A esta altura, os presentes estavam inteiramente mesmerizados, acompanhando cada movimento do curador com redobrada atenção e reverência.

Meses mais tarde, quando voltamos a visitá-lo pela segunda vez, o Beato incorporou à sua pregação uma leitura pública do texto manuscrito que tinha como título “Entrada em Vida de Sofrimento e Amargura”. Repetiu com novos detalhes o que nos contara em nossa primeira visita, estimulado que fora pelo interesse sobre sua vida.

Por conta disso, a leitura posterior de seu texto nos desafiou a lançar um olhar sobre a figura deste curador de narrativa complexa, ao tempo em que buscamos elementos analíticos que nos permitam oferecer uma interpretação, ainda restrita, do seu texto. Buscamos, assim, compreender a estratégia retórica de construção do discurso deste terapeuta religioso, no qual a noção de sofrimento pessoal e sina de curar são metáforas constantes, que entendemos simultaneamente como destino, dom, glória e, sobretudo, aprisionamento. É isto que faz dele, em suas próprias palavras, um sofredor, ao tempo em que reforça seu prestígio como curador, por aproximá-lo da situação das pessoas que o procuram em busca de alívio para seus próprios sofrimentos (Rodrigues; Caroso, 1998).

Buscamos, da mesma forma, entender a origem dos rituais catárticos elaborados por este homem que, metaforicamente nega, e reafirma, sua intimidade, poder, domínio e impassibilidade frente ao sofrimento e a dor, ao pôr na boca brasas incandescentes e apagá-las, dançar com pés descalços sobre fragmentos de vidros, diante de uma plateia contrita e tomada pelo mais profundo sentimento de devoção religiosa. Por meio desta manifestação pública, reencena sua crise inicial, quando, igualmente ao que relato ter feito seu próprio pai, ele também quebrou e destruiu bens materiais da família. Assim, vimos buscando, não sem ambição, buscar compreender um pouco mais do contexto mágico-mítico no qual a retórica do nosso interlocutor se inscreve.

Como poderíamos entender as narrativas do Beato? Que tipo de teoria antropológica poderá servir de guia para compreender este universo verdadeiramente extraordinário, no qual a cura ritual é posta em função do curador e não dos curados?

Seguindo o modelo da experiência xamânica, onde crise e tratamento antecedem à capacidade de curar, exemplos de sofredores que se tornaram curadores multiplicam-se em diferentes partes do mundo. Do mesmo modo, cultos que se baseiam na construção, reconstrução ou desconstrução de identidades não são novidade para os antropólogos que se dedicam ao tema. Textos de diferentes tendências têm sido produzidos, enfocando esta relação. Podemos citar o clássico de Lévi-Strauss (1974) sobre o xamanismo, no qual o xamã nada mais é do que o curado que se revela curador, através do ritual. Por este ponto de vista, o caso que aqui relatamos seria apenas mais um exemplo que se remete ao modelo curado - curador (Dow, 1986; Stoller, 1989).

Ao lado de circunscrever a trajetória do Beato ao modelo xamânico, uma outra possibilidade para compreensão e interpretação estaria na análise do processo terapêutico que o conduziu à posição de curador, enfocando a construção da condição de curado/iniciado. Vale lembrar, contudo, que a iniciação do Beato se deu em seu próprio culto, ou em suas palavras, “nessa seita que eu mesmo criei”, na qual as revelações que se dão por meio dos sonhos e experiências de transe, constituem a principal via de acesso ao seu universo religioso particular (Turner, 1975; Dow, 1986). Nesse sentido, sua trajetória se inscreve no contexto de um complexo fenômeno religioso que envolve claros elementos de ordem terapêutica.

O trabalho de Crapanzano (1973) mostra-nos o modo pelo qual os cultos de iniciação são terapias importantes para demonstrar a relatividade das classificações psiquiátricas aos contextos dos quais emergem. O autor assegura ser a iniciação à irmandade marroquina Hamadsha um meio através do qual pessoas que sofrem de problemas emocionais passam a ocupar novos papéis, num cenário abalado pela doença.

