DOI: https://doi.org/10.5007/2175-8034.2026.e112599

Vida Ritual e Relações Humanos-Santos no Catolicismo Popular Equatoriano

Francesco Romizi[1]

[1]Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Campo Grande, MS, Brasil

Resumo

Com base em uma etnografia multissituada conduzida no Equador, em Barcelona e em Nova York, junto a migrantes equatorianos, este artigo propõe uma interpretação da vida ritual no catolicismo popular desse país. Mais do que mediar ou representar o divino, as práticas e as imagens ali mobilizadas instauram um campo relacional no qual diferentes formas de existência – humanas e sagradas – entram em interação, afetando-se mutuamente. A análise identifica, em particular, dois movimentos fundamentais: rituais de superação de crises, nos quais a iniciativa é predominantemente atribuída a sujeitos humanos em resposta a situações de ruptura; e rituais de geração de crises, caracterizados por uma iniciativa percebida como proveniente do divino, que se atualiza ciclicamente e interpela os fiéis, suspendendo o cotidiano e reconfigurando a experiência. Longe de constituírem polos opostos, esses movimentos coexistem e se articulam em uma tensão relacional produtiva.

Palavras-chave: Catolicismo Popular; Equador; Ritual; Relações Humanos-Santos; Rituais de Crise.

Ritual Life and Human-Saint Relations in Ecuadorian Popular Catholicism

Abstract

Based on a multi-sited ethnography conducted in Ecuador, Barcelona, and New York among Ecuadorian migrants, this article proposes an interpretation of ritual life in the popular Catholicism of that country. Rather than merely mediating or representing the divine, the practices and images mobilized therein instantiate a relational field in which different forms of existence – human and sacred – enter into interaction, mutually affecting one another. The analysis identifies, in particular, two fundamental movements: rituals of crisis overcoming, in which initiative is predominantly attributed to human subjects in response to situations of rupture; and rituals of crisis generation, characterized by an initiative perceived as originating from the divine, cyclically renewed and interpellating the faithful, suspending everyday life and reconfiguring experience. Far from constituting opposing poles, these movements coexist and articulate themselves within a productive relational tension.

Keywords: Popular Catholicism; Ecuador; Ritual; Human–Saint Relations; Crisis Rituals.

Recebido em: 11/05/2026
Aprovado em: 18/08/2026
Publicado em: 09/11/2026

Este trabalho está licenciado sob CC BY-NC-SA 4.0. Para visualizar uma cópia desta licença, visite https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/

1 Introdução: movimentos de engajamento entre humanos e entidades sagradas

Um dos consensos mais difundidos na antropologia da religião sustenta que as representações religiosas e suas atualizações rituais são fundamentalmente relacionais, na medida em que estabelecem conexões simbólicas entre domínios convencionalmente concebidos como distintos. Tal perspectiva permanece ancorada em um paradigma representacional que privilegia a interpretação em detrimento da ação. Desenvolvimentos recentes têm sugerido, ao contrário, que objetos e imagens devocionais não operam apenas como suportes de significados, mas como participantes ativos das relações que configuram a vida ritual, sendo frequentemente tratados como dotados de intencionalidade, sensibilidade e capacidade de resposta – isto é, como formas de pessoalidade não humana (ou diversamente humana). Consequentemente, em vez de serem interrogadas exclusivamente pelos significados que expressam, imagens e práticas rituais passam a ser analisadas […] "por aquilo que fazem – pela maneira como impactam os observadores e como estes reagem a elas" (Fausto, 2023, p. 40).

Diferentemente de abordagens que tratam a agência das entidades religiosas como efeito de atribuições simbólicas (Keane, 2007), mediações sensoriais (Meyer, 2012; Morgan, 2018) ou redes de actantes (Latour, 2004), o material aqui analisado sugere que estamos diante de relações sociais (Viveiros de Castro, 1996), nas quais santos e devotos se constituem mutuamente como pessoas (Strathern, 2006). Mais do que mediar ou representar o divino, as práticas rituais constituem um modo de agir (Bell, 2009) que instaura um campo relacional no qual diferentes formas de existência – humanas e sagradas[1] – entram em interação, afetando-se (Favret-Saada, 2005) mutuamente. Trata-se de relações cuja realidade não depende da verificação ontológica das entidades envolvidas, mas de sua capacidade de estabelecer vínculos que transformam.

Assim como o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996) recusa reduzir a pessoalidade dos não humanos a uma crença (Favret-Saada, 2022), propondo compreendê-la como efeito de um regime ontológico, argumentamos que as interações entre humanos e santos não se reduzem a projeções simbólicas ou atribuições de agência, mas constituem formas efetivas de engajamento. Nos três meses que passamos nos Andes equatorianos, em diferentes santuários, entramos em contato com narrativas que destacam não apenas a vitalidade das imagens ali veneradas, mas também certa rebeldia em relação aos processos

[1] O sagrado, tal como emerge das relações mobilizadas em nosso campo de pesquisa, não constitui um domínio apartado, mas a experiência de uma dimensão não ordinária da vida (Ammerman, 2021), simultaneamente distinta e não separável da dimensão profana ou ordinária (Ashdown, 2019).

de objetivação implicados em seu enquadramento institucional e litúrgico – o que revela, ao mesmo tempo, uma tensão entre formas institucionais e populares de relação com as imagens no contexto do catolicismo equatoriano. O jovem Diego nos contou a seguinte história sobre a imagem venerada no santuário de El Quinche, próximo a Quito:

> *Muitas pessoas dizem que, no santuário da Virgem de El Quinche, há duas Virgens: uma que acompanha a procissão ao lado das pessoas, e outra, a verdadeira, que permanece enclausurada. Contam que essa Virgem havia caminhado, havia escapado, teria ganhado vida e realizado muitos milagres – a isso se deve a devoção. Dizem que o pároco a via coberta de lama, com as roupas sujas, até que, certa vez, não encontrou a imagem. Desde então, afirmam que a verdadeira Virgem fica guardada* (Diego, 27, residente em Barcelona, tradução livre).

No contexto analisado, as relações entre humanos e santos não se constituem e sustentam prioritariamente por processos de personificação ou subjetivação – como no xamanismo ameríndio (Viveiros de Castro, 2015, p. 34) –, mas por movimentos de resistência à despersonalização e à objetivação daquilo que, para os fiéis, se apresenta como naturalmente dotado de vida e intencionalidade.

O material etnográfico situa-se no interior do que foi descrito como um "catolicismo popular[2] omnipresente" (Marzal, 2002, p. 315), amplamente disseminado no Equador, no qual as fronteiras entre o sagrado e o profano tornam-se porosas (Ashdown, 2019) por meio de interações contínuas com imagens concebidas simultaneamente como "coisas" e "pessoas" (Fausto, 2023, p. 24). Longe de funcionarem como simples representações, essas imagens operam no interior de relações nas quais são tratadas e engajadas como interlocutores, frequentemente assumindo o estatuto de pessoas. A prática ritual, por sua vez, não se configura como mediação simbólica entre domínios ontologicamente separados, mas como um regime de interação que produz e estabiliza relações, frequentemente atravessadas por ambivalência e reflexividade (Houseman; Severi, 1994). Trata-se, assim, menos de intermediar mundos distintos do que de implicar, em um mesmo campo relacional – ainda que internamente heterogêneo (Calavia Sáez, 2009) – diferentes formas de existência.

Essa forma de religiosidade se inscreve em um contexto marcado por grande diversidade cultural. No caso equatoriano, as variações regionais – particularmente entre a Sierra e a Costa – refletem não apenas trajetórias históricas distintas, mas também a persistência de concepções indígenas que atravessam o catolicismo local. O culto às imagens e aos santos não pode ser reduzido ao esforço catequizador colonial, estando igualmente ligado a formas nativas de conceber a presença e a agência do sagrado (Naranjo Villavicencio, 2002; Eljuri Jaramillo, 2005). Trata-se, assim, de um universo no qual múltiplas presenças – frequentemente inseparáveis das imagens que as atualizam – não apenas são percebidas como capazes de intervir na vida dos indivíduos, mas se constituem como participantes efetivos das relações que organizam esse tipo de experiência.

