

## **Modelos devocionais e agenciamentos na festa e romaria a N. Sra. de Caravaggio (Farroupilha-RS)**

Devotionals models and agencies at the party and pilgrimage to Mary Caravaggio  
(Farroupilha-RS)

*Adimilson Renato da Silva\**

### Resumo

Através de pesquisas etnográficas realizadas no contexto da festa e romaria de N. Sra. de Caravaggio, na cidade de Farroupilha-RS, buscou-se na relação construída com os agentes implicados nesta realidade compor algumas linhas da ação significativa para a manutenção e mudança dos arranjos devocionais expostos como modelos. Investimos em compreender como os agenciamentos de diferentes atores influenciam os modelos devocionais. Para tanto, compomos percepções de observações e descrições das ações presentes na produção e promoção da romaria e de outras atividades, como caminhadas, revitalização de espaços sagrados e divulgação da devoção. Tais pistas nos levaram a perceber que a elaboração de um Projeto de Igreja, com base nesta devoção mariana, encontra-se cada vez mais direcionada a dialogar com as diferentes formações culturais que interpelam as iniciativas efervescentes nesta manifestação religiosa, sejam estas provenientes de repertórios memorialista, tradicional e modernizante.

Palavras-chaves: Modelos Devocionais. Agenciamentos. Devoção Mariana.

### Abstract

Through ethnographic research carried out in the context of the Feast and Pilgrimage of Nossa Senhora de Caravaggio, in the city of Farroupilha-RS, we have sought in the relationship built with the agents involved in this reality to compose some lines of significant action for the maintenance and change of devotional arrangements exposed as models. We have aimed at understanding how the agencies of different actors influence the devotionals models. Therefore, we have composed perceptions from observations and descriptions of actions present in the production and promotion of the festival and other activities such as walks, the revitalization of sacred spaces and disseminations of devotion. These insights lead us to realize that the development of a church project, based on this Marian devotion, is increasingly directed to dialogue with different cultural backgrounds that challenge the effervescent initiatives in this religious manifestation, either from memoirist, traditional or modernizing repertoires.

Keywords: Devotional models. Agencies. Marian devotion.

---

\* Doutorando no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais-UNISINOS (Universidade do Vale do Rio dos Sinos). Bolsista Capes-PROSUP. E-mail: [arenatos2@gmail.com](mailto:arenatos2@gmail.com)

### **Primeiras palavras**

Este texto investe na descrição e análise de diferentes ações e agenciamentos de atores-devotos na articulação de modelos devocionais no contexto da festa e romaria a N. Sra. de Caravaggio. Para tanto, compomos um panorama de percepções a partir de observações e descrições destas ações presentes na produção e promoção da romaria e de outras atividades, como caminhadas, revitalização de espaços sagrados e divulgação da devoção. Isso possibilitou dar voz e vez à ação e atos dos atores (Schutz, 1974).

Essa devoção mariana, por sua vez, teve suas origens na Itália, no ano de 1492, precisamente no dia 26 de maio. Uma jovem camponesa chamada Joaneta, depois de submetida às violentas agressões do esposo, corre até um prado na localidade de Mazzolengo na cidade de Caravaggio. Em prantos, quando colhia pastos para os animais, recebe uma visão onde a Virgem Maria lhe oferta uma mensagem: “Tenho conseguido afastar do povo cristão os merecidos e iminentes castigos da Divina Justiça, e venho anunciar a Paz” (Zorzi, 1986). Este episódio fundamenta o mito de origem da devoção, ou seja, o encontro da jovem com Maria estabelece a hierofania, a manifestação do sagrado.

Já no final do século XIX, com a vinda de imigrantes italianos para o sul do país na cidade de Farroupilha(RS), no ano de 1875, uma capela é construída na Linha Palmeiro. Depois de encontros para escolherem o padroeiro da localidade, decidem aceitar a recomendação de Natal Faoro, que expôs um pequeno quadro da imagem de N. Sra. de Caravaggio. Devoção que este agricultor manteve guardada nos seus pertences pessoais quando realizou o traslado de navio até o Brasil, e neste desfecho, oferta a imagem à comunidade que se formava no trabalho da lavoura e junto aos locais de religiosidade em meio às pequenas capelas e de altares familiares.

A devoção a N. Sra. de Caravaggio vai assumindo contornos distintos ao longo dos anos. Desde a vinda da imagem-quadrinho, guardada nos pertences do imigrante, até os dias atuais, ocorreram mudanças significativas nesta devoção mariana. Uma delas foi a ampliação dos espaços sagrados, antes coexistentes na pequena capela e nos altares familiares, agora assumindo a configuração de uma paisagem ampliada e contígua entre o santuário novo e as propriedades rurais e a mata nativa existentes nas suas adjacências. O santuário novo teve sua construção na década de 1960.

Deste período da construção do novo santuário, a atuação do padre Theodoro Bortolan ainda se mantém viva na memória coletiva da localidade de Caravaggio. Como descreve Pasa (2013), o olhar visionário e o engajamento particular desse sacerdote permitiu que o projeto de santuário pudesse ser efetivado. No início, quando expunha seus interesses na construção dessa edificação arquitetônica até mesmo o bispo da diocese de Caxias do Sul, na década de 60, reprovava suas ideias, “o bispo chamou-o de louco, jogou no lixo o projeto e saiu da sala. O padre Portolan recuperou a peça e quando retornou, o bispo falou em tirar o padre de Caravaggio” (Pasa, 2013, p. 132)<sup>1</sup>.

Recentemente, quando se acompanhava as expressões destes atos de fé, numa trajetória de investigação iniciada no ano de 2009, abriam-se ao nosso entendimento as linhas de continuidade desta manifestação devocional mariana. As promessas, as participações em missas campais, as peregrinações e o contato dos atores-devotos com a imagem de N. Senhora constituíam exemplaridades singulares dos modos de engajamento a cursos de ação específicos, os quais acabavam por tangenciar o arranjo particular de processos e forças “[...] que podem estar presentes em muitas partes, ou até mesmo em todas; arranjo cujos limites são dados exclusivamente pela posição do observador e pelas necessidades da pesquisa” (Goldman, 1999, p. 115).

Das primeiras vivências de campo<sup>2</sup>, propõe-se um delineamento interpretativo do material que obtivemos no período da pesquisa, de forma a enfatizar este interesse de compreender os contornos desta festividade mariana no tocante a pluralidade de forças e os processos daí decorrentes. Para o texto presente, propomos partir da elucidação das ideias de agenciamento e modelos devocionais, ações estas que remetem à compreensão dos arranjos organizados quando ocorre a apropriação de recursos materiais e simbólicos provenientes de produções culturais atualizadas. Sem pretender analisar os rituais que envolvem e traduzem o aspecto de inteligibilidade da devoção mariana em si mesmos, observou-se esses rituais e eventos significantes quando articulam e misturam diferentes práticas e discursos. Partindo então destas ações e agenciamentos propomos a elaboração de três modelos devocionais articulados e implicados entre si, o memorialista, o tradicional e o modernizante.

Neste sentido, durante as primeiras aproximações a esta devoção mariana da serra gaúcha, entramos em contato com os fragmentos de lembranças em

diversas atividades, podendo ser a partir de conversas durante um café, e até mesmo ao sairmos da sala de velas após uma promessa paga. Realidade que propunha e complementava um aspecto geral desta ambiência devocional. Esta percepção abrangia o sentimento de que *estar em Caravaggio* significava interagir com os eventos da localidade e seus diferentes atores. Algo que levava a confrontar a memória coletiva (Halbwachs, 2006)<sup>3</sup>, narrada pelos seus intérpretes – os devotos e os moradores de gerações antigas e recentes. A partir desses repertórios memorialistas observaram-se os agenciamentos explícitos ou implícitos nas narrativas e práticas, quando participamos da Romaria Votiva de 2014, concebendo-os como um dos modelos devocionais a serem descritos neste trabalho.

Ao longo da pesquisa acompanhamos também a maneira que os atores-devotos se apropriavam de bens devocionais indicados como parte da materialidade sagrada desta devoção (Teixeira, 2008), os materiais que compunham os ex-votos (velas, réplicas de casas, mechas de cabelo, fotografias, etc.), as imagens de santo, os suvenires na forma de pingentes, medalhinhas, pulseiras de motivos devocionais, etc.

O uso destes materiais por parte dos devotos, das mais distintas formas, possibilitou situar a maneira pela qual os indivíduos e grupos empregam esses bens como suporte de suas ações (Lopes, 2008), e por extensão, canalizam os significados mantidos sob a forma de constelações devocionais. Para observar melhor essa dinâmica de certa continuidade da percepção dos devotos imbricada nos materiais que empunhavam, levavam junto ao corpo, guardavam e ofertavam à Santa, tomamos como foco interpretativo a ação de grupos de devotos que utilizam fotografias para pagarem promessas e agradecerem as graças alcançadas. As práticas e discursos destas vivências dos atores-devotos no santuário relacionadas à inserção destes objetos com motivos imagéticos de diferentes tipicidades descrevemos como modelo devocional tradicional.

