

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO

Ana Luísa Morais Barbosa

A EPIFANIA DA CONTEMPORANEIDADE DO MILÊNIO: um estudo da superstição
em Luís da Câmara Cascudo

Juiz de Fora

2021

Ana Luísa Morais Barbosa

**A EPIFANIA DA CONTEMPORANEIDADE DO MILÊNIO: um estudo da superstição
em Luís da Câmara Cascudo**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de concentração em Tradições religiosas e perspectiva de diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Volney José Berkenbrock

Juiz de Fora

2021

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Morais Barbosa, Ana Luísa .

A epifania da contemporaneidade do milênio : um estudo da superstição em Luís da Câmara Cascudo / Ana Luísa Moraes Barbosa. -- 2021.
166 f.

Orientador: Volney José Berkenbrock

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2021.

1. Luís da Câmara Cascudo. 2. Superstição. 3. Religiosidade popular. I. Berkenbrock, Volney José , orient. II. Título.

Ana Luísa Morais Barbosa

**A EPIFANIA DA CONTEMPORANEIDADE DO MILÊNIO: um estudo da superstição
em Luís da Câmara Cascudo**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de concentração em Tradições religiosas e perspectiva de diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Ciência da Religião.

Aprovada em ___ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock- Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof. Dr. Rodrigo Portella
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa. Dra. Julie Antoinette Cavnac
Universidade Federal do Rio Grande do Norte

Prof. Dr. Sandro Roberto da Costa
Instituto Teológico Franciscano

Dedico este trabalho à memória de Luís da
Câmara Cascudo.

AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Luís da Câmara Cascudo, por transformar minha visão de mundo, tornando visível a complexidade e profundidade das coisas pequenas e corriqueiras que permeiam nossas existências cotidianas tão banalizadas e automatizadas. Conhecer o universo cascudiano foi como ter uma experiência mística, onde pude ter a extraordinária dimensão das coisas ordinárias sem a condição de me deslocar para lugares distantes. Aprendi com Cascudo que a beleza da vida se mostra no dia a dia e me parece extremamente valiosa essa percepção.

Estendo meus agradecimentos à sua neta, Daliana Cascudo, que gentilmente se colocou à disposição para o que eu precisasse no decorrer da pesquisa.

Ao meu orientador Volney, por sua serenidade e acolhimento nos sete anos em que passamos juntos. Agradeço cada momento e cada conselho, ressaltando meu enorme respeito e admiração pelo profissional e pelo ser humano sempre pertinente e disposto a ouvir minhas ideias e devaneios.

Ao professor Gilberto Vasconcellos que sugeriu, coroando brilhantemente, o título da pesquisa. Agradeço sua sagacidade e seu entusiasmo no desbravamento do universo cascudiano.

À Capes, pelo financiamento integral desta pesquisa e à Universidade Federal de Juiz de Fora, que me acolhe desde 2008, ano em que ingressei na Faculdade de Artes.

Aos meus pais e irmãos, pelo apoio e amor incondicional, sem os quais eu não teria forças nem serenidade para concluir esta pesquisa.

Às duas grandes mulheres, Patrícia Lima e Cristina Villaça, que me inspiram diariamente e me ajudaram a respirar, mantendo a força e o foco durante este trajeto.

Ao José Luiz pelas epifanias diárias da nossa vivência miúda e colossal. Não há exemplo melhor de valorização das coisas cotidianas do que a vida em sua companhia.

À minha filha Sofia, meu impulso de vida!

Por fim, a todos que se interessarem pela leitura.

Muito obrigada a todos vocês!

RESUMO

A superstição, historicamente julgada com desconfiança pelas instituições religiosas, científicas e filosóficas, foi estabelecida como crendice, culto indevido ou ignorância. A ausência de estrutura lógica ou racional desencadearia inevitavelmente seu desaparecimento. Entretanto, as superstições permanecem na contemporaneidade de maneira autônoma e contínua. A presente tese tem por objetivo analisar este fenômeno a partir das interpretações do intelectual potiguar do início do século XX, Luís da Câmara Cascudo, ampliando as considerações comumente realizadas sobre o fenômeno. A partir dessa ampliação, sugere-se a hipótese da religião ser um desdobramento da superstição. Observou-se, a partir do trajeto histórico do termo, que o cristianismo, por exemplo, selecionou superstições legitimando-as em favor de interesses específicos. Sua maior abrangência e amplitude em relação às religiões faz com que uma esteja inserida na outra, apesar de distinguíveis. A partir da revisão bibliográfica do autor, que analisou etnograficamente a superstição, e do auxílio de outros pensadores, a pesquisa evidencia a existência de uma lógica clara e funcional, responsável pela manutenção e prospecção do fenômeno. Presentes nas estruturas de pensamento da religiosidade popular, as superstições, armazenadas na memória coletiva, trazem para o presente a ancestralidade da humanidade, mantendo fórmulas, hábitos e cosmovisões de tempos distantes. Essa dinâmica será compreendida pela expressão contemporaneidade do milênio, sugerida por Cascudo. Fundamental se faz para este estudo a interpretação do tempo como duração e da permanência e atuação do passado condicionando as ações do presente. Concluiu-se que as superstições se estabeleceram enquanto normas sociais que se desenvolveram a partir da função fabuladora, assim como as religiões. Sua autonomia, em relação às instituições, confere maior aceitabilidade mesmo que de maneira inconsciente. Presentes desde os primórdios da humanidade, as superstições ainda participam da estrutura do pensamento contemporâneo. Essa sobrevivência deve-se, sobretudo, à sua funcionalidade sem, no entanto, depender da eficácia.

Palavras-chaves: Luís da Câmara Cascudo. Superstição. Religiosidade popular.

ABSTRACT

Historically, the superstition distrusted by religious, philosophical, and scientific institutions established as absurd beliefs, improper cult or ignorance. The absence of logical or rational structure, inevitably, triggers its disappearance. However, the superstitions remain in contemporaneity in continuous and autonomous manners. The objectives of the present thesis are to analyze this phenomenon through the Potiguar intellectual from the beginning of the 20th century, Luís da Câmara Cascudo, increasing the common considerations about these manifestations. In face of these considerations, the hypothesis is that religion is an unfolding of superstition. The term christianism, for example, selected certain superstitions legitimating them to achieve and maintain specific interests. Despite its distinguishing status, its major coverage in front of religions makes one been seen as inserted in another. The bibliographic review of the author's ethnographic work on superstition aligned with other thinkers, this research emphasizes the existence of clear and functional logic, responsible for the maintenance and prospection of the phenomenon. Existing in the thinking structures of popular religiosities the superstitions remained in the collective memory, bringing to the present the ancestry from humanity, maintaining formulas, habits, and cosmovision from distant times. This dynamic would be comprehended by the expression contemporaneity from millennium, suggested by Cascudo. It is fundamental to this study the interpretation of time as the duration of permanence and acting past conditioning the present acts. It was concluded that the superstitions established as social norms developed through fable function as well as religions. Its autonomy in face of institutions grants major acceptability even if in an unconscious way. The superstitions, present since the primordial times, still play a fundamental role in contemporary thought. The survival status of the superstitions is the result of their functionality despite their efficacy.

Key-words: Luís da Câmara Cascudo. Superstition. Popular religiosities.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	AS LENTES DE LUÍS DA CÂMARA CASCUDO	16
2.1	O COTIDIANO UNIVERSAL: O PAPEL DA ETNOGRAFIA NA CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO DE CÂMARA CASCUDO	16
2.2	METODOLOGIA CASCUDIANA: A NOÇÃO DE CONVIVÊNCIA	21
2.2.1	Civilidade francesa e a <i>Kultur</i> alemã	25
2.2.2	Civilização e Cultura segundo Luís da Câmara Cascudo	29
2.2.3	Cultura popular e tradição	32
2.3	EXISTÊNCIA COMO <i>CONTINUUM</i> : A IMPORTÂNCIA DO TEMPO ENQUANTO DURAÇÃO NA MEMÓRIA COLETIVA	37
3	BRASIL DE VERA CRUZES	44
3.1	ASPECTOS DA FORMAÇÃO DA RELIGIOSIDADE BRASILEIRA.....	44
3.2	TEOLOGIA POPULAR.....	54
3.3	<i>VOX POPULI, VOX DEI</i>	58
4	ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DA SUPERSTIÇÃO	66
4.1	A SUPERSTIÇÃO NO TEMPO: HISTÓRIA DO CONCEITO	67
4.2	FENÔMENO E ESTRUTURA DA SUPERSTIÇÃO EM LUÍS DA CÂMARA CASCUDO	84
4.3	O TEMPO DA SUPERSTIÇÃO.....	95
5	DANTE E A UNIVERSALIDADE DA SUPERSTIÇÃO	101
5.1	CONSIDERAÇÕES PRÉVIAS SOBRE A DIVINA COMÉDIA	102
5.2	DANTE ALIGHIERI NOS TRÓPICOS	114
5.3	SUPERSTIÇÕES DEPOIS DA MORTE	123
6	A EPIFANIA DA CONTEMPORANEIDADE DO MILÊNIO	131
6.1	O HÁBITO FAZ O HOMEM.....	131
6.2	O VERDADEIRO NÃO É POPULAR.....	141
6.3	SUPERSTIÇÃO COMO <i>RELIGARE</i>	150
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	157
	REFERÊNCIAS	162

1 INTRODUÇÃO

A epifania da contemporaneidade do milênio: um estudo sobre a superstição em Luís da Câmara Cascudo é uma investigação sobre o fenômeno da superstição e sua imbricação com a religião a partir dos estudos do intelectual brasileiro do início do século XX. Etimologicamente, a palavra epifania, do grego *epiphainein*, significa manifestação, aparição ou revelação. A partir de uma epifania, pode-se entender de súbito a essência das coisas. No campo religioso, e mais especificamente na história do cristianismo, as epifanias dizem respeito às diferentes manifestações de Deus, como a revelação de Jesus aos magos ou mesmo a aparição do anjo Gabriel a Maria. Entretanto, a escolha da palavra para o título desta pesquisa não está restrita ao campo das manifestações religiosas, mas pautada na ideia secularizada da palavra, conforme pensou James Joyce.

Ao se apropriar do termo, o escrito irlandês conferiu a ele uma conotação literária, posteriormente institucionalizada no vocabulário crítico. Sua definição foi revelada em **Stephen Hero**, romance autobiográfico, como “uma súbita manifestação espiritual, presente quer na banalidade da fala ou do gesto quer num estado memorável da própria mente” (JOYCE, 1950, p. 188 apud EPIFANIA, s/d, s/p). Nesse sentido, a epifania tem como ponto de partida coisas e situações triviais, banais, corriqueiras; ela não parte do extraordinário, mas de coisas ordinárias, capazes de despertar compreensões excepcionais.

Podemos afirmar que Luís da Câmara Cascudo teve uma grande epifania revelada, não pelo Espírito Santo, mas pelo povo. O cotidiano ordinário, permeado pelas minúcias funcionais – e talvez por isso fascinantes –, foi o terreno epifânico do autor. A rede de dormir, a comunicação pela voz, pelo assobio, pelo pigarro, pelos gestos. O jeito de andar, dormir, agourar e sepultar. As frases feitas, mandingas, rezas, os ditados populares. Tudo aquilo que nos parece efêmero e banal ganhou contornos idílicos pela escrita de Cascudo. Por meio das pequenas coisas e ocasiões contemporâneas, o autor detectou a presença dos milênios na humanidade, operantes e indissolúveis.