Essa perspectiva dialoga com a renovação de uma antropologia do catolicismo que, especialmente nas últimas décadas, tem deslocado a atenção das formulações doutrinárias e institucionais para as formas plurais e situadas pelas quais o catolicismo é vivido, incorporado

[2] Quando falamos de religião popular no âmbito do catolicismo latino-americano, referimo-nos, por um lado, a um conjunto de culturas cristãs, com a participação de elementos indígenas, africanos, camponeses e suburbanos (Ameigeiras, 2008); e, por outro, à "religião normal" (Calavia Sáez, 2009, p. 201) e a aspectos difusos da "religião vivida" (Ammerman, 2021; Hall, 1997; Orsi, 1996).

e produzido no cotidiano (Norget; Napolitano; Mayblin, 2017). Desde estudos que evidenciaram as relações entre pessoas, santos e divindade (Christian, 1989), passando pelas análises da relação entre devotos e imagens (Turner; Turner, 1978) e pelas discussões contemporâneas sobre milagres, corpo e porosidade das fronteiras entre pessoa e sagrado (Mitchell, 2017), essa literatura tem demonstrado que a experiência católica não se reduz a sistemas de crenças, envolvendo práticas, materialidades e relações concretas com entidades sagradas. No contexto latino-americano, trabalhos como o de Napolitano (2017) reforçam igualmente a centralidade dessas relações na constituição das experiências devocionais.

O presente artigo se insere nesse debate, mas propõe um deslocamento adicional: mais do que examinar o que santos, imagens e práticas representam ou como os fiéis lhes atribuem agência, interessa-nos compreender as relações que se estabelecem entre humanos e entidades sagradas e os efeitos transformadores produzidos por esse engajamento recíproco. É a partir desse enfoque relacional que buscamos contribuir para a antropologia do catolicismo, tomando a vida ritual não apenas como expressão de uma experiência religiosa previamente constituída, mas como um campo no qual diferentes formas de existência se encontram, se afetam e participam conjuntamente da produção da vida.

É nesse horizonte analítico que se insere nossa pesquisa etnográfica, desenvolvida ao longo de mais de um ano. Realizamos observações participantes e não participantes, além de 64 entrevistas em profundidade com migrantes equatorianos residentes em Barcelona e Nova York, bem como com interlocutores no Equador. Embora em estudos anteriores (Romizi, 2014, 2018; Romizi; Lagomarsino, 2024) tenhamos explorado o papel da religião nos processos migratórios e na constituição de redes transnacionais, neste artigo privilegiamos outra perspectiva: examinamos as continuidades que atravessam esses diferentes contextos, buscando apreender os modos pelos quais certa ritualização da vida (Bell, 2009) produz relações entre humanos e entidades sagradas. Em suma, a migração aparece aqui como uma das múltiplas situações nas quais os atores da vida ritual se confrontam e desdobram suas relações.

O presente artigo desenvolve essa proposta ao conceituar a vida ritual como um campo dinâmico de relações entre humanos e entidades sagradas – "[…] ao mesmo tempo ontologicamente heterogêneo e sociologicamente contínuo" (Viveiros de Castro, 2015, p. 102). É precisamente no interior desse campo que se evidenciam, a nosso ver, diversos modos pelos quais tais relações se organizam e participam ativamente dos processos de produção da vida. Em particular, a análise que se segue organiza-se em torno de duas dimensões interdependentes, recorrentes em nosso campo de pesquisa: regimes de temporalidade e modos de engajamento.

A primeira distingue entre temporalidades cíclicas e eventuais, enquanto a segunda diz respeito à distribuição da iniciativa entre humanos e não humanos. É na interseção dessas dimensões que identificamos dois movimentos inter-relacionados, embora analiticamente distintos, responsáveis pela produção e reorganização contínua das relações entre humanos e santos/divindade ao longo da vida ritual: os rituais de superação de crises e os de geração de crises, isto é, rituais que produzem desestabilizações transformadoras. Essas dinâmicas, identificáveis tanto pelas temporalidades que mobilizam quanto pelas configurações de agência que instauram, não devem ser entendidas como tipos fixos ou categorias mutuamente exclusivas, mas como movimentos que atravessam todas as práticas rituais observadas.

Afastam-se, assim, de dicotomias clássicas – como a que antagoniza ritos de passagem e periódicos – para evidenciar uma dinâmica mais fluida, na qual diferentes formas de existência se constituem mutuamente no interior de uma mesma relação (ritual).

Nos rituais de superação de crises, os sujeitos humanos se dirigiam às entidades sagradas em busca de resolução para situações de sofrimento ou incerteza. Por outro lado, nos rituais de geração de crises, a iniciativa emergia de reatualizações periódicas da presença divina, que convocava os sujeitos a suspender o fluxo ordinário da vida, com suas certezas, e a engajar-se em processos de relação e transformação. Essa distinção não se reduz, contudo, a uma oposição entre atividade e passividade, mas diz respeito a diferentes configurações relacionais. Nos rituais de superação, predominavam os santos, com os quais os devotos estabeleciam relações personalizadas, frequentemente estruturadas por reciprocidade e troca (Menezes, 2004; Calavia Sáez, 2009; Pina Cabral, 1997). Já nos rituais periódicos, associados à geração de crises, a presença divina – centrada na figura de Deus (Jesus) – assumia uma forma mais intensa, reconfigurando as condições da experiência.

Esses movimentos, que denominamos também ascendentes e descendentes, conforme o sentido da implicação na relação entre humanos e santos/divindade, serão explorados nas duas seções centrais do artigo. Como veremos nas considerações finais, eles não se excluem, mas coexistem e se sustentam. A partir dessa distinção, o artigo desenvolve três argumentos principais. Em primeiro lugar, argumentamos que a centralidade das práticas rituais observadas não reside tanto nos significados que expressam, mas nas relações que produzem e nas transformações que engendram. Em segundo lugar, propomos deslocar o foco das classificações tipológicas do ritual para uma abordagem processual, centrada em dinâmicas alternadas e integradas de iniciativa e resposta. Em terceiro lugar, participamos do debate sobre a agência de entidades não humanas ao evidenciar a existência de um regime ritual (e ontológico) que distribui a iniciativa entre sujeitos humanos, santos e uma presença divina mais englobante, segundo um princípio de simetria (Latour, 1994).

2 Rituais de Superação de Crises

No caso dos rituais que denominamos de superação de crises, a iniciativa da ação ritual parte predominantemente de sujeitos humanos que, diante de situações de ruptura ou instabilidade, engajam entidades sagradas na constituição de relações orientadas à transformação de uma condição considerada crítica. A centralidade das crises na vida ritual não é nova na literatura antropológica. Momentos de transição ou ruptura foram frequentemente identificados como focos privilegiados de mobilização ritual. No entanto, o que interessa aqui não é apenas reconhecer a recorrência dessas situações, mas compreender como, nelas, os sujeitos humanos se engajam ativamente na produção de relações com entidades sagradas. É por meio dessas relações que se torna possível acionar a participação dessas entidades no curso dos acontecimentos. Convém esclarecer que as crises às quais se dirigem os rituais observados incluem tanto mudanças previsíveis, associadas ao ciclo de vida, quanto eventos inesperados e indesejados, como doenças, desastres naturais ou conflitos. Em todos esses casos, a ação ritual emerge como uma resposta situada que visa não apenas reconfigurar simbolicamente a situação vivida, mas inscrevê-la em um campo de relações, composto por atores humanos e não humanos, no qual possa ser transformada e estabilizada.

No interior da tradição católica, alguns desses rituais correspondem aos sacramentos, entendidos como sinais não apenas instituídos por Cristo, mas também operados por ele. É o caso do batismo, do matrimônio, da penitência e da unção dos enfermos. No entanto, no universo empírico analisado, a mobilização ritual ultrapassa amplamente o domínio sacramental. Diante de crises físicas, espirituais ou sociais, nossos interlocutores recorriam com frequência a práticas menos institucionalizadas, frequentemente autogeridas (De la Torre, 2021), como orações, peregrinações, visitas a santuários ou a reza do terço. Tais práticas incluem ainda os chamados sacramentais (gestos ou práticas instituídos pela Igreja) e um amplo espectro de formas de piedade popular (Pretto, 2005), caracterizadas por graus variáveis de formalização (Morello, 2023). Em todos esses casos, não se trata apenas da expressão de uma crença, mas sobretudo da ativação de relações com agentes sagrados como interlocutores capazes de intervir na situação vivida.

Embora, na maioria dos casos, os sujeitos se dirijam às entidades sagradas com vistas à resolução concreta de uma crise, identificamos também uma forma distinta de eficácia, cuja consistência não se mede exclusivamente pelos resultados obtidos. Trata-se de práticas que não necessariamente alteram os termos imediatos da situação, mas que operam uma recomposição da experiência ao reinscrevê-la em um campo relacional aberto à participação de entidades não humanas; aqui, perspectivas e sensibilidades – humanas e sagradas – articulam-se, gerando formas de presença e de implicação recíproca.

O relato de Raquel ilustra esse tipo de interdependência e coprodução. Diante da doença e da morte iminente do filho de uma amiga, a família da criança empreendeu uma peregrinação em busca de cura. Embora o desfecho esperado não tenha se concretizado, a peregrinação estabeleceu uma relação de proximidade com o santo, na qual os familiares encontraram amparo para atravessar o sofrimento sem desespero:

> *O filho da minha melhor amiga, que tinha três anos, ficou doente e morreu. Toda a sua família foi em peregrinação a Roma para visitar o túmulo de João Paulo II, para que ele pudesse interceder por esta criança. E a mãe dela me falou: "Claro, no fundo eu dizia: cure-o! Mas então você percebe que o presente que recebemos lá foi que, desde então até sua morte, vivemos bem, com sofrimento, sim, mas não desesperados"* (Raquel, 31, residente em Barcelona, tradução livre).

Por outro lado, como observa Menezes (2004, p. 226) em outro contexto devocional, há situações em que a ausência de uma resolução divina conduz à ruptura da própria relação. É o que se observa no relato de Evelyn: "*Eu nunca fui crente porque desde pequena eu pedia algo a Deus [que os pais dela não se separassem] e nunca me escutou*" (Evelyn, 26, residente em Barcelona, tradução livre). Aqui, a ausência de intervenção não apenas mantém a crise, mas dissolve o vínculo com a entidade invocada, evidenciando que as relações com agentes sagrados são avaliadas, testadas e eventualmente abandonadas (Calavia Sáez, 2009, p. 205).

Como já antecipado, identificamos tanto rituais ordinários de superação, previstos, quanto rituais extraordinários, acionados em resposta a situações inesperadas. No primeiro caso, trata-se frequentemente de rituais que constroem socialmente transformações de ordem biológica ou fisiológica. Na trajetória individual, o batismo figura como o primeiro desses rituais. Observamos, contudo, que a ele se associam múltiplos sentidos, nem todos estritamente cristãos (Naranjo Villavicencio, 2002; Malo González, 2006), incluindo práticas mágico-religiosas de proteção do bebê (Muratorio, 2003). Tais práticas tendem a se intensificar

em contextos de vulnerabilidade, como nos casos de complicações médicas no nascimento, quando rituais ordinários e extraordinários se entrelaçam e se reforçam mutuamente:

> *Minha mãe diz que, quando eu era criança, fiquei muito doente. Ela chegou com meu padrinho pedindo a Deus: "Olhe para ele, Virgenzinha, que ele está morrendo! Se você vir que ele vai ser um bom filho e um bom cidadão, depende de você lhe dar a vida... é o meu primeiro filho, o que posso fazer? A vontade do Senhor Deus é sua: peça a Deus que o salve ou não". Me batizaram e, no dia seguinte, eu já estava saudável; comecei a comer e tudo mais* (Thelmo, 65 anos, residente em Nova York, tradução livre).

Diante de uma doença grave na infância, a mãe de Thelmo mobiliza o ritual como uma forma de interpelação ao divino, realizada por meio da intercessão da Mãe de Deus e vivida como uma espécie de interlocução entre mães; aqui, intencionalidades e sensibilidades se implicam e se afetam (Favret-Saada, 2005) mutuamente.

À luz de um princípio de reciprocidade amplamente presente nas relações andinas, tanto entre humanos quanto entre estes e seres não humanos, o pedido de uma graça e o agradecimento por sua concessão tendem a assumir a forma de oferendas:

> *O segundo filho do meu irmão nasceu doente. Então ele entregou a criança à Menina Narcisa, e foi como se ela lhe tivesse concedido o milagre, porque o menino sarou. Por isso, ele o trouxe para Roma, por ocasião da canonização de Narcisa, em 12 de outubro de 2008* (Yolanda, 50, residente em Barcelona, tradução livre).

Mais do que simples expressões de devoção, tais práticas configuram um regime relacional no qual humanos e entidades sagradas são mutuamente engajados em uma dinâmica de solicitação, resposta e retribuição. Nesse enquadramento, o pedido pode ser compreendido como a formulação de um teste que interpela a divindade a se posicionar, enquanto a concessão da graça e sua posterior retribuição operam como momentos de validação e estabilização desse vínculo. Ao adentrarmos diversos santuários equatorianos, deparamo-nos com paredes inteiramente cobertas por placas votivas – cenário característico das "casas dos milagres" (Pina Cabral, 1997, p. 94) – como aquelas observadas nos santuários da *Virgen de El Quinche* (El Quinche, Pichincha), da *Virgen de la Nube* (Azogues, Cañar), da *Virgen del Cisne* (El Cisne, Loja), do *Señor de los Milagros* (Andacocha, Azuay), bem como no mosteiro carmelita de Cuenca, onde se venera o Cristo pintado conhecido como *Señor de la Justicia*.

Longe de constituírem meros registros retrospectivos, essas inscrições participam ativamente da sustentação do campo relacional aqui explorado: ao tornarem públicas as graças recebidas, elas não apenas materializam vínculos, mas também atestam o êxito da prova, reinscrevendo a relação como confiável e reiterável. A leitura desses registros de vida revela a recorrência de momentos particularmente delicados, ligados ao parto e ao puerpério, nos quais a relação com o divino é mais intensamente solicitada e posta à prova. Nessas situações, demandam-se respostas que, uma vez obtidas, não apenas validam a relação de reciprocidade, mas também a reconfiguram e a projetam na vida dos recém-nascidos.

Além do batismo, encontramos outros rituais programados que buscam conduzir e enquadrar transformações físicas consideradas potencialmente desestabilizadoras; no caso da *quinceañera*, a mudança é representada pela passagem à vida adulta. Aqui também, a iniciativa é humana e orientada à configuração preventiva de um campo de relações no qual a transição possa se desenrolar sob condições de legitimidade e proteção. Ouvimos falar da

quinceañera pela primeira vez em Nova York, por meio de Vicente, que lamentava não ter podido retornar ao Equador para participar da celebração da filha. Posteriormente, em Quito, tivemos contato direto com esse acontecimento ao presenciar os preparativos emocionados de Ginita, filha mais velha de um dos irmãos do franciscano que nos acolhia na capital.

Lembramo-nos com nitidez de sua tímida relutância ao sair do banheiro, vestindo um traje verde brilhante, quase dourado. Franjas delicadas cobriam parcialmente seus olhos levemente maquiados, enquanto nos pés calçava sandálias prateadas – de salto. Também não esquecemos o olhar luminoso do pai, que não ocultava a emoção ao ver a filha, pela primeira vez, como mulher. Como explica Muratorio (2003, p. 27), esse ritual, originalmente concebido como uma estreia na sociedade para jovens de famílias abastadas (Malo González, 2006, p. 143), passou a incorporar uma dimensão religiosa – incluindo, por vezes, a consagração à Virgem Maria – e a abranger outros estratos sociais. Um de seus momentos mais emblemáticos ocorre ao final da missa, quando o padre benze os sapatos de salto alto com os quais a jovem deixa a igreja fisicamente transformada (Muratorio, 2003, p. 28). Por meio desse rito, celebra-se sua entrada na puberdade e, portanto, no ciclo reprodutivo, abrindo-se à possibilidade de formar, no futuro, uma nova família (Naranjo Villavicencio, 2005, p. 135-136).

Avançando na árdua tarefa de encontrar o par ideal – como nos ensinaram em Quito –, recorre-se frequentemente à devoção a Santo Antônio (Menezes, 2004). Esta relação, contudo, desvencilha-se da súplica passiva: o santo é alvo de uma coerção ritualizada, em que "maldades" e suplícios físicos – como ser mergulhado em copos d'água, confinado na geladeira ou posto de cabeça para baixo – operam como um mecanismo de pressão para que as demandas afetivas sejam prontamente atendidas (Muratorio, 2003, p. 28). Longe de constituir uma simples expressão de crença, tais práticas evidenciam uma relação na qual a agência da entidade sagrada é simultaneamente reconhecida e pressionada.

Uma vez bem-sucedida a busca, forma-se o casal que poderá dar origem a um novo núcleo familiar. Esse momento fundacional constitui o ponto culminante de um longo processo densamente ritualizado (Almeida Durán, 1999, p. 102-106). Nos relatos sobre os ritos matrimoniais, destacou-se, em particular, o gesto paterno de conduzir a filha até o altar, entregando-a ao noivo. Vicente, apesar de sua condição de imigrante indocumentado, retornou de Nova York à sua vila de origem, na província serrana do Azuay, exclusivamente para cumprir esse gesto altamente simbólico, após vinte anos de ausência – mesmo sabendo dos riscos e das dificuldades da viagem de retorno aos Estados Unidos. Sua decisão respondia ao pedido da filha que, após ter sentido sua ausência na *quinceañera*, implorou-lhe que estivesse presente ao menos nesse momento. A participação da entidade sagrada não apenas legitima a união, mas a inscreve em uma teia de relações que transcende os atores imediatos, engajando agências humanas e não humanas de forma prolongada. Em contrapartida, conforme indicaram diversas interlocutoras, o desfecho dessas uniões é frequentemente lido como um efeito da retração ou da perda da presença divina na dinâmica conjugal.

Após a celebração do casamento, a cadeia ritual pode desdobrar-se em outros ritos de agregação, como o atravessamento do umbral da nova casa – com o noivo carregando a noiva nos braços – (Muratorio, 2003, p. 31) e a bênção do novo lar (Einzmann; Almeida, 1991, p. 88). Outro rito inaugural amplamente difundido consiste na bênção de veículos. Observamos esse tipo de sacramental nos santuários marianos de El Quinche, de El Cisne e de Torreciudad, na Espanha. Neste último, a bênção ocorria por ocasião da celebração da *Virgen del Quinche*,

reunindo uma ampla e heterogênea comitiva de "migrantes peregrinos" (Romizi, 2018) equatorianos. Trata-se de uma prática recorrente ao longo do ano, que se intensifica durante as festas das padroeiras locais, evidenciando a articulação entre temporalidades festivas – nas quais a presença dessas entidades se torna mais densa e tangível – e regimes de proteção, isto é, entre distintos modos de atualização das relações com o sagrado.

Nesses contextos, repetia-se uma mesma cena: veículos estacionados com o capô aberto, enquanto um sacerdote, munido de água benta e aspersor, realizava a bênção. Aqui também encontramos um gesto que, ao inscrever o veículo em um campo relacional, excede o ato ritual e se atualiza ao longo de seus deslocamentos subsequentes. Em diferentes regiões do país, ao entrar em um ônibus, é comum encontrar imagens – estampas ou pequenas esculturas – da devoção predominante na localidade, sendo frequente, inclusive, que as próprias empresas de transporte adotem denominações associadas a essas devoções. Tais práticas indicam que a proteção ritual não se limita a eventos discretos, mas se constitui como uma presença que acompanha e qualifica a circulação cotidiana.

Até aqui, vimos alguns exemplos de como os equatorianos católicos com os quais trabalhamos engajam ritualmente agentes não humanos para antecipar e neutralizar os riscos latentes às chamadas crises generativas: o nascimento de uma nova vida, a formação de uma família, o início de trajetórias e fases da existência, ou ainda a inauguração de objetos destinados ao uso cotidiano. Nesses casos, trata-se da ativação preventiva de um campo relacional voltado à estabilização de transições potencialmente críticas. No entanto, o outro lado da experiência humana é marcado por trajetórias interrompidas, obstáculos e situações-limite – aquilo que poderíamos chamar de crises degenerativas: doenças, infortúnios, acidentes e fatalidades. Nesses contextos, a relação ritual tende a assumir um caráter extraordinário e, por vezes, dramaticamente intensificado (Menezes, 2004, p. 228). Aqui, a convocação e o envolvimento ritual de entidades sagradas já não são predominantemente apotropaicos, voltados à prevenção do mal, mas ao enfrentamento e à possível reversão de uma condição adversa já em curso:

> *Eu estava com uma dor na perna e da minha casa, nós alugamos uma van, e chegamos ao [Santuário do] Cisne, quase sem conseguir andar, por causa da dor na perna. Para chegar à igreja do Cisne são vários degraus e eu desci. Ajoelhei-me diante dela [a imagem da Nossa Senhora do Cisne] e pedi pela minha saúde. Eu disse a ela: "Se você me curar, então aqui estará o milagre que você realizou para mim". Olha, eu andei uns quatro, cinco passos, não senti meu pé nem um pouco. Eu estava caminhando e vi os meus familiares mais abaixo, parados. E eles me dizem: "Não dói?" Eu digo a eles: "Não!". Cada degrau que eu subia eu sempre tinha a Virgem em mente, dizendo-lhe: "Querida Virgem, por favor, tire essa dor hoje". Olha, eu subi, cheguei lá, aí meu filho, o pequeno, me diz: "Corre, papai!" - o carro estava mais acima - "corre, papai!". É como se o meu menino também tivesse percebido; ele me viu andando bem. Então, corri e não sentia mais dor* (Humberto, 48, residente em West New York, tradução livre).

No relato de Humberto, a transformação física coincide com a consolidação de um vínculo de confiança. O corpo, nesse contexto, opera como o lugar privilegiado de verificação da relação: índice da eficácia ritual e, antes disso, da efetiva participação da entidade sagrada na vicissitude humana.

Para ilustrar outra forma de engajamento ritual com a entidade sagrada diante desse tipo de situação, descrevemos uma cena à qual assistimos e que é recorrente no santuário de El Cisne. Era início da manhã quando uma família entrou com uma criança doente, que

caminhava com dificuldade, apoiando-se em uma muleta. Avançaram lentamente até o altar e, diante da imagem da Virgem, sentaram-se. Oraram, falaram com a santa, explicaram-lhe a situação e formularam seus pedidos, configurando uma situação de interlocução direta. Após alguns minutos, subiram pelas escadas que conduzem à parte posterior do altar, onde, por meio de pequenas aberturas na vitrine que protege a imagem, depositaram cartas, fotografias e oferendas em dinheiro. De volta à nave principal, o pai realizou um gesto que remete a uma lógica de contágio ritual (Frazer, 1982), passando repetidas vezes velas vermelhas sobre o corpo do filho. Em seguida, o grupo dirigiu-se à entrada da igreja, onde acendeu as velas e as deixou em uma grande estrutura metálica. Enquanto isso, outro casal realizava percurso semelhante com um recém-nascido, evidenciando a existência de uma verdadeira "etiqueta do pedido" (Menezes, 2004, p. 216), que orienta o engajamento ritual dos devotos.

No capítulo dedicado às crises pessoais da obra *Celebrando lo sagrado en la vida y en la muerte*, a antropóloga Blanca Muratorio (2003) apresenta uma série de santos taumaturgos e rituais de cura mobilizados, no Equador, em casos de doença. Entre esses atores, encontram-se São Vicente Ferrer e sua água milagrosa, São Roque, especialista em doenças contagiosas, e o Hermano Gregorio, um "santo" popular ainda não canonizado pela Igreja Católica. Este último, que em vida foi médico, continuaria, por meio da assistência de algumas médiuns, a realizar cirurgias, conforme contou uma paciente a Muratorio (2003):

> Preparei o quarto, coloquei um criado-mudo ao lado, pus uma bacia com água da torneira, porque ali ele (o Hermano Gregorio) lava as mãos depois de operar. Coloquei uma agulha com linha — sim, com linha branca —, agulha, linha, algodão, uma colônia verde, semelhante ao álcool. Então, você prepara tudo isso no criado-mudo e deixa três ou quatro bolinhas de algodão, a toalhinha branca; é preciso colocar cortinas brancas, uma colcha branca e um pijama branco (Muratorio, 2003, p. 65-66, tradução livre).

O momento mais crítico é a perda de um ente querido. Ainda assim, a concepção de uma vida – e de relações – após a morte abre a possibilidade não apenas de imaginar, mas também de vivenciar a superação dessa crise. Gina, jovem cabeleireira originária da província de Chimborazo, que conhecemos em Barcelona, considerava que a morte da avó havia sido uma "boa morte", por ter ocorrido em casa e durante a reza do rosário, ou seja, no interior de um campo de relações marcado pela presença de entidades sagradas. A casa, aliás, constitui o espaço privilegiado do luto, onde se organiza uma experiência compartilhada e comunitária da perda, por meio do velório (Almeida Durán, 1999, p. 109-111), como descreve Tulio, originário de Guayaquil:

> *Quando uma pessoa morre, o costume é fazer o velório na casa dela. A gente reza o rosário para ele à noite. E depois de nove dias a gente celebra o novenário. E se oferecem coisas para passar a noite: cigarros, balas, biscoitos, café. E os presentes começam a beber, um gole, a fumar cigarros, para passar a noite* (Tulio, 60, residente em Barcelona, tradução livre).

A busca pela boa morte, conforme explica Muratorio (2003, p. 83), tem orientado a ênfase em certas devoções e práticas. Em Quito, por exemplo, no dia de Nossa Senhora da Candelária, celebrado em 2 de fevereiro na Igreja do Mosteiro da *Concepción*, benzem-se velas destinadas a auxiliar um moribundo, acompanhadas de incenso e de orações como a seguinte: "Anjos, arcanjos, querubins e serafins, toda a corte celestial, saiam ao encontro da alma de… (nome da pessoa pela qual se pede)" (Muratorio, 2003, p. 83, tradução livre). A boa

morte, em suma, é aquela em que o defunto parte em companhia de Jesus, da Virgem Maria ou de algum santo (São José é considerado o patrono da boa morte) (Muratorio, 2003, p. 83).

Por fim, identificamos também situações em que a crise assume uma dimensão coletiva, mobilizando comunidades inteiras. Em tais casos, a ação ritual tende a produzir formas ampliadas de relação, nas quais a proteção divina é invocada como força capaz de intervir em eventos de grande escala. Muratorio (2003, p. 71) define tais eventos como "crises públicas", destacando que sua resolução demanda respostas rituais coletivas. Mais de um interlocutor, por exemplo, relatou que, durante a guerra de 1941 entre Equador e Peru, as populações do austro equatoriano – diante da evidente superioridade tecnológica do exército peruano, já equipado com aviões – confiaram na proteção da *Virgen del Cisne*. Diversas narrativas atribuem a superação dessa crise à sua intervenção, o que ajuda a explicar o epíteto recorrente e afetivo de "Generalíssima", associado à presença de um uniforme militar da Virgem no santuário de El Cisne. Segue o relato do estofador lojano Hoover:

> *A minha avó dizia-nos que não chegaram a atacar: lançaram bombas, umas duas ou três, mas já não puderam atacar porque a Virgen del Cisne tomou conta das duas cidades* [*Loja e Zamora*] *e não puderam continuar a atacar porque ficou tudo nublado e não dava para ver nada* (Hoover, 36, residente em Nova York, tradução livre).

Em síntese, os rituais de superação de crises caracterizam-se por um regime de iniciativa predominantemente humano, no qual a ação ritual emerge de situações de ruptura e visa engajar agentes sagrados como interlocutores capazes de participar e intervir no curso dos acontecimentos. Sua centralidade não se reduz à produção de significados ou à resolução de problemas específicos, mas reside na possibilidade de acessar outras perspectivas (Viveiros de Castro, 1996) e outros afetos (Favret-Saada, 2005), dotados de potencial transformador e estabilizador.

3 Rituais de Geração de Crises

Se, por um lado, encontramos rituais que respondem a acontecimentos singulares, por outro, uma ampla gama de práticas rituais é realizada de forma cíclica, relativamente independente – embora nunca indiferente – às circunstâncias particulares. Propomos compreender esse segundo conjunto como aquele dos rituais de geração de crises, nos quais a iniciativa da ação não é primariamente atribuída aos sujeitos humanos, mas percebida como proveniente do próprio divino, que se manifesta em intervalos regulares e interpela os fiéis. Trata-se, portanto, de um regime relacional distinto daquele observado nos rituais de superação.

Incluímos nessa categoria práticas heterogêneas – como o Natal, a Semana Santa, as festas de padroeiro, a missa dominical e as orações diárias realizadas no espaço doméstico – que, apesar de suas diferenças, compartilham uma característica fundamental: instauram regimes de relação nos quais os sujeitos são convocados a responder a uma presença que se manifesta como anterior e exterior à sua vontade. Nesses casos, o princípio de ativação remete a uma teofania originária, cuja ação não se esgota em seu acontecimento passado, mas se atualiza continuamente no presente ritual (Latour, 2004, p. 353). Se, ao tratar dos rituais de superação, identificamos uma origem antropocêntrica-reativa, neste caso encontramos a

ideia de uma origem teocêntrica-ativa. Do ponto de vista dos fiéis, trata-se menos de iniciar uma ação do que de responder a uma interpelação que se renova ciclicamente. A repetição ritual não constitui, portanto, mera rememoração, mas um dispositivo de atualização que reinscreve os sujeitos em um campo relacional com o divino, sempre personificado.

A cadência desses rituais varia amplamente – anual, mensal, semanal ou cotidiana –, mas em todos os casos observa-se um efeito recorrente: a interrupção do fluxo ordinário da vida, instaurando uma desestabilização que pode ser compreendida como uma forma específica de crise. Ao suspender, ainda que temporariamente, os papéis e rotinas cotidianos, tais práticas expõem os sujeitos a experiências de presença e comunicação que reconfiguram sua relação consigo mesmos e com o mundo. É nesse sentido que denominamos essas práticas de rituais de geração de crises: elas não respondem a crises reais ou temidas, mas produzem encontros que deslocam os participantes, reconfigurando suas posições e transformando suas formas de existência.

Como sugerem diversos interlocutores, a participação regular na missa não apenas reafirma uma crença, mas transforma disposições e orienta a experiência ao longo do tempo: "*Eu encontrei Deus ainda pequeno; desde que me lembro minha avó me levava à missa e eu gostava e minha fé foi crescendo*" (Eduardo, 37, residente em Nova York, tradução livre); "*Quando vou à missa, mantenho esse otimismo a semana toda; [porque] se alguém precisa de alguém que o ajude, se pedir a Deus, consegue*" (Teresa, 59, residente em Nova York, tradução livre).

Esses encontros entre humanos e não humanos sagrados podem operar de forma gradual ou assumir a forma de pontos de inflexão mais abruptos. O relato de Vicente ilustra esse segundo caso. Após anos afastado da prática religiosa, ele se vê interpelado por uma situação aparentemente banal – o encontro com conterrâneos a caminho da igreja – que desencadeia um retorno à prática ritual e, com ela, à relação com Deus:

> *Deus trabalha muito misteriosamente. Do apartamento onde eu vivia – era um segundo andar – olho pela janela, um domingo como às 8h e meia da manhã, e vejo umas pessoas que estão caminhando. E perguntei: "Para onde estão indo?". Um deles me respondeu: "Estou saindo do apartamento; estou indo para a igreja". Ele era do meu país. E eu perguntei: "Há uma missa?" "Sim, há missa às 9h". "Semana que vem eu vou". E fui. Fazia três anos que não ia numa missa* (Vicente, 48, residente em Nova York, tradução livre).

O que estava em jogo aqui não era apenas uma adesão religiosa, mas a inserção em um regime de presença capaz de reorientar profundamente uma trajetória de vida. A partir desse momento, Deus passa a constituir um interlocutor constantemente presente na vida de Vicente. Diante da morte da mãe, sem saber se deveria retornar ao Equador, ele se dirige a Deus – em um ritual de superação – e recebe uma resposta imediata, mediada pela intervenção do sacerdote:

> *Vou até o Santíssimo. Digo: "Senhor, eu vim a este país buscando dinheiro, mas em vez do dinheiro encontrei a Ti, e acredito que Tu és o melhor que encontrei na minha vida. Se eu tiver que voltar, então abre-me o caminho para isso [o Vicente era um migrante em situação irregular]. Se queres que eu fique aqui, Tu mesmo saberás quando será esse dia". Quando me levantei diante do Santíssimo, encontrei o padre José Vera. Ele me fez refletir e disse: "Veja, Don Vicente, se sua mãe ainda estivesse viva, faria sentido ir até ela, receber sua bênção. Mas ela já não está mais aqui. E você sabe que, quando alguém deixa este mundo, vai para outro. Chegar até aqui não foi fácil. E lembre-se: a oração é o que mais beneficia uma alma"* (Vicente, 48, residente em Nova York, tradução livre).

A suspensão do cotidiano inerente a essa forma de ritualização da vida torna-se particularmente evidente nos períodos preparatórios dos chamados "tempos fortes" do calendário litúrgico, como a Quaresma e o Advento. Nesses contextos, fica particularmente claro que o ritual não responde a uma crise prévia, mas a produz ativamente, ao interromper o fluxo ordinário da vida e instaurar uma condição de instabilidade que possibilita transformações interiores e exteriores. Por meio de práticas de restrição, disciplina e vigilância – como o jejum, a contenção dos prazeres e a intensificação da oração –, institui-se um regime temporal específico, qualitativamente distinto do tempo cotidiano, no qual as disposições habituais são suspensas e substituídas por formas de conduta voltadas à introspecção e à renovação; trata-se não apenas de uma intensificação da vida religiosa, mas da produção de um intervalo crítico que desloca o sujeito de suas rotinas e o conduz a um encontro renovado com o divino. Como relata Marta, a própria organização do espaço público pode ser afetada, contribuindo para a constituição de uma atmosfera coletiva de recolhimento, configurando uma forma de crise socialmente induzida, na qual o cotidiano é deliberadamente desestabilizado:

> *Durante a Semana Santa, o presidente do país não permitia a transmissão de programas na televisão ou no rádio; eles só colocavam uma cruzinha, a inscrição INRI e tocavam música instrumental o dia todo. E nossa mãe não nos deixava brincar e eu cresci assim* (Marta, 55, residente em Nova York, tradução livre).

