

ARTIGOS

Estética e retórica no agenciamento terapêutico religioso por um homem santo na Bahia, Brasil

Carlos Caroso

Professor Titular do Departamento de Antropologia e Etnologia da UFBA. Professor Permanente do Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Beneficiário de Bolsa de Produtividade em Pesquisa do CNPq. Nível 1-B.

Email: caroso@ufba.br

ORCID: <http://orcid.org/0000-0001-5788-0385>

Carlo Castaldi (*in memoriam*)

Antropólogo. Estudou Antropologia na Universidade de Columbia, sendo orientado por Charles Wagley e participado do Convênio University of Columbia-Estado da Bahia no início da década de 1950. Após concluir seu estudo de campo em Itaparica em 1954, Castaldi foi morar e trabalhar em São Paulo até 1958. Durante esse período, realizou e publicou importantes estudos sobre a antropologia brasileira. Ao retornar para a Itália trabalhou no Irã e Azerbaijão aposentando-se em 1990. Faleceu em Roma em 2002, aos 78 anos de idade.

Resumo

Tomamos como ponto de partida o pressuposto de que as práticas nas curas religiosas e seus resultados raramente se dão aleatoriamente. Com base no conceito teórico de agenciamento (Deleuze; Guattari, 2007[1989]; Tavares, 2017), analisamos a cura religiosa como parte de uma longa tradição histórica no Brasil, que atualmente persiste, sendo encontrada tanto em ambientes urbanos quanto rurais e abrange várias formas de agenciamentos. A referência etnográfica que tomamos para análise se baseia na maneira como a reputação de um homem com poderes extraordinários e sobrenaturais é representada por meio de uma estética ritual elaborada e de uma performance retórica. Para dar suporte ao nosso ponto de vista, levamos em conta os registros etnográficos de Carlo Castaldi (1953-1954) e os continuados estudos de campo que vimos realizando na ilha de Itaparica, situada na Baía de Todos os Santos, onde esse Homem Santo viveu e realizou atos médicos-terapêuticos entre meados dos anos quarenta até o início dos anos sessenta do século passado, quando morreu "apaixonado" ao ser expulso do local sagrado que lhe conferiu e concedeu os reconhecidos poderes de curar as pessoas por meio da água que fluíam na Fonte dos Milagres.

Palavras-Chave: Movimento de Santidades. Conflito de Interpretações. Hermenêutica antropológica. Metaetnografia.

Apresentação

Um dos principais argumentos neste texto de apresentação é de que as práticas de curas religiosas raramente são aleatórias ou arbitrárias, sendo estas recorrentes ao longo da história de todos os segmentos populacionais e sociais no Brasil. Em busca de uma interpretação fundamentada para sua compreensão, nos apropriamos do conceito teórico de agenciamento (Deleuze; Guattari, idem; Tavares, idem), 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 agenciamentos religiosos/médico-terapêuticos.

Para dar conta de nossa proposta de compreensão, tomamos como exemplo um praticante comunitário em saúde, cujo reconhecimento e reputação ultrapassam o tempo de sua vida. 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 (2018), em cuja concepção: 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.

Com vistas a contribuir com a compreensão desses fenômenos, buscamos analisar e compreender as estratégias de construção mítica da pessoa e das práticas, de modo a elevá-las, por vezes, à esfera da sacralidade. Com esta finalidade, tomamos as concepções e versões que reforçam as diversas narrativas míticas complementares sobre os poderes de um

Homem Santo¹ para lidar com problemas e doenças, algumas frequentemente consideradas de difícil ou impossível tratamento e cura no setor médico profissional. Para fins de esclarecimentos quanto aos nossos procedimentos teórico-analíticos, estamos considerando a existência de dois setores médicos, o já citado setor profissional e o setor comunitário em saúde, sendo este último no qual se insere a prática deste terapeuta sagrado. Para melhor caracterizar este setor, concordamos com a visão de Kleinman (1980) que o setor popular/comunitário é a maior parte da assistência à saúde de qualquer sistema, consistindo em vários níveis: crenças e atividades individuais, familiares, de redes sociais e comunitárias. Para os fins deste estudo, o subsistema popular é a principal fonte de interesse. (Kleinman, 1980, p. 80; Caroso et ali, 1997, p. 2)

O Campo e a Construção da Narrativa Etnográfica

Entre os meses de agosto de 1953 a junho de 1954, Carlo Castaldi realizou trabalho de campo e escreveu um relato etnográfico sobre as atividades de três terapeutas comunitários religiosos na Ilha de Itaparica, na Baía de Todos os Santos, Estado da Bahia, Brasil. Entre estes, ele registrou cuidadosamente as atividades de um terapeuta religioso que em vários momentos se autodenominava São Venceslau, que realizava atos de cura com o uso da água do chamado Poço da Sereia, que passou a ser chamado de Poço dos Milagres. Os seus reconhecidos feitos terapêuticos atraíram um grande número

¹ Castaldi registra que a pessoa de nome civil Venceslau Monteiro dos Santos, também conhecido pelo apelido de Boneco, ou seu Boneco, ao tonar-se e ser reconhecido como um terapeuta comunitário, muitas vezes se identificava com as entidades que incorporava, a exemplo de São Venceslau e caboclos. Costumava revelar a seus consulentes com que entidade eles estavam falando durante as consultas.

de seguidores, peregrinos e pessoas com várias formas de sofrimentos e aflições, não apenas aquelas de diferentes partes da ilha, mas do interior do Estado da Bahia e de outras partes do Estado e mesmo do País.

Neste artigo apresentamos alguns dos escritos originais de Castaldi, reinterpretando-os à luz dos acontecimentos ocorridos nos anos que se seguiram ao seu trabalho de campo, como a morte de São Venceslau, em 1961, e continuidade de sua presença mitificada e uso deste solo sagrado e seu legado por vários grupos religiosos, que vem crescentemente consolidando seu uso como espaço de proteção ambiental e práticas terapêutico-religiosas.

A morte da pessoa e o nascimento do taumaturgo

O cenário em que eram realizadas as curas milagrosas é conhecido localmente como "O Milagre" e situa-se nas imediações de um povoado denominado Porto dos Santos, cujo nome é frequentemente, seja de propósito ou apenas por acaso, alterado para evocar os feitos da figura do homem reconhecido como santo que o tornou conhecido em meados dos anos quarenta até o início dos anos sessenta (1945-1961). Àquela época, aos peregrinos, que chegavam por terra e por mar com o objetivo de entrar na "casa de Deus", era exigido um comportamento prescrito, que observasse as normas estabelecidas pelo operador de milagres.

Esta metáfora não era apenas uma figura de retórica, pois naquele local, na visão do religioso terapeuta e dos seus seguidores, vivia um Homem Santo que aliviaria o sofrimento de todos aqueles que a ele recorressem em aflição, no sentido que é dado por Turner (1968, 2008). O recinto sagrado foi devidamente preparado para acolher os peregrinos, bem como a sua vizinhança. Visando aproveitar o florescimento dos negócios decorrentes da presença do taumaturgo, a cidade se

preparou para suprir as necessidades materiais de culto, alimentação e hospedagem de todos os que ali chegassem.

A forma como São Venceslau é retratado por Castaldi faz-nos pensar nele como um homem de forte carisma. O seu aspeto pessoal e o seu modo de vestir-se distinguiam-no das pessoas comuns, reforçando a sua reputação de asceta e santo. Ele fora um homem de negócios próspero instalado na vizinha Amoreiras; o seu estilo de vida tinha todas as características esperadas de alguém que fazia parte desse estrato social mais elevado para as condições da Ilha, até que a sua rotina foi atingida pelo infortúnio.

Uma doença incurável e uma crise atingem a sua vida, tornando-o dependente da sua mãe para ter os cuidados necessários. Ela recusou-se a deixá-lo morrer num hospital e levou-o para sua casa no povoado de Porto dos Santos, onde era esperado que ele passasse o resto dos seus dias. Durante os dez meses seguintes ficou deitado na cama à espera de morrer, mas esta separação da vida normal estaria perto do fim quando, numa noite, teve um sonho em que Nossa Senhora do Amparo lhe dizia como obter a cura para a sua doença.

A presença de uma teofania iniciou a relação homem-santo que se prolongaria mais tarde. A revelação que lhe foi feita por Nossa Senhora do Amparo, padroeira do povoado, à qual é dedicada a igreja local, levá-lo-ia ao antigo Poço da Sereia, onde ele após seguir o que lhe fora recomendado pela Santa, lavou a cabeça e os olhos e recuperou a visão.

Depois de ter obtido a cura e regressado à casa de sua mãe, decidiu voltar às suas atividades anteriores na vizinha vila de Amoreiras. Quando se preparava para partir, ficou novamente cego, perdendo a sua condição de pessoa curada. Naquela noite, mais uma vez sonhou que a teofania determinava que ele teria que renunciar à vida mundana para manter sua condição de curado, daí ele se estabeleceria para

viver e cuidar do Poço em que obteve a cura, conforme relatou a Castaldi:

Venceslau continuou sua história contando-me que, quando voltou ao poço e ficou lá, teve medo e a ideia de que nunca mais poderia deixar o lugar o desesperou. No entanto, apesar de seus parentes insistirem em levá-lo para casa, ele permaneceu no local e, seguindo a ordem da Virgem, começou a construir uma capela em sua homenagem. Sua vida também foi regida por Ela em todos os detalhes: Ela estabeleceu sua dieta, frutas, pão e água; ordenou que ele dormisse no chão em frente ao altar; proibiu-o de ler ou escrever para que pudesse estar sempre atento às suas ordens. Ela o proibiu de comprar, vender ou pedir dinheiro, pois ele tinha que viver de caridade. Ela o proibiu de cortar o cabelo ou fazer a barba, ou de usar qualquer coisa, exceto uma túnica branca. Ao seguir todas essas regras, seu corpo se tornaria sintonizado com o mundo invisível e estaria apto a receber os espíritos que o dotariam de poder terapêutico e do dom da profecia.

No entanto, sua solidão seria aliviada após ele ter realizado seu primeiro ato terapêutico bem-sucedido. Uma mulher, de quem ele parou o sofrimento corporal, ficaria para viver no lugar onde ele havia se colocado em total solidão, e se tornaria uma ajudante e coadjuvante do drama social, da maneira como Turner (1974) o caracteriza, e lhe traria o reconhecimento de ter o poder de realizar milagres.

Signos e sinais diacríticos antecedentes da divindade

Quando Venceslau ainda era uma criança, os primeiros sinais de seu dom foram percebidos. Seus talentos, sua manifestação precoce e seu comportamento incomum chamaram a atenção de um espírita, que queria levá-lo para a cidade de Salvador para um treinamento mais aprofundado; no entanto, isso não aconteceu porque seu pai não queria deixar o filho querido ir para longe da família. Seu contato com as religiões afro-brasileiras era frequente, tanto porque ele ia

regularmente às suas comemorações e rituais, quanto porque seu padrao era um dos mais famosos sacerdotes afro-brasileiros da ilha de Itaparica.

Já transmutado em santo, a rotina de vida no Milagre passa a se basear inteiramente em rituais que representam um cotidiano muito rígido de dispensação de tratamentos àqueles que o procuram em aflição. Conforme descrito por Castaldi (op. cit.), em um determinado momento dos rituais diários, São Venceslau olha diretamente para o sol, como se estivesse elogiando-o e fazendo uma pergunta retórica: "Ele?"; depois, sacudindo um dedo em autodepreciação, ele sorri e diz: "Ele não é nada. O verdadeiro fator é Deus".

Às seis horas da tarde, "O Milagre" termina seu dia. Já está quase anoitecendo, e as pessoas gostam de voltar ao Porto do Santo antes que a noite chegue. Os visitantes se reúnem nos degraus da capela, que ainda pingam a água "milagrosa". Avany [sua assistente] vem atrás para cantar enquanto Venceslau reza. Depois que o último hino é cantado, Avany entoia o hino nacional. Boneco conduz com uma mão e com a outra está ocupado baixando a bandeira. Terminado o hino, as bênçãos são trocadas. As mulheres colocam as garrafas cheias de "Água viva Samaritana" em suas cabeças e, em pequenos grupos, caminham em direção à aldeia.

A reputação de Venceslau transcende os limites da ilha, conforme informado e comentado por Castaldi.

Venceslau agora está pronto para dar audiências. Seus seguidores vêm de toda a ilha de Itaparica, da Bahia e do Recôncavo; são camponeses, pescadores, pequenos comerciantes ou trabalhadores rurais e todos compartilham da mesma pobreza e analfabetismo. Eles costumam vir em grupos, cantando hinos e soltando um foguete ocasional pelo caminho; vestem suas melhores roupas e carregam seus sapatos em uma das mãos.

Venceslau os recebe sentado em uma cadeira à esquerda do altar. Depois de abençoá-los e permitir que suas mãos sejam beijadas com deferência, ele os conduz em oração. Ele também lhes pergunta como vieram a conhecê-lo e, quando lhe é dito, ele

explica: "Então viva a Virgem do Amparo". Em seguida, ele cuidadosamente testa a fé deles perguntando sua identidade; a resposta desejada, pela qual ele tem certeza da fé do visitante, é: "São Venceslau", ele se volta desdenhosamente para um de seus íntimos, de preferência sua mãe, e repete a pergunta; mas nem sempre recebe a resposta que deseja ouvir, pois é realmente difícil dar uma resposta correta, já que só se pode adivinhar qual de seus muitos espíritos que habita seu corpo naquele momento. Muitas vezes, ele se obriga a dizer a si mesmo.

Arte, recursos e jogos de poder

Com o objetivo de dar conta de todas as demandas que lhe chegam, ele utiliza várias técnicas propedêuticas, recursos terapêuticos e competências espirituais, entre elas o exorcismo. Vários desses instrumentos são identificados por Castaldi, bem como atos e proezas. Potencialmente, qualquer pedido seria possível de ser resolvido: curas; encontrar objetos perdidos, animais, pessoas ou coisas roubadas; vender um bem; ser bem-sucedido em uma seleção para funcionário público; conseguir um emprego; ser eleito para um cargo político etc. Entretanto, os mediadores envolvidos nas competências e nos recursos do taumaturgo também podem resultar em efeitos negativos.

O grupo hostil a Venceslau é liderado pela zeladora da igreja, uma mulher biliosa chamada Maria, que acusa abertamente Venceslau. Seu filho, Alvinho, admite que ele cura as pessoas, mas somente porque trabalha com um meio poderoso, a água. Alvinho já ouviu termos como raios X, diagnóstico, injeções musculares, etc., com os quais ele apimenta sua conversa como um falso médico em uma ópera cômica. A plateia sente que ele é um homem culto, e quando esse homem dá todo o crédito à água, que eles concordam que é de todos, uma vez que Nossa Senhora é nossa Mãe e não apenas dele, ele atrai muito apoio. E Alvinho diz ainda que Nossa Senhora seria mais bem venerada em sua igreja do que em uma casa de palha.

Naturalmente Venceslau sabe dos sentimentos de Maria e Alvinho. Maria, diz ele, poderia se preocupar mais com seu comportamento Cristão ao invés de difamá-lo; e em lugar de conversar tanto ela deveria pagá-lo por sua imagem de São Benedito que, por crueldade, ela decapitou na ocasião da festa de 1949.

Outro inimigo é Henrique, o proprietário das terras onde Boneco se estabeleceu. Venceslau acha que não precisa pagar aluguel porque "eu não chupo cajus, eu não como dendê" (ou seja, ele não usa os frutos da terra), não tem dinheiro e está agindo sob as ordens de Nossa Senhora do Amparo; não é culpa dele que o Poço esteja localizada no "território" de Henrique.

O ressentimento de Venceslau contra o que ele toma como pouca consideração por suas demandas fica muito claro em uma carta que ele escreveu ao antropólogo, na qual ele reclama:

"...as pessoas não sabem com quem estão falando. Elas tentam me enganar, mas são elas que estão sendo enganadas. Várias pessoas vieram aqui me pedir ajuda na campanha para reeleger Getúlio Vargas como presidente para o próximo mandato, pois se ele ganhasse eu seria beneficiado. Até agora, nada. Também recebi a visita de pessoas que me pediram para ajudar o Regis² a se tornar governador do estado. Eles deveriam ter ajudado o Milagre se ele obtivesse essa graça. Até agora, nada."

"Lyns veio pessoalmente me pedir que o ajudasse a ser eleito deputado. Se ganhasse, disse ele, construiria uma capela para tornar São Venceslau mais cômoda. Até agora, nada".

Ascetismo e vida pública

Numa das narrativas de um dos nossos interlocutores, nos foi dito que São Venceslau "morreu de forma apaixonada" em 1961, vinte dias depois de ter sido expulso do Milagre pelo novo

² Regis Pacheco, que foi governador da Bahia entre os anos de 1951 e 1955. Lyns, mencionado em seguida era o Deputado Estadual Wilson Lyns, também eleito para a mesma legislatura e outras subsequentes.

proprietário das terras onde ele estava localizado. Essa é a versão romântica escrita por um morador da cidade e repetida por outras pessoas. O escritor foi um dos principais opositores de São Venceslau quando vivo, apesar de ganhar a vida mantendo uma pousada para os peregrinos. Posteriormente passou a tentar chamar a atenção de possíveis interessados e promover o local por causa dos feitos de São Venceslau. Entretanto, essa parece ser uma versão parcialmente verdadeira e conveniente, que se encaixa nas várias histórias elaboradas em torno de sua existência. Outra versão menos comentada informa que sua morte física ocorreu cerca de dois anos depois que ele foi expulso do Milagre pelos novos proprietários do local.

O relato etnográfico de Castaldi mostra que a observância de regras peculiares teria efeitos polêmicos e reforçaria a posição que Venceslau passou a ocupar tanto no contexto local quanto no extra local ao se colocar a serviço de outras pessoas, ganhando e acumulando prestígio, transmutado em santo (São Venceslau). Sua renúncia a uma vida leiga regular não evitaria que ele investisse em atividades comerciais e nos ganhos financeiros resultantes dos negócios que mantinha simultaneamente às suas práticas religiosas e médico-terapêuticas.

Como parte do drama social que constrói e reforça seu poder diariamente, em um determinado momento Castaldi destaca um questionamento que se manifesta por meio das falas questionadoras de algumas pessoas:

Ultimamente, Boneco tem anunciado que está se aproximando sua assunção, e um sentimento de grande expectativa se espalhou pela comunidade. Eles especulam dia a dia sobre a probabilidade de vê-lo na manhã seguinte. Acham que sim, caso contrário, por que ele teria comprado um saveiro que, sob a proteção de Nossa Senhora, está transportando tão lucrativamente peregrinos de todo o Recôncavo para O Milagre, por que abriria uma venda para fornecer

alimentos e doces para os peregrinos e também para os moradores?

Será que Boneco que, por meio da santidade, readquiriu um saveiro maior e uma venda maior deixará esta vida?

Além de não prejudicar a autenticidade de sua renúncia à vida leiga, os ganhos da peregrinação geraram benefícios para todos. Nessa perspectiva, estão as queixas de Venceslau sobre a falta de reconhecimento por parte de seus adversários:

"Por que essas pessoas estão contra mim", [...], "quando todas elas lucram com O Milagre?" Todos deveriam ser gratos: os padres pelas missas que ele mandou celebrar em honra dos condenados, os médicos a quem ele enviou aqueles que a água não pode curar, as farmácias onde eles compram os remédios que os médicos prescrevem, as companhias aéreas que transportam pessoas para O Milagre de lugares tão distantes quanto São Paulo, os barcos a vela e a Linha Bahiana pela mesma razão.

Poder e prestígio não faltam nesse agenciamento em que o ascetismo e a vida pública parecem estar em perfeito equilíbrio. Venceslau deu apoio financeiro a festivais religiosos, entregou votos a candidatos políticos de sua preferência, ignorou críticas à hierarquia católica. Sua reclusão no milagre, a ponto de se tornar uma lenda social chamada de "eremita do Porto Santo"³, parece ser em grande parte metafórica: o Milagre fica a apenas vinte minutos de caminhada do Porto dos Santos, e todo o ir e vir da cidade se transferiu para esse local e é regulado pelo horário elaborado por Venceslau. Apesar de não ter permissão para ler e receber notícias sobre os acontecimentos do mundo contemporâneo, ele se mantém bem-informado sobre o mundo externo à ilha em sua reclusão

³ A Revista Manchete, de circulação mensal, em seu Número 315, Ano 5, páginas 72 a 76, 03 de maio de 1958, publicaria uma reportagem intitulada "Profeta de Itaparica Vive de Pão e Banana". O texto e foto são jornalista de Maurício Vinhas. Mais tarde este pesquisador veio a se tornar bastante conhecido por seus estudos sobre messianismo e a Guerra do Contestado.

espiritual. Um bom exemplo disso é o fato de ele conhecer bem os aparelhos de TV, em uma época em que eles acabavam de chegar ao Brasil, quando metaforicamente diz que suas visões são vistas por ele como se fossem um programa em uma "TV Espiritual".

Entre os desenvolvimentos mais recentes, o Milagre tornou-se terra pública e uma área de proteção ambiental, na qual há um memorial a Venceslau Monteiro. Atualmente, é um solo sagrado para onde convergem muitos grupos religiosos para realizar suas cerimônias e rituais (grupos esotéricos, membros da Eubiótica, católicos, espíritas, seguidores da Umbanda e do Candomblé e, mais recentemente, adeptos de grupos de xamanismo urbano). O Irmão Venceslau, outra forma pela qual costumava ser chamado pelos seguidores, continua sendo homenageado e as águas do Poço dos Milagres são usadas em rituais religiosos de iniciação e reconhecidas por suas qualidades terapêuticas milagrosas. Outro paradoxo é que o homem que foi abandonado quando seus poderes milagrosos foram perdidos, como resultado do deslocamento físico e social causado pelo despejo da terra do Milagre, veio a ser homenageado com seu nome atribuído à unidade de saúde de Porto dos Santos por decisão dos moradores locais.

Epilogo: podemos falar em mudanças e continuidades?

A cada novo momento em que damos prosseguimento à pesquisa permanecem algumas e surgem muitas novas questões, agora em parceria com Fátima Tavares. No ano de 2024, quando completa sete décadas desde que Castaldi finalizou seu estudo de campo em Itaparica, é possível comparativamente perceber que ocorreram profundas mudanças, não apenas no território da "Ilha"⁴, como Itaparica

⁴ São 56 ilhas na Baía de Todos os Santos, contudo, é comum a referência a de Antropologia Sem Fronteiras, Salvador, v. 1, p. 1-18, e112406, 2024 <https://periodicos.ufba.br/index.php/rasf/index>

é frequentemente mencionada pelos ilhéus que ali vivem e seus descendentes que residem em outras localidades, sem, contudo, perder as ligações com a cultura e tradições histórico-culturais locais

Do ponto de vista territorial o antigo município de Itaparica, que fora emancipado de Salvador em 8 de agosto de 1833, e elevada à categoria de cidade em 30 de julho de 1962, neste mesmo ano foi dividido e perdeu a maior parte de seu território para criação dos municípios de Vera Cruz, que tem como sede a cidade de Mar Grande. Do ponto de vista do acesso à Ilha, desde o ano de 1970 foi implantado um sistema de navegação por *ferryboats* para transporte de passageiros e cargas, que resultou na desativação dos antigos navios de navegação de cabotagem e gradativa redução, quase desaparecimento, do transporte por meio dos saveiros, embarcações que serviam para a pesca, transporte de pessoas e cargas, que com suas típicas velas ao vento contribuíam para moldar a própria identidade Baía de Todos os Santos e de seus ilhéus. A ilha foi transformada em “destino”, como se referem a esta os operadores do turismo, muitas vezes predatório, gerando profundas diferenças sociais e crescente exclusão de seus antigos residentes, que contribuíam para sua moldagem como lugar de viver e lutar pela vida. Neste momento uma nova ameaça às tradições socioculturais da Ilha, aqui incluídos os dois municípios que abriga em suas terras, é representada pela já em curso construção de uma ponte de ligação com Salvador.

Contudo, os ilhéus resistem, mantêm, retomam e valorizam suas tradições, até mesmo de ter sido o último reduto de tropas portuguesas que resistiram para além data oficial de independência do Brasil e subsequente independência da Bahia um ano depois. Cultuam suas lideranças e heróis nativos, a exemplo de negros, mulheres e pessoas comuns, que

Itaparica, como a Ilha.

criativamente e com bravura derrotaram aquelas últimas tropas portuguesas que se encontravam no Brasil.

Nossa retomada do estudo de longo prazo que vimos realizando com os três terapeutas com quem Castaldi realizou sua pesquisa na primeira metade dos anos cinquenta tem evidenciado, exceto em um caso que o terapeuta deixou seu terreiro de candomblé sem sucessor, não apenas grande capacidade de resistência, mas, sobretudo, de renovação dos adeptos e das maneiras de manter as práticas vivas e ativas, diríamos, ainda, em franca expansão.

Não chegamos a um ponto final, mas, a novos questionamentos para os quais estamos buscando respostas e, eventualmente, prosseguimento após nossos próprios esforços em produzir uma contribuição antropológica na compreensão de casos em que ocorrem mudanças concretas, sem desprezar, mas ao contrário, valorizando o passado e as tradições. Provisoriamente perguntamos, à semelhança do que fez Castaldi, há sete décadas, com relação ao que viria a acontecer na trajetória do irmão Venceslau: Qual será o futuro e que lugar ocuparão as práticas comunitárias em saúde que hora estudamos? Como resistirão, sobreviverão e se adaptarão às novas realidades, particularmente aquelas que serão provocadas e resultarão dos impactos sociais, culturais e ambientais, questionavelmente avaliados por meio de um EIA/RIMA realizado por partes interessadas e muito pouco discutido com os grupos sociais locais.

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.

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: p. 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.

DELEUZE, Gilles; GUATARRI, Felix. Mil Platôs: Capitalismo e esquizofrenia. Vol. 1. São Paulo: Editora 34 Ltda. 1995.

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

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.

FERRETTI, Sergio Figueiredo. Festa da alma milagrosa: simbolismo de um ritual de aflição. Ciencias Sociales y Religión, v. 6, n. 6, p. 135-151, 2004.

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, Arthur. *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.

MAUÉS, Raymundo Heraldo. *A Ilha Encantada: Medicina e Xamanismo numa Comunidade de Pescadores*. Belém: NAEA/UFPA. 1990.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, Volume II. 1974.

MEYER, Birgit. A estética da persuasão: as formas sensoriais do cristianismo global e do pentecostalismo. *Debates do NER*, p. 13-45, 2018.

NEIHARDT, John. *Black Elk Speaks: Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux*. Lincoln: University of Nebraska Press. 1961 [1930].

RADIN, Paul. *The Autobiography of a Winnebago Indian: Life, ways, acculturation, and peyote cult*. New York: Dover Publications, 1963 [1920].

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

RODRIGUES, Núbia; CAROSO, Carlos. A Ideia 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.

TAVARES, Fátima. Rediscutindo conceitos na antropologia da saúde: notas sobre os agenciamentos terapêuticos. Mana, v. 23, n. 1, p. 201-228, 2017.

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

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

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

TURNER, Victor. O processo ritual: estrutura e antiestrutura. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

TURNER, Victor. The drums of affliction: A study of religious processes among the Ndembu of Zambia. Ithaca: Cornell University Press, 1968.

VINHAS DE QUEIROZ, Mauricio. Messianismo e conflito social: (a Guerra Sertaneja do Contestado: 1912-1916). Ensaios, 1981.

Aesthetics and rhetoric in religious therapeutic agencying by a holy man in Bahia, Brazil

Abstract: Our starting point is the assumption that religious healing practices and their results are rarely random. Based on the theoretical concept of agency (Deleuze; Guattari, 2007[1989]; Tavares, 2017), we analyze religious healing as part of a long historical tradition in Brazil, which currently persists and is found in both urban and rural environments and encompasses various forms of agency. The ethnographic reference we take for analysis is based on how a man's reputation with extraordinary and supernatural powers is represented through elaborate ritual aesthetics and rhetorical performance. To support our point of view, we have taken into account the ethnographic field notes of the anthropologist Carlo Castaldi (1953-1954) and the recent field studies that we have been carrying out on the island of Itaparica, located in the Baía de Todos os Santos, where this holy man lived and performed medical acts between the mid-1940s and the early 1960s, when he died “passionately” after being expelled out from the sacred place that conferred and granted him the recognized powers of healing people with the use of the water that flowed in the Fountain of Miracles.

Keywords: Movement of sanctities. Conflict of interpretations. Anthropological hermeneutics. Meta-ethnography.

Aceito em: 02/10/2024

Publicado em: 04/10/2024