Os múltiplos temas trabalhados por ele deram margens a pesquisas em diversas áreas do conhecimento, concretizadas nas áreas da educação, letras, sociologia, história, antropologia e mesmo engenharia, conforme consta na biblioteca virtual de trabalhos acadêmicos disponíveis no site do Instituto Ludovicus¹.

¹ O Instituto é responsável pela preservação e divulgação do patrimônio cultural do autor, sediado na mesma casa em que Cascudo morou por cerca de 40 anos. Seu site é <http://www.cascudo.org.br>.

Em 2016, tive o privilégio de defender a dissertação intitulada “**Deus explicado é Deus diminuído**” – **Da Superstição à Teologia Popular**: um estudo da religião no povo em Luís da Câmara Cascudo, inaugurando os estudos do autor na área da Ciência da Religião. Nele foi explorada a presença da religião no povo, concepção distinta da religião do povo. Não as diferentes religiões, mas a existência de uma mentalidade religiosa popular responsável por formar o que Cascudo denominou de teologia popular, qual seja, um conjunto de regras e condutas que se desenvolve de maneira autônoma, embora influenciada em maior grau por determinações da Igreja Católica.

As explicações teológicas populares, ao contrário do que pressupõe a teologia dogmática, partem do pressuposto da não explicação ou racionalização da fé. Compreender os desígnios divinos é fato natural, uma vez que não cabe aos homens compreender a vontade de Deus. A superstição aparece como estrutura de pensamento da teologia popular agindo de maneira determinante nas concepções religiosas do povo, sendo, então, uma constante permanente na religiosidade brasileira.

A proposta de Cascudo apresentada na dissertação abriu caminho para uma questão maior: a viabilidade de considerar a superstição não apenas como característica comum dentro da religiosidade popular brasileira, mas como característica das religiões em geral. Não queremos, entretanto, dizer que superstição e religião são a mesma coisa. Ambas cumprem função semelhante dentro da psicologia coletiva humana, mas são esferas diferentes. Inspirada em Cascudo, que definiu a civilização como continente e cultura como conteúdo, pensamos superstição como continente e religião como conteúdo, ou seja, as superstições são mais amplas e abraçam as religiões.

A presente pesquisa é uma continuação das análises sobre a superstição iniciadas na dissertação. Minhas inquietações partiram de uma passagem específica de Câmara Cascudo presente no livro **Tradição, ciência do povo** (1971), especificamente no capítulo VIII intitulado **Para o estudo da superstição**, na qual é contado o seguinte caso, que usarei como ponto de partida na apresentação desta tese.

Câmara Cascudo, quando ainda estudante de medicina, visitou a casa de uma senhora em trabalho de parto. O convite fora feito pelo amigo farmacêutico e médico da cidade, Pedro Medeiros. Na ocasião, estavam a mãe, o marido, a parteira, Cascudo e o médico. Pedro Medeiros então sentou-se e, como de costume, cruzou as pernas, apoiando as mãos no joelho. Mais que depressa, a parteira aflita advertiu: “Descruze as pernas, doutor! Enquanto vossa mercê estiver assim, a criança não faz movimento!” (CASCUDO, 1971, p. 149). Sem hesitar, o médico sorriu e obedeceu à imposição. Anos mais tarde, lendo **Metamorfoses**, de Ovídio

(43 a.C. a 17 ou 18 d.C.), Cascudo concordou surpreso com a então represália das pernas cruzadas durante o parto.

Satisfazendo o rancor ciumento de Juno, Ilitia, a Lucina romana, deusa dos partos, prolongou sete noites o sofrimento de Alcmena, sentando-se no altar, de pernas cruzadas e dedos das mãos metidos uns nos outros. Enquanto assim esteve, *sustinuitpartus*, Hércules não nasceu (CASCUDO, 1971, p. 150).

É no mínimo curioso observar que a parteira certamente não teve qualquer contato com os textos de Ovídio; no entanto, agiu diante da mesma situação da mesma forma, ancorada pela mesma fórmula supersticiosa. Como explicar a reminiscência dessa crença? A resposta, para Cascudo, está no mistério das dinâmicas populares, na memória popular, oral e anônima, que serviram e servem de transporte para as superstições no decorrer da história da humanidade. A contemporaneidade do milênio caracteriza-se justamente pelo transporte do passado ao presente, aspecto enfatizado no decorrer de toda a pesquisa, configurado como um método de análise do autor.

O objetivo central, portanto, deste estudo será buscar, por meio da revisão bibliográfica de Cascudo, em diálogo com outros pensadores, respaldo para a afirmação da permanência contínua e inabalável das fórmulas supersticiosas, considerando a hipótese de as religiões serem permeadas pela superstição. Superstição e religião não serão analisadas enquanto experiências individuais e numinosas, mas como fenômenos sociais, considerando também a psicologia coletiva. Ambas as esferas apresentar-se-ão inseridas no funcionamento dos cotidianos.

O texto da pesquisa está dividido em cinco capítulos. O primeiro deles é delimitado por considerações metodológicas do autor, tendo sido subdividido em quatro itens. No primeiro, é considerada a relevância da etnografia nas análises de Câmara Cascudo, que a utilizou como método de análise, e percepção do cotidiano universal. No segundo, a noção de convivência como um dos métodos mais importantes, que confere a particularidade dos seus estudos. Cascudo foi reconhecido pelo forte apego à sua província e é a partir dela que alça os mais altos voos.

Em sequência, são apresentados alguns conceitos fundamentais recorrentes na obra do autor como civilização, cultura, tradição e cultura popular. Embora sejam bem delimitados e suficientes, buscar-se-á amparo também em outros pensadores, no intuito de ampliar as referências, apontando convergências e similaridades. Por fim, no último subitem do primeiro capítulo, é destacada a noção do tempo presente na memória coletiva, entendido como

continuidade, aspecto fundamental para compreender a expressão contemporaneidade do milênio utilizada por Câmara Cascudo. Nesse subitem também é apresentada a ideia de duração proposta por Henri Bergson, filósofo francês do início do século XX.

Vale, aqui, uma breve explicação do porquê da escolha de Bergson, que se deu por alguns motivos pessoais. Algum tempo depois de conhecer Câmara Cascudo, a partir da extinta disciplina de Folclore brasileiro ministrada pelo professor Gilberto Felisberto Vasconcelos na Universidade Federal de Juiz de Fora, tive acesso ao livro **A Evolução Criadora** (2005), de Bergson, e espontaneamente encontrei algumas chaves que me auxiliaram na compreensão do tempo conforme nosso estudioso expôs em seus estudos sobre o folclore.

A contemporaneidade do milênio adquiriu maior significação a partir da duração, como pensou Bergson. Sendo assim, busquei na bibliografia de Cascudo alguma referência ou citação do filósofo francês, sem, no entanto, encontrar. Pairou a dúvida se o pensador brasileiro teria tido ou não conhecimento das proposições bergsonianas.

Minha dúvida foi sanada com a leitura de uma matéria publicada por Câmara Cascudo, disponibilizada pela neta do autor e diretora do Instituto Ludovicus, Daliana Cascudo. O artigo de 1929 teve como tema o septuagésimo aniversário de Bergson. A homenagem ao filósofo deixou clara não só a comprovação da ciência da filosofia bergsoniana por parte de Cascudo, como a imensa admiração pelo seu legado. “Bergson não surge para muita gente sinão [sic] como um coordenador, um equilibrista, um eclético” (CASCUDO, 1929, s/p). Nessa pesquisa, o francês surgiu como chave de leitura para a contemporaneidade do milênio, coordenando e equilibrando as proposições cascudianas sobre a superstição.

A partir da ideia do tempo enquanto duração, ainda no último subitem do primeiro capítulo, é apresentado o conceito de memória coletiva, segundo compreendeu o sociólogo francês Maurice Halbwachs no seu livro **A memória coletiva** (1990). Tal escolha foi uma sugestão do próprio Câmara Cascudo, que deixou registrada na introdução de **Tradição, ciência do povo** uma referência ao autor e seu respectivo livro.

Tempo e memória coletiva serão aspectos importantes para compreender a superstição enquanto contemporaneidade do milênio. A ideia central do primeiro capítulo está em apresentar um fragmento do universo cascudiano, que se estende por múltiplos caminhos. Abarcar todas as suas dimensões seria tarefa impossível dada a intensidade, variedade e quantidade de material deixado pelo escritor.

No segundo capítulo, subdividido em três tópicos, partimos para a retomada dos principais elementos discutidos na pesquisa que antecedeu esta tese. Na primeira subdivisão

são abordados alguns fatos históricos dos primeiros séculos da colonização portuguesa no Brasil, considerando a implementação do modelo da cristandade, do catolicismo tradicional com forte apelo devocional e suas consequências no processo de formação da mentalidade religiosa brasileira. Riolando Azzi, Eduardo Hoornaert e a própria autora são os pesquisadores mais recorrentes para a compreensão de alguns aspectos relevantes na formação da religiosidade brasileira.

O segundo tópico está delimitado pelo conceito de teologia popular de Câmara Cascudo e sua leitura sobre as diferentes influências na formação religiosa do Brasil, bem como a percepção da presença da superstição nos diferentes povos que conviveram a partir do processo da colonização. Na terceira e última subdivisão são retomadas as ideias expostas nos tópicos anteriores do capítulo, ressaltando a presença e as características da dinâmica supersticiosa na religiosidade popular como, por exemplo, sua lógica pautada na suficiência.

O terceiro capítulo é delimitado pelo tema da superstição. Em um primeiro momento, é traçado um panorama do percurso do termo ao longo da história a partir do primeiro registro conhecido da palavra, deixado pelo filósofo romano Cícero. Sucessivamente são apresentadas as concepções de Plutarco, Santo Agostinho, Tomás de Aquino, Baruch Espinosa, dentre outros autores do campo da filosofia e da ciência, no intuito de compreender os embates entre superstição e religião, superstição e filosofia, superstição e ciência. Com isso, procuramos entender os motivos implícitos e explícitos para a determinação do que foi ou não considerado superstição.

A partir desse histórico limitado do termo, abordamos no segundo subitem do capítulo as ideias de Luís da Câmara Cascudo sobre a superstição. Embora o fenômeno supersticioso permeie de maneira geral todos os estudos do autor, o artigo **Para o estudo da superstição** inserido em **Tradição, Ciência do Povo** se mostra como o texto mais completo sobre o tema. Anteriormente publicado como **A voz de Nessus**, em referência ao centauro da mitologia grega, o autor elaborou a estrutura do fenômeno, analisando sua ancestralidade, permanência e funcionalidade.

No terceiro subitem, a partir da análise cascudiana sobre a superstição, buscamos possibilidades de interpretação do tempo da superstição para além da duração. São, assim, consideradas as noções de sintopia e distopia como chave de leitura da compatibilidade de ideias distanciadas pelo tempo e pelo espaço. Nesse último subitem, **Prelúdio e Fuga do real** (1974a) apresenta de maneira metafórica o entendimento de Cascudo sobre a continuidade do tempo.

O quarto capítulo está delimitado pela compreensão da visão universalista do autor, que se estabeleceu a partir da relação entre o regional e o universal. Esta é explicitada por meio do livro **Dante Alighieri e a Tradição popular no Brasil** (1963), no qual Cascudo detectou, em uma análise etnográfica, práticas e crenças da tradição popular brasileira nas tradições populares conforme relatadas n'A **Divina Comédia** (2005) de Dante. As considerações sobre o livro de Cascudo são expostas no segundo e terceiro subitem do capítulo, antecedidas por considerações sobre tal obra.