A despeito das grandes diferenças culturais entre o culto Hamadsha e o culto criado pelo Beato, algumas semelhanças podem seguramente ser apontadas. Segundo Crapanzano, os participantes da irmandade marroquina são em sua maioria analfabetos que não são recrutados pelas irmandades mais sofisticadas. Do ponto de vista ritual e comparando irmandades marroquinas, descreve o autor:

"todas as ordens envolvem certos atos ritualizados: a recitação mecânica de orações supranumerárias, que lembram as orações Sinaíticas e Atônicas de Jesus ou os cantos do mantra ioga; ouvir música; dançar. As ordens populares tendem a ser extremas: danças

selvagens que induzem a transe extáticos e frenéticos; beber água fervente; comer cactos espinhosos e outras impurezas; encantar cobras venenosas; e inúmeros atos de automutilação. Todos eles tentam produzir algum tipo de estado psíquico extraordinário que pode ser interpretado como união com Deus ou possessão por um demônio" (op. cit.: p. 3).

Com referência aos limites transculturais da compreensão e interpretação dos signos comportamentais, poderíamos mencionar o trabalho de Clement & Kakar (1997), que evidencia como os mesmos signos podem revelar significados diferenciados em contextos culturais diversos. Desta forma, o que pode em determinada circunstância ser interpretado como loucura, em outra poderá ser interpretado como santidade, conseqüentemente, conferindo o estatuto de sagrado ao seu portador. Nesse sentido, o comportamento distinto e especial, para uns, anormal para outros, será o elemento identificador dessa qualidade.

No caso analisado, temos observado a presença de elementos de transe, associados à autoflagelação e automutilação simbólica em rituais que poderiam ser considerados patológicos em outros contextos. Andar sobre cacos de vidro, levar brasas incandescentes à boca, seguindo o toque frenético de atabaques, são manifestações constantes na catarse do místico. Seu comportamento, analisado em outro contexto, poderia, eventualmente ser interpretado como distúrbio comportamental, sujeitando-o a um rótulo psiquiátrico. Entretanto, para ele e seus seguidores, sua santidade é incontestável, sendo seus atos interpretados como reencenação da sua aflição e demonstração da capacidade de lidar e superar situações liminares, que lhe são impostas pela dor e pelo sofrimento.

A partir da consideração do sofrimento do Beato, encontramos em Kleinman (1988<sup>a</sup>, p. xiii) a noção de que

"o processo de luto pelas perdas é tão importante para o envelhecimento como para a cura. As narrativas de doença edificam-nos sobre a forma como os problemas da vida são criados, controlados e tornados significativos. Também nos falam do modo como os valores culturais e as relações sociais moldam a forma como percebemos e controlamos os nossos corpos, rotulamos e categorizamos os sintomas corporais, interpretamos as queixas no contexto particular da nossa situação de vida; exprimimos a nossa angústia através de expressões corporais que são simultaneamente peculiares a mundos culturais distintos e condicionadas pela nossa condição humana comum".

Por este ponto de vista, o sofrimento é a condição através da qual o Beato elabora uma explicação para seu dom e sina de ser curador. Não se trata de uma coincidência a especialidade terapêutica, ou melhor, seu "grande nome", como ele se auto reconhece, estar relacionada ao tratamento para "problemas de cabeça". Também não é casual a

notável centralidade do curador sobre os curados, situação em que os últimos são que coadjuvantes em relação ao papel desempenhado pelo primeiro, numa relação assimétrica, porém, simbiótica. Por um lado, o tratamento nesta tradição religiosa terapêutica resulta em proteção da rotulação e do estigma que acompanham as pessoas que apresentam transtornos psíquicos, emocionais ou comportamentais (Caroso et alii, 1997), por outro, o Beato reitera a cura do seu próprio problema de cabeça, através dos ritos de celebração da cura de outros sofredores que ele tratou.

Ao questionar o que seja um diagnóstico psiquiátrico em *Rethinking Psychiatry*, Kleinman (1988b, p. 8) chama atenção que os sinais de perturbações psiquiátricas são apenas parciais e somente para alguns tipos de desordens resultantes de anormalidade psiquiátrica, e que as queixas psiquiátricas se misturam a outras queixas ordinárias na miséria humana, tais como injustiça, abandono, privação, infelicidade. Aqui, os elementos apontados estão presentes na narrativa de nosso personagem, na qual problema de cabeça deve ser tomada como uma categoria mais ampla do discurso para dar conta de outras dimensões existenciais.