A participação em caminhadas e romarias nos períodos centrais da festa e romaria a N. Sra. de Caravaggio, levou-nos a problematizar esta *experiência de peregrinar* na atualidade. Leituras de bibliografia específica que versa sobre o fenômeno das peregrinações contemporâneas (Hervieu-Léger, 2008; Steil e Carneiro, 2008; Carneiro, 2007) permitiram que construíssemos percepções mais abrangentes sobre o ato de caminhar e peregrinar.

Neste sentido, participamos de caminhadas promovidas por academias de ginástica da região realizadas durante a romaria a Caravaggio. Estes eventos de caráter secular põem em destaque diferentes *pedagogias de orientações* de indivíduos que, ao contrário de se contraporem e se excluírem completamente, acabam por dinamizar e impactar a reflexividade de caminhantes e devotos.

Os jornais impressos da região mobilizavam orientações sobre o cuidado a ser observado durante a caminhada. Desse modo, complementavam o argumento dos monitores das academias de ginástica quando traziam destaque no ritmo dos passos dos devotos e caminhantes. O cuidado com a roupa adequada e o consumo de alimentos saudáveis eram alguns dos elementos presentes neste repertório modernizante. Apesar de querer aperfeiçoar única e estritamente o corpo com o objetivo de melhorar o condicionamento físico, o caminho a Caravaggio impacta a percepção secular destes atores, alternando entre a natureza da Mata Atlântica e a prática de devotos tradicionais que pagavam as suas promessas. Neste modelo de devoção modernizante, sabe-se que nos momentos mais difíceis no caminho *daqui para frente só a fé ajuda*.

### **1. Notas sobre a ideia de modelos devocionais e seus agenciamentos**

Neste ponto, buscamos situar a chave interpretativa que usamos para a leitura desta devoção mariana. Por isso, a ideia de modelo devocional e suas adjetivações tornaram-se operantes à análise por permitir compor quadros descritivos das percepções e sensibilidades obtidas em pesquisa de campo. De modo complementar, apontou-se o caráter plural das manifestações devocionais no que tange à coexistência de repertórios e modos de ação aparentemente discrepantes, contudo convergentes na ordenação deste evento em sua grandiosidade e expressão.

Desse modo, a tratativa dos modelos devocionais<sup>4</sup> que nos interessa neste texto permite investir sobre a compreensão das forças que transpõem as formações culturais. Implicam observar, de algum modo, a articulação de sociabilidades, identidades e significados na ordenação de arranjos que são mobilizados e, complementarmente, mobilizadores de ações e atos através de agenciamentos de recursos capazes de ativar propósitos para atingir fins específicos. Essas composições mais ou menos coerentes da conjunção das ações e iniciativas dos agentes provenientes de *províncias de significados* distintas, nos

termos de Schutz (1974), atuam frente à performatividade existente na sociedade em que estejam situadas (Yúdice, 2006)<sup>5</sup>.

Segundo Geertz (1998), entende-se que os modelos devocionais misturam rituais reunindo práticas e discursos. Quando elaborados, atuam de maneira intersubjetiva para agir sobre uma realidade, deslocar hábitos e condutas pela sua continuidade no tempo. Deste modo, como a marca das sociedades contemporâneas comporta o aspecto de coexistência de modos distintos de ethos e visões de mundo, a realidade será negociada e a fê será expressa segundo a pluralidade da ação e atos no curso dessas formações.

Por esta via, o entendimento destacado por Giddens (2003) sobre a ação dos indivíduos orientados por sua *agência* elucida outro aspecto importante para discutirmos, posteriormente, os desdobramentos das ações de atores na organização e execução de iniciativas e projetos. Ainda que este autor destaque que os limites e as possibilidades da ação, assim, sua escala e extensão, por muitas vezes os efeitos e resultados extrapolam a perspectiva inicialmente elaborada a partir de planos de ação determinados. Portanto, a *agência* refere-se às atividades em que um “indivíduo é o perpetrador, no sentido de que ele poderia, em qualquer fase de uma dada sequência de conduta, ter atuado de modo diferente” (Giddens, 2003, p. 11).

Neste ponto, cabe destacar que a *agência* abrange também a ação de não humanos, como destacado por Latour (1994): os objetos, os aportes tecnológicos, a natureza, etc.<sup>6</sup>

Para tanto, a formulação de Lopes e Silva (2013) torna-se pertinente para o acompanhamento das transformações ocorridas nas manifestações religiosas contemporâneas, especificamente no que propõe a análise dos agenciamentos na devoção a Caravaggio, pretendida neste estudo:

A concepção de *agência* pressupõe que indivíduos e grupos que advêm de tradições e esferas culturais diversas são capazes de utilizar os elementos materiais e simbólicos de sua formação como recursos para a elaboração de produções culturais atualizadas, em interlocução e negociação com outras tradições e esferas, ou com outras produções culturais. (Lopes; Silva, 2013, p. 295).

Essa concepção de *agência* indica que uma chave interpretativa para a compreensão da apropriação desses recursos materiais e simbólicos resultantes de produções culturais atualizadas (no nosso caso, de arranjos na forma de

organização de um modelo devocional específico) é a apreensão e análise da capacidade dos agentes de produzirem narrativas próprias. Assim, investe-se em procedimentos linguísticos, estéticos e tecnológicos, postos em marcha na obtenção de variáveis e referenciais disponíveis na relação dos humanos entre si e de humanos e não humanos.

## **2. Modelo devocional memorialista: Como se narram e se vivem os acontecimentos**

A romaria votiva à N. Sra. de Caravaggio ocorre no dia 2 de fevereiro de cada ano. Ela tem sua origem datada da ocorrência de uma romaria em honra à Virgem Maria, na festa de N. Sra. das Candeias, no ano de 1900. Devido à forte estiagem naquele período, a seca assolava as plantações da região. Os agricultores não tinham sequer água para dar aos animais. Então organizaram uma comitiva de moradores de toda a região: de São Marcos, Caxias do Sul, Bento Gonçalves, Garibaldi, Farroupilha, Flores da Cunha. O pedido era que a Virgem Maria rogasse pelo povo que sofria por causa da seca, que se apresentava como a maior estiagem já vista na localidade. Vinda de diferentes cidades, a caravana aglomerava devotos por onde passava e culminou na missa ocorrida no antigo santuário de Caravaggio. Logo na chegada dos agricultores devotos, após a batida do sino para começar a missa, uma nuvem se aproxima nesse céu azul e cintilante do sol abrasador. Aquele aglomerado de gente que chegava aos poucos, lentamente, pela estrada de terra que ainda existia ali, foi surpreendido pelos primeiros pingos que resultaram em uma pancada de chuva de grande proporção. Esse acontecimento ficou conhecido como o Milagre da Chuva.

Quando chegamos ao santuário, para acompanhar a romaria votiva ocorrida em 02 de fevereiro de 2014, as máquinas agrícolas já estavam sendo enfileiradas em frente à esplanada do santuário, perto das 10 horas da manhã. O dialeto italiano, *talian*, era empregado pelos agricultores para manter uma maior familiaridade entre aqueles que pertenciam à localidade. Quando conversei com o Sr. Pandolfo, morador de Mato Perso, ele ressaltava que foram seus pais e avós que construíram o santuário: “*Aqui, muita gente ajudou a puxar pedra, levar os tijolos, trabalhar na olaria. Tudo isso foi nós que construímos.*” O chapéu de palha diferenciava os agricultores dos demais devotos e turistas ali presentes, mas,

sempre que eu retomava o diálogo com Sr. Pandolfo, o mesmo afirmava: “Nós somos tudo italiano.”