Apesar de ser uma obra exaustivamente analisada, retomamos, de maneira simples e direcionada, aspectos fundamentais do poema. Erich Auerbach, Jean Delumeau e Jacques Le Goff são autores auxiliares nas análises sobre os espaços pós-morte. Nesse capítulo são também demonstradas, a partir de exemplos utilizados por Câmara Cascudo, as reminiscências dentro da tradição popular brasileira de superstições presentes na época de Dante.

O aspecto mais importante sobre a Comédia, no que tange à pesquisa, versa sobre a primazia da cultura popular em relação à letrada nas escolhas do poeta florentino, que refletem os mesmos pensamentos medievais embarcados na mentalidade dos colonizadores que vieram para o Brasil.

No quinto e último capítulo a superstição é analisada a partir da função fabuladora proposta por Henri Bergson em **As duas fontes da moral e da religião** (2019), no intuito de desenvolvermos a hipótese da abrangência da superstição nas religiões. O primeiro subitem apresenta conceitos prévios à compreensão da fabulação como fonte criadora da superstição e da religião. Ao intercalar tais ideias com as proposições de Cascudo, conseguiremos compreender a função dos hábitos e dos costumes no desenvolvimento dos agrupamentos humanos. Essa relação é importante quando consideramos a superstição como norma dentro das sociedades.

O segundo subitem discorre sobre a função fabuladora e sua utilidade enquanto fator positivo na coesão social. Religião e superstição são aproximadas por nascerem da mesma fonte e cumprirem funções semelhantes. No terceiro e último subitem, nossa análise é apresentada a partir da possibilidade de se pensar a superstição como *religare* e como um fenômeno mais amplo, capaz de abraçar todas as religiões, concebendo como ponto principal da permanência a funcionalidade independente da eficácia comprovada.

Ao analisar a superstição a partir de Luís da Câmara Cascudo, minha proposta é, antes de mais nada, divulgar a obra do autor nos meios acadêmicos, ressaltando sua versatilidade imagética, argumentativa e anedótica para qualquer assunto. Temos, em relação à dimensão

da sua obra, poucos trabalhos que o trouxeram de volta para a contemporaneidade. Principalmente no Rio Grande do Norte, há muitos cascudianos até mais empenhados que a autora em desbravar esse universo tão profundo e complexo e, ao mesmo tempo, tão simples e didático. Mas Cascudo é desconhecido ou pouco apresentado nas demais regiões do Brasil e me satisfaz pensar que, de alguma maneira – e reconhecendo minhas limitações –, estou contribuindo para sua divulgação.

Acredito ser essa uma tarefa de extrema responsabilidade regada pela cautela em manter fiel o pensamento do autor, considerando a impossibilidade de compreendê-lo integralmente sem qualquer deslize. Reavivar o pensamento de Cascudo em 2021 é trazer para a contemporaneidade a sabedoria milenar, abrindo caminhos para interpretações cada vez mais plurais de um pensamento que por si só se apresenta de maneira múltipla.

Reitero que Cascudo pode contribuir de maneira substancial para o campo da Ciência da Religião. Nas áreas de concentração propostas pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, podemos alojá-lo sem contestações em **Religião, sociedade e cultura** e mesmo em **Tradições religiosas e perspectivas de diálogos**, como é o caso desta tese. Mas não será difícil perceber que Cascudo enquadra-se também nas linhas filosóficas e psicológicas da religião.

A pesquisa desenvolvida, embora esteja inserida na área das tradições e perspectivas de diálogo, transita de maneira despreziosa e espontânea pelas demais. A escolha por essa área pauta-se, sobretudo, na multidisciplinaridade e interdisciplinaridade como característica marcante do autor, fator viabilizador do diálogo constante com as diferentes áreas do conhecimento. Essa característica, entretanto, foi timidamente explorada visto que os estudos sobre Cascudo, em sua maioria, ainda se mantêm restritos ao campo da etnografia ou em seus arredores.

Compreender a contemporaneidade do milênio a partir de coisas e situações simples e corriqueiras foi a grande epifania cascudiana. A profundidade e complexidade daquilo que se torna invisível pelo excesso de visibilidade não deveria ser subjugado, mas supervalorizado porque versa sobre as mais reais e concretas realidades e sobre fenômenos e situações que existem indiscriminadamente em todos os níveis sociais em qualquer paragem do mundo. Há, sobretudo, a beleza da forma utilizada pelo autor no compartilhamento de suas epifanias. A

epifania, por exemplo, de enxergar a beleza imagética do *nó em pingo d'agua*². Há muitos Cascudos. E cada Cascudo é um cascudo na testa.

² Na introdução de **Literatura Oral no Brasil**, Cascudo cita a expressão destacando não a significação de se fazer algo impossível, mas a expressividade da imagem. Sua percepção literal, ocultada pela banalidade cotidiana, demonstra a sensibilidade do autor.

2 AS LENTES DE LUÍS DA CÂMARA CASCUDO

Escrever sobre Luís da Câmara será sempre um desafio. Especialmente pela dificuldade de defini-lo dentro das categorias acadêmicas, visto que Cascudo foi antropólogo, etnógrafo, historiador, filósofo, sociólogo, crítico literário e poeta. Escrevia de maneira plural, mesclando o rigor metodológico das ciências com a plasticidade de sua própria vivência.

Neste capítulo procuramos limitar o viés metodológico do autor, sem deixar de ressaltar sua característica polissêmica, sempre voltada para o cotidiano. É nessa atmosfera próxima, palpável e plural que Cascudo depositou seus esforços, analisando as dinâmicas de sociabilidade das pessoas comuns em seus cotidianos ordinários. Norteadas pelas vivências regionais e concretas, as análises cascudianas desembocam no homem universal, na dimensão ampla e fluente da vida.

2.1 O COTIDIANO UNIVERSAL: O PAPEL DA ETNOGRAFIA NA CONSTRUÇÃO DO PENSAMENTO DE CÂMARA CASCUDO

Quando nos perguntam como é o nosso cotidiano ou como funciona nossa rotina, a resposta sempre partirá daquilo que fazemos de maneira ordinária, desde o momento em que acordamos até a hora de dormir. Baseamo-nos em nossos próprios hábitos diários, sucessivos, repetitivos e, principalmente, funcionais. Nosso cotidiano real, palpável e utilitário, ainda que questionável pelo crescimento cotidianamente alimentado e estimulado pelo mundo virtual, acontece por perto. Envolve pequenos círculos familiares e comunitários, como pequenas engrenagens que se movem e são movidas por cada um de nós.

O cotidiano envolve as dinâmicas criadas em virtude do funcionamento das coisas próximas. Relaciona-se com o ordinário, e não com o extraordinário. Por ser tão particular, não consideramos, à princípio, que os cotidianos são universais. Mas basta pensarmos que se a pergunta for direcionada a qualquer pessoa, em qualquer parte do mundo, teremos sempre uma resposta baseada nos mesmos princípios.

Luís da Câmara Cascudo foi, sobretudo, um escritor empenhado nas pesquisas sobre o cotidiano e percebeu, a partir dos elementos nele presentes, a dimensão universal. Existem maneiras diferentes de andar, falar, gesticular, comer, dormir, rezar, agourar, sepultar. Tudo isso reflete uma demanda local, do clima, da vegetação, dos ares, do contexto histórico. Contudo, em todos os lugares do mundo se anda, come, fala, dorme, reza, agoura e sepulta. É essa universalidade um dos principais focos da curiosidade e dos consequentes estudos de

Cascudo, que desbravou diversas áreas do conhecimento no intuito de interpretar as ações mais simples e rotineiras da humanidade, percebendo a complexidade das coisas banais.

Interessou-se por toda e qualquer particularidade dos indivíduos, suas formas de agir no mundo, as criações em resposta às necessidades, a luta diária para que as coisas simplesmente funcionem. Interessou-se pela vida das pessoas comuns, enquanto indivíduos e também como parte de grupos, e suas criações. A partir do cotidiano à sua volta, dos acontecimentos locais e regionais, Cascudo arquitetou uma ponte, construída e sustentada pela mentalidade coletiva popular, que desemboca no mundo, na história contínua da humanidade.

Apesar de multifocal e interdisciplinar, desenvolveu grande parte do seu trabalho como etnógrafo. A força da etnografia como disciplina “independente e soberana” (CASCUDO, 1973a, p. 5) está na capacidade de evidenciar que a vida não acontece a partir de fenômenos individualizados e fragmentados, mas em uma continuidade incessante.

A simpatia natural pela etnografia é que ela evoca documentadamente a história da nossa grande família humana, evidenciando continuidades e sequências que orgulham ou decepcionam as vaidades dos netos presentes. Tem-se uma impressão emocional e confusa de ver um velho álbum doméstico, recordando façanhas e vitórias de homens cujo sangue talvez esteja nas nossas veias contemporâneas (CASCUDO, 1973a, p. 6).

Em **Civilização e Cultura** (1973), Cascudo traçou, a partir da etnografia, o caminho da humanidade, sistematizando as constantes etnográficas a partir de elementos essenciais, e deixou transparecer algumas de suas referências no campo da etnografia e da sociologia. Não havia, na época, doutrinas etnográficas bem estabelecidas, mas, como o próprio autor diz, apenas conclusões sociofilosóficas ou aplicações sociológicas à etnografia.

Dizia-se que tais conhecimentos faziam parte da escola de Londres, de Paris, de Berlim. Entretanto, interessante destacar que eles se reduziam a duas escolas principais no final do século XIX, lançando bases para o desenvolvimento da antropologia como disciplina acadêmica autônoma: a escola evolucionista e a difusionista.

Ambas se desenvolveram em um ambiente teórico sustentado pela legitimação da poligenia e do racismo científico. Os primeiros discursos coerentes sobre a humanidade, assim como o estabelecimento das primeiras definições de cultura, aparecem com o evolucionismo e o difusionismo. A partir dessas duas teorias diacrônicas, a cultura passou a se definir como “todo o complexo que inclui conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou quaisquer outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem como membro de uma sociedade” (TYLOR apud LARAIA, 1986, p. 25).

A teoria unilinear do evolucionismo cultural, marcada principalmente pelas teorias de Lewis Henry Morgan (1818-1881) e Edward Burnett Tylor (1832-1917), descrevia o processo de evolução partindo dos povos mais simples até chegar aos mais complexos, passando pelos estágios da selvageria e barbárie para, então, alcançar o estágio mais avançado da civilização, que tinha como principal modelo a Europa Ocidental. O modelo evolucionista concordava com a ideia de uma unidade psíquica do ser humano, que se distinguia conforme os estágios evolutivos. Embora diferenciados, os povos eram psicologicamente semelhantes.

O difusionismo, de maneira análoga ao evolucionismo cultural, tentou buscar explicações mediante a diversidade das culturas encontradas no processo de expansão das navegações europeias. A princípio não se detectou, a partir do material acumulado entre os povos, o porquê dos variados estágios. Apesar de perceber as diferenças, o evolucionismo não explicava como ocorriam tais mudanças. A resposta proposta era a de falta de inventividade. As invenções de maior relevância para a humanidade teriam origem em lugares exatos, específicos e, pela difusão, aculturação ou assimilação, se propagariam pelo resto do mundo, adquirindo conotações locais. O desenvolvimento do difusionismo foi estabelecido pela chamada escola alemã, com referências a Friedrich Ratzel (1844-1904), Leo Frobenius (1873-1938) e Fritz Gräbner (1877-1934) (CASCUDO, 1973a).

Cascudo concordou com a teoria difusionista quanto ao entendimento das culturas, afirmando que elas se constituíam pelo acúmulo de conhecimentos emprestados, apontando, assim, uma direção para possíveis influências primeiras.