Do ponto de vista social, tais rituais tendem a minimizar diferenças particulares, colocando os fiéis em uma posição comum diante de Deus. Essa configuração favorece formas específicas de socialidade ritual marcadas por uma experiência compartilhada de presença, frequentemente descrita em termos de *communitas* (Turner, 1974).

Assim como nos ritos de superação, os de geração capilarizam-se por múltiplos espaços. No âmbito doméstico, a presença de altares (Muratório, 2003, p. 36; De la Torre, 2021) e a regularidade das orações estruturam o tempo familiar, instaurando uma relação estável com atores sagrados no interior do cotidiano.

> *Desde que me entendo por gente minha mãe tinha uma imagem da Santa Narcisa – depois de Maria, vinha a Menina Narcisa. E eu sempre acendo velinhas para elas – às segundas, às sextas, aos domingos. Desde que tive consciência disso, dizia que, quando tivesse meu primeiro filho, o levaria até ela. Enquanto meus filhos estiverem comigo, sou eu quem os leva; mas depois que saírem do meu cuidado, se eles não forem acender uma vela ou rezar lá ao menos uma vez por ano, isso já será problema deles. Tenha dinheiro ou não tenha dinheiro, eu passo a vida inteira com Deus e com a Virgem, digo eu… e à minha Santa Narcisa eu digo que não a abandono, e ela também não me abandona* (Yolanda, 50, residente em Barcelona, tradução livre).

O vínculo de Yolanda com a Menina Narcisa é de natureza essencialmente familiar, atravessa o cotidiano dela e o reconfigura ao integrar essa santa em uma forma de convivência íntima. Estabelece-se, assim, uma trama afetiva na qual o santo é incorporado à rotina doméstica, convertendo-se em um ente de parentesco que se renova em cada gesto de devoção:

> *A família inteira ou apenas minha esposa e eu rezamos o terço, uma vez por semana ou em intervalos regulares. Tínhamos esse costume porque lá com toda a família se reza o terço quase todos os dias; as novenas no tempo de um santo e também o terço ao amanhecer, pela manhã, e aos sábados* (William, 38, residente em Nova York, tradução livre).

Há uma imagem, representada na forma de uma escultura de diferentes tamanhos, associada ao Natal e ao presépio, mas que pode ser encontrada sobre móveis domésticos ao longo de todo o ano. Trata-se do *Niño Jesús*, figura quase sempre munida de berço e vestida com trajes bordados. Em consonância com o que já observamos acerca das imagens no catolicismo popular equatoriano, o Menino Jesus não é uma simples escultura, podendo ser percebido como um ente vivente. Em Cayambe (Pichincha), por exemplo, Naranjo Villavicencio (2007, p. 527-528, tradução livre) registra o seguinte testemunho:

> […] fez um presépio bonito e disse: vou tirar o Menininho para colocá-lo na manjedoura. E, quando ela o tirou, ele estava vermelho, vermelho e muito sorridente, com o rostinho iluminado e um sorriso nos lábios… Ele se transforma completamente quando minha irmã lhe diz: "Meu lindo, você vai fazer o que estou pensando?". E minha mãe o pega, olha para ele e diz: "Se for para eu me curar, melhora-me; se não, leva-me logo". Ele tinha um sorriso incomparável, e depois voltou a ficar como antes, quietinho, com uma expressão de tristeza – nele se percebia claramente a tristeza. Isso foi num domingo, e na quarta-feira minha mãe morreu, e no dia 24 de dezembro, quando voltamos a tirá-lo, ele já estava normal, bem tranquilo, porque já tinha levado minha mãe; e depois estava novamente meio sorridente.

Sempre Naranjo Villavicencio (2007, p. 528, tradução livre) nos informa que, como todo menino, ele "é também travesso, fazendo uma ou outra brincadeira com seus donos, como, por exemplo, esconder coisas da casa ou danificar os veículos da família".

Deixando de lado os cultos e altares domésticos, entre os rituais de geração de crises, a eucaristia dominical ocupa um lugar central. Sua realização periódica não apenas reafirma uma ordem simbólica, mas produz um regime de presença:

> Em Quito, contam-nos que certa vez o Menino se irritou porque alguém se comportou mal em sua festa… e começou a queimar a televisão; então se sabe que, nas missas, todos devem estar muito bem comportados… para que ele não se enfureça (Naranjo Villavicencio, 2007, p. 528, tradução livre).

Em particular, na liturgia equatoriana, a solenidade do rito e a efervescência expressiva encontram-se igualmente acentuadas. Há uma coexistência entre o rigor da estrutura e um transbordamento sensível, onde a forma não restringe o afeto, mas o potencializa.

As grandes festas do calendário litúrgico evidenciam de maneira ainda mais clara a capacidade desses rituais de gerar deslocamentos. O ciclo natalino, por exemplo, mobiliza uma ampla gama de estímulos sensoriais e afetivos que envolvem particularmente as crianças, instaurando um regime de experiência no qual o cotidiano é temporariamente transformado. A centralidade do presépio não se limita à representação de um evento passado, mas atualiza uma presença que reorganiza o espaço doméstico e as relações familiares. Em diversas casas visitadas, encontramos tais encenações, frequentemente acompanhadas pela novena do Menino Jesus e pelo canto de *villancicos*[3] (Naranjo Villavicencio, 2007).

O *Pase del Niño Viajero* (Borrero, 1993; González, 2009), em Cuenca, constitui um exemplo particularmente expressivo desse processo. A participação coletiva, marcada pela transformação das crianças em personagens – que oscilam entre figuras canônicas, como

[3] Composições musicais de caráter devocional e festivo, cantadas em honra ao nascimento de Jesus, frequentemente executadas em contextos domésticos, comunitários e litúrgicos.

a Virgem Maria e os Reis Magos, e figuras inusitadas, como ursos e macacos acorrentados (Muratório, 2003, p. 24; González, 2009, p. 81) –, converte as ruas em um palco de extroversão ritual. Essa circulação produz uma experiência na qual o sagrado se manifesta de forma expandida, reconfigurando tanto a malha urbana quanto os modos de relação que a atravessam. O que se observa aqui é a produção de um ambiente no qual as fronteiras entre o ordinário e o extraordinário, assim como entre os seres que os habitam, se tornam porosas.

Dinâmica semelhante pode ser observada na Semana Santa, cujo impacto se estende para além dos espaços religiosos. A suspensão de atividades, o silêncio das mídias e a centralidade dos rituais do Tríduo Pascal contribuem para a produção de uma atmosfera coletiva de luto e recolhimento. Nesse contexto, o cotidiano é profundamente reconfigurado, evidenciando a capacidade desses rituais de produzir efeitos em múltiplos níveis. Mesmo práticas aparentemente periféricas, como a preparação e o consumo da fanesca[4] – "*uma comida em que colocam tudo, grão, lentilha, batata, grão-de-bico, mandioca, banana-da-terra e peixe*" (Juana, 84, residente em Manhattan, tradução livre) – participam desse processo. Ao articular dimensões alimentares e simbólicas, tais práticas operam como dispositivos de atualização da relação ritual, inscrevendo-a no corpo e na experiência sensorial dos participantes. A refeição torna-se, assim, um meio de incorporação da narrativa religiosa (Ammerman, 2021).

Dada sua recorrência cíclica e sua abrangência, incluímos aqui também o Dia de Finados, celebrado em 2 de novembro. Trata-se de uma comemoração que remete à esperança pascal cristã – isto é, à vitória de Jesus Cristo sobre a morte –, mas que, no Equador, assume a forma de uma verdadeira festa, de reencontro com os defuntos (Muratorio, 2003, p. 89), na qual se fazem presentes alguns dos elementos recorrentes das celebrações locais: alegria, música, álcool (Saignes, 1993), comida e cheiros. A difusa estimulação sensorial promovida nessa ocasião contrasta fortemente com o modo mais sóbrio e intimista com que o tema da morte tende a ser vivido em contextos europeus:

> *Fazem a colada morada, umas ameixas que dizem ser as ameixas dos mortos… Embora seja um pouco triste ir ver os defuntos, vês todos felizes porque estão limpando seus nichos; eles estão com sua família, mesmo que sejam ossos. É bonito e, opa, tem bastante bebida alcoólica nesta festa* (Evelin, 26, residente em Barcelona, Espanha – tradução livre).

A colada morada é uma bebida roxa, espessa e adocicada, preparada com fubá preto e frutas como naranjilla, amora, babaco (da família do mamão), abacaxi e morango (Naranjo Villavicencio, 2007, p. 926). Típica do Dia de Finados, ela é geralmente servida com pães-doces de forma antropomorfa. Como assinala Trujillo León (2019, p. 133-134), também aqui os alimentos operam sob o código da metáfora: as frutas da colada remeteriam a um regime alimentar frugívoro associado ao Jardim do Éden, enquanto as figuras de pão representariam os ancestrais falecidos, configurando uma forma de canibalismo funerário simbólico. Esse elemento, aliado ao fato de que, tradicionalmente, a colada era vertida sobre a terra do túmulo para que chegasse até o defunto, indica que a relação ritual entre vivos e mortos não se esgota em um regime metafórico, mobilizando igualmente uma lógica metonímica,

[4] As diferentes interpretações que coletamos sobre essa sopa convergem em um ponto: seu elevado valor simbólico (Arellano Guerrón, 2024). O número de ingredientes – ou, em algumas versões, de grãos –, geralmente 12, é associado ao número de discípulos de Jesus Cristo. Já o peixe – em geral o bacalhau seco – remete tradicionalmente à figura de Cristo, cujo nome em grego antigo (ἰχθύς) funcionava, como se sabe, como acrônimo de "Jesus Cristo, Filho de Deus, Salvador". Nesse sentido, a fanesca pode ser compreendida como uma espécie de tradução culinária da Última Ceia.

no sentido proposto por Lévi-Strauss (1975, p. 2010), fundada no estabelecimento de uma continuidade – isto é, de uma relação efetiva – entre seres normalmente separados, neste caso, vivos e defuntos.

Outro momento central dos cultos de geração aqui discutidos é representado pelas festas de santos e Virgens, cuja importância reside também – e, muitas vezes, sobretudo – em sua capacidade de convocar coletividades frequentemente vinculadas a determinadas localidades e de instituir um cenário culturalmente estruturado para o desenrolar de interações de natureza política e econômica (Montes del Castillo, 1989). A riqueza programática dessas festividades, bem como a densidade simbólica dos momentos e elementos que as compõem, excedem os limites analíticos deste texto.

Em síntese, os rituais de geração caracterizam-se por um regime de iniciativa predominantemente teocêntrico, no qual os sujeitos humanos são convocados a responder a manifestações cíclicas de agentes sagrados (especialmente Deus). Sua eficácia não reside na resolução de crises preexistentes, mas na produção de deslocamentos que desestabilizam o cotidiano e reconfiguram as relações entre humanos e não humanos. Ao fazê-lo, tais práticas instauram um campo de experiência no qual a relação com o sagrado se torna pessoal, sensível e transformadora, operando como uma força que continuamente reorienta a vida dos sujeitos. Diferentemente dos rituais de superação, nos quais a crise antecede a relação, aqui é a própria relação que engendra a crise, evidenciando que, em ambos os casos, o ritual opera como um dispositivo de produção e modulação de vínculos entre humanos e não humanos.

4 Considerações Finais

Ao longo deste artigo, analisamos a vida ritual no catolicismo popular equatoriano a partir de uma abordagem que, em diálogo com os desdobramentos da chamada "virada ontológica", se afasta de perspectivas que reduzem a religião a meros símbolos, metáforas ou construções sociais. Tal deslocamento decorre do fato de que, em nosso campo, perguntas como "o que esse santo significa?" mostram-se insuficientes diante de outras, mais decisivas, como "como se pode interagir com esse santo?" e "o que ele pode fazer na minha vida?". O foco, portanto, não é apenas compreender os significados mobilizados na vida ritual, mas sobretudo apreender que, para aqueles que vivenciam essa religião, tais significados constituem um entre os efeitos coproduzidos no âmbito de relações concretas com pessoas sagradas.

Ao desdobrarmos analiticamente os rituais em seus elementos constitutivos, observamos a recorrência de uma alternância entre dois modos distintos de abertura e acesso a campos relacionais ocupados por humanos e seres sagrados. De um lado, identificamos rituais orientados à superação de crises, nos quais a iniciativa parte predominantemente dos sujeitos humanos; de outro, reconhecemos a existência de rituais que produzem um certo tipo de crise, por meio da suspensão da vida cotidiana e da irrupção nela de seres sagrados. Nessas considerações finais, buscamos explicitar com maior precisão a relação entre esses dois movimentos. A recorrência e a naturalidade de sua coexistência sugerem que a relação ritual entre humanos e entidades sagradas não deve ser pensada em termos dualistas, mas como uma dinâmica marcada por tensões produtivas entre movimentos ascendentes e descendentes

– isto é, entre diferentes direcionalidades e modos de implicação dos participantes. Mais do que distinguir dois tipos de rituais, a análise proposta evidencia que a vida ritual se organiza como um campo dinâmico de variações relacionais, em que se redistribuem continuamente posições e perspectivas.

Considerando que todo ritual constitui um arranjo de atos potencialmente "inversos", isto é, orientados segundo direcionalidades distintas (ascendentes e descendentes), colocamos a questão de como identificar o seu movimento predominante. A análise de dois casos paradigmáticos – o batismo e a missa – indica que tal predominância não decorre da exclusividade de um tipo de relação, mas da capacidade de um momento central de organizar e polarizar o conjunto ritual. No batismo, embora prevaleçam ritos orientados à superação das crises inerentes à produção de uma nova vida, a presença da Liturgia da Palavra introduz um movimento descendente e universalizante, característico dos ritos de geração. De modo análogo, na missa, ritos como o ato penitencial e as intenções dos fiéis reintroduzem, no interior de um dispositivo teofânico, ações suscetíveis de individualização e mobilização para a superação de situações críticas particulares.

A partir dessa constatação, propomos a noção de "rito dominante" – em que ressoa a de "símbolo dominante" de Victor Turner (2005, p. 50) – como o momento de clímax do encontro entre humanos e entidades sagradas. Marcado pela máxima intensificação dessa proximidade, esse momento exerce uma função polarizadora: os demais atos, ainda que eventualmente orientados em sentido contrário, tornam-se funcionais à realização desse núcleo relacional. A coexistência, em um mesmo ritual, de movimentos aparentemente opostos torna-se mais inteligível quando consideramos que a vida ritual visa à produção e intensificação de relações, isto é, à configuração de modos de co-presença e implicação entre humanos e não humanos (Latour, 2004, p. 355).

Nesse sentido, o movimento descendente dos ritos de geração só se sustenta na medida em que é atravessado por um movimento ascendente de resposta e apropriação. De modo inverso, os ritos de superação só se tornam plenamente eficazes quando produzem, ainda que momentaneamente, uma forma de crise que abre espaço à intervenção de uma entidade sagrada. Em ambos os casos, o que está em jogo não é apenas a resolução ou a produção de crises, mas a constituição de um campo relacional no qual humanos e entidades sagradas se engajam em processos de coconstituição e transformação recíproca.

Essa perspectiva permite deslocar a análise do ritual de uma abordagem centrada em significados para uma abordagem centrada em participações interpessoais e coproduções. Ao invés de perguntar o que os rituais representam, propomos interrogá-los a partir das relações que produzem e das transformações que essas engendram. Nesse sentido, a distinção entre rituais de superação e de geração não deve ser entendida como uma tipologia rígida, mas como uma ferramenta analítica que torna visíveis diferentes movimentos e regimes de ação no interior da vida ritual, entendida como campo relacional "interespecífico" (Viveiros de Castro, 2015). Essa perspectiva implica um deslocamento da noção de eficácia (Lévi-Strauss, 1996), na vida ritual, que deixa de ser concebida em termos de correspondência entre intenção e resultado para ser entendida como a capacidade de instaurar, estabilizar e transformar relações.

Por fim, ao privilegiar as relações produzidas na prática ritual, a análise contribui também para o debate mais amplo sobre as fronteiras entre humanos e não humanos, sugerindo que tais distinções não constituem dados ontológicos prévios, mas efeitos emergentes de configurações relacionais situadas. Nesse sentido, nosso trabalho aproxima-se de abordagens que propõem levar a sério os regimes de existência implicados nas práticas nativas, em vez de reduzi-los a

sistemas de representação (Viveiros de Castro, 2002). Em última instância, no contexto estudado, os rituais não se limitam a tornar visíveis crenças ou representações, mas produzem modos de existência e coprodução que emergem da relação – isto é, formas de vida que se constituem na medida em que diferentes perspectivas, sensibilidades e poderes se encontram, se implicam e se transformam mutuamente.

Referências

ALMEIDA DURÁN, Napoleón. **La cultura popular en el Ecuador**: Tomo VIII, Loja. Cuenca: CIDAP, 1999.

AMEIGEIRAS, Aldo Rubén. **Religiosidad popular**: creencias religiosas populares en la sociedad argentina. Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento, 2008.

AMMERMAN, Nancy Tatom. ***Studying Lived Religion***: Contexts and Practices. New York: New York University Press, 2021.

ARELLANO GUERRÓN, Sonia Lorena. Cocina y religión: la Fenezca y su significado espiritual en Ecuador. **Revista de Gastronomia y Cocina**, v. 3, n. EE1, p. 1-12, 2024.

ASHDOWN, Shelley. The Paradox of Sacred and Profane Shared Space. **Journal of Religion and Theology**, v. 3, n. 4, p. 30-36, 2019.

BELL, Catherine. **Ritual theory, ritual practice**. New York: Oxford University Press, 2009.

BORRERO MARTÍNEZ, Juan. **La cultura popular en el Ecuador**: Tomo I, Azuay. Cuenca: CIDAP, 1993.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. O que os santos podem fazer pela antropologia? **Religião e Sociedade**, v. 29, n. 2, p. 198-219, 2009.

CHRISTIAN, William A. **Person and God in a Spanish Valley**. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1989.

DE LA TORRE, Renée. Home altars: Material expressions of spiritual Do-It-Yourself. **International Journal of Latin American Religions**, n. 5, p. 1-24, 2021.

EINZMANN, Harald; ALMEIDA, Napoleón. **La cultura popular en el Ecuador**: Tomo VI, Cañar. Cuenca: CIDAP, 1991.

ELJURI JARAMILLO, Gabriela. Vírgenes, santos y santeros: la imaginería religiosa en el Ecuador. **Revista Artesanías de América**, n. 59-60, p. 113-128, 2005.

FAUSTO, Carlos. **Ardis da arte**: imagem, agência e ritual na Amazônia. São Paulo: Edusp, 2023.

FAVRET-SAADA, Jeanne. "Ser afetado". **Cadernos de Campo**, n. 13, p. 155-161, 2005.

FAVRET-SAADA, Jeanne. O desenfeitiçamento em Bocage sem distrações conceituais. **Cadernos de Campo**, v. 31, n. 2, p. 1-15, 2022.

FRAZER, James. **O ramo de ouro**. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

GONZÁLEZ, Susana. **Tradición y cambio en las fiestas religiosas del Azuay**. Cuenca: Universidad de Cuenca, Universidad del Azuay, 2009.

HALL, David D. **Lived Religion in America**: Toward a History of Practice. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1997.

HOUSEMAN, Michael; SEVERI, Carlo. **Naven ou le donner à voir**. Paris: CNRS, 1994.

KEANE, Webb. **Christian Moderns**: Freedom and Fetish in the Mission Encounter. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 2007.

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

LATOUR, Bruno. "Não congelarás a imagem", ou: como não desatender o debate ciência-religião. **Mana**, v. 10, n. 2, p. 349-376, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Totemismo hoje**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1975.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural I**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas, SP: Papirus, 2010.

LIMA, Raquel dos Santos Sousa. Sobre presença e representação nas imagens dos santos católicos. **Religião e Sociedade**, v. 35, n. 1, p. 139-163, 2015.

MALO GONZÁLEZ, Claudio. **Arte y cultura popular**. Cuenca: CIDAP e Universidad del Azuay, 2006.

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

MENEZES, Renata de Castro. **A dinâmica do sagrado**: rituais, sociabilidade e santidade num convento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2004.

MEYER, Birgit. **Mediation and the Genesis of Presence**: Towards a Material Approach to Religion. Utrecht: Universiteit Utrecht Faculteit Geesteswetenschappen, 2012.

MITCHELL, Jon P. A Catholic Body? Miracles, Secularity, and the Porous Self in Malta. *In*: NORGET, Kristin; NAPOLITANO, Valentina; MAYBLIN, Maya (org.). **The Anthropology of Catholicism**: A Reader. Oakland, CA: University of California Press, 2017. p. 223-237.

MONTES DEL CASTILLO, Ángel. **Simbolismo y poder**: un estudio antropológico sobre Compadrazgo y Priostazgo en una comunidad andina. Barcelona: Editorial Anthropos, 1989.

MORELLO, Gustavo. The construction of the sacred through photographs displayed in Latin American homes. **Social Compass**, v. 70, n. 1, p. 127-148, 2023.

MORGAN, David. **Images at work**: The material culture of enchantment. New York: Oxford University Press, 2018.

MURATORIO, Blanca. **Celebrando lo sagrado en la vida y en la muerte**: presente, memoria e identidad en la religiosidad popular (Guía exposición). Quito: Museo de la Ciudad, 2003.

NAPOLITANO, Valentina. On a Political Economy of Political Theology: El Señor de los Milagros. *In*: NORGET, Kristin; NAPOLITANO, Valentina; MAYBLIN, Maya (org.). **The Anthropology of Catholicism**: A Reader. Oakland, CA: University of California Press, 2017. p. 255-267.

NARANJO VILLAVICENCIO, Marcelo. **La cultura popular en el Ecuador**: Tomo V, Imbabura. Cuenca: CIDAP, 2002.

NARANJO VILLAVICENCIO, Marcelo. **La cultura popular en el Ecuador**: Tomo XII, Carchi. Cuenca: CIDAP, 2005.

NARANJO VILLAVICENCIO, Marcelo. **La cultura popular en el Ecuador**: Tomo XIV, Pichincha – II parte. Cuenca: CIDAP, 2007.

NORGET, Kristin; NAPOLITANO, Valentina; MAYBLIN, Maya (org.). **The Anthropology of Catholicism**: A Reader. Oakland, CA: University of California Press, 2017.

ORSI, Robert. **Thank You, St. Jude**: Women's Devotion to Patron Saint of Hopeless Causes. New Haven, CT: Yale University, 1996.

PINA CABRAL, João de. O pagamento do santo. Uma tipologia interpretativa dos ex-votos no contexto sócio-cultural do noroeste português. *In*: MUSEU ANTROPOLÓGICO (org.). **Milagre que Fez**. Coimbra: Museu Antropológico da Universidade de Coimbra. 1997. p. 79-104.

PRETTO, Maffeo. **Teologia della pietà popolare**. Cosenza: Editorial progetto 2000, 2005.

ROMIZI, Francesco. **El Dios en la maleta**: los caminos de la significación mítica de los ecuatorianos católicos en Barcelona y Nueva York. Tarragona: Publicacions Universitat Rovira i Virgili; Quito: Flacso Ecuador, 2014.

ROMIZI, Francesco (org.). **Migrantes peregrinos**: trayectorias identitarias de la diáspora ecuatoriana en el espacio católico transnacional. Quito: Abya-Yala, 2018.

ROMIZI, Francesco; LAGOMARSINO, Francesca. Migrazioni, pensarsi in movimento attraverso la religione: introduzione. **Mondi Migranti**, v. 3, p. 9-24, 2024.

SAIGNES, Thierry. Borracheras andinas ¿Por que los indios ebrios hablan en español? *In*: SAIGNES, Thierry (org.). **Borrachera y memoria**: la experiencia de lo sagrado en los Andes. Lima: IFEA, 1993. p. 43-72.

STRATHERN, Marilyn. **O gênero da dádiva**. Campinas: Editora da Unicamp, 2006.

TRUJILLO LEÓN, Jorge. La colada morada: antropología de la culinaria ritual ecuatoriana. **Anales de la Universidad Central del Ecuador**, v. 1, n. 377, p. 123-144, 2019.

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

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos**. Niterói, RJ: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2005.

TURNER, Victor; TURNER, Edith. **Image and Pilgrimage in Christian Culture**. New York: Columbia University Press, 1978.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais – Elementos para uma Antropologia Pós-Estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

Francesco Romizi
Professor Adjunto da Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (FACH/UFMS) e docente permanente do Programa de Pós-graduação em Antropologia Social (PPGAS/UFMS) da mesma universidade. Possui graduação em Ciências Políticas pela Università degli Studi di Perugia (2006), mestrado em Antropologia Urbana pela Universitat Rovira i Virgili (2008) e doutorado em Antropologia também pela Universitat Rovira i Virgili (2013). É membro ordinário da Società Italiana di Antropologia Culturale (SIAC), e associado efetivo da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).
Endereço profissional: Avenida Costa e Silva, s/n, Cidade Universitária, Campo Grande, MS, CEP: 79070-900.
E-mail: francesco_romizi@ufms.br
ORCID: https://orcid.org/0000-0003-1632-4483

Como referenciar este artigo:

ROMIZI, Francesco. Vida Ritual e Relações Humanos-Santos no Catolicismo Popular Equatoriano. **Ilha – Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 28, e112599, p. 1-20, 2026.