Para compreender a narrativa do Beato é preciso analisar as metáforas por ele construídas sobre as condições do sofrer e do não-sofrer como flagelos e conquistas de cada um. É através do discurso do sofrimento e da sina de ser sofredor que o Beato assegura, inclusive do ponto de vista político, a posição de ser um “grande nome”, reafirmada através das suas vitórias particulares sobre os obstáculos colocados pela vida: a dor, o sofrimento, a perseguição, a instabilidade, como pode ser visto em suas palavras.

#### **4. Comentários finais**

Não temos a pretensão de esgotar a discussão sobre memórias e versões etnográficas por meio das diferentes narrativas sociais e historiográficas sobre trajetórias de terapeutas comunitários, mas, temos que ressaltar algumas questões que são importantes ao se analisar estes dois aspectos, uma vez que o contexto a que pertencem, posição de observação e posição de fala, entre outros fatores interferentes, podem levar as pessoas a terem posições diferenciadas no relato de eventos e fatos que marcam a vida social.

Nos três casos relatados, encontramos nuances e estratégias de construção narrativa diferenciadas e complementares, como podemos constatar ao longa da leitura e releitura interpretativa dos entrelaçamentos entre as várias narrativas.

O primeiro caso que analisamos é o da denominada Santidade de Jaguaripe, os dados historiográficos são a principal fonte de informações, o que o torna sujeito



interpretações de segunda mão, não sendo encontradas fontes de memórias vividas que possam dar seus testemunhos orais ou escritos atualizados. O evento consolidou-se com parte da história colonial, sendo frequentemente tomado como a primeira revolta de caráter popular na colônia portuguesa, para o qual confluíram indígenas, africanos escravizados, neobrasileiros e portugueses pobres. Importa também destacar que este movimento cresceu e se tornou tão importante que, por meio do poder da inquisição veio a ser sufocado e destruído. Todos os seus vestígios materiais e sua própria liderança cujo destino é permaneceu desconhecido.

No segundo caso em discussão, a trajetória do irmão Venceslau, merece especial atenção dado ser esta uma narrativa etnográfica feita por um antropólogo com treinamento formal na Universidade de Columbia sob orientação de um destacado brasilianista, Charles Wagley. Carlo Castaldi esteve presente em campo, acompanhou e testemunhou um corte temporal, durante o qual viu, ouviu e registrou comportamentos, eventos e as narrativas do próprio taumaturgo, de seus contemporâneos, e daqueles/elas que ali vinham em busca de alívio para seus sofrimentos, assim como produziu a sua própria meta narrativa etnográfica a partir do conjunto de narrativas nativas. Nosso papel como etnógrafos vem sendo de confrontar e complementar a metanarrativa etnográfica de Castaldi com as narrativas produzidas pelas memórias nativas atualizadas, permitindo que sejam percebidas as divergências e estratégias retóricas de engrandecimento das pessoas, particularmente daquelas que fazem parte de um passado mitificado e legitimador.

No terceiro caso, o Beato do Matão, descobrimos e fomos descobertos pelo terapeuta a partir de um primeiro contato em um momento em que se comemorava o dia da entidade protetora da cabeça e da sanidade mental. Tivemos oportunidade de acompanhar vários eventos que ocorreram e casos que foram ou se encontravam em tratamento no local que costumávamos nos referir como um “hospital psiquiátrico rural”, dado suas características de isolamento pela distância do centro urbano mais próximo e dificuldades de acesso. Acompanhamos as agruras do taumaturgo em lidar com uma paciente que vivera em uma grande cidade e desenvolvera linguagens corporal e de fala estranhas para o terapeuta, assim como rejeitava seus tratamentos com comentários claramente racistas em razão ser ele um homem negro, sua aparência, sua linguagem e medidas terapêuticas adotadas nos tratamentos. Em um momento ele nos falou que aquela fora e caso mais difícil de tratamento de toda sua carreira, iniciada ainda na infância quando realizava tratamentos de animais. Acompanhamos seus momentos finais de

paciente renal crônico que teve que vir residir em Salvador, e seu total estranhamento e descobertas do ambiente urbano, do ambiente hospitalar e da modernidade. Veio a falecer com cerca de 55 anos de idade, não sem realizar seu último desejo de ir ao Santuário de Bom Jesus da Lapa, numa viagem desgastante e arriscada para quem se encontrava sob cuidados médicos intensivos, mas, simbolicamente importante para ele.

## Referências

BRUNER, Edward. *Ethnography as Narrative*. In: V. W. Turner & Bruner, E. (orgs.) *The Anthropology of Experience*. Urbana & Chicago: The University of Chicago Press. 1986.

CAMPOS, Roberta B. Carneiro. Sofrimento, misericórdia e caridade no Juazeiro do Norte: uma visão antropológica das emoções na construção da sociabilidade. *Ciência & Trópico*, v. 30, 2002.

CAROSO, Carlos; TAVARES, Fatima Regina Gomes; MARTINS, Rafael Losada. Sofrimento, Transformação e Cura num Movimento Religioso do Século XVI. *PLURA, Revista de Estudos de Religião/PLURA, Journal for the Study of Religion*, v. 14, n. 2, p. 72-92, 2023.

CASTALDI, Carlo. *Religious figures and cults in the Recôncavo, Bahia, Brazil*. New York: Columbia University, Draft PhD. Dissertation. 1955 (datilografada).

CAROSO, Carlos; RODRIGUES, N. & ALMEIDA-FILHO, N. Apoio Familiar e Experiência de Pessoas Com Problemas Mentais. *Horizontes Antropológicos*. Número 9. Porto Alegre: PPGAS, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1998.

CAROSO, Carlos; RODRIGUES, Núbia, ALMEIDA-FILHO, Naomar., BIBEAU, Gilles. & CORIN, Ellen. When Healing is Prevention: Afro-Brazilian Religious Practices Related to mental Disorders and Associated Stigma in Bahia, Brazil. *CURARE*. Vol. 12: pp. 195-214. Berlin: WWB. 1997.

CLEMENT, Catherine & KAKAR, Sudir. *A Louca e o Santo*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará. 1997.

CRAPANZANO, Vincent. *The Hamadsha: A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press. 1973.

CRAPANZANO, Vincent. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago & London: University of Chicago Press, 1980.

DA SILVA, Lemuel Rodrigues. Canudos e Caldeirão: missões abreviadas. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História–ANPUH*, São Paulo, julho 2011.

DA SILVA QUEIROZ, Renato. Mobilizações sociorreligiosas no Brasil: os surtos messiânico-milenaristas. *Revista USP*, n. 67, p. 132-149, 2005.

DELEUZE, Gilles; SERRES, Michel; LATOUR, Bruno. *Rhizome and Actor-Network Theory*. *Shakespeare and Literary Theory*, p. 58, 2010.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. Introdução: rizoma. Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia, v. 1, p. 11-37, 1995.

DOW, James. The Shaman's Touch: Otomí Indian Symbolic Healing. Salt Lake City: University of Utah Press. 1986.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Pessoa e Dor no Ocidente: O "Holismo Metodológico" na Antropologia da Saúde e da Doença. Salvador: XX Reunião Brasileira de Antropologia. 19

DUARTE, Raymundo. Um movimento messiânico no interior da Bahia. Revista de Antropologia, p. 41-51, 1963.96.

DREYFUS, H e RABINOW, P. Michel Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

ELIADE, Mircea. O sagrado e o profano. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

GEERTZ, Clifford. Making Experiences, Authoring Selves. In: V. Turner & E. Bruner. The Anthropology of Experience. Urbana & Chicago: University of Illinois Press. 1986.

VAN GENNEP, Arnold. Os Ritos de Passagem. Petrópolis, Editora Vozes. 2011 [1960].

HARWOOD, Frances. Myth, Memory and the Oral Tradition: Cicero in the Trobriands. American Anthropologist, 78. 1976:783-796.

JANZEN, J.M. The Quest for Therapy in Lower Zaire. Berkeley: University of California Press, 1978.

KLEINMAN, A. Patients and Healers in the Context of Culture: An Exploration of the Borderland Between Anthropology, Medicine and Psychiatry. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1980.

KLEINMAN, Arthur. The Illness Narratives: Suffering, Healing & the Human Condition. USA: Basic Books. 1988a.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Antropologia Estrutural. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. 1974.

MEYER, Birgit; VERRIPS, J. Aesthetics. In: MEYER, B.; VERRIPS, J. Key words in religion, media and culture. Routledge, 2008. p. 36-46.

MEYER, Birgit. Aesthetics of persuasion: global Christianity and Pentecostalism's sensational forms. South Atlantic Quarterly, v. 109, n. 4, p. 741-763, 2010.

MEYER, Birgit. Introduction: from imagined communities to aesthetic formations: religious mediations, sensational forms, and styles of binding. In: Aesthetic formations: media, religion, and the senses. New York: Palgrave Macmillan US, 2009. p. 1-28.

MEYER, Birgit. Religious sensations: Why media, aesthetics, and power matter in the study of contemporary religion. Vrije Universiteit, 2006.

- MEYER, Birgit. Powerful pictures: Popular Christian aesthetics in southern Ghana. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 76, n. 1, p. 82-110, 2008.
- MEYER, Birgit; DE WITTE, Marleen. Heritage and the sacred: Introduction. *Material religion*, v. 9, n. 3, p. 274-280, 2013.
- DE WITTE, Marleen; MEYER, Birgit. African heritage design: entertainment media and visual aesthetics in Ghana. *Civilisations*, p. 43-64, 2012.
- MEYER, Birgit; DE WITTE, Marleen. Heritage and the sacred: Introduction. *Material religion*, v. 9, n. 3, p. 274-280, 2013.
- MEYER, Birgit. A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo. *Debates do NER*, p. 13-45, 2018.
- MEYER, Birgit. Religious sensations. Why media, aesthetics, and power matter in the study of contemporary religion, 2006.
- MEYER, Birgit. Picturing the invisible: visual culture and the study of religion. *Method & Theory in the Study of Religion*, v. 27, n. 4-5, p. 333-360, 2015.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada: Medicina e Xamanismo numa Comunidade de Pescadores*. Belém: NAEA/UFGA. 1990.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, Volume II. 1974.
- NEIHARDT, John. *Black Elk Speaks: Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*. Lincoln: University of Nebraska Press. 1961 [1930].
- PIRES, Rogério Brittes Wanderley. MEYER, BIRGIT. COMO AS COISAS IMPORTAM: UMA ABORDAGEM MATERIAL DA RELIGIÃO-TEXTOS DE BIRGIT MEYER. E. GIUMBELLI; J. RICKLI; R. TONIOL (Orgs.). Porto Alegre: UFRGS, 2019. 333 pp. *Debates do NER*, 2022.
- POMPA, Cristina. Memórias do fim do mundo: o movimento de Pau de Colher. *Revista USP*, n. 82, p. 68-87, 2009.
- QUEIROZ, Maurício Vinhas de. *Messianismo e Conflito Social: a guerra sertaneja do Contestado (1912-1916)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966. [2ª ed., São Paulo: Ática, 1977; 3ª ed., 1981]
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo*. 1976 [1965].
- RADIN, Paul. 1963 [1920]. *The Autobiography of a Winnebago Indian: Life, ways, acculturation, and peyote cult*. New York: Dover Publications.
- REIS, Livia. GIUMBELLI, Emerson; RICKLI, João; TONIOL, Rodrigo. *Como as coisas importam: uma abordagem material da religião*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2019. *Revista Mundaú*, n. 7, p. 186-192, 2019.

RODRIGUES, N. & CAROSO, C. “A Sina de Curar”: A palavra de um Terapeuta Religioso. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 5, n. 12. dezembro de 1999.

RODRIGUES, N. & CAROSO, C. 1988 A Idéia de Sofrimento e a Representação da Doença na Construção da Pessoa. In, DUARTE, Luiz Fernando D. & LEAL, Ondina F. *Doença, Sofrimento, Perturbação: Perspectivas Etnográficas*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1988.

SCHEFF, T.J. *Catharsis in Healing, Ritual, and Drama*. UC Press. 1979.

STEIL, Carlos Alberto. Romeiros e turistas no santuário de Bom Jesus da Lapa. *Horizontes antropológicos*, v. 9, p. 249-261, 2003.

STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário de Bom Jesus da Lapa-Bahia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1996.

TAUSSIG, Michel. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: Um Estudo sobre o Terror e a Cura*. São Paulo: Paz e Terra. 1993.

TURNER, Victor. *Revelation and Divination in Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press. 1975.

TURNER, Victor. *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Societies*. Ithaca and London: Cornell University Press. 1975

TURNER, Victor. *Dramas, Campos e Metáforas: Ação Simbólica na Sociedade Humana*. Niteroi: EdUFF. 2008 [1975].

VINHAS, Maurício. Profeta de Itaparica Vive de Pão e Banana. *Revista Manchete*, No. 315, ano 5, p. 72 – 76, 03 de maio de 1958.