Posteriormente, fui convidado por um dos organizadores da romaria votiva para almoçar em sua companhia. Alguns fabriqueiros<sup>7</sup> que almoçavam junto acentuavam que a romaria está sendo retomada na sua proporção original, mas a intenção é “*continuar com a simplicidade. Porque a obra de Maria é simples, não precisa de muitas transformações.*”

Um dos integrantes da equipe de fabriqueiros, responsável pela organização da Romaria Votiva, também agricultor e morador da localidade de Caravaggio, frisa que a participação de todos é essencial para a continuidade da história da festa votiva. O aspecto de mescla dessa romaria em celebração, de agradecimento, oração e gratidão remete à elaboração de Victor Turner (1974), ao descrever a configuração da *communitas*: ambiente no qual a hierarquia que sustenta a diferenciação dos papéis na sociedade é substituída por certa *homogeneização* das condutas e comportamentos, formando todas uma unidade:

Nós, ao longo dos anos, sempre tivemos crises, teve isso, teve aquilo. Mas enfim, é só olharmos tranquilos. Ver o progresso da região, econômico, industrial, agrícola. E, sobretudo, a questão devocional ao santuário. Então o santuário que começou há 135 anos um pequeno capitel, e hoje é um monumento. É uma referência nacional. Eu disse esses dias que, quando se canta o hino Terra Ditosa, a gente se empolga. Quando se canta La America, também. E um dos versos da La America diz *Non abbiám trovato nè paglia e nè fieno* (Não encontramos nem palha e nem feno). Nossa Senhora, no projeto Caravaggio, ela fez a mesma coisa que nós. Ela veio em uma mala de um agricultor simples. Escondido lá nos porões. E quando ela chegou, ela não encontrou um santuário pronto. Ela encontrou o quê? Como nós encontramos, os nossos avós encontraram, *um projeto a ser implantado. Os agricultores implantaram o projeto agrícola. Ao mesmo tempo, implantaram um projeto espiritual.* Então um primeiro capitel, minúsculo, para duas famílias. Depois um segundo que já envolveu o núcleo que já era mais de 20 famílias. Já de 10 a 12 anos iniciaram a construção do santuário velho, que está aí, é bonito e preservado. É uma relíquia porque ele traz, além do aspecto, ele traz presente as marcas do imigrante. A questão das pedras e dos tijolos. E celebramos, no ano passado, 50 anos do santuário novo. Se a gente olhar com tranquilidade a caminhada dos agricultores, ela teve todo esse desenvolvimento. (Odir Crócoli, em entrevista à rádio Espaço no dia 02 de fevereiro de 2014).

Esse ponto da entrevista elucidada o momento de conjunção entre os projetos agrícola e espiritual, que destacamos em itálico. Essa dimensão revela a

trajetória de realização dos moradores locais. Por exemplo, os padres participam da vida da população local. São filhos dos descendentes de imigrantes italianos de primeira e segunda geração. Então, esse aspecto *dessacralizado*, em que se destaca um pé de igualdade dos agricultores e da santa, quando Odir disse que “*Nossa Senhora, no projeto Caravaggio, ela fez a mesma coisa que nós. Ela veio em uma mala de um agricultor simples, escondida lá nos porões. E quando ela chegou, ela não encontrou um santuário pronto*” – apresenta a situação complementar da religiosidade popular.

É necessário, desse modo, que certos agentes institucionais – clero, leigos, devotos, benzedeadas, etc. – ativem os circuitos devocionais a partir das redes de sentido que eles próprios produzem. Contudo, antes de pensar sobre o descolamento da devoção, podendo apresentar somente a *italianidade enquanto mito*, cabe inferir que os moradores da localidade detêm uma retrospectiva dos acontecimentos semelhante àqueles devotos organizados nas *comunidades de tempo*<sup>8</sup>. Ou seja, daqueles fiéis que participam mais simultaneamente das atividades no santuário e na romaria. Enfim, pode também apresentar o caráter de povo escolhido; por isso, encontram-se um passo à frente dos demais, sobretudo por terem práticas e modos de ação diferentes dos visitantes do distrito de Caravaggio:

Então essa obra, sem medo de errar, ela é *um projeto de Igreja*. Não é nenhum projeto de uma pessoa. Daria para dizer que é *um projeto de Deus*. Porque aconteceu ao longo dos anos. Mas é um projeto ainda hoje que a gente deve construí-lo e preservá-lo, melhorá-lo, por muitas mãos. E muitas cabeças pensantes. Enfim, extrapola ao passo a questão local, da própria comunidade. Ele se alastra. Eu, quando olho para o santuário, não sei se consigo interpretar bem o projeto. Mas a praça, já não sou um menino, já passei dos 60 anos. Conheci aquela praça ali quando o meu pai e os avós iam ali arrancar pedras a picão. E marretar elas com marrão. O primeiro trabalho era do exército de Bento Gonçalves que vinha e detonava. Hoje, a gente olha aquela praça e parece que ela foi feita justamente para mim. Foi feita para um peregrino que chega ali para respirar um ar tranquilo. Poder caminhar, poder passear. A avenida é outro processo. Ela foi construída por um sistema de mutirão. Tem sete capelas aí, por exemplo, a Todos os Santos, Busa, Mato Perso, São José da Linha Palmeiro, etc. Vinham com as carroças. Traziam a alimentação. Cada um se virava. E era organizado sete a oito homens por dia para transportar as pedras. Então a gente olha hoje a avenida do santuário, ela é uma extensão do santuário. Parece que quando a gente chega na encruzilhada, parece que a mão estendida, o tapete de N. Senhora. (Odir Crócoli, em entrevista à rádio Espaço no dia 02 de fevereiro de 2014).

Por fim, esse depoimento do morador de Caravaggio apresenta uma gama de elementos e aspectos que traduz algumas pistas a serem seguidas. Ele afirma que Caravaggio é um projeto de Igreja e não individual. Ao contrário de ser um indivíduo distante da devoção e das iniciativas que a implicam consideravelmente, o agricultor manifesta tamanha familiaridade com a memória coletiva que traz uma narrativa riquíssima para a interpretação que pretendemos realizar. Outro ponto que merece destaque é a convivência cotidiana com a presença da mãe de Caravaggio. Tais aspectos remetem à descrição de Steil (2004), quando indica a configuração de um catolicismo de migração.

Dessa narrativa da história de Caravaggio, podemos supor que esse tempo, explicitado na forma de fatos e acontecimentos dos atores e de suas trajetórias, atribui mérito ao real porque, em alguma medida, oferece um conteúdo ao pensamento, ou seja, uma *matéria de acontecimentos* (Halbwachs, 2006)<sup>9</sup>.

### **3. Modelo devocional tradicional: A religião e o sagrado como âmbitos de disputa**

A ênfase na experiência ou perspectiva religiosa necessita que seja destacada a problemática do significado. Esse âmbito em que a religião se consolidaria como uma instância de produção de sentido, ao atribuir noções básicas para a formulação de uma ordem de existência com base em uma cosmologia.

É neste debate da produção de sentido que, segundo o próprio Clifford Geertz (1998, p. 144), “[...] os símbolos sagrados relacionam uma ontologia e uma cosmologia [...]”, aproximando-se aos termos indicados por Mircea Eliade<sup>10</sup>. Perspectiva interpretativa que traduz um aspecto essencial dos processos de significação e produção de sentido, porque, ao estabelecer o *ethos* devoto e sua visão de mundo, a religião passa a ser uma tentativa de “[...] conservar a provisão de significados gerais em termos dos quais cada indivíduo interpreta sua experiência e organiza sua conduta” (Geertz, 1998, p. 144):

A perplexidade, o sofrimento e um sentido de paradoxo ético obstinado, quando se tornam suficientemente intensos ou suportados durante muito tempo, são todos eles desafios radicais à proposição de que a vida é compreensível e de que podemos orientar-nos efetivamente dentro dela, através do pensamento –

desafios que qualquer religião que pretende subsistir tem que enfrentar, por mais *primitiva* que seja. (Geertz, 1998, p. 115)

A religião é detentora de símbolos fortes, cosmologias coerentes que perfazem tradições de civilizações constituídas no curso da história. Transpõe a revelação ao plano prático. É apropriada como ponto de ancoragem para processos de ritualização mais complexos, constituindo-se em um ente que dura em meio às tribulações do tempo e as dinâmicas conjunturais da sociedade.

Do aporte descritivo, a multidão presente na esplanada do santuário, durante as missas campais nos dias principais desta festividade mariana, além de reforçar a universalidade do culto (Steil, 1996), evidencia a pluralidade de interesses e pertencimentos às premissas indicadas como religiosas e institucionais. O dado de pluralidade, mais precisamente da coexistência<sup>11</sup> de diferentes experiências religiosas durante a inserção dos devotos nas romarias e no santuário, sugere que se torna plausível a distinção de diferentes modelos devocionais aí presentes. Destacamos então, neste ponto do texto, o modelo devocional tradicional.