Para os difusionistas existem grupos humanos que irradiam tudo quanto usamos e conhecemos. Fixados em determinadas coordenadas geográficas e pioneiros nas soluções simplificadoras do ajustamento humano ao mundo, constituem o sangue nobre que, através do tempo e do espaço, circula nas veias da Humanidade. O problema das origens culturais é uma simples autenticação dos percursos infra-históricos percorridos por esses elementos até os centros em que fizeram nascer e desenvolver todo o sistema material do aparelhamento indispensável à conservação da vida organizada, individual e coletiva. (...). O difusionismo poderá identificar a descendência da remotíssima influência, indicando os presentes traços essenciais e característicos denunciadores da longínqua filiação material. (...). As culturas são integrações sucessivas de modelos emprestados (CASCUDO, 1973a, p. 14).

Partilhando da teoria de Tylor, admitiu que os homens reagiram e reagem da mesma maneira mediante situações semelhantes. A solução surge conforme a disponibilidade material e psicológica do local. “Cada cultura é o resultado de uma necessidade local, resolvida com o material-ambiente e dentro da capacidade realizadora do grupo” (CASCUDO, 1973a, p. 14-15). Assim, não há possibilidade de se afirmar que determinado povo tenha descoberto o fogo, o abrigo, a caça ou mesmo a ideia religiosa.

Segundo o autor, essas unidades primárias e fundamentais para a vida humana são como atos fisiológicos, visto que não dependem de ensino ou transmissão para sua efetivação. Sua tese baseia-se na universalidade, que se manifesta de diferentes formas. “Há provavelmente uma disponibilidade inventiva que é o patrimônio básico da inteligência. Os homens reagem na gradação diferenciadora das potências intelectuais” (CASCUDO, 1973a, p. 15).

Embora não estabeleça de maneira rígida nenhuma das escolas como paradigma, percebe a importância das ideias por elas propostas no que diz respeito ao reconhecimento das demais culturas e à valorização dos aspectos anteriormente considerados supérfluos e indiferentes.

Mas devemos a esse grupo sábio e enamorado pela ciência do homem a valorização da normalidade, cotidianidade, afirmando o interesse pela etnografia e tornando-a sedutora e presente nas pesquisas e planos de interpretação. Transformaram o exótico, o curioso, o estranho, em motivos de indagação, evidenciando sua integração na cultura humana, legítima em todos os níveis (CASCUDO, 1973a, p. 120).

Ainda em **Civilização e Cultura** (1973a, p. XV), comenta a opinião de alguns escritores que tentaram enquadrá-lo nas escolas de pensamento. “Um crítico uruguaio, comentando Anúbis e outros ensaios (1951), disse-me hiperdifusionista. Um confrade da França, recordado com saudade, fazia-me exaltado paralelista. Mendes Correia estava convencido do meu funcionismo”. E explica-se: “A verdade é que não posso explicar ou compreender todos os elementos culturais pelo mesmo processo formador e comunicante” (CASCUDO, 1973a, p. XV). As referências utilizadas, segundo o próprio autor, não serviam de critérios interpretativos imbuídos de rigores sistemáticos pré-estabelecidos, mas de legitimação para aquilo que observava.

Os livros documentam no Tempo a minha observação contemporânea, ajustada em lógica formal, clara e simples. Desejei divulgar uma tarefa que me ocupou, anos e anos, no encantamento da revelação pessoal. A bibliografia citada é no plano justificador e não dos critérios interpretativos no rumo das hirtas sistemáticas, como antecipações imutáveis na sempre mutável percepção visual, sugerindo modelo para nuvens e contorno para os ventos (CASCUDO, 2003, p. 19).

Inúmeros escritos criticam a sua não filiação a um método específico de trabalho ou teoria bem delineada e estabelecida em que seu estudo possa ser perfeitamente enquadrado e engavetado. A resposta de Gilberto Felisberto Vasconcelos (2017, p. 312), que nos oferece

uma chave de leitura com foco na dialética, e não em uma lógica formal, é suficiente para a questão.

Os estudiosos de sua obra são tentados a afirmar que nela não há teoria nem método, o que é uma maneira de subtrair-lhe o pensamento, assim ele passa a não figurar na história da antropologia desde Morgan, porque viu, ouviu, sentiu, escreveu sobre o homem e a sociedade sem explicitar sua filiação teórica, embora tivesse escrito um livro sobre Civilização e Cultura. É tolice dizer que Cascudo foi um intuitivo, um impressionista, um observador da realidade que não se guiava por nenhuma teoria. Ora, teoria etimologicamente significa ver, apreender em profundidade as coisas, captar a essência dos fenômenos. Então, como Luís da Câmara Cascudo escreveu mais de 100 livros sem teoria? Sem ver nada além da aparência das coisas? É preciso analisá-lo não pela lógica formal, e sim pela lógica dialética.

Efetivar a dialética cascudiana é analisar para além do conteúdo, sem se limitar ao que é dito: “trata-se de uma linguagem que denota as coisas e, ao mesmo tempo chama a atenção sobre si mesma, sobre a materialidade dos signos” (VASCONCELOS, 2017, p. 309). Gilberto aponta para o fato de residir aí a dificuldade de se escrever sobre a obra do autor a partir dela mesma e não do homem que a escreveu.

Ainda assim, algumas observações sobre sua vida são interessantes de serem levantadas. Ao mesmo tempo em que esbarrava nas perspectivas teóricas do final do século XIX, seus estudos estão inseridos nos grandes questionamentos modernistas e regionalistas, fortalecidos pela relação visceral com Mário de Andrade. Diógenes da Cunha, no prefácio do livro organizado por Marcos Antônio de Moraes, com a reunião de cartas trocadas por Mário e Cascudo entre 1924 e 1944, afirma a suspeita de serem elas “a primeira ligação intelectual entre o Sudeste e o Nordeste” (CUNHA apud CASCUDO, 2010, p. 25).

No entanto, mesmo antes do contato com Mário, Cascudo desbravava os regionalismos brasileiros, levantando indagações pouco convencionais. Sobretudo a etnografia (inclui-se aqui o folclore ou estudo da cultura popular) teve papel fundamental nos questionamentos filosóficos, sociais e jurisprudentes do autor, ajudando na sua problemática fundamental: a unidade sentimental do povo brasileiro.

Entusiasta do folclore, elevou o conceito a um patamar importante dentro da compreensão universal do homem. Apesar de ao longo do tempo o termo ter adquirido caráter pejorativo, compreendeu que ele é parte estrutural da mentalidade popular. A linguagem desenvolvida no folclore evidencia uma forma de conhecimento, comunicação e expressão que carrega consigo um universo particular de compreensão. A análise linguística do autor retoma a origem dos termos, buscando, por vezes, referências distantes, oriundas ora do velho mundo europeu, ora do velho e novo mundo de Vera Cruz. O folclore se configura como a

linha histórica da formação do pensamento convergido em ação da grande maioria dos brasileiros.

Sua compreensão universal partiu das observações e interpretações de aspectos regionais. A vida cotidiana em Natal, no Rio Grande do Norte, possibilitou a Cascudo enxergar a unidade humana. O hábito da leitura precoce lhe ofereceu um repertório capaz de conciliar o que lia com o que ouvia e observava ao seu redor. Sendo assim, é comum nos depararmos, na leitura de seus textos, com assimilações e analogias de fatos, princípios e premissas às vezes muito distantes, mas que, em verdadeiros saltos, se aproximam, criando ares vizinhos, habituais, cotidianos.

É importante no decorrer desta pesquisa salientar a importante relação que Câmara Cascudo fez, por meio dos estudos etnográficos, entre os aspectos regionais e universais dos seres humanos, enfatizando o entendimento de que antes de ser universal o homem é regional.

Todos os homens são realidades criadoras e sempre o foram. Todos possuíram as unidades culturais inerentes à própria condição humana. A superestimativa de um elemento por um povo não determina sua assimilação por outro. **O indispensável é local** (CASCUDO, 1973a, p. 15. Grifo nosso).

O reconhecimento da universalidade partiu do princípio, assim como em Franz Boas, da existência da “unidade específica humana”. Tal caráter evidencia-se na afirmação de que “o homem é universal fisiologicamente, psicologicamente é regional” (CASCUDO, 1973a, p. 4). O autor admitiu, assim, uma unidade psicológica, não étnica. O homem psicologicamente universal ganha contornos específicos e particulares conforme a região e a disponibilidade material do meio no qual se desenvolve. Em cada lugar, os cotidianos apresentam colorações diferentes.

Cascudo considerou o campo da etnografia como responsável por evidenciar a ancestralidade de atos triviais, dos cotidianos como fragmentos de memórias arquivadas na duração do tempo. “E tudo vive em nós, herdeiros de gerações incontáveis e de culturas sucessivas. Por isso a etnografia é sedutora. É a nossa memória, no Tempo!” (CASCUDO, 1973a, p. 7).

2.2 METODOLOGIA CASCUDIANA: A NOÇÃO DE CONVIVÊNCIA

O **Dicionário de Folclore Brasileiro** de Câmara Cascudo, publicado pelo Ministério da Educação e Cultural, por meio do Instituto Nacional do Livro, em 1954, foi considerado

como sua principal obra. Trabalho monumental exaltado por Carlos Drummond de Andrade (1968, s/p), que sintetiza o autor nesses “dois grossos volumes, em forma de dicionário, que convém ter sempre à mão”. As centenas de verbetes nele encontradas, extraídos da cultura popular, começaram a ser listadas desde **Vaqueiros e Cantadores** (2005), livro resultante de 15 anos de pesquisa, observação e registro. A partir dessa escrita, Cascudo (2005, p. XXIV) começa “lentamente a pôr em ordem um temário do folclore brasileiro para simplificar as consultas pessoais”.

Gilberto Felisberto Vasconcelos (2017, p. 305-306), ao comentar tal obra, falou sobre o estilo do autor e a relevância que conferiu à linguagem encontrada no povo como expressão da mentalidade, como estrutura de pensamento.

Obra única no processo de fazer, o jeito de compor (o procedimento, a montagem), a maneira de definir as palavras e as coisas. Nessa didática excepcional sobressai a questão do critério baseado em um rigoroso e apurado conhecimento dos usos e costumes populares, acompanhado simultaneamente de um inventário da linguagem, a escolha do vocabulário, sua semântica, seus sinônimos, sua ortografia, sua morfologia e sua etimologia. Sem deixar de aduzir que no dizer, na voz, no falar, na dicção, no léxico do dicionário destaca-se o estilo, a maneira de expressar do autor e sua visão de mundo. O estilo é o homem, vale repetir o célebre conceito.

Apesar do excesso de lirismos, da escrita poética e da prosa fluida e, aparentemente, despretensiosa, há em Câmara Cascudo o cientista rigoroso. Os usos e costumes da cultura popular descritos no dicionário seguiam com precisão científica aquilo que fora observado. Não há invenção ou ficção na documentação.

Mas, ao pôr em relevo o seu estilo literário, não quero deixar de lado o caráter científico de sua investigação, pois se existe a poesia, se em muitos momentos sobressai o discurso poético, por outro lado estamos diante do folclore como teorema, no qual a imaginação não substitui a verdade. Tudo, absolutamente tudo o que está escrito em Dicionário do Folclore Brasileiro pode ser provado na realidade, possui indiscutível evidência empírica, está vivo e presente no cotidiano do povo. Insisto neste aspecto – o valor científico – pois na obra de Cascudo não há engano, não há artimanha, não há estratégia, não há trapaça, não há trapaça (VASCONCELOS, 2017, p. 306).

A obra contou com a colaboração de inúmeros correspondentes por todo o país, dentre eles os folcloristas e etnógrafos Renato Almeida, Edson Carneiro e Diegues Junior; os músicos Villa Lobos, Guerra Peixe, Maestro Antônio de Sá Pereira; os professores Manuel Diegues Junior e Gonçalves Fernandes, dentre tantos outros. Seguiu rigorosamente o que entendia ser o protocolo de seu ofício: “As três fases do estudo folclórico – colheita, confronto e pesquisa de origem” (CASCUDO, 2005, p. XV).

O estudioso defendia a escuta atenta dos interlocutores, o rigor no registro das diversas versões encontradas e a busca pela linhagem e constância. A polêmica busca pelas origens é por ele comentada: “Não haverá nada de mais discutível que este debate erudito de origem, mas era indispensável mencionar sua existência, para que a fixação passasse além do pitoresco e do matutismo” (CASCUDO, 2005, p. XV).

A noção de convivência constitui a chave de compreensão do seu método de trabalho, bem como sua particularidade. Sua autoridade etnográfica surgiu do contato próximo com o povo e as tradições populares e pela vivência na sua província, a qual nunca abandonou, merecendo o título dado por Afrânio Peixoto de “Provinciano Incurável”. Considerava-se, por esse motivo, profundo conhecedor dos gestos, da fala, dos mitos e mistérios do povo.

No prólogo de **Tradição, Ciência do povo** (1971, p. 10), escreveu sobre seu procedimento de pesquisa: “(...) não bibliotecas, mas convivência”, sugerindo, assim, a primazia da experiência vivida, compartilhada, *convivere* como método de construção do conhecimento.

Qualquer povo possuirá uma capacidade criadora e modificadora que não deve ser subestimada pelo observador. Deve-se demorar o exame no local, no conjunto das utilidades, comparando-as e procurando identificar as mais antigas, no processo de similitude, antes de tentar explicar a presença pela projeção ou imitação da gente vizinha (CASCUDO, 1973, p. 12).

Em **Canto de Muro** (1959), um romance de costumes, conforme classificação do próprio autor, é possível encontrar com maior clareza a exposição do seu procedimento de coleta de material. Ao descrever observações do mundo dos animais, Cascudo (1959, p. 2) afirma ter anotado rigorosamente tudo o que percebeu sobre as espécies que passavam pelo seu quintal: “(...) personagens fixados na liberdade de todas as horas do dia e da noite (...) por mim foram vistos sem que soubessem que estavam sendo objeto de futura exploração letrada. Não tiveram tempo para disfarce”. A citação deixa claro não apenas o caráter nitidamente alegórico do autor, que se apropria da convivência como método, mas também uma característica fundamental dos etnógrafos, que é a observação atenta.

Outra importante fonte de coleta de informações em sua obra foram as inúmeras correspondências trocadas com intelectuais não só do Brasil, mas de todo o mundo. O hábito condiz com sua condição provinciana: segundo relatos, ele não abandonava a rede de dormir por qualquer coisa.

Um dos mais conhecidos correspondentes foi Mário de Andrade, com quem Cascudo manteve contato até a morte do paulistano. Nas cartas trocadas entre 1924 e 1944 percebemos

a íntima relação entre os dois, que dialogavam intensamente sobre a importância do redescobrimto do Brasil, buscando nos cantos mais longínquos aspectos do folclore e da cultura popular. Além de Andrade, contabilizou-se mais de 400 cartas trocadas com Monteiro Lobato, Edison Carneiro, Gilberto Freyre, Guimarães Rosa, Josué de Castro, dentre outros intelectuais brasileiros.

Uma curiosidade sobre Josué de Castro, autor de **Geografia da Fome** (1946), foi um pronunciamento de Cascudo quanto aos distintos interesses entre eles. Enquanto Josué preocupava-se em analisar o problema da fome no Brasil, ele interessava-se pelos alimentados, o que resultou em outro livro monumental: **História da Alimentação no Brasil**, com primeira edição de 1967.

Não há em sua metodologia uma teoria geral, explícita, rígida e bem delineada. A liberdade e a personalidade estão presentes todo o tempo, a ponto de se confundir experiências pessoais e observações feitas ao longo da vida com teorias já formuladas. Percebemos, com isso, um mosaico diverso.

Evitei o solene pedantismo expositor, alijando a presunção de uma *Teoria Geral*, invariável nas substituições preferenciais, instantâneo sempre retocável das conclusões favoritas, mutáveis e sucessivas como em desfile de passarela. Fui pedreiro com materiais dispersos e longínquos, mas a construção obedeceu ao plano obstinado do único operário, tendo *na vida um honesto estudo, com longa experiência misturado*, na confiança camoniana. Semelhantemente ocorreu em *Civilização e Cultura* (1973), típica *individual research*, distante da compilação maquinal e atraente como salada de frutas (CASCUDO, 2003, p. 19. Grifos do autor).

Mas o pesquisador não se ausentou daquilo que escreveu, seja pelo conteúdo explicitamente pessoal, seja pela forma. Conseguimos enxergá-lo em cada trecho. Vivência pessoal, observações, leituras, cartas trocadas, inserção no campo pautado pela convivência com atenção ao observado em suas múltiplas dimensões, confronto das diferentes versões de uma mesma história, rigor nas anotações e posterior organização do material coletado: são essas as principais fontes e métodos de trabalho do nosso autor.

Tendo em vista sua metodologia, abordaremos no tópico seguinte a definição de civilidade e cultura de outros autores para, em sequência, retomarmos os conceitos de Câmara Cascudo.

2.2.1 Civilidade francesa e a *Kultur* alemã

Os termos civilização e cultura são de difícil precisão quanto aos seus conteúdos, pois assumem diferentes formas conforme o contexto em que se delineiam. Segundo Norbert Elias, em **O Processo civilizador** (1994), foram elaborados, já no século XIX, com significados diversos nos países da Europa (principalmente França, Inglaterra e Alemanha), ressaltando sua dimensão polissêmica, complexa e, por vezes, fragmentada.

Segundo Caio Moura (2009), pesquisador de Norbert Elias, a partir do século XIX, o termo cultura foi interpretado como cultura de povos e países e de grupos com elos em comum (religião, nacionalidade, etnia); conjunto de comportamentos e representações de mundo; traço peculiar de uma coletividade e conjunto de conhecimentos adquiridos por um indivíduo pela instrução, que se torna culto por possuir conhecimentos diversos de qualquer natureza. Já o termo civilização apareceu no contexto das sociedades industriais junto ao discurso de progresso, característica particular do mundo ocidental moderno. Surgiram, por conseguinte, as comparações entre civilizações antigas e modernas, orientais e ocidentais, gregas e romanas.

Em um primeiro momento, vamos compreender o contexto no qual o termo civilização surgiu, para depois passarmos à ideia da cultura, que chega como seu contraponto.

Nas sociedades europeias, civilização representava uma série de transformações nos padrões sociais. Não determinava algo estático e definido, mas caracterizava-se como um processo contínuo, de longa duração. Nas sociedades europeias do século XVII, foi necessário formular um termo que determinasse a diferença do bárbaro (ou dos também conhecidos como selvagens) dos então chamados civilizados.

Erasmus de Roterdã escreveu em 1530 **A civilidade pueril**, um pequeno texto destinado à educação moral das crianças, visando à sua posterior integração social. A civilidade representava uma ação de controle do corpo, limitando impulsos gestuais, modos de falar, de andar, de se portar à mesa etc., e foi compreendida como etiqueta. A realeza francesa, na primeira metade do século XVIII, apropriou-se desse modelo e todas as demais cortes e monarquias a utilizaram como espelho.

O nascimento do termo civilização na França pode ser precisado com a publicação de *L'AmidesHommes*, de Mirabeau (s.d., p. 377 apud MOURA, 2009, p. 168), quando diz que “a religião é, incontestavelmente, o primeiro e mais útil freio da humanidade: é o primeiro móbil da civilização (*civilisation*)”. O termo remete à ideia de civilidade, referente a uma forma controlada de comportamento, disciplinando hábitos e condutas. Só depois de algumas

décadas, com o pensamento iluminista, que, ao menos para os franceses, civilização passa a ter um significado mais próximo do que hoje conhecemos, em oposição à então concepção de barbárie.

A França moderna gradativamente foi modificando as concepções medievais e almejando os ideais do homem superior, racional e civilizado. Principalmente a aristocracia se prendeu a esses valores, no intuito de se destacar e se diferenciar da plebe, promovendo, conseqüentemente, a segregação social. Esse conceito de civilizado inicialmente limitou-se à corte, mas se estendeu à burguesia em ascensão, com a expansão do mercantilismo e do crescimento econômico da França entre os séculos XVII e XVIII. A modernização dos costumes, a civilidade, marca a transformação da sociedade feudal para o capitalismo mercantil, que tem como característica o desenvolvimento da racionalidade em oposição ao corpo, a prevalência da razão sobre a emoção. O homem civilizado nesse contexto é aquele que controla seus instintos, seus sentimentos.

Ao ascender, a burguesia francesa não modificou a conduta aristocrática, mas se voltou aos mesmos ideais de civilidade, procurando seguir a conduta comportamental dos nobres, em contraponto ao comportamento das castas inferiores. Essa ideia do homem civilizado se arraigou na sociedade francesa e permaneceu mesmo depois da Revolução do século XVIII. Após esse momento, a burguesia civilizada colocou-se em um patamar superior aos demais povos, já concebendo o processo civilizatório como concluído e com a pretensão de expandir tais ideias ao mundo.

Por conseguinte, a próxima etapa foi difundir, por meio da imposição dos costumes e do expansionismo militar, os costumes franceses, a princípio para os países europeus e, posteriormente, às nações de outros continentes, no contexto das dominações que precederam a Primeira Guerra Mundial. Nesse contexto, o processo civilizatório adquiriu um caráter salvacionista como pretexto para justificar as dominações dos então chamados povos bárbaros em contraposição aos civilizados.

Nobert Elias (1994b, p. 23), ao escrever sobre a civilização, aponta diversos fatores para seu surgimento, todos ligados ao desenvolvimento industrial, científico, religioso.

O Conceito de “civilização” refere-se a uma grande variedade de fatos: ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às ideias religiosas e aos costumes. Pode-se referir ao tipo de habitações ou à maneira como homens e mulheres vivem juntos, à forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou o modo como são preparados os alimentos. Rigorosamente falando, nada há que não possa ser feito de forma “civilizada” ou “incivilizada”. Daí ser sempre difícil sumariar em algumas palavras tudo o que pode descrever como civilização.

A ideia de civilização francesa difundiu-se, assim, pela aristocracia dos países da Europa; contudo, algo diferente aconteceu na Alemanha, onde aparece o conceito de *Kultur*. Elias retomou os acontecimentos do início do século XVII para esclarecer o contexto do seu surgimento. Em função da Guerra dos Trinta Anos, os alemães vivenciaram uma profunda crise econômica e de povoamento. A burguesia alemã não usufruía dos mesmos privilégios que a francesa adquirira com o mercantilismo. Ao contrário, um abismo se formou entre eles e os burgueses, não sendo comum a mobilidade social.

O comércio, em especial o comércio externo que fora altamente desenvolvido em partes do país no século XVI, está em ruínas. Desmoronou a imensa riqueza das grandes casas mercantis, parcialmente devido a mudança nas rotas de comércio devido a descoberta de novas terras no ultramar e, até certo ponto, em consequência do longo caos da guerra. O que sobra é uma burguesia de pequenas cidades, de horizontes estreitos, vivendo basicamente do atendimento de necessidades locais (ELIAS, 1994a, p. 29).

A economia alemã se recuperou no fim do século XVIII, dando início ao desenvolvimento da filosofia e da literatura. Desse período em diante, começou-se a reflexão dos grandes autores alemães como Kant, Goethe, Schiller e outros tantos. Essa burguesia em ascensão foi responsável pela enorme produção artística e literária e, ao contrário da francesa, negou os costumes da nobreza. Não lhes interessava comprar títulos ou adquirir costumes da aristocracia civilizada, mas fundar uma nova sociedade, destruindo os valores aristocráticos e dedicando o tempo ao desenvolvimento artístico e literário.

A civilidade da corte passou a ser compreendida como um comportamento falso. Controlar as emoções era camuflar e trair os próprios sentimentos. A *Kultur* surge, então, abrangendo questões mais profundas, colocando em segundo plano a superficialidade da civilização.

Já no emprego que lhe é dado pelos alemães *Zivilisation*, significa algo de fato útil, mas apesar disso apenas um valor de segunda classe, compreendendo apenas a aparência externa de seres humanos, a superfície da existência humana. A palavra pela qual os alemães se interpretam, que mais do que qualquer outra expressa-lhes o orgulho em suas próprias realizações e no próprio ser é *Kultur* (ELIAS, 1994a, p. 24).

A necessidade de se diferenciar da nobreza levou a burguesia alemã a priorizar outros valores e virtudes, baseados na sinceridade, verdade e transparência. A aristocracia cada vez mais fechada, impossibilitando a mobilidade social e a participação política dos burgueses, alimentou sobremaneira a repulsão entre as classes. Esse era o cenário do surgimento da

cultura alemã da classe burguesa, que se autointitulava verdadeira em detrimento da falsa aristocracia.

As artes e a literatura foram os meios de divulgação dessa nova mentalidade. A literatura da metade do século XVIII foi exclusivamente burguesa e tinha por objetivo mostrar a superioridade da verdade sobre a mentira da civilização. Dessa forma, para toda a Alemanha, a aristocracia era retratada de maneira pejorativa e a valorização da honestidade e da sinceridade, como verdadeiros valores do povo alemão, se difundiam, criando a consciência de uma identidade coletiva. Posteriormente, esses ideais serviriam para a consolidação da formação de um estado alemão extremamente vinculado às concepções nacionalistas. Kant (1990, p. 82 apud MOURA, p. 160, 2009), em **História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita**, apresentou a seguinte visão:

Somos altamente cultivados no domínio da arte e da ciência. Somos civilizados ao ponto de termos sido fatigados para aquilo que é da urbanidade e da decência de toda ordem. Mas quanto a considerar-nos como já moralizados, é preciso ainda muito para isso. Pois a ordem da moralidade pertence ainda à cultura (Cultur): por outro lado, a aplicação daquela ideia, que redundava apenas em uma aparência de moralidade na honra e na decência exterior, constitui simplesmente a civilização (Civilisirung).

Compreender a cultura da maneira como os alemães a concebiam não diz respeito a questões externas, mas a algo interior ao sujeito. Entre os alemães, a *Kultur* não deve ser confundida com civilização, já que faz parte das realizações do espírito. Como nos diz o filósofo, tal conceito difere da noção francesa e inglesa da civilização como progresso material e se distancia da ideia de civilidade. O texto de Kant não foi o primeiro a demarcar essa diferença, mas teve grande repercussão.

Também é importante destacar o papel das universidades e dos clérigos, que contribuíram para a divulgação e fundamentação de tais conceitos, ampliando a ideia de cultura e desmoralizando a falsa aristocracia e seus bons modos civilizados. A ideia de cultura emergiu desse contexto, no qual a aristocracia era desmoralizada e a burguesia procurava desenvolver uma nova mentalidade, buscando dar aos alemães uma identidade própria, diversa do comportamento da outra classe, que nada mais fazia se não copiar ou imitar a civilização francesa, desvalorizando até mesmo a própria língua germânica.

Incorporava, então, os valores da sinceridade, intelectualidade, respeito e características étnicas, próprias dos alemães, enfatizando o uso da língua nativa. Não precisavam dos franceses na formação de sua sociedade, pois já possuíam uma cultura que englobava comportamentos e valores mais pertinentes e benéficos à própria nação.

O conceito de *Kultur* reflete a consciência de si mesma de uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual, e repetidas vezes perguntar a si mesma: “Qual é, realmente, nossa identidade?” A orientação do conceito alemão de cultura, com sua tendência à demarcação e ênfase em diferenças, e no seu detalhamento, entre grupos, corresponde a este processo histórico (ELIAS, 1994a, p. 25).

Tal ideia marcou um momento importante de construção da identidade da nação, em detrimento à imposição de identidades estrangeiras. Se por um lado a civilização, conforme formulado pelos franceses, dizia respeito a algo externo ao sujeito, ligado à postura e às cortesias, a cultura se voltava para aspectos internos, como a virtude, a honestidade, “o amor à natureza e à liberdade, a exaltação solitária, a rendição às emoções do coração, sem o freio da razão fria” (ELIAS, 1994a, p. 36). Ser alemão não significava ser da aristocracia e falar a língua alemã, mas algo mais profundo, algo que não seria alcançado com práticas de outros povos.

Apesar da diferença entre os conceitos, a representação social de ambos era semelhante. O conceito de civilização serviu para diferenciar as sociedades modernas das anteriores, compreendidas como primitivas. Englobava todas as esferas da sociedade, abarcando o desenvolvimento científico, seus costumes e visão de mundo, em uma escala progressiva de avanço e de desenvolvimento. O orgulho das conquistas e do progresso da civilização francesa exerceu a mesma função que a *Kultur* alemã. Diziam respeito às conquistas de uma nação, de sua afirmação e construção identitária frente aos demais povos.

É com o mesmo espírito de construção identitária, da busca pela alma sentimental brasileira, daquilo que nos faz ser e sentir que somos brasileiros, que Luís da Câmara Cascudo se preocupou em distinguir a civilização das culturas. Veremos no tópico seguinte que civilização é o continente que abraça o conteúdo das culturas.

2.2.2 Civilização e Cultura segundo Luís da Câmara Cascudo

Em 1962, Câmara Cascudo finalizou **Civilização e Cultura**, publicado 11 anos depois, no qual reuniu sistematicamente o resultado de suas pesquisas acerca das constantes etnográficas levantadas durante o período como professor na Faculdade de Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Levou seis anos para produzi-lo e tentou traçar, sem economia de informações, a história da humanidade desde seus primórdios, preocupando-se em estabelecer as conexões entre fato social, folclore e fato cultural, deixando clara a preocupação de expor como, e não para que, o homem vive. “Essa pesquisa dará o

ambiente em que o Homem viveu, como viveu e vive. Para que vive, é assunto de adivinhação ou preferência intuitiva” (CASCUDO, 1973, p. XII-XIII).

O estudioso utilizou a etnografia como instrumento de análise, não a aceitando como subdivisão da antropologia cultural: “todas as culturas nasceram do *ethos*, grupo de gente, e não do *anthropos*, unidade aproveitadora do labor comum” (CASCUDO, 1973, p. VXIII). Para isso, apresentou, nos capítulos iniciais, a distinção entre civilização e cultura, buscando a história dos conceitos desde as primeiras formulações para, em seguida, percorrer as etapas do desenvolvimento humano: dos primórdios da organização do homem em sociedade, com a utilização do fogo, abrigo, ornamentações, até o desenvolvimento da escrita, das normas, da religião, teatro, dança. É importante destacar a etnografia nos estudos de Cascudo, porque é a partir dela que foi desenvolvido todo o seu raciocínio, mergulhado no campo vasto dos dados bibliográfico e na convivência.

Tal diferenciação identificou a civilização como conjunto de culturas: “Civilização é todo e cultura é parte; a parte sem o espírito-do-todo no tempo e no espaço” (CASCUDO, 1973, p. XIII). A cultura, dinâmica e movente, é capaz de agregar elementos diversos de outras culturas, enquanto a civilização permanece intacta em relação às permanências sociogeográficas. Há resquícios de estruturalismo nessa concepção, uma vez que a civilização se configura como força determinística, estrutural e intacta em detrimento à mobilidade e superficialidade da cultura, que atua de maneira diversa. Nota-se, então, que Cascudo se enquadra nessa perspectiva por não considerar criticamente as questões de poder e disputa política. A ação individual ou de pequenos grupos não são compreendidas como capazes de modificar estruturas fundamentais.

Cultura é o conjunto de técnicas de produção, doutrinas e atos, transmissível pela convivência e ensino, de geração em geração. Compreende-se que exista processo lento ou rápido de modificações, supressões, mutilações parciais no terreno material ou espiritual do coletivo sem que determine uma transformação anuladora das permanências características (CASCUDO, 1973, p. 21-22).

Em seu discurso na inauguração da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, em 1959, Cascudo (2016, p. 29) observou que “a cultura tomou o lugar e o trono da civilização (...) e civilização não é reunião de Culturas”. Assim fosse, seria possível transmitir-se “na proporção dos seus componentes”.

A transmissibilidade dos elementos culturais não é sinônimo de transferência de Civilização. Pode um povo receber de outra parte vultosa de técnicas e mesmo processos de organização social, linguagem até, sem que fique possuindo características reais da civilização do centro comunicador. O Canadá, Austrália, República Sul Africana têm fisionomias próprias que não se confundem com a intensa aculturação dos empréstimos ou dádivas culturais da Grã-Bretanha (CASCUDO, 2016, p. 29).

Para Cascudo (2016, p. 30), a civilização compreende também o conjunto de culturas, mas não só: “A cultura compreende o patrimônio tradicional de normas, doutrinas, hábitos, acúmulo do material herdado e acrescido pelas aportações inventivas de cada geração”. No entanto, esse patrimônio não abrange a totalidade das outras culturas possuidoras dos mesmos elementos constitutivos. O que se transmite é a cultura, conjunto de técnicas, sistema administrativo, dança, linha melódica e estilo arquitetônico.

Civilização, civilidade e civismo vêm de *civis*, supondo vínculo direto com o cidadão. Segundo Cascudo (2016, p. 30), o termo decorre de uma “ação espiritual, aproximativa, relações humanas, projeção imanente da dignidade, soberania e domínio do elemento moral”. A essência da civilização é intransferível e se conserva surpreendentemente no tempo. Ainda destacou que “o todo civilizador é maior que a soma das partes culturais” (CASCUDO, 1973, p. 28), exemplificando:

O Egito perdeu o idioma, a religião milenar, administração, dinamismo cultural típico. Manteve superstições e métodos primários rurais. O clima mental é egípcio em suas soluções psicológicas populares. Na mentalidade. Na literatura oral. Na defesa legítima de seu invisível e eterno patrimônio. Não é o egípcio turco, árabe, romano, ptolomaico, mas o egresso das trinta dinastias faraônicas o que sentimos ainda. Pode uma civilização esgotar-se mantendo população e continuidade morfológica. A Pérsia, por exemplo, no plano clássico. Mas muitos elementos resistem, sobrevivendo imutáveis (CASCUDO, 1973, p. 29).

É importante perceber que essa distinção condiz com a preocupação em encontrar e detectar aquilo que chamou de alma brasileira. Através do estudo das culturas, buscou a unidade civilizatória, e não cultural, enquadrando os elementos que o interessavam nessas duas esferas.

Defendo a discriminação essencial entre cultura contida e civilização continente. Entre a imagem da família e as entidades que a compõem, inseparáveis, orgânicas e distintas. A família não é o pai nem a mãe, os filhos ou descendentes, tomados individualmente. É o conjunto no tempo e no espaço, fixando pela tradição um patrimônio sentimental de usos e costumes domésticos (CASCUDO, 1973, p. 102).

Civilização liga-se necessariamente ao sentimento daquilo que se desenvolve em uma nação específica, ao que é nacional. Essa condição relaciona-se com o que se tem de comum e

peculiar em cada grande grupo “sedentário e secular em sua construção social” (CASCUDO, 2016, p. 30). Essa marca coletiva pautada na semelhança é responsável por fixar a paisagem de um país, de mostrar aquilo que é nacional. Isso é a civilização que, apesar de intransferível, admite fusão, coesão e adaptabilidade das culturas.

De um lado, temos a cultura, que passa por processos de aquisição, conquista, movimentando o conhecimento, ação utilitária, imediata e constante; do outro, a civilização como

sensibilidade, dogma tradicional, mistério da união, dando a impressão da cor e equilíbrio do conjunto ao ramalhete de flores distantes (...) Um homem pode sofrer operação plástica e modificar o rosto. Um povo não muda a fisionomia. A fisionomia de um povo é a sua Civilização. Sua alma, potência, força anímica (CASCUDO, 2016, p. 31).

As impressões que irradiam de um determinado povo são fruto da civilização, “complexo plástico de mentalidade e normas que se fixa no álveo da ação coletiva” (CASCUDO, 2016, p. 30), perpetuadas pela herança moral, educação dentro das casas, pelo folclore, crenças, clima social, cristalização do pensamento geral, jurisprudência, firmando a mentalidade duradoura e suficiente ao longo do tempo.

Tendo em vista o histórico dos conceitos apresentados por Nobeit Elias e as concepções de Cascudo, encontramos o elo na função social dos termos. Civilização e cultura sempre estiveram ligadas pela busca da identidade dos povos, daquilo que se pode ter de específico em relação aos demais territórios e grupos, da identificação de costumes, de valores etc. A busca pela unidade civilizatória abarca a complexidade das culturas, mas vai além do mero acúmulo de aspectos e características culturais.

A partir da compreensão de civilização e cultura e do objetivo do autor em encontrar a alma brasileira, passaremos para a reflexão acerca de outras duas esferas, interligadas e fundamentais na construção do pensamento de Câmara Cascudo: cultura popular e tradição.

2.2.3 Cultura popular e tradição

A princípio, é importante lembrar que o estudioso não assumiu a totalidade dos discursos positivistas ou evolucionistas, comum aos antropólogos do final do século XIX, que consideravam possível a classificação das culturas como superiores ou inferiores. Um dos pontos de convergência diz respeito somente ao fato de se buscar a origem dos fatos culturais. A compreensão do vocábulo a partir da definição “**CULTURA**, de *cultum*, supino de *colere*,

trabalho da terra, conjunto de operações próprias para obter no solo os vegetais cultivados” (CASCUDO, 1973, p. 21) supõe a existência universal das culturas, vulneráveis às diferenciações locais.

Não há culturas inferiores e nem culturas superiores. *Naturvölker e Kulturvölker*. Há sempre culturas, reuniões de técnicas suficientes para a vivência grupal. (...). A diferença é pura confrontação de padrões estrangeiros. Comparações de outros tipos de utilidades com os existentes. Como Adão no Paraíso, o homem só tem a noção da nudez depois de ouvir a serpente da ciência ocidental (CASCUDO, 1973, p. XIV).

Espera-se, com isso, que essa distinção seja norteadada pelas necessidades locais. “O critério de conforto, riqueza, alimentação, higiene, glória, felicidade não pode ser idêntico entre os homens” (CASCUDO, 1973, p. XIV). Cada região acolhe e desenvolve aquilo que é pertinente à sobrevivência no local, e a permanência das possíveis aculturações e miscigenações fica a encargo da utilidade. Admitindo as diferenças conforme as necessidades locais, a fórmula para se resolver problemas é validada e qualificada pela sua suficiência.

A mais espantosa conquista intelectual do século XX, no plano positivo e generalizador da mentalidade científica, foi a valorização das culturas, defendendo-as dos desníveis da apreciação unitária, mostrando que as mais rudimentares e obscuras talvez fossem portadoras de soluções de muito maior coerência funcional que as outras, de esplendor e notoriedade. Talvez, ou bem possivelmente, o selvagem vivesse mais tranquilo, acomodado e normal no seu mundo, obtendo os recursos de uma economia racional e compatível com as energias aquisitivas e necessidades imediatas que o cidadão da imensa cidade, com a estalante aparelhagem que a eletricidade lhe fornece para diminuir-lhe a colaboração pessoal (CASCUDO, 1973, p. 23-24).

A diferenciação para Cascudo deveria, ao contrário do que faziam os evolucionistas ao inferiorizar as culturas consideradas primitivas, valorizar as disponibilidades locais no plano da utilidade, que não é necessariamente a mesma do observador estrangeiro. Dessa maneira, “a cultura não pode ser equacionada nas regras comparativas, e sim medida e avaliada pela sua substância interior e real. Pela sua suficiência e aceitação natural” (CASCUDO, 1973, p. 24-25).

Apesar das modificações conforme as necessidades locais, o homem tem as mesmas necessidades essenciais, agindo materialmente como seus antepassados. “As experiências anteriores não se transmitem na herança biológica e assim cada menino ou menina faz o seu curriculum de aprendizagem na Universidade do Quotidiano” (CASCUDO, 1973, p. 39). Não é uma construção baseada na genética, mas na convivência.

A cultura popular é a cultura do povo. Dentre as concepções de cultura popular brasileira, Câmara Cascudo enquadrou-se na linha metodológica considerada mais conservadora, em oposição aos estudos mais críticos. As manifestações populares nessa perspectiva são compreendidas como sobrevivências do passado, com idealizações romantizadas da tradição. Comum aos primeiros estudiosos da cultura popular (Silvio Romero e Celso de Magalhães são exemplos), a conduta era norteada primeiro pela documentação do material recolhido, localização geográfica e comparação para, em seguida, buscar a origem temporal e espacial dos fenômenos. Todo o trabalho se dava em função da origem, a partir do método comparativo.

Para que um hábito, conduta, técnica seja a mesma ou quase a mesma em territórios distantes e sem indicação de contacto histórico, restam duas fórmulas doutrinárias explicativas. Representam criações locais, independentes, frutos da imaginação e esforços nativos; ou receberam o modelo, inspiração, traços, imagens de terra e gente alheias. A primeira diz-se Paralelismo ou Convergência. A segunda Difusão. É a distinção simples entre o CRIADO e o RECEBIDO. Um grande problema embevecedor para os etnógrafos é estabelecer essa separação, fixando a geografia originária dos motivos determinantes (CASCUDO, 1973, p. 427).

Embora tenha procurado pelas origens, o autor compreendia que elas são contestáveis, desaparecendo com o surgimento de novas provas materiais, influências e sugestões. Não é possível comprovar a originalidade das invenções, mas, ainda assim, demonstrou a preocupação, na maioria dos seus escritos, em aproximar-se delas.

Apesar da superação do método por perspectivas mais críticas, é notoriamente reconhecido que o material recolhido pelos estudiosos supracitados foi e permanecerá de grande relevância para a construção de interpretações da realidade.

Antes de compreendermos o que Cascudo entendia por cultura popular, devemos destacar que o autor distinguia a cultura letrada, das escolas, universidades e bibliotecas, da popular, caracterizada pela vivência, oralidade, observação do cotidiano. Contudo, vale notar que ambas se intercomunicam por agirem sobre o mesmo organismo, coexistindo na mentalidade humana, sendo, assim, diferentes, mas não contrárias.

A cultura popular é considerada como “o saldo da sabedoria oral na memória coletiva” (CASCUDO, 1973b, p. 426). Interessante observar que apesar de a cultura oral ter maior mobilidade, sendo aparentemente um processo dispersivo e tumultuado, passível de esquecimento, apresenta uma forma plástica que não se deforma por inteiro, com capacidade de conservação e continuidade. Para o autor, “a evaporação e perda de certos motivos residem na fraca densidade do interesse e seu desaparecimento não prejudica o restante conteúdo

residual, parcialmente renovado na dinâmica dos elementos convergentes e assimilados” (CASCUDO, 1973b, p. 433).

Permanece aquilo que não escapa à utilidade. A memória e a lembrança são elementos fundamentais na cultura popular, partindo sempre da consagração da transmissão oral. A permanência da sabedoria popular não depende do registro escrito, mas unicamente da lembrança no plano da utilidade.

Algumas toneladas de notícias, cantos, anedotas, casos passam como simples ressonância pelo espírito do povo sem vestígios duradouros. No *Fedro*, de Platão, conta Sócrates que o deus egípcio Tothencarece ao rei Thamus o uso da escrita e o soberano recusa porque a fixação do acontecimento dispensará no povo o exercício da memória. A sobrevivência vive mais ardente na consciência e não nos registros que a sepultam para uma consulta, que é uma breve ressurreição (CASCUDO, 1973b, p. 433).

Mais uma vez fica nítida a permanência pela utilidade no âmbito da cultura popular. No entanto, entendeu que a noção de utilidade para o povo não equivalia ao seu vínculo com o valor econômico. “O povo encontra um sentido de utilidade alheio às regras de consumo e circulação das riquezas” (CASCUDO, 1973b, p. 436). Não necessariamente a utilidade óbvia, do consumo ou da produção, mas a valorização das significações afetuosas, simbólicas, íntimas,

o valor estimativo não financeiro, mas de estima, bem-querer, uma plus-valia sentimental, e que pode apresentar-se como detalhe de superioridade no grupo, pela raridade, exotismo ou inutilidade total, que seria deduzida como uma utilidade acima da percepção ambiental (CASCUDO, 1973b, p. 437).

A tradição, por sua vez, foi entendida como “conjunto de valores considerados essenciais à vida em sociedade e que abrange, entre outros, os aspectos éticos, filosóficos, cívicos, associativos, recreativos” (CASCUDO, 2002, p. 693). É a via de manutenção e comunicação da memória e da imaginação do povo, “convergidas para o uso, através do tempo” (CASCUDO, 1971, p. 9). São os hábitos, costumes e crenças de uso comum que são transmitidos e conservados pela oralidade.

A tradição aproxima-se do conceito de civilização de Cascudo, dando personalidade à normalidade cotidiana. “Não lhe sentimos a poderosa e onímoda influência como não percebemos a pressão atmosférica em função normal. Nem provocam atenção porque vivem no habitualismo quotidiano” (CASCUDO, 1971, p. 9). Foi a fonte primordial dos seus estudos, encontrando nessa esfera a base das leis e normas sociais. “Mas existe um patrimônio de observações que se tornaram Normas. Normas fixadas no Costume,

interpretando a Mentalidade popular” (CASCUDO, 1971, p. 9). Antes da lei, o costume. O costume conserva o patrimônio de tradições, que é mantido oralmente, e esse patrimônio é “milênar e contemporâneo” (CASCUDO, 2012, p. 9).

Retomando o que foi exposto neste capítulo, compreendemos que o surgimento francês do termo civilização dizia respeito à civilidade da aristocracia em oposição ao comportamento das castas inferiores. Surgiu com o objetivo de diferenciar, mesmo que de maneira superficial, uma camada da sociedade que se autoprotetava para o mundo como a civilização superior. Em contrapartida, o surgimento da *Kultur* alemã, com o mesmo intuito de se diferenciar do resto do mundo, buscou de maneira mais ampla e profunda valores e condutas próprias dos povos germânicos. Ambos os termos atendem à necessidade de autoidentificação de um determinado povo.

Já em Cascudo, ao propor a unidade civilizatória como identidade do povo brasileiro, considera-se as culturas como parte de algo maior. O grande mistério da identidade de uma nação está no fato de ser a civilização algo além da junção de diversos aspectos culturais. A transmissibilidade da cultura permite a adesão de práticas por outros povos sem, no entanto, transformá-los na civilização fornecedora da prática. A escolha do estudioso brasileiro em pesquisar a cultura popular e, frisamos aqui, a utilização do termo folclore, talvez esteja ligada à consideração romântica do povo como mais fiel às necessidades locais no plano da utilidade que a cultura erudita, que têm acesso a questões teoricamente menos relevantes e urgentes à prática cotidiana.

A definição de folclore, no **Dicionário de Folclore Brasileiro** (2002), amalgama os conceitos de cultura popular e tradição. Folclore “é a cultura popular, tornada normativa pela tradição” (CASCUDO, 2002, p. 240). É o conjunto de técnicas e processos utilitários que ultrapassam a funcionalidade. Sua mentalidade plástica torna dados recentes em tradicionais, que se integram na mecânica assimiladora da coletividade. Há na esfera folclórica uma quarta dimensão, responsável por remodelar antigas condutas ou fatos conforme as necessidades locais, fazendo-as permanecer no tempo.

Uma anedota é tipicamente documento folclórico mas, ao redor de nome contemporâneo, de acontecimento recente, participa da literatura popular, oral, ágrafa, mas somente o tempo, dando-lhe a pátina da autenticidade, a fará folclórica. A autenticidade é o resumo constante e sutil das colaborações anônimas e concorrentes para a sua integração na psicologia coletiva nacional. Assim, é possível uma quadrinha de poeta conhecido tornar-se folclórica, através dos filtros populares na quarta dimensão (CASCUDO, 2012, p. 13).

Cascudo ressaltou que “o folclore é o popular, mas nem todo o popular é folclore” (CASCUDO, 2012, p. 13) e apontou suas quatro características fundamentais: antiguidade, anonimato, divulgação e persistência. Pressupõe que o motivo, fato ou ação sejam antigos na memória do povo, sem que haja o conhecimento da autoria, e os conhecimentos acumulados persistem, conduzidos pela oralidade e na normalidade dos hábitos. A manutenção do folclore ocorre na mentalidade do homem, e não pelo material manejado, “elevando-se a um motivo criador” (CASCUDO, 2012, p. 10). O desaparecimento ocorre em detrimento à falta de função.

Houve um folclore em Babilônia e Nínive. O homem de Nínive e de Babilônia diluiu-se noutras raças e com ele seu *lore*. O Padre Manuel da Nóbrega, em 1549, informava que o indígena na Bahia só saía de noite com um tição aceso na mão. Era uma defesa contra os fantasmas agressivos. No sertão do Rio Grande do Norte, em 1910, com 12 anos de idade, via meus primos obedecerem ao mesmo rito. Em 1963, viajando pela Zambézia, encontrava os negros agitando tições flamejantes. Os hindus contemporâneos empregam a mesma técnica. Os homens de Babilônia e de Nínive, há milênios, faziam exatamente a mesma coisa, afastando os entes maléficos que vivem nas trevas (CASCUDO, 2012, p. 10).

A citação deixa clara uma constante do pensamento de Cascudo (2012, p. 10): a de que somos, “com raras mutações, uma continuidade”, sendo tal ideia fundamental neste trabalho, a fim de que possamos compreender mais adiante o processo de permanência da superstição. Para ampliarmos o entendimento da existência como continuidade, trataremos no tópico seguinte de dois termos importantes: duração e memória coletiva.

2.3 EXISTÊNCIA COMO *CONTINUUM*: A IMPORTÂNCIA DO TEMPO ENQUANTO DURAÇÃO NA MEMÓRIA COLETIVA

A realidade para Câmara Cascudo (1974a, p. 126) foi compreendida como um processo contínuo; há, para ele, “a permanência inalterável no Tempo”. A existência não consiste em realidades fragmentadas com fenômenos individualizados – mesmo que possa haver tal percepção –, mas é contínua e coletiva. A memória e o tempo são dimensões fundamentais, responsáveis pela permanência e continuidade das coisas.

Na introdução de **Tradição, Ciência do Povo** (1971), encontramos a seguinte definição de memória: “A Memória é a Imaginação no Povo, mantida e comunicável pela Tradição, movimentando as Culturas convergidas para o Uso, através do Tempo” (CASCUDO, 1971, p. 9). A imaginação no povo – e não do povo – pressupõe que o povo é o

campo de ação dessa memória que, por sua vez, é coletiva, social, cultural. Tal definição nos leva a desenvolver dois termos importantes: tempo e memória.

O filósofo francês Henri Bergson (1859-1941) nos apresentou um conceito pertinente para a análise da continuidade observada por Cascudo: a ideia de duração ou tempo real. Esta pode ser entendida de duas maneiras: como pura, que consiste na própria realidade do tempo, ou ilusória, quando no tempo há implícita a ideia de espaço. Estamos acostumados com a ideia fragmentada e, principalmente, espacializada do tempo, ilustrada pela cronologia. Nessa perspectiva, temos a falsa impressão de podermos paralisar e separar os acontecimentos da realidade, algo que, segundo Bergson, facilita nossa ação no mundo justamente pela mediação espacial, mas que para a duração real não passa de uma ilusão.

Há duas concepções possíveis da duração, uma pura de toda mistura, a outra em que sub-repticiamente, intervém a ideia de espaço. A duração totalmente pura é a forma que a sucessão dos nossos estados de consciência adquire quando o nosso eu se deixa viver, quando não estabelece uma separação entre o estado presente e os anteriores. Não há necessidade, para isso, de se absorver completamente na sensação ou na ideia que passa, porque então, ao invés, deixaria de durar. Também não tem que esquecer os estados anteriores: basta que, lembrando-se desses estados, não os justaponha ao estado actual como um ponto, mas os organize com ele, como acontece quando nos lembramos das notas de uma melodia, fundidas no todo (BERGSON, 1988, p. 72-73).

Uma metáfora simples criada na **Evolução criadora** nos passa a ideia de forma mais contundente: “A duração real é aquela que morde as coisas e nelas deixa a marca de seus dentes. Se tudo está no tempo, tudo muda interiormente e a mesma realidade concreta não se repete nunca” (BERGSON, 2005, p. 50). Assim, a realidade sendo mordida, ou seja, modificada incessantemente pelo tempo, não se repete, como a metáfora do rio de Heráclito.

A duração diz respeito à continuidade: durar a partir das modificações dos momentos sucessivos, abarcando a totalidade da vida. A repetição só é possível a partir de uma abstração permitida pela inteligência. Com isso, a inteligência desvia-se da duração real do tempo, objetivando a própria ação.

A repetição, portanto, só é possível no abstrato: o que se repete é tal ou tal aspecto que nossos sentidos e sobretudo nossa inteligência destacaram da realidade justamente porque nossa ação, para a qual todo o esforço de nossa inteligência está voltado, só pode mover-se em meio a repetições (BERGSON, 2005, p. 50).

Visando à ação utilitária no mundo, através de recortes no tempo e no espaço que possibilitam a ação, a inteligência esconde a realidade da duração incessante e

permanentemente modificada. Mas ainda assim possuímos a intuição dessa duração dentro de nós, mesmo que mascarada pela realidade da vida prática.

Pois nossa duração não é um instante que substitui um instante: haveria sempre, então, apenas o presente, nada de prolongamento do passado no atual, nada de evolução, nada de duração concreta. **A duração é o progresso contínuo do passado que rói o porvir e que incha ao avançar** (BERGSON, 2005, p. 4-5. Grifo nosso).

Já a memória foi entendida a partir dessa ideia de duração. Normalmente quando falamos em memória pensamos automaticamente no passado, algo que já passou e vai se afastando de nós, dia após dia. Com o passar do tempo, resta uma sombra ou resquício que permanece sempre atrás, distante e inoperante. O presente, por sua vez, é o que é, exato e operante, sustenta todo o passado e o futuro que está por vir. É a realidade do tempo cronológico que coloca em suspenso o futuro e esfumaça o passado.

Bergson, no entanto, não concordaria com essas afirmações. Pensar na realidade do presente e na possibilidade do futuro faz com que o tempo se fragmente, perdendo a característica de duração. Sua análise sobre a memória nos apresentou uma outra perspectiva: o passado é duração, não passa e acaba, mas estende-se fluindo ininterruptamente em um processo contínuo de acúmulo e autoconservação em que nada é perdido.

Na verdade, o passado conserva-se por si mesmo, automaticamente. Inteiro, sem dúvida, ele nos segue a todo instante: o que sentimos, pensamos, quisemos desde nossa primeira infância está aí, debruçado sobre o presente que a ele irá juntar-se, forçando a porta da consciência que gostaria de deixá-lo para fora (BERGSON, 2005, p. 5).

Embora não tenhamos a lembrança de todo o nosso passado, ele se mantém inteiro dentro nós. Apenas uma parte permanece em nosso consciente. Esse mecanismo de seleção não é em vão: não fosse assim, não conseguiríamos agir com objetividade.

Só conseguimos agir no presente mediante uma lembrança do passado. Se é possível lermos com facilidade essas palavras é porque em algum momento aprendemos a ler, letra por letra, para depois juntarmos palavras, frases, parágrafos, e assim sucessivamente. Esse aprendizado atualizou-se e atualiza-se cada vez que repetimos a leitura. Nesse exato momento, estamos atualizando o passado; ele se debruça sobre o nosso presente de maneira espontânea e fluida. Nesse caso, o passado é atual, ele é o que é.

A partir disso, o presente é movido para frente, impulsionado pelo passado que condiciona sua existência. O passado é o que dá sentido para o presente e, ao mesmo tempo, o desdobra em novas direções. A duração contínua observada por Bergson faz com que sejamos

ao mesmo tempo passado e presente. Mas o todo não desaparece, permanecendo em nós de maneira ampla e virtual.

É importante esclarecermos que o filósofo parte do pressuposto dualista entre corpo e espírito, sendo o corpo um meio pelo qual o espírito se manifesta. A memória encontra-se não no corpo, mas no espírito, e sua função é a de reelaborar o passado por uma demanda do presente. “Nosso corpo é um instrumento de ação e somente de ação” (BERGSON, 1999, p.263), e é para a ação que memória e percepção estão direcionadas.

A memória “tem por função primeira evocar todas as percepções passadas análogas a uma percepção presente, recordar-nos o que precedeu e o que seguiu, sugerindo-nos assim a decisão mais útil” (BERGSON, 1999, p. 266). Só conseguimos levantar e tomar um copo de água, por exemplo, porque temos a lembrança do que é o copo, do que é a água e dos movimentos necessários para realizar a ação.

Em se tratando de lembrança, o corpo conserva hábitos motores capazes de desempenhar de novo o passado; pode retomar atitudes em que o passado irá se inserir, ou ainda, pela repetição de certos fenômenos cerebrais que prolongaram antigas percepções, irá fornecer à lembrança um ponto de ligação com o atual, um meio de reconquistar na realidade presente uma influência perdida: mas em nenhum caso o cérebro armazenará lembranças ou imagens (BERGSON, 1999, p. 264).

Assim, “nossa memória escolhe sucessivamente diversas imagens análogas que lança na direção da percepção nova” (BERGSON, 1999, p. 116). A memória das percepções que residem no espírito é acessada pelo cérebro e apenas uma parte dela torna-se consciente no intuito da ação. É um recorte de algo mais amplo. A reserva memorialista, situada no espírito, é acessada pelo corpo de maneira fragmentada.

Na compreensão do estudioso, entretanto, por afirmar que a ