

UMA DEVOÇÃO PERUANA NA ITÁLIA CENTRAL ENTRE PIEDADE POPULAR E CATOLICISMO OFICIAL¹

A Peruvian Devotion in Central Italy Between Popular Piety and Official Catholicism

Riccardo Cruzzolin²

RESUMO

No presente artigo são abordados dois temas entrelaçados. Em primeiro lugar, é produzida uma reflexão sobre o modo com que a Igreja Católica, como instituição, concebeu historicamente a diversidade cultural se detendo, em particular, no conceito de inculturação e em como deve ser conduzida a missão evangelizadora. Em segundo lugar, demos espaço à devoção popular expressada pelas populações não europeias, tomada aqui como resposta de baixo, senão como forma de resistência às atividades de pregação e de apostolado desenvolvidas pelas figuras eclesíásticas. O êxito desses embates é uma rica dialética em que, por um lado, a Igreja tenta incorporar e assim legitimar as expressões devocionais das classes mais humildes, por outro lado, os fiéis se esforçam para defender uma religiosidade mais próxima de sua própria sensibilidade.

Palavras-chave: Catolicismo; Igreja Católica; Migração peruana; Piedade popular; Senhor dos Milagres.

ABSTRACT

In this article, two intertwined themes are focused. Firstly, a reflection is produced on the way in which the Catholic Church, as an institution, has historically conceived cultural diversity, focusing in particular on the concept of inculturation and on how the evangelizing mission should be carried out. Secondly, we gave space to the popular devotion expressed by non-European populations, taken here as a response from below, if not as a form of resistance, to the preaching and apostolate activities carried out by ecclesiastical figures. The success of these clashes is a rich dialectic in which, on the one hand, the Church tries to incorporate and thus legitimize the devotional expressions of the humblest classes, on the other hand, the faithful strive to defend a religiosity closer to their own sensibility.

Keywords: Catholicism; Catholic Church; Peruvian migration; Popular piety; Lord of Miracles.

¹ Agradeço de coração Francesco Romizi. Sem o seu contínuo apoio, entusiasmo e suas preciosas indicações esta contribuição não teria visto a luz. Dirijo meus agradecimentos também aos pareceristas, que me permitiram, graças a suas considerações e críticas, melhorar o meu trabalho.

² Doutor em Sociologia e Sociologia Política pela Universidade de Florença/Itália. Graduado em Ciências Políticas/Habilitação Social, pela Universidade de Bolonha/Itália. Professor Adjunto de Antropologia Cultural na Universidade de Pérugia/Itália. E-mail: riccardo.cruzzolin@unipg.it..

Introdução: um particular que anseia pelo universal e suas contradições

A pandemia que ainda condiciona fortemente nossas vidas nos leva a nos interrogarmos sobre as transformações que inevitavelmente o catolicismo sofrerá. Nesta relação pretendemos refletir sobre as relações, historicamente difíceis entre piedade popular e catolicismo oficial a partir de dados etnográficos coletados durante uma pesquisa realizada junto com a comunidade peruana de uma cidade da Itália central. Em particular, focaremos nas relações de força que se desenvolveram entre as formas de devoção popular introduzidas na Itália pelos peruanos e a Igreja como instituição. Por último, concluiremos nossa análise com uma reflexão de caráter mais geral, tratando de entender se e como a pandemia está modificando os equilíbrios de força entre esses dois polos do catolicismo praticado.

A piedade popular dos peruanos definiu um campo próprio (entendemos este conceito nos termos bourdieusianos), claramente demarcado e dotado de uma específica semântica. A Igreja oficial, por sua vez, estruturou ao longo de dois milênios de história um campo próprio em que está presente um centro que detém o controle do capital simbólico do catolicismo (BOURDIEU, 2010). Amiúde, esses dois campos têm entrado em conflito e o hegemônico, o oficial, tem procurado desestruturar os campos adversários, conduzindo uma política característica de evangelização e, portanto, de imposição de um específico capital simbólico visando deslegitimar os capitais culturais presentes e praticados no âmbito da devoção popular.

Esta última é a área que gostaria de investigar na primeira parte da minha contribuição. Há vários anos tenho observado, através do olhar dos fiéis, práticas devocionais realizadas de baixo para cima. Em algum momento, porém, surgiu a consciência de que faltava uma peça. Começo dizendo que o país em que realizei a pesquisa propõe um catolicismo que, embora transformado pela efervescência resultante do Concílio Vaticano II, ainda adere aos ditames oficiais da instituição eclesiástica. Existem documentos e manuais que descrevem com precisão como o processo de evangelização deve ocorrer em um contexto multicultural, e este ocorre em lugares consagrados ou em estruturas pertencentes à Igreja. É uma evangelização que contempla a leitura das sagradas escrituras, retiros espirituais e o conhecimento dos sacramentos. Por isso, dar espaço ao que é a visão oficial do Vaticano, uma visão que se traduz em conceitos claramente definidos, pode ter sua utilidade. Claro que é apenas um ponto de partida, mas um ponto de partida obrigatório, mesmo que se queira compreender a forma como esses conceitos são interpretados e

utilizados pelos clérigos. Um exemplo? A Igreja oficial há muito tempo desenvolve a sua missão universalizante através da introdução e do emprego do conceito de inculturação; fez isto, sobretudo, em virtude do fato de que o catolicismo é uma religião baseada nas sagradas escrituras e que, portanto, não pode absolutamente prescindir de uma dimensão linguística e hermenêutica compartilhada.

O sentido que a Igreja tradicionalmente atribui a este termo, naturalmente, não é o da antropologia. A ideia de inculturação pretende repetir a imagem da reencarnação, do Cristo que se fez carne, mas sobretudo verbo. Para compreender melhor o significado com que este conceito é empregado pelas hierarquias eclesiais pode ser útil explorar as sutis distinções existentes entre o conceito de graça, o de natureza e o de cultura, segundo o documento *Para uma pastoral da cultura* (PONTIFÍCIO CONSELHO DA CULTURA, 1999). A natureza indica o estado do ser humano vivente, inevitavelmente comprometido pelo pecado original; é o lugar em que os instintos menos nobres podem nos desviar do caminho reto, em que podem explodir emoções (como raiva e ciúmes) que minam a base do valor da irmandade. A cultura é a expressão e a reelaboração simbólica dessas pulsões naturais. Ela é o terreno em que os erros e os desvios (como a idolatria, uma condição que deixa prisioneiro o ser humano e que o mantém imantado) podem ser legitimados ou em que, ao contrário, é possível aumentar a fé e uma justa disposição para com o transcendente, deixando espaço àqueles valores que são considerados corretos, valores vivificantes que são capazes de fazer crescerem a solidariedade e a justiça social. Com efeito, a mensagem evangélica é Deus que se fez verbo e o que é mais cultural do que a língua? Não obstante, a recepção cultural de Deus apenas passaria pela graça. Com efeito, a graça representa o momento da transcendência, a capacidade de tornar tanto a natureza como a cultura simples instrumentos a serem utilizados tendo em vista uma salvação futura e definitiva. A inculturação representa, portanto, o conjunto de ações operadas pela Igreja para fazer penetrar a graça na cultura e, através dela, na natureza humana.

A graça, como dito acima, não está naturalmente presente nem na natureza humana, nem nas culturas; é apenas Deus que pode infundi-la através do Espírito Santo. E seria justamente e apenas por meio da graça que os povos da Terra, reconhecendo-se como igualmente filhos de Deus, poderiam superar suas diferenças e construir um mundo compartilhado, em paz e harmonia. As relações entre as culturas, portanto, representariam mais um problema teológico que antropológico.

A este respeito, a Igreja, quando se confrontou com a diversidade cultural, evocou duas imagens diametralmente opostas, porque negativa a primeira e positiva a segunda: o episódio da torre de Babel (da natureza e das culturas sem a graça), para indicar os riscos associados a tal diversidade, e a descida do Espírito Santo (e da graça) durante o Pentecostes, para tornar pensável, ao contrário, a diversidade na unidade. No primeiro caso, ocorrido numa época em que “Toda a terra tinha uma só língua, e servia-se das mesmas palavras”, o desejo que levou os seres humanos a erguerem uma estrutura altíssima com o intuito de se juntarem novamente ao Altíssimo foi considerado um ato de soberba e, por este motivo, punido de forma exemplar: “Assim o Senhor os espalhou dali sobre a face de toda a terra; e cessaram de edificar a cidade. Por isso se chamou o seu nome Babel, porquanto ali confundiu o Senhor a língua de toda a terra, e dali os espalhou o Senhor sobre a face de toda a terra” (A BÍBLIA..., 1996; Gn 11, p. 8-9).

Com o advento do Pentecostes, os limites linguísticos postos pelo episódio de Babel serão superados. Os apóstolos voltarão a compreender as línguas dos outros povos e, por sua vez, a ser compreendidos: “A unidade de Pentecostes não exclui de fato as diversidades de línguas e culturas, mas as reconhece na sua identidade, e também as abre à alteridade, através do amor universal nelas operante” (PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PASTORAL DOS MIGRANTES E ITINERANTES, 2004, p. 37). Contudo, as povoações evangelizadas se mostrarão perplexas, confusas; porque a propagação universal da graça e a busca da unidade pentecostal de todos os homens historicamente foram realizadas a partir do ponto de vista do homem ocidental e em detrimento das outras sensibilidades e visões do mundo. Os próprios missionários perceberam a dificuldade – e, num número crescente de casos, a intrínseca contradição – de construir um universal teológico com formas locais e conteúdos culturais particulares. O tema da diversidade cultural se tornará um dos motivos que mais atormentarão as noites dos missionários.

No cristianismo Deus se fez verbo, um verbo que devia ser anunciado com alegria, mas que amiúde se tornava imposição e poder, e legitimava as ambições de domínio dos colonizadores europeus. Na América do Sul não se assiste a um diálogo, mas a uma conquista extremamente brutal e a um genocídio sem precedentes. As povoações locais foram silenciadas (TODOROV, 1984; SILVERBLATT, 2004). Afortunadamente, a Igreja, não na sua totalidade e certamente não a “oficial”, mitigou suas posições mais intransigentes, a ponto que, às vezes, tomou o partido dos nativos. Além disso, uma vez subjugados, os povos autóctones foram capazes de moldar o seu

próprio catolicismo, um catolicismo popular mais próximo da própria sensibilidade e dos próprios dilemas.

O cristianismo, tornando-se um fenômeno global, não permaneceu unido; desmoronou, se dividiu, teve que lutar arduamente para manter a própria integridade, mas hoje em dia é difícil explicar em poucas palavras o que é o catolicismo. Equivaleria a depreciar a enorme riqueza de formas teológicas e devocionais que ele foi capaz de inspirar. Manuel Marzal (2002, p. 265-271), em seu popular tratado de antropologia religiosa da América Latina, descreve muito bem o processo que levou a Igreja dos colonizadores a se tornar uma instituição autônoma, enraizada no território e portadora, finalmente, de um catolicismo diferente, com raízes americanas. No Peru, em particular, do qual analisaremos uma de suas mais importantes devoções em terras estrangeiras, o triunfo sobre as religiões autóctones deu depois lugar a uma apropriação do catolicismo por parte da população indígena (MARZAL, 2002, p. 278-284).

Tudo isso, não obstante, não levou a uma afirmação definitiva do catolicismo popular sobre o institucional, mas, ao contrário, à estabilização de uma tensão que podemos conceber como constitutiva do panorama católico latino-americano. Na atualidade, é possível encontrar os extremos dessa tensão: por um lado, as frequentes nomeações de bispos com um perfil conservador e alinhados, também liturgicamente, às posições de Roma; por outro lado, por exemplo, a ação no Brasil do CIMI-Conselho Indigenista Missionário (vinculado à CNBB-Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) com sua interessante ressignificação da inculturação: “cada cultura na qual o missionário se dispõe a entrar traz, ocultas sob sistemas culturais e significações estranhos, as sementes da Boa-Nova” (RUFINO, 2006, p. 243).

Além disso, há outro contexto histórico que está partindo a Igreja e que está reproduzindo a tensão acima descrita, num novo cenário e em outra escala. Até há poucas décadas, a Europa católica, especialmente graças à contrarreforma, conseguiu manter uma integridade própria. Tudo mudou quando para as costas europeias começaram a afluir numerosos migrantes não europeus. A história estava se repetindo, mas no sentido inverso, porque muitos desses migrantes eram católicos que introduziam na Europa formas de expressividade religiosa embebidas daquela piedade popular que reenviava a mundos culturais antigos e particulares.

Isto posto, não podemos evitar de nos perguntar como a Igreja vê hoje o fenômeno migratório. Começamos dizendo que ela entende o migrante tanto como um sinal dos tempos que

estamos vivendo como uma figura presente nas sagradas escrituras, que de certa forma encarna perfeitamente o espírito do cristianismo, que se propagou como resultado de contínuas diásporas, a partir da dos apóstolos, e que é reavivado graças ao caminho do peregrino (TURNER, V.; TURNER, E., 1978). Ainda, a Igreja afirma que na base do cristianismo está a cultura do acolhimento e que é sempre preciso saber enxergar no outro o rosto de Jesus (HONDAGNEUSOTELO, 2008; LEVITT, 2007). Além disso, ela demonstra ter uma clara consciência dos desequilíbrios econômicos e sociais que obrigam muitas pessoas a deixarem suas casas, e nas últimas décadas se afirmou como defensora dos direitos dos migrantes; um tema que considera extremamente importante é o da reunião familiar.

Contudo, apesar do grande e convicto esforço desenvolvido pela Igreja Católica no multiforme campo do acolhimento dos migrantes, na literatura que se ocupa das interfaces entre religião e migração (ROMIZI, 2014; AMBROSINI; BONIZZONI; MOLLI, 2018; CARRILLO, 2018; CRUZZOLIN, 2018a, 2018b; LARA, 2018; AMBROSINI, 2019; ROLDÁN, 2019; LAGOMARSINO, 2021; PAERREGAARD, 2008a, 2008b) começa a emergir a imagem de uma relação não sempre fácil, feita de frequentes tensões e incompreensões entre, por um lado, sacerdotes e religiosos europeus e, por outro lado, os católicos latino-americanos. Essas relações tensas se resolvem em constantes processos de negociação e mediação, mas também em momentos de ruptura, afastamentos e isolamentos. As diversas ações da pastoral do migrante, mobilizadas pela Igreja, não conduzem sempre à afirmação da unidade pentecostal, mas em muitos casos nos levam de volta para Babel.

Nas conclusões desta parte introdutória queremos nos deter em outra distinção que encontramos no pensamento católico: aquela entre o conceito de realidade e o de verdade. A realidade é uma dimensão prosaica, inscreve-se na história e é a superfície na qual a divina providência traça seus desenhos. Podemos falar, por exemplo, da realidade do fenômeno migratório, da realidade dos processos de secularização etc. Outra coisa é a verdade: ela é revelada, mas é revelada a todo o gênero humano. Com efeito, o cristianismo sustenta um pensamento exotérico, não esotérico, e pressupõe a pregação. O trabalho de evangelização das comunidades migrantes realizado pelos sacerdotes (a este respeito surgiram algumas figuras específicas, como os capelães destinados à cura das almas de uma comunidade étnico-linguística articular – não se fala quase nunca de uma comunidade nacional) ocorre dentro desse perímetro conceitual e trata de

criar um equilíbrio dinâmico, sempre em movimento, entre momentos litúrgicos (oficiais) e expressões devocionais populares (informais, no sentido de desprovidas de forma legítima e legitimada). Neste sentido, acreditamos que muitos dos problemas que surgem nessas comunidades decorrem da presença, nesses lugares da diferença e do diálogo intraconfessional, de modos distintos de conceber as relações entre verdade e realidade ou, o que é quase o mesmo, entre sagrado e profano.

Uma devoção peruana na Itália central e seus dois estilos

Nesta parte, para tornar mais concreta nossa reflexão, diremos algumas palavras sobre os peruanos que residem na cidade, Perugia, onde realizamos nossa pesquisa etnográfica. Aqui, eles introduziram uma forma de veneração particularmente sentida no Peru, o *Señor de los Milagros*. Trata-se de um mural representando um Cristo crucificado, que se encontra em Lima. Esta efígie é considerada milagrosa e todos os anos uma cópia dela é levada em procissão pelas ruas da capital peruana. Também em Perugia, a cada ano, no mês de outubro, a comunidade peruana realiza duas procissões: uma ocorre no centro histórico da cidade, no lugar em que se encontram as mais importantes instituições políticas e religiosas; a outra, ao contrário, acontece num bairro periférico, importante porque é onde se encontra a igreja em que é guardada a cópia do mencionado Cristo venerada nessa cidade italiana. A segunda procissão é a mais sentida entre as duas, aquela que prevê uma maior afluência de devotos. Ao seu final, se realiza uma festa em que boa parte da comunidade se deixa levar pelo clima de convívio criado através da música, das danças, do consumo de alimentos e das bebidas. A festa é um lugar de intimidade cultural, onde é possível ceder, quase sempre com certa contenção, mas também com orgulho, àqueles comportamentos que estão na base dos estereótipos que atormentam a comunidade peruana, especialmente o hábito de se exceder no consumo de cerveja (HERZFELD, 2003).

Esta forma de devoção ajuda os migrantes a darem um significado à própria história migratória e a recriarem uma comunidade, um sentimento de pertença. Além disso, ela consente a ativação de um campo semiótico que, através de um trabalho hermenêutico, permite que eles leiam e interpretem as próprias vicissitudes existenciais. Cada procissão constrói e constitui um texto que deve ser traduzido, e põe em cena, renovando-a e reconfigurando-a, a relação entre o indivíduo e a comunidade. O rito faz surgirem momentos de efervescência coletiva, de transporte e de abandono,

mas reforça também a consciência que todo fiel tem, dos motivos pessoais pelos quais se encontra ali.

Na comunidade de fiéis não faltam os conflitos. Eles, quase sempre, são jogados num código binário em que ecoam as tensões delineadas na primeira parte do nosso texto e que é regido pela presença (sobretudo imaginada) de dois estilos devocionais diversos e opostos. Há o estilo *limeño*, mais sóbrio e mais em linha com as posições oficiais, que busca uma forte e constante proximidade dos devotos aos sacramentos e à vida paroquial; aqui, o papel de guia desenvolvido pelas figuras oficiais reconhecidas pela Igreja é central. E há o outro estilo, o andino, em que a devoção irrompe espontânea, em que os tons emocionais são mais variados, no qual a alegria se alterna com o abandono. Aqui, domina o desejo de se perder numa dimensão comunitária, em que é possível diluir a fronteira entre o eu e os outros, entre a própria intimidade e a dimensão do sagrado.

Naturalmente, o que acabamos de propor representa uma simplificação, um código que pode ou não ser usado nas lutas entre as facções da comunidade. Trata-se de um código que pode também informar sobre as lutas entre os que querem que os fiéis se reconheçam exclusivamente numa associação, forma que consente em se manter uma certa autonomia e uma boa liberdade de ação, e os que, ao contrário, querem a criação de uma confraria reconhecida pela diocese local, que implica um forte reconhecimento, mas à custa da sujeição prática e simbólica aos ditames da Igreja oficial. Ou ainda, o código binário com o qual estamos trabalhando também pode focar nas tensões existentes entre os que dão mais importância ao momento litúrgico e à pertença à Igreja como instituição universal, capaz de transcender as pertenças nacionais, e os que, ao invés, consideram as festas parte integrante do evento devocional, elemento útil para reafirmar também uma forte pertença identitária.

Nas procissões que tiveram lugar em Perugia, o Senhor dos Milagres era visto também como o Cristo dos peruanos. Era sobretudo no curso da primeira procissão, a que acontecia no centro da cidade, que emergiam claras dinâmicas políticas, tanto internas como externas. O andor, transportado pelos fiéis, percorria, acompanhado por uma banda de música, Corso Vannucci, a rua principal da cidade, rodeada pelos prédios de algumas das mais importantes instituições do território (Bispado, Prefeitura, Região, Província). Os fiéis migrantes, mostrando seu próprio Cristo, reafirmavam sua identidade católica e, portanto, a adesão aos valores cristãos europeus.

Conscientes da potência da imagem por eles venerada, uma imagem capaz de “agir” (GELL, 2021), quando chegavam na proximidade de uma instituição importante, manobravam o andor de maneira que o rosto do Cristo fosse virado para o prédio, fazendo depois três reverências em sinal de respeito, mas também de cumprimento e proteção. Trata-se, em suma, de outro modo de construir uma presença concreta, histórica e geograficamente determinada.

Ações como a que acabamos de descrever desempenham uma dupla função no processo de ressocialização em que estão envolvidos os peruanos de Perugia: por um lado, a comunidade peruana reencontra uma coesão, se refunda como grupo nacional, experimentando assim uma unidade amiúde inédita, capaz de superar os fatores de divisão, a começar pelos regionalismos; por outro lado, os peruanos reunidos em comunidade de devotos oferecem aos autóctones uma imagem positiva, porque mais definida e ao mesmo tempo mais acessível, da própria identidade cultural e religiosa, saindo desse modo da invisibilidade a que frequentemente os migrantes estão relegados. Encontram, aqui, confirmação para as palavras que Ruth Lara (2018, p. 168) dedica ao caso dos equatorianos residentes em Milão, quando diz que o desejo destes de manterem uma ligação cultural com o país de origem os levou a transferir e a modificar as próprias práticas e tradições, adaptando-as aos lugares de destino ou trânsito, com o intuito de gerar espaços de socialização entre compatriotas, mas também de exibir orgulhosamente as próprias raízes culturais no estrangeiro.

Voltando aos dois estilos de culto aqui examinados e às tensões que neles ressoam, eles se inserem por sua vez num campo dicotômico de forças legitimado pela Igreja, que contrapõe o transcendente ao imanente, uma divisão que aumentou particularmente nos últimos séculos e que é característica do pensamento ocidental. No estilo *limeño* encontramos certamente rastros da hostilidade, continuamente reafirmada pelas altas esferas da Igreja, contra o conceito de imanência e tudo o que ele significa. Entre os muitos que sofreram as consequências dessa ruptura, há o filósofo católico Maurice Blondel, cujo método apologético, que enxergava na ação uma possível síntese entre natural e sobrenatural, foi expressamente condenado por Pio X. As culturas humanas, quando não se abrem à palavra de Deus, através de um processo de inculturação e acolhendo a graça, permanecem reféns da imanência, isto é, do que elas consideram ser o próprio patrimônio cultural; encerradas na própria natureza-cultura, elas não desenvolvem a capacidade de transcender seus limites. Esta inabilidade, segundo diversos prelados europeus, mas também latino-americanos,

representa a principal limitação da piedade popular, que no nosso caso assume as formas do estilo ritual andino, com seu generoso recurso ao corpo e às suas sensações, às emoções, à natureza e ao mundo material, à busca espasmódica de uma relação física e interpessoal com a divindade. O próprio Papa Francisco, em 2015, falou de idolatria da imanência, referindo-se aos que se limitam a contemplar a “beleza da criação”, não conseguindo ir além dela.

Em particular, a imanência levaria sempre de volta para um natural e cultural pouco dotados de graça. Em termos antropológicos, isto implicaria um arraigamento em usos e costumes de tal forma que tornaria impossível um diálogo com o outro e com o Numinoso. Aqui, é preciso elucidar alguns aspectos concretos e simbólicos que tornariam pensável e utilizável a ideia de transcendência. Enquanto a devoção popular se sustenta nos “simples” gestos dos fiéis, gestos que se inscrevem em biografias humildes, aflitas pelo mal, numa história feita de minúcias, de pequenos acidentes, uma história que tem o alcance de uma vida humana, a religião católica se baseia na escritura, uma escrita fixa, revelada, um verbo que se fez carne e que se tornou documento profético, imutável, de onde deriva uma diversa concepção do tempo, linear embora não infinita, pois chegará o dia do Juízo Final. À espera desse evento resolutivo, a história com que a Igreja se deve confrontar é uma história feita de sinais, uma história da exegese, que transcende as vidas dos fiéis, tratando de vislumbrar o desenho global do divino. A história dos devotos é, ao contrário, uma história mais “carnal”, feita de pragas, de aflições, pequenos acidentes; é uma história cumulativa, em que *ex-voto* após *ex-voto* o santo venerado cresce e se torna cada vez mais poderoso. É uma história *ex-post*, que se dissolve e que começa novamente a correr a partir do advento do milagre, sendo centrada nos corpos dos devotos, um corpo que carrega as marcas do pecado ou da cura milagrosamente concedida. A escrita, especialmente quando é fixa, imutável, revelada, estrutura uma relação totalmente diversa com o tempo: interroga-o, aceita suas incógnitas, seus mistérios, suspende momentaneamente o juízo, à espera de algum sinal esclarecedor que terá a ver com a vontade de Deus, não com o destino que aguarda o fiel que pediu a graça.

O catolicismo permanece no fundo um movimento milenarista, que mal esconde sua verdadeira natureza temporal através do padrão cíclico das suas liturgias, com estas que, embora não foquem no que será mais do que no que foi, infundem assim nova esperança. A única carne contemplada é a do Cristo, o portador da mensagem evangélica. Essa posição é justificada pelo

fato de a Igreja se constituir como guardiã de supracitada mensagem, tomando como seu ato de fundação o único momento em que transcendência e imanência se fusionaram num único ser: o Cristo. A crucifixão concluiu o período dos prodígios e da revelação que começou com o Advento e, desde então, imanência e transcendência voltaram a correr em linhas paralelas. Para tutelar o próprio ato de fundação a Igreja acolheu o transcendente, condenando firmemente o imanente, por trás do qual estariam muitas interpretações do catolicismo consideradas heréticas. Estamos falando de uma tensão que se encontra também na base do conflito entre catolicismo institucional e catolicismo carismático (que amiúde surge no seio da devoção popular). Não é por acaso que a Igreja reitera continuamente a distinção entre adoração (eucarística) e veneração.

E, no entanto, a devoção popular implica a imanência, sobretudo a existência de objetos poderosos, capazes de dar concretude aqui e agora ao sagrado. Não é por acaso que os santos são especializados. Cada um deles mantém uma prerrogativa própria e, portanto, eles vivem na história humana, não a transcendem. Nos momentos em que a devoção popular celebra seus próprios objetos sagrados, inevitavelmente, é vivida de novo a luta entre a liturgia oficial e a prática devocional “informal”. Contudo, nesses momentos, é realizada também uma nova busca para uma síntese entre transcendência (ou seja, o ir sempre além do vivido) e a imanência (isto é, o arraigar-se no aqui e no agora), operados não como fatores contrários, mas como forças complementares.

Isto não impede que as tensões permaneçam. Em primeiro lugar, há a questão das imagens sagradas. Um tempo instrumento excelso de evangelização, na atualidade elas são vistas com suspeita porque fogem do próprio papel, que seria exclusivamente o de estimular a fé, tendendo a se tornar objetos de culto, venerados pelos fiéis. Os clérigos, conscientes desta dinâmica, contrastam o que consideram ser um desvio de sua verdadeira função, organizando retiros espirituais e propondo, quando possível, a elevação e a ostensão da hóstia consagrada, o único objeto em que está presente Jesus Cristo. Outra frente em que os clérigos estão trabalhando é a da “consagração” e da doutrinação dos fiéis leigos, muitas vezes próximos das devoções e das formas sociais do cerimonial (sempre embebidas de imanência) e distantes dos sacramentos e das comunidades paroquiais (com sua aspiração ao transcendente). Falamos de uma tensão que pode assumir múltiplas formas, como a que vê opostos a sobriedade e os excessos (nos comportamentos, na estética religiosa, no consumo do álcool, nas danças etc.).

Encerramos esta parte com uma reflexão sobre a relação entre piedade popular e instituição

eclesiástica. A ideia segundo a qual a primeira seria subalterna com respeito à segunda, uma espécie de subcampo que incorpora e reelabora tensões presentes no campo hegemônico, não nos encontra de acordo. Isto porque, amiúde, a própria Igreja se regenerou e se reforçou valendo-se da devoção popular e seus muitos recursos. Assim sendo, parece mais oportuno falar de dialética entre experiências religiosas qualitativamente diferentes que, estabelecendo uma relação entre si, ativam um verdadeiro círculo hermenêutico em perene movimento.

O que é que vai acontecer depois da pandemia?

Nenhum antropólogo pode assumir as funções de um vidente; isto está claro. Apenas queremos propor uma reflexão. A pandemia foi lida de muitas maneiras. Enquanto alguns a viveram como um castigo divino, outros, como, por exemplo, o Papa, a acolheram como a ocasião para fazer finalmente as escolhas certas (combater as injustiças sociais, ser mais solidário etc.).

Para compreender como a pandemia poderia afetar as relações entre Igreja oficial e piedade popular é preciso antes levar em consideração um elemento estrutural. A Igreja é universal, a devoção popular é multiforme, local, às vezes, pessoal. A pandemia representa um evento global que, portanto, num primeiro momento, entra em consonância sobretudo com a dimensão universal da Igreja Católica; mais do que com as infinitas manifestações da devoção popular, que podem aceitar o desafio de um luto particular, de uma calamidade local, mas que com certeza não são capazes de capturar semanticamente um evento de tal magnitude.

Ainda, há um dado histórico que precisamos levar em conta: enquanto a piedade popular parece continuar gozando de boa saúde, a Igreja oficial está vivendo um momento de profunda crise, agravado pelos numerosos escândalos que a atingiram nos últimos anos. As práticas devocionais típicas da piedade popular, em particular as que possuem uma dimensão coletiva, que envolve inteiras comunidades, oferecerão a possibilidade de refundar um sentimento de pertença, de tecer novamente redes e vínculos sociais, e de reconstruir culturalmente a localidade (APPADURAI, 1996), ou seja, um lugar que possa ser configurado como um habitat de sentido (HANNERZ, 2001). Nos contextos migratórios, não obstante, tal localidade tende a extravasar a sua dimensão física originária; isto seria possível graças aos símbolos e às práticas de uma devoção popular que já demonstrou amplamente (LEVITT, 2003) sua vocação transnacional, conectando

frequentemente lugares afastados, pessoas distantes, e promovendo ações e comportamentos que transcendem as fronteiras nacionais.

Não temos quaisquer dúvidas sobre o fato de que as imagens sagradas continuarão a desfilar, a se mostrar aos fiéis em toda a sua potência e beleza. O sagrado “selvagem” voltará a se apoderar das ruas de muitas cidades e, saindo em procissão, sarará as feridas deixadas pela Covid-19; continuará a tecer histórias, anedotas, e a recolher orações, súplicas e ex-votos. É justamente este o fascínio da devoção popular: a ausência de um centro de poder permanente capaz de ditar claramente as regras da devoção, definindo seus espaços e lugares legítimos (embora ela conviva com santuários e ordens religiosas) e a presença, ao contrário, de uma encarnação do sagrado polissêmica, sempre excedente, por vezes ambivalente, e que pode se difundir e replicar infinitamente. Quem sofreu um luto encontrará conforto, conseguirá, talvez, compreender os motivos do próprio sofrimento. Quem sobreviveu sabe que tem uma dívida e terá que se mostrar digno da graça recebida. As razões que cada um alega para explicar as próprias vicissitudes existenciais não se somam nunca e, portanto, não pode haver contradições entre elas. Com efeito, a devoção popular carece do rigor de uma equação matemática; em vez disso, ela é uma pilha de esperanças, lutas, desgraças, vitórias e renascimentos. Sua lógica é existencial, simbólica, hermenêutica. Os sinais da devoção não são nunca certos; eles devem sempre ser interpretados.

E no que diz respeito à Igreja? Sim, durante a pandemia, em muitos países, as igrejas continuaram abertas, confortando os fiéis, e o Papa não deixou faltar a própria presença, mas permanece a sensação de que, uma vez concluída a pandemia, a piedade popular ganhará um novo impulso, enquanto a Igreja Católica deverá ainda lidar com os muitos escândalos que a estão pondo de joelhos.

Considerações finais

O Cristianismo nasce como religião universal e, desde o início, desenvolve uma intensa atividade de proselitismo em todo o mundo, escolha que o obriga a lidar com a diversidade cultural. Para conseguir sair vitoriosa desse desafio, a Igreja empregou duas estratégias: a conquista das consciências e a ocupação dos espaços públicos. Não é um mistério que, enquanto os clérigos sondavam a profundidade das almas dos fiéis em busca de eventuais pensamentos heréticos, as hierarquias eclesiais erguiam lugares de culto, abriam praças, e fundavam (ou reconheciam) novas

formas de veneração e novos dias festivos, que amiúde coincidiam com aqueles em que eram anteriormente celebradas velhas divindades.

A praça representou sempre um lugar estratégico para a Igreja. E, nesta parte final da minha contribuição, quero justamente me deter sobre ela, uma vez que, à luz dos acontecimentos mais recentes, em primeiro lugar a pandemia, ela está a permitir encenar os atos finais de uma tragédia que afetou o mundo inteiro; porque é a partir dos lugares públicos que se pode retomar a criação de laços sociais, de esperança. Nas praças, instituições civis e religiosas trabalhavam amiúde em sintonia para construir uma imagem definida e estável de mundo, com seus valores e suas estruturas sociais. Contudo, nas procissões de imagens brotadas do sincretismo religioso (ROSTWOROWSKI, 1992), como a do Cristo moreno de Perugia, descobrimos uma dimensão mais fluida, indefinida e disputada da ocupação religiosa do espaço público.

Se as grandes praças eram dominadas fisicamente e as defesas semanticamente por catedrais e igrejas imponentes, a piedade ocular resistia aos repetidos ataques das Igrejas oficiais e se consolidava entre as povoações rurais e nas primeiras periferias urbanas. Até há poucos séculos, por exemplo, fora das ruas e das praças centrais, os lugares abertos, não privados, eram considerados perigosos, espaços em que aconteciam façanhas sórdidas e onde um crime podia permanecer impune. E é justamente nesses lugares ambíguos e inseguros que encontramos em abundância as ermidas; colocadas especialmente nas encruzilhadas, serviam para proteger os viandantes, tranquilizá-los, para afastar todo possível perigo. Porém, também nos centros maiores encontramos a afirmação de um modo católico que não consegue se desvincular do imanente. Com efeito, aqui, os mercados constituíam eventos intimamente ligados a celebrações religiosas e não havia uma nítida distinção entre os níveis econômico e o espiritual que, ao contrário, se entrelaçavam e confundiam em um *ethos* festivo mais amplo (SATTA, 2008).

Com o advento da modernidade e o processo de urbanização muda a fisionomia do espaço público. Ele se torna mais protegido, mais seguro e mais utilizável. Os governos fazem sentir a própria presença, a iluminação pública tira dos bandidos a vantagem da escuridão, e o anonimato dos transeuntes, de condição ameaçadora e temida, se torna um traço normal das grandes cidades. Emergem novas regras sociais aptas a tranquilizar os residentes sobre os quais não se conhece a identidade: mudam as leis da proxêmica, emergem novos costumes, se impõe a desatenção civil (GOFFMAN, 1971). A praça perde a sua aura sagrada e se torna um lugar polissêmico, laico,

comercial, em que estão em vigor as regras da mobilidade viária e pedestre. E ainda assim o sagrado de tempos em tempos volta a ressurgir, em todas as suas formas e contradições, e a encantar novamente o espaço público, com suas litânias, seus perfumes, seus passos cadenciados; com o seu correr atrás do transcendente e o seu se deixar contaminar pelo imanente. O sagrado material, concreto, popular, em particular, continua a operar como um dispositivo sociossemântico riquíssimo, por meio do qual são tecidas comunidade e história, reivindicações, demandas de reconhecimento e construção de sentido; um dispositivo que os devotos do Senhor dos Milagres, analogamente ao que acontece no caso de outros grupos de católicos migrantes, aprenderam a usar com grande habilidade e diplomacia.

Referências

A BÍBLIA. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1996.

AMBROSINI, M.; BONIZZONI, P.; MOLLI, S. Immigrati cristiani a Milano. Esperienze di partecipazione, aggregazione, integrazione sociale. **Annali di scienze religiose**, 11, p. 113-140, 2018.

AMBROSINI, M. Fratelli ma non troppo. La chiesa cattolica e gli immigrati in Italia. **Mondi Migranti**, 1, p. 9-27, 2019.

APPADURAI, A. **Modernità in polvere**. Roma: Meltemi, 1996.

BOURDIEU, P. **Sul concetto di campo in sociologia**. Roma: Armandio, 2010.

CARRILLO, C. La Churona en Madrid. El vivir transnacional de un culto ecuatoriano. *In*: ROMIZI, F. (Org.). **Migrantes peregrinos**. Quito: Abya-Yala, 2018. p. 45-74.

CRUZZOLIN, R. **Il Mayordomo e il Caudillo**: forme della presenza nella diaspora peruviana. Roma: Aracne, 2018a.

CRUZZOLIN, R. La Virgen del Cisne en Perugia (Italia). *In*: ROMIZI, F. **Migrantes peregrinos**. Quito: Abya-Yala, 2018b. p. 181-199.

GELL, A. **Arte e agency**. Milano: Raffaello Cortina editore, 2021.

GOFFMAN, E. **Il comportamento in pubblico**: l'interazione sociale nei luoghi di riunione. Torino: Einaudi, 1971.

HANNERZ, U. **La diversità culturale**. Bologna: il Mulino, 2001.

HERZFELD, M. **Intimità culturale**. Napoli: L'ancora del mediterraneo, 2003.

LAGOMARSINO, F. **Pregare tra due mondi**: pratiche religiose e percorsi di integrazione degli immigrati. Genova: Genova University Press, 2021.

LARA, R. Lo que los migrantes se llevaron. Símbolos religiosos y prácticas culturales en tierras italianas. In: ROMIZI, F. **Migrantes peregrinos**. Quito: Abya Ayala, 2018. p. 167-180.

MARZAL, M. **Tierra encantada**: tratado de antropología religiosa de América Latina. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

HONDAGNEU-SOTELO, P. **God's Heart Has No Borders**. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 2008.

LEVITT, P. "You know, Abraham was really the first immigrant: religion and transnational migration". **International Migration Review**, v. XXXVII, n. 3 (Fall), p. 847-873, 2003.

LEVITT, P. **God needs no passport**: Immigrants and the changing religious landscape. New York: The New Press, 2007.

PAERREGAARD, K. In the Footsteps of the Lord of Miracles: the Expatriation of Religious Icons in the Peruvian Diaspora. **Journal of Ethnic and Migration Studies**, v. 34, n. 7, p. 1073-1089, 2008a.

PAERREGAARD, K. **Peruvians Dispersed**. Lanham, Maryland: Lexington Books, 2008b.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A CULTURA. **Para uma pastoral da cultura**. Vaticano, 1999.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PASTORAL DOS MIGRANTES E ITINERANTES. **Instrução Erga migrantes caritas Christi**. Vaticano, 2004.

ROLDÁN, V. Immigration and multiculturalism in Italy. The religious experience of the Peruvian community in Eternal City. **Religions**, v. 10, n. 8, p. 478, 2019.

ROMIZI, F. **El Dios en la maleta**: los caminos de la significación mítica de los ecuatorianos católicos en Barcelona y Nueva York. Tarragona e Quito: Universitat Rovira i Virgili/ FLACSO, Ecuador, 2014.

ROSTWOROWSKI, M. **Pachacamac y el Señor de los Milagros**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1992.

SATTA, M. M. **Le feste**: teorie ed interpretazioni. Roma: Carocci, 2008.

SILVERBLATT, I. **Modern Inquisitions**: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World. Durham and London: Duke University Press, 2004.

RUFINO, M. P. O código da cultura: o Cimi no debate da inculturação. *In:* MONTERO, P. **Deus na aldeia**: missionários, índios e mediação cultural. São Paulo: Editora Globo, 2006. p. 235-275.

TODOROV, T. **La conquista dell’America**: il problema dell’“altro”. Torino: Einaudi, 1984.

TURNER, V.; TURNER, E. **Image and Pilgrimage in Christian Culture**: anthropological perspectives. Oxford: Blackwell, 1978.