Pelas transformações na religiosidade popular, na religião – em síntese, as maneiras de expressar a fé, na contemporaneidade – a pluralidade de manifestações e pertencimentos se detonaria como a tônica inerente aos atos de devoção e de proteção. Porém, existem aspectos, que iremos apontar, indicativos de uma dimensão difícil de ser negociada ainda no âmbito eclesiástico das manifestações religiosas do catolicismo: a deliberação sobre o ato de consagração de práticas e discursos válidos, ou seja, ainda que passíveis de se abrirem para o *mundo*, certas ressalvas são ainda observadas como estratégias de evangelização, como a seguir:

Os romeiros, embora não detenham o controle sobre o santuário, conseguem muitas vezes impor seus próprios sentidos, obrigando os padres a alargar os limites da religião e a buscar interpretações que integrem o seu discurso heterodoxo dentro da ortodoxia institucional. E mais, como mostram alguns estudos recentes sobre peregrinações no contexto do cristianismo, embora o clero busque estabelecer uma única racionalidade, o culto nos santuários se caracteriza particularmente por sua capacidade de acomodar a diversidade dos discursos, rituais e das práticas que os grupos que compõem a romaria investem neste espaço (Sallnow, 1987; Eade e Sallnow, 1991; Stirrat, 1991) (sic). (Steil, 1996, p. 50)

A sala dos ex-votos reflete uma dupla tensão. Este espaço foi organizado no ambiente utilizado para as confissões, que ainda ocorrem em salas paralelas, mas as fotos deixadas pelos devotos ocupam cada vez mais lugar. As fotografias colocadas em painéis de madeira tematizam situações diferentes dos motivos trazidos e compartilhados pelos fiéis. O momento do casamento, a cura de uma doença e as tragédias evitadas pela devoção à Virgem são alguns motivos dos painéis organizados. Os devotos deixam ali suas fotos e, concomitantemente, mantêm a construção de sua subjetividade com um *outro significante*, à maneira descrita por Mead (1982).

Ao passo que deixam as fotos, veem situações ocorridas com *outras* pessoas que passaram por momentos difíceis na vida. Desse modo, a desobriga da imagem de si e de seus semelhantes, se for o caso de promessa alheia, é vivenciada na formação de uma coletividade emocional. Nesse momento, a relativização das trajetórias e experiências pessoais e coletivas é levada à potência máxima, tal como relatado por Dona Maria (46 anos):

Não tem como não se comover. Todas essas imagens mostram o quanto estamos vivendo em tempos difíceis. Às vezes a gente pede demais. Não percebe o que está ao nosso redor. Tantas crianças passando por doenças, algumas não resistindo ao tratamento. Mas temos que nos manter firmes na fé. Pedir à Virgem que nos proteja e nos guie. (Dona Maria, 46 anos, moradora de Caxias do Sul, Diário de Campo, 17/05/2014).

Esse aspecto de desalento frente aos problemas cotidianos não impede que também seja ressaltada a positividade do ato de creditar a fé na devoção particular à N. Sra. de Caravaggio. Os instantes de *desconcerto* exteriorizado na comoção dos devotos, ao acionar esta economia emocional “[...] torna-se, para o indivíduo, sua primeira preocupação, pois é em termos dela que tudo o mais se racionaliza em última instância.” (Geertz, 1998, p. 152). Alterna, por outro lado, na direção de que outros motivos imagéticos remetem à felicidade vista pela união de casais, os diplomas de ensino superior, as peças de ex-votos no formato de casas, obtidos por graças alcançadas<sup>12</sup>.

A apropriação diferenciada dos elementos do sagrado, dessa maneira, pode ser vista na rede de significados mobilizada pela família de Dona Giorgina Maria da Conceição. Logo quando chegaram ao santuário, a família se dispersou por entre os painéis de fotos organizadas por temáticas nos murais suspensos na sala ao lado do lugar das confissões, agora sala dos ex-votos:

Meu nome é *Giorgina* Maria da Conceição. *Há quanto tempo a senhora vem a Caravaggio?* Uns 35 anos. *E qual é o significado de vocês virem em família para ver as fotos?* *Moni (neta):* Há, eu acho que é o amor que a gente tem pela Virgem. Quando a gente chega aqui é uma emoção. E a gente vindo a pé, quando começamos a entrar ali, a tia disse: eu me sinto diferente quando eu entro aqui. É quando a nossa família fica mais unida. Passa para a gente aquela sensação de paz e harmonia. E a vó começa a falar para os nossos amigos, para os nossos vizinhos. Eles começam dar e mandar cartinhas com pedidos, com as fotos. E se eles alcançam a graça, no ano seguinte, tem uma casinha aqui que eu trouxe da minha amiga, do ano retrasado. *E a importância de trazer a foto de vocês, semelhante a essa foto que têm aí?* *Moni:* Aquela sensação que está sendo protegido por ela. E quando tu volta e vê, é como ela estivesse mesmo cuidando de você. Você está aqui. Então é igual você ter a tua foto lá na casa da tua mãe, sabe. E então você vai lá na casa da tua mãe, deu uma foto para ela, e ela coloca no porta-retrato, é quando você para por lá e vê que a mãe está com a foto. É o mesmo que a santinha. É o mesmo que a gente sente aqui com a Virgem. A gente faz parte da casa da Virgem. Que a Virgem está sempre conosco, nos protegendo. *A nossa intenção é sermos protegidos por ela quando trazemos as nossas coisas para cá.* (Diário de Campo, 26 de maio de 2013).

Essa narrativa explicita o quanto é importante, para os devotos, os seus atos de fé. Frente às dificuldades que a vida lhes impõe, fica a serviço da tarefa de aproximação à santa que, ao retribuir na forma de graças alcançadas, acaba por selar a trama de significados construída pela intencionalidade de proteção por parte dos fiéis. Assim, a festa religiosa agrega sentido primordial à sacralização da vida dos sujeitos religiosos, ao fazer irromper, em meio ao fluxo contínuo das cidades, a *história sagrada*, o mito na forma de revelação do sagrado, da *hierofania*. A festa vem ao encontro dos sujeitos para ensinar-lhes a *sacralidade dos modelos*<sup>13</sup>.

Participamos também da Romaria dos Motociclistas ocorrida no dia 18 de maio de 2014. Com o relógio marcando 11 horas, iniciada a missa, a celebração em honra a N. Sra. de Caravaggio passa a ser a tônica que se amplia para as áreas externas, no entorno do santuário. Os alto-falantes acoplados ao redor do prédio arquitetônico, somado o sistema de som adicional da estrutura do evento, amplificam as palavras dos padres até tomar conta de todo o distrito de Caravaggio, para uma distância de, no mínimo, cem metros deste ponto. E se alguns traços de Maria eram percebidos em adesivos nas casas desta localidade, nos *banners* em restaurantes, no hotel ali existente e em alguns postes, ainda que de forma aleatória, as palavras dos sacerdotes responsáveis por invocar os

motivos marianos desse modelo de mulher – devota e cidadã a ser seguida – tomavam conta para constituir uma espacialidade religiosa (Rosendhal, 1996).

Após a bênção dos objetos no interior do santuário, lugar onde estava se distribuindo a eucaristia, ouvia-se o barulho lá fora, no largo, ensurdecedor. Os motociclistas acionavam as buzinas, aceleravam as motos. A fisionomia dos ministros responsáveis pela entrega do sacramento era de desconforto e descontentamento. Enfim, o lugar ocupado por estes agentes eclesiais, o largo do santuário, ampliando o altar e a ambiência do interior do tempo sagrado, nessa romaria, é ocupado pelo som perturbador das motocicletas, responsável por apontar – supomos – a pressão da mundaneidade *profana* no espaço sacralizado<sup>14</sup>.

#### **4. Modelo devocional modernizante: Como seguir a caminhada daqui para frente**

Steil e Carneiro (2008, p. 108), ao elaborarem uma agenda de pesquisa problematizando as nuances e continuidades no âmbito das transformações dos fenômenos da tradição e da modernidade<sup>15</sup>, indicam que “[...] a experiência de peregrinar deve ser interpretada através dos significados múltiplos a ela atribuídos”, no sentido de compreender as associações possíveis existentes de antemão entre os sentidos de fenômenos milenares (a peregrinação) e os novos significados presentes nas tradições religiosas.

Todavia, para que tal característica de complementariedade no âmbito de diferentes práticas e discursos possa ser observada na sua coexistência, há de serem observadas as transformações no campo religioso, de maneira específica, e das mudanças ocorridas na sociedade, de modo geral<sup>16</sup>.

A experiência religiosa, outrora tida como reflexo da dogmática católica, no caso aqui estudado, agora se fragmenta em motivos difusos escondidos embaixo das pedras de toque da contemporaneidade, os roteiros turísticos, os produtos da indústria fonográfica, as pinturas históricas na orientação da neocatequização pictórica, etc.:

Para além de *uma condensação do religioso no seio das religiões*, há que desocultar sua presença por toda parte, na medida em que esse religioso constitui *uma dimensão transversal do fenômeno humano que trabalha, de modo ativo e latente, explícito ou implícito, em toda a extensão da realidade social, cultural ou psicológica*,

*segundo modalidades próprias a cada uma das civilizações dentro das quais se tenta identificar sua presença. (Hervieu-Léger, 2008. p. 8)*

Deste panorama amplo de transformações e mutações pelo qual vêm passando as religiões, de maneira geral, e as peregrinações e romarias, em específico, decorre a atualização dos pressupostos teóricos que orientaram as análises de pesquisa sobre esta temática.

A literatura específica da antropologia da religião, principalmente aquela que versa sobre as modernas peregrinações (Steil e Carneiro, 2008; Carneiro, 2007), indica que, na atualidade, passamos por um processo de ressignificação das práticas e da imaginação presente nas expressões de fé nesses contextos. A fé seria mais um dado de interiorização subjetiva de um *aprendizado para a transformação pessoal*, ou seja, ao permitir o deslocamento de suas casas para os espaços sacralizados existentes nos santuários, o trajeto seria o *locus* de atenção desses indivíduos, que viveriam, por essa via, uma jornada operando em dois pólos.

O que a romaria produziria no âmbito exterior, o caminho traria impacto no âmbito interior. Em síntese, ao expressarem a sua fé através dos símbolos, dos gestos e dos ritos presentes no instante de exteriorização de motivos e propósitos, o diálogo com a própria subjetividade processaria uma transformação interior, como algo a ser transformado na experiência reflexiva dos atores-devotos. Na sequência, traremos ao leitor algumas notas etnográficas produzidas no contato com peregrinos e grupos de caminhada organizados por academias de ginástica da região.

Em conversa tida com Fernanda, proprietária de uma academia de *fitness* que organiza caminhadas durante o primeiro dia da Romaria a Carvaggio, relata que a sua avó, com mais de 80 anos, fazia o trajeto da cidade de Bento Gonçalves rezando o terço: *“Seguiam em grupos de oração, uma procissão, até o santuário. Iam rezando e agradecendo as graças alcançadas.”*

Contudo, a organizadora da caminhada relatou que, atualmente, os dias são outros. As pessoas seguem mais para participar da caminhada, principalmente para aproveitar a paisagem do trajeto, porque *“aqui no interior de Caxias do Sul e Farroupilha, nesta região da serra gaúcha, se vê muita coisa bonita. Tem muita coisa preservada. As casas antigas, os sítios e os engenhos.”*

Poderíamos ver até mesmo a arquitetura das construções do período da vinda dos primeiros imigrantes italianos. Fernanda reforça que a intencionalidade desta iniciativa de organizar a caminhada é outra:

O nosso propósito é diferente da religiosidade das pessoas. Não estou dizendo que as pessoas não têm fé. Algumas vão sim por questões das promessas que realizam. Mas o nosso propósito é de realizar bem a caminhada. O pessoal se dedica o ano inteiro. Malha bastante. Então querem ficar bem com a saúde. Saímos daqui de Caxias do Sul e percorremos os 24 km até o santuário de Caravaggio. O nosso ritmo é forte. Você está acostumado a caminhar por longos percursos? Vai aguentar nos acompanhar? (Fernanda, Diário de Campo, 23 de maio de 2014, Caxias do Sul).

Nesta caminhada era fornecida uma camiseta, um pacote pequeno de complemento alimentar para esportistas e barrinhas de cereais. Cada integrante do grupo de caminhada seguiu no seu próprio ritmo. A preocupação existente era de manter o grupo unido, sem dispersar. Fernanda constantemente reduzia a frequência da velocidade de seus passos e tentava retomar a extensão ocupada pelo grupo no caminho. A ideia principal era manter o grupo da academia unido e propenso ao cumprimento do propósito original: fazer a caminhada em menos tempo possível, dentro de condições físicas favoráveis à saúde dos participantes.

No exercício de sobe morro e desce morro, a respiração sincronizada respondia ao engajamento do corpo a partir de um monitoramento da percepção contígua aos estímulos da paisagem desta região.

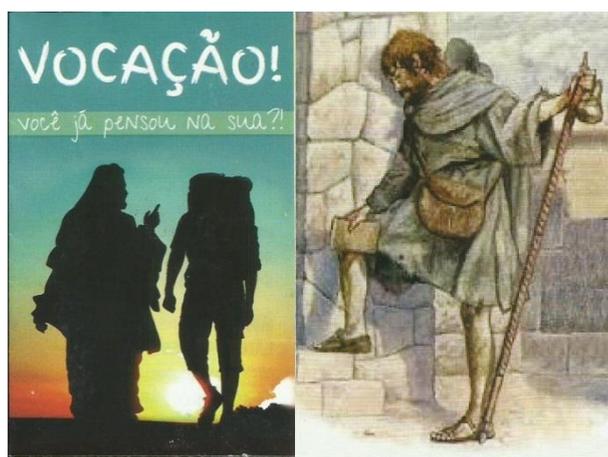
Quando o grupo se *perdia* nas conversas e na atenção particular de cada indivíduo, Fernanda suspirava e se dirigia a outros participantes da caminhada: *“Daqui para frente só a fé ajuda.”* Um dos rapazes com quem realizei quase todo o percurso disse insistentemente: *“Não tem como deixar de se comover. Tanta gente de pés descalços, pagando promessas. Eu vi antes um menino com uma sonda na barriga. Que Caravaggio o proteja.”*

Tudo indica que a orientação inicial, ou seja, o propósito de fazer a caminhada até o Santuário de Caravaggio simplesmente com a finalidade de condicionar o corpo e concluir o preparo físico obtido ao longo do ano, acabara ficando difícil de ser sustentada.

A peregrinação ou caminhada, apesar de manter os dispositivos sensoriais dos corpos dos indivíduos em sintonia com sua corporeidade, como indica Steil (1996), abre a percepção dos devotos para o contato com sua própria



Após chegarmos ao santuário, muitos dos participantes do grupo de caminhada realizaram exercícios de alongamento do corpo com o auxílio de um instrutor de uma das academias de ginástica. E, posteriormente, dirigiram-se ao terminal de ônibus que os levaria novamente a Caxias do Sul. Mas um grupo menor, com cerca de doze pessoas, se aglomerava em frente à porta do santuário para assistir à última missa da manhã. Roberto se aproximou novamente e perguntou-me se eu passara pela fila da Santa. No caso, se eu tinha me abençoado com Caravaggio. Mostrou-me, na sequência, a revista do santuário que adquirira junto à lojinha de objetos religiosos. Folheando esse material, apontou para uma imagem que aludia ao tipo ideal de peregrino, com uma descrição de um ex-reitor do santuário. Sua recomendação foi de que eu pegasse um exemplar no meio da pilha de *folders* depositados aos pés da santa:



Figuras 2 e 3: À esquerda, material de divulgação da pastoral vocacional; à direita, típico peregrino presente no material de divulgação da revista do santuário.  
(Arquivo do autor)

O jovem relatou que os materiais são “bons para ler em casa”, mas ficou emocionado ao comparar as imagens dos dois tipos de peregrinos. Retomou a conversa dizendo que “as coisas mudaram hoje em dia”. Porém, acima de tudo, “continua-se em caminhada”. Desse modo, independentemente dos motivos levados durante a peregrinação, seja na forma de propósitos devocionais ou *seculares*, como a garantia de um corpo sadio e livre de doenças, a percepção dos indivíduos é colocada em suspensão<sup>17</sup>.

Neste sentido, uma atividade que parecia distante dos pressupostos religiosos pode vir a se aproximar das iniciativas gerais de caráter institucional:

anunciar o projeto de salvação. Tal observação torna-se pertinente na esteira em que, ao se aproximar a descrição etnográfica na forma de percepções corporais que o pesquisador passa a obter nesse tipo de experiência de campo com as narrativas e o material imagético em circulação junto aos devotos/peregrinos/caminhantes, um canal de evidência é aberto para a compreensão do fenômeno das manifestações religiosas e seus desdobramentos.

Tudo indica que essa *performance imagética corporificada*, nas palavras de Csordas (2008), é posta em evidência na análise aqui pretendida. Nesta perspectiva, este autor aproxima sua percepção interpretativa deste fenômeno àquele entendimento nomeadamente destacado por Merleau-Ponty; portanto, “a percepção começa no corpo e, através de pensamento reflexivo, acaba em objetos. No nível da percepção ainda não há distinção entre sujeito-objeto – nós simplesmente estamos no mundo” (Csordas, 2008, p. 370). Contudo, as sínteses inerentes a esses processos de circulação de percepções e significados corroboram nossa análise quando se aponta, consoante à elaboração de Lopes (2008), para a consolidação da imagética devocional:

[...] esse exemplo mostra que a exteriorização das imagens corresponde à definição de padrões sociais de ação, reconhecidos segundo filiações e sentimentos de pertencimento atribuídos às imagens. Tais padrões sugerem também que as imagens religiosas cristalizam os sentidos da estrutura social em que circulam, na sua forma exteriorizada. (Lopes, 2008, p. 127)

Ainda segundo Lopes (2008), o escopo alargado que ganha a devoção deve-se tanto à reprodução ostensiva das imagens, que se despregam das narrativas originais no distanciamento dos repertórios de práticas e memória original, como ao contato da visibilidade da devoção em sua vocação pública, mantendo o diálogo dinâmico com o espaço público como esfera plural de pertencimentos e representações que ora se complementam<sup>18</sup>, seguido por tempos concorrenciais na ênfase pela legitimidade de diferentes alteridades.

### **Considerações finais**

A descrição e análise de diferentes agenciamentos possibilitou indagar a atualidade da devoção mariana presente no santuário e na localidade de Caravaggio, na cidade de Farroupilha-RS. Estes planos de ação e modos de significar o real na relação que estabelecem com discursos e práticas articulam-

se sob a forma de arranjos particulares significativos, implicados com as formações culturais atualizadas pela apropriação e uso de recursos provenientes de *províncias de significados* distintos, os quais interpretamos como modelos devocionais.

Se, por um lado, os modelos devocionais denotam o nível de particularidade assentado nas diferentes formas de engajamentos dos atores-devotos, dos agentes públicos, de peregrinos/caminhantes, do clero e dos moradores da localidade de Caravaggio, a coexistência destas linhas de forças e processos socioculturais além de ser a marca das sociedades contemporâneas, por outro lado, elabora uma dimensão mais geral do Projeto de Igreja presente na convergência de âmbitos de objetivos e interesses particulares.

Nesta elaboração, destaca-se a organização de uma pauta comum apresentada como pertinente à revitalização econômica da região, bem como a manutenção da permanência da paisagem constituída nas rotas de percurso responsáveis pelo acesso dos devotos até o santuário. Enquanto a força gravitacional no entorno da topografia sagrada do santuário e da localidade de Caravaggio atrai sujeitos mobilizados por significados próximos ao *sagrado* e o *profano*, e seus matizes com maior ou menor ênfase na dinâmica secular, indica-se que os tempos da festa e romaria passam a ampliar a espacialidade devocional desta manifestação mariana.

Assim, a partir do ano de 2013 se investiu no pedido de registro e tombamento patrimonial do caminho compreendido entre as cidades de Farroupilha e Caxias do Sul<sup>19</sup>. O conjunto arquitetônico do santuário já é protegido pelo tombamento realizado pelo IPHAE – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico do Estado do RS. Dessa maneira, os agentes institucionais teriam acesso a recursos financeiros para proceder na gestão dos espaços e estruturas de serviços básicos a serem oferecidos aos peregrinos, seguido do zelo necessário para proteger a paisagem típica da região.

Contudo, não se pode deixar de destacar a importância das iniciativas e agenciamentos que descrevemos aqui, pois, se os projetos de Caravaggio ainda estão em curso, eles podem contribuir para compatibilizar interesses divergentes mais complementares. Dito isso, o fato de o santuário estar ampliando sua área de influência que antes se restringia ao templo sagrado do período de cosmização da sociedade (Eliade, 1992) que a festa propicia e estabelece como um fato social

total (Mauss, 2003), sua ação, na atualidade, está voltada para a perpetuação desse tempo mítico no espaço *profano*, sacralizando-o<sup>20</sup>.

E, se não tivemos a pretensão de mensurar por completo a rede sociotécnica (Latour, 1994) que é estruturante e estrutura a prática de tradução como espaço de mediação de elementos da sociedade e da natureza, da religião e da política, do consumo e da devoção, supomos que é o encontro de diferentes mundos pressupostos que permite a mistura de práticas e discursos em elaborações singulares, as quais se apresentaram, de algum modo, neste nosso trabalho.

O estudo das devoções e seus rituais explicita, efetivamente, que o fenômeno religioso se constitui como expressão do sagrado, presente no cotidiano e capaz de romper com o mesmo, ao assumir uma temporalidade própria. Ocorre que essa temporalidade não exclui os assuntos do cotidiano, sendo, antes, atravessada pelas projeções dos mesmos, modelizando esferas diferenciadas e complementares de ação dos atores sociais. E se os modelos que tipificamos nessa devoção parecem suceder-se em um tempo linear, isso se deve mais a um efeito lógico de exposição dos seus arranjos que propriamente de suas descontinuidades. O que pretendemos caracterizar, pela lógica da exposição, são as províncias de significado que assumem relativa autonomia na constelação devocional de Caravaggio, mas atravessando-se mutuamente.

Os atravessamentos aqui enfatizados mostram que o fenômeno religioso assume uma configuração societária em torno da qual muitas coisas buscam qualificar-se, ou requalificar-se. Assim como as ações e iniciativas dos atores seguem percursos convergentes com os ciclos devocionais de Caravaggio, também agenciam apropriações marcadas pelas intencionalidades dos mesmos, nesses percursos. A configuração societária do fenômeno religioso torna-se, assim, uma esfera de interações sociais diversas, onde os distintos segmentos e categorias de indivíduos que nela participam investem e negociam sentidos e recursos identitários.

Nessa configuração, segundo Van Velsen (1987), a perspectiva de cada agenciamento – com maior ou menor significado – indica o modo pelo qual diferentes grupos articulam interesses, *status*, personalidades. Já os agenciamentos se potencializam quando inseridos em uma rede mais ou menos coerente e consolidada de atores significativos, responsáveis por catalisar

elementos de suas formações culturais e transformá-los, a partir das suas potencialidades específicas, para modificar a paisagem que habitam, ao se posicionarem de maneira estratégica.

Trata-se, aqui, de perceber que a lógica de ação dos atores desses modelos devocionais está em negociação com outras lógicas, articulando interesses e perspectivas ora em tensão e conflito, ora em concordância e convergência, e configurando dispositivos constituintes de um tipo de gestão da devoção<sup>21</sup>.

### Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Ronaldo de. Religião em trânsito. In: MARTINS, Carlos B.; DUARTE, Luiz F. D. (Coord.). *Horizonte das ciências sociais no Brasil: antropologia*. São Paulo: ANPOCS, 2010, p. 367-405.
- AUGRAS, Monique. Socorro urgente: o “show” de Santo Expedito. In: SILVA, André Luiz; SOUZA, Régis de Toledo (Org.). *Religião e imagética: caminhos da devoção popular no Brasil e no México*. Porto Alegre: Armazém Digital, 2008, p. 53-68.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: \_\_\_\_\_. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2009, p. 27-78.
- CARNEIRO, Sandra de Sá. *A pé e com fé: brasileiros no Caminho de Santiago*. São Paulo: Attar, 2007.
- CARVALHO, Isabel Cristina de Moura; STEIL, Carlos Alberto. A sacralização da natureza e a “naturalização” do sagrado: aportes teóricos para a compreensão dos entrecruzamentos entre saúde, ecologia e espiritualidade. *Revista Ambiente & Sociedade*, Campinas, v. XI, n. 2, p. 289-305, jul./dez. 2008.
- CLIFFORD, James. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. 4. ed. Rio de Janeiro: UFRJ, 2011.
- CSORDAS, Thomas. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: UFRGS, 2008.
- EADE, John; SALLNOW, Michael. *Contesting the sacred: the anthropology of Christian pilgrimage*. London: Routledge, 1991.
- ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1998.
- GIDDENS, Antony. *A constituição da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- GOLDMAN, Márcio. *Alguma antropologia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999.
- HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 2006.
- HEALY, Jessica De Largy. Do trabalho de campo ao arquivo digital: performance, interação, e Terra de Arnhem, Austrália. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 10, n. 21, p. 67-95, jan./jun. 2004.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOBBSAWM, E. J.; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

LATOURE, Bruno. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LOPES, José Rogério. *Festas e religiosidade popular: estudos antropológicos sobre agenciamentos, reflexividade e fluxos identitários*. Porto Alegre: Cirkula, 2014.

\_\_\_\_\_.; SILVA, André Luiz. Cultura Erudita e cultura popular: entre dissonâncias e correspondências. In: MEIRELLES, Mauro (Org.). *Sociologia: trabalho-ciência-cultura-diversidade*. Porto Alegre: Cirkula, 2013, p. 283-298.

\_\_\_\_\_. Imagens e figurações religiosas no catolicismo popular: perspectivas de investigação da imagética devocional. In: SILVA, André Luiz; SOUZA, Régis de Toledo (Org.). *Religião e imagética: caminhos da devoção popular no Brasil e no México*. Porto Alegre: Armazém Digital, 2008, p. 103-135.

MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Editora Cosac Naify, 2003.

MEAD, George Herbert. *Espiritú, persona e sociedad: desde el punto de vista del conductismo social*. Buenos Aires: Paidós, 1982.

OLIVEIRA, Rosana Medeiros. Tecnologia e subjetivação: a questão da agência. *Psicologia & Sociedade*, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 17-28, jan./abr. 2005.

PASA, G. *Padre Theodoro Portolan: Santuário de Caravaggio*. Caxias do Sul: Editora Maneco, 2013.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: UERJ, 1996.

SALLNOW, Michael. *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*. Washington, Smithsonian Institution, 1987.

SCHUTZ, Alfred. *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1974.

STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das romarias: um estudo antropológico do Santuário de Bom Jesus da Lapa*. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. Pluralismo, modernidade e tradição: transformações do campo religioso. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 115-129, 2001.

\_\_\_\_\_. Catolicismo e memória no Rio Grande do Sul. *Debates NER*, Porto Alegre, ano 5, n. 5, p. 9-30, jun. 2004.

\_\_\_\_\_. CARNEIRO, Sandra de Sá. Peregrinação, turismo e nova era: caminhos de Santiago de Compostela no Brasil. *Religião e Sociedade*, v. 28, n.1, p. 108-124, 2008.

TEIXEIRA, Alfredo. Matrizes das crenças em Portugal. In: Portugal, percursos de interculturalidade, III. Matrizes e configurações. LAGES, Mário Ferreira; MATOS, Artur Teodoro de (Coord.). Lisboa: Alto Comissariado para a Imigração e Diálogo Intercultural, 2008, p. 299-378.

TONIOL, Rodrigo. *No rastro das caminhadas: etnografia de uma política de turismo rural no Vale do Ivaí, SC*. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social). Porto Alegre: PPGAS/UFRGS, 2012.

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

VAN VELSEN, J. A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado. In: FELDMAN-BIANCO, Bela (Org.) *Antropologia das sociedades contemporâneas: métodos*. São Paulo: Global, 1987. p. 345-372.

YÚDICE, George. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

ZORZI, B. *Nossa Senhora de Caravaggio no Brasil*. Caxias do Sul: Paulinas, 1986.

---

<sup>1</sup> “Antes da vinda do Padre Theodoro Portolan, Caravaggio era uma localidade pacata, frequentada por seus paroquianos, através dos estreitos e tortuosos caminhos: as estradas de chão. E quem ali chegava, ficava às escuras à noite. O conhecimento da padroeira estava circunscrito aos paroquianos: as visitas eram limitadas a alguns parentes e aos moradores de municípios vizinhos. [...] Ao chegar, o padre Theodoro Portolan encontrou na população um acentuado espírito coletivo de amor à SANTA MÃE DE JESUS, iniciado pelos imigrantes que elegeram MARIA, NOSSA SENHORA DE CARAVAGGIO, como padroeira da localidade e construíram uma capela de madeira, devoção continuada por seus descendentes, que edificaram, depois, a Igreja de alvenaria e a Torre de Pedra. [...] O crescimento constante das peregrinações e o desenvolvimento de Caravaggio a partir do ano de 1942, da posse do Padre Theodoro Portolan como pároco, em virtude de iniciativas daquele sacerdote, são atestados por realizações tais como a iluminação da sede, a ampliação da praça e da rua principal, transformada em avenida, a aquisição dos imóveis que formam o *contorno di rispetto*, a edificação da Casa de Retiros, do prédio destinado a dar amparo à infância, aos doentes e aos idosos (atual casa da cal), do Convento das Carmelitas, da Casa do Peregrino, a utilização de alto-falantes nas festas, a instalação da Rádio Miriam, a construção do Hotel Real, a abertura de nova estrada de acesso, e, no auge de sua atuação, pela construção do majestoso SANTUÁRIO DE NOSSA SENHORA DE CARAVAGGIO.” (Pasa, 2013, p. 120). Estas diferentes iniciativas do Padre Portolan para dinamizar a localidade de Caravaggio somaram-se de maneira significativa para ampliar a área de abrangência desta devoção mariana. Por isso, a partir de 1940, iniciaram-se peregrinações com a imagem de N. Sra. de Caravaggio para outras cidades da região e mesmo fora do estado do Rio Grande do Sul, chegando a devoção aos municípios de Santa Catarina, “De 9 a 23 de outubro de 1949 foi levada para Montenegro, passando por Caí e regressando por Garibaldi. – De 22 de janeiro a 2 de fevereiro de 1950 foi levada a Canela, passando por Caxias, Galópolis e Gramado. De 9 a 14 de fevereiro de 1950 peregrinou até São Joaquim, de Santa Catarina, por Antônio Prado, Vacaria e Lajes” (Zorzi, 1986, p. 57).

<sup>2</sup> Nesta direção, a dinâmica de apropriações e usos do repertório sagrado tornava-se marcada pelo caráter plural de manifestações religiosas. E, como enunciado acima, a posição do observador tendo como base seu interesse de pesquisa pode demarcar com clareza os processos e forças que pretende descrever e analisar. Porém, os aspectos inerentes aos atos de fé eram constantemente perpassados pelas intencionalidades provenientes da vida cotidiana. Dito isso, quando direcionávamos a atenção para os cânticos missivos, as rezas sussurradas ao pé dos altares e junto às imagens da santa e a orientação sacerdotal à boa conduta devota, encontrávamos, paralelamente, a inserção de projetos complementares a estes motivos como, por exemplo, destacar o *marketing* de empresas, manifestar a legitimidade da ação de órgãos públicos e a visibilidade da multidão de devotos para articular a manutenção das vias de acesso e tornar a peregrinação permanente o ano inteiro.

<sup>3</sup> Segundo Halbwachs (2006, p. 41), “[...] se pode falar em memória coletiva quando evocamos um fato que tivesse um lugar na vida de nosso grupo e que víamos, que vemos ainda agora no momento em que recordamos, do ponto de vista do grupo”.

<sup>4</sup> Para fins didáticos, os modelos devocionais são arranjos organizados frente à apropriação de recursos materiais e simbólicos resultantes de produções culturais atualizadas. Por isso, da maneira que os interpretamos, passam a se configurar à medida que a ação dos indivíduos, coletividades e instituição obtêm significação quando situados no *horizonte de possibilidades* (Schutz, 1974) dos agentes quando mobilizam recursos.

<sup>5</sup> Ainda porque, ao passo que a cultura ampliou os seus contornos e passou a situar-se como “[...] maneiras de fazer as coisas socialmente e de chegar a objetivos particulares” (Healy, 2004, p. 71), é que se deve saber o ponto de contato entre instâncias da sociedade vistas, na análise, separadas

pela especificidade e autonomia adquirida no transcurso histórico. Assim, há uma correlação direta entre modelos devocionais e suas correspondências com modelos socioculturais específicos. É porque estes últimos interpelam os primeiros e, vice-versa, que os deslocamentos e assimilações de elementos provenientes destes arranjos singulares se *contaminam* e *detonam* diante da exteriorização de formações culturais atualizadas.

<sup>6</sup> O aspecto básico da produção de Bruno Latour, além de considerar os diferentes instrumentos que permitem a interação de humanos-entre-si (o computador, o carro, as autoestradas, as telas do celular), ressalta que o ator “[...] é caracterizado pela heterogeneidade de sua composição, de humanos e não-humanos, podendo ser qualquer pessoa, instituição ou coisa que produza efeitos no mundo e sobre ele mesmo” (Oliveira, 2005, p. 58). Essa heterogeneidade característica do ator fundamenta que esse acoplamento heterogêneo se constitui por meio de certos agenciamentos intermediários, os quais são denominados redes sociotécnicas (Latour, 1994). Nas palavras do autor, as próprias redes sociotécnicas passam a operar como agenciamentos.

<sup>7</sup> As pessoas denominadas como fabriqueiros são aquelas escolhidas para colaborar na organização das festas devocionais e romarias, cujo serviço também é mantido na manutenção dos espaços, tais como os restaurantes localizados nas dependências do santuário, onde é servido o almoço para os peregrinos principalmente nos finais de semana.

<sup>8</sup> Schutz (1974, p. 46) define que partilhar uma comunidade de tempo “[...] se refere no solo al tempo exterior (cronológico) sino también al tempo interior – implica que cada coparticipe interviene en la vida en curso del otro, puede captar en un presente vívido los pensamientos del otro tal como este los construye, paso a paso. Así, cada uno de ellos comparte las anticipaciones del futuro del otro – planes, esperanzas o ansiedades –. En resumen, cada uno de los asociados se halla implicado en la biografía del otro; envejecen juntos; viven, por decir así, en una pura *relación Nosotros*.”

<sup>9</sup> “O acontecimento também ocorre no espaço; pode-se dizer que um e outro grupo percebem isso. O que importa é a maneira como eles interpretam o sentido que lhes dão.” (Halbwachs, 2006, p. 140).

<sup>10</sup> Na outra ponta, para a fenomenologia ontológica de Mircea Eliade, a (re)atualização dos mesmos acontecimentos míticos para o homem religioso “constitui sua maior esperança, pois, a cada reatualização, ele reencontra a possibilidade de transfigurar sua existência, tornando-a semelhante ao modelo divino” (Eliade, 1992, p. 94). Desde essa perspectiva, a precariedade repousa na incompleta apropriação dos modelos devocionais. Englobado pela estrutura mitológica constituída no *tempo de origem* (Eliade, 1992), o homem religioso alterna entre a duração profana dos acontecimentos em direção ao *tempo mítico*. Assim, opera-se uma aproximação por semelhança quando ocorre a apropriação de alguns elementos presentes na devocionalidade situada no espaço e no tempo. Nas palavras do próprio autor, “ao imitar seus deuses, o homem religioso passa a viver no Tempo da origem, o Tempo mítico” (Eliade, 1992, p. 93). Neste percurso, permanece na parcialidade da duração deste instante original e incapaz de operar uma liminaridade (Turner, 1974) completa, acabada.

<sup>11</sup> “O contraste entre o comportamento dos fiéis que assistiam à missa e o dos devotos que preferiam dirigir-se aos santos, sem sequer tomar conhecimento do momento mais sagrado para os católicos, me sugeriu a presença de um outro culto, paralelo, que estaria por merecer uma investigação específica.” (Augras, 2008, p. 55). Nessa análise, Monique Augras sugere que a atenção do pesquisador deve perceber os aspectos conflitantes presentes naquilo que a instituição quer desenvolver enquanto modelo devocional legítimo e as demais manifestações espontâneas dos devotos sob a forma de rituais particulares, em que expressam o afeto e confiança ao santo de sua preferência.

<sup>12</sup> Em outro sentido, ir à sala de ex-votos é procurar a perpetuação de seu lugar no santuário. Se para o antropólogo interessado em processos socioculturais “[...] é muito variável o hiato entre o que a religião recomenda e o que as pessoas fazem realmente, culturalmente [...]” (Geertz, 1998, p. 141), esse dado da mobilidade de práticas no santuário é um dos aspectos que nas observações trouxe maior ênfase.

<sup>13</sup> Procurando entender a lógica e os sentidos das aparições marianas, no sentido de apreender a constituição desse fenômeno hierofânico a partir da mediação dos fiéis enquanto locutores das mensagens marianas, Steil (2001) traz um aspecto importante que pode ser utilizado na interpretação do deslocamento de sentido dos espaços sacralizados para as redes devocionais: “Esse movimento de subjetivação da experiência religiosa, no contexto das aparições, minimiza a ideia de um centro geográfico único como lócus privilegiado da manifestação do sagrado. Há um deslocamento do espaço como mediação do sagrado para a pessoa do vidente ou de seus

mensageiros. Se as aparições tradicionais se estruturam basicamente sobre os santuários, inscrevendo o evento hierofânico na paisagem, o modelo atual tende a ultrapassar a referência espacial, inserindo o milagre numa extensa rede de comunidades organizadas muito mais como movimento do que como circunscrições geográficas.” (Steil, 2001, p. 133). Esse destaque feito por Steil (2001), ao caráter de subjetivação da experiência religiosa no contexto das aparições marianas, torna-se elucidativo à nossa análise. Além de deter o santuário como lugar de centralidade da sacralização desta devoção mariana, esta referência espacial é complementada pela circulação dos devotos e, principalmente, da imagem da santa que segue um roteiro de circulação por diferentes lugares, sacralizando circuitos religiosos externos ao ponto de âncora da devoção, irradiando, por sua vez, a crença em Maria por onde passa. Na medida em que se formam redes de comunidades que singularizam a estrutura social desses trajetos, a singularidade emanada desta lógica de expansão da devoção pode ser observada no engajamento dos féis durante as romarias temáticas.

<sup>14</sup> Retomando Geertz (1998, p. 140): “Para um antropólogo, a importância da religião está na capacidade de servir, tanto para um indivíduo como para um grupo, de um lado como fonte de concepções gerais, embora diferentes, do mundo, de si próprio e das relações entre elas – seu modelo da atitude – e de outro, das disposições ‘mentais’ enraizadas, mas nem por isso menos distintas – seu modelo para a atitude.”

<sup>15</sup> Nas palavras de Steil e Carneiro (2008), é justamente porque o campo social amplia-se – ao longo da pluralidade de motivações e interesses de caráter turísticos, místicos, culturais, históricos e ecológicos, etc. – a sua abrangência possibilita que as fronteiras, apesar de existirem, demandam, no bojo de tal configuração, a porosidade de suas linhas limítrofes antes apreendidas com maior grau de precisão. Neste modelo de peregrinação as instâncias distintas se tornam justapostas, entrecruzadas, portanto, implicadas mutuamente.

<sup>16</sup> Da perspectiva da sociedade, a modernidade pode ser vista como forte influência que potencializou a fragmentação dos sistemas sociais e, por extensão, propiciou a pluralização dos pertencimentos e diversificou as formas de crer na contemporaneidade. A derrocada da hegemonia obtida mediante o monopólio de uma igreja oficial fez com que o rompimento dos laços estratégicos com o Estado e a religião permitissem a perda de exclusividade de um único modo de professar a fé. Nesse caminho, a racionalidade secular, fundada principalmente sobre parâmetros da ciência positivista, somente aumentou a necessidade de rever o estatuto das religiões como únicas referências de interpretação do mundo. A religião, não sendo mais o ponto fulcral de estruturação do social, viabilizou a emergência de diferentes grupos religiosos com graus variados de participação na vida pública, isto é, a cultura e o conhecimento serão influenciados por diferentes atores e instituições. No tocante ao processo de secularização, este fenômeno, longe de obstruir totalmente a religião e as maneiras de conceber o sagrado, incidiu sobre estes à proporção que pluralizava e multiplicava os universos religiosos. A sociedade moderna, do ponto de vista da estrutura jurídico-institucional, torna-se aos poucos *a-religiosa* e, no que tange à cultura e seus sistemas de significação que pressupõem a composição de sentido à ação dos indivíduos, pode ser descrita como *politeísta*. Em síntese, a sociedade moderno-contemporânea pode ser vista pelo movimento de que “[...] ao mesmo tempo em que se organiza a partir de instâncias seculares autônomas, como o Estado e o Mercado, os diferentes indivíduos que a compõem podem cultivar uma imensa diversidade de deuses.” (Steil, 2001, p. 116)

<sup>17</sup> Na argumentação de Toniol (2012), a prática de caminhada na natureza sugere toda uma construção de dispositivos de percepção nos movimentos dos praticantes em um mundo construído fenomenologicamente pela experiência do contato dos corpos na paisagem. Seguindo essa linha de raciocínio, “trata-se, nos termos de Ingold, menos de uma maneira de significar o mundo e mais de um modo de habitá-lo, de produzir a sensibilização perceptual dos sujeitos para os ambientes em que se caminha.” (Toniol, 2012, p. 117).

<sup>18</sup> Nesse sentido, as alteridades, apesar de serem consolidadas em ato, na ação realizada a partir de um conhecimento à mão para atingir fins específicos, estão presentes de maneira complementar na estrutura das peregrinações e caminhadas, no material de divulgação do santuário e nos demais eventos paralelos, o que pode convergir ou não para propósitos, interesses e objetivos afins; pode também sobrepor significados que somente retomaram o mundo pressuposto em seu aspecto de possibilidades abertas, quando negociada a pluralidade de tensões e elementos divergentes operados no curso da ação.

<sup>19</sup> Tal trajeto compreende o caminho realizado pela maioria dos romeiros e caminhantes nos dias principais da festividade devocional. Também foi neste percurso entre as duas cidades da serra gaúcha que a imagem de madeira de N. Sra. de Caravaggio, produzida pelo artista plástico

---

conhecido pelo nome de Stangherlin, teve seu traslado realizado por moradores da região até o santuário, por volta dos anos 1900.

<sup>20</sup> Essa sacralização não se dá mais unicamente pela força de atração que o santuário obtém, apesar de esse aspecto ser constitutivo de expressão devocional. Essa ponderação chama a atenção para as intervenções jurídico-institucionais, ou seja, as leis que atuam na suspensão do tempo e espaço dessa região. As cidades param porque as suas leis convergiram para esse interesse. E seria pertinente, em estudos posteriores, apreender a dinâmica de composição dessa instância de atuação. A fim de que isso ocorra, a atuação de agentes também deveria convergir, mesmo que parcialmente, para estes fins específicos. De outro modo, as leis se efetivaram de outro ponto de vista, porque esse tempo mítico as *arrastou* para uma dimensão de legitimidade contígua à já existente na ampliação desta festividade mariana.

<sup>21</sup> A ideia de que as práticas e manifestações das devoções religiosas são cada vez mais reguladas por dispositivos de gestão está inscrita em Lopes (2014). Seu estudo sobre o Círio de Nazaré, em Belém (PA), evidencia como a Diretoria da Festa do Círio realiza a gestão daquela devoção, estabelecendo critérios de inclusão e exclusão dos atores que participam do evento, reconfigurando os espaços no entorno do Santuário de Nazaré, influenciando o processo de patrimonialização cultural do Círio e criando dispositivos que estimulam a participação e elaboração de artefatos devocionais pelos devotos, que são posteriormente apropriados e constituem um repertório de recursos que é constantemente ressignificado, na própria festa.

Recebido em 10/04/2016, revisado em 31/10/2016, aceito para publicação em 08/12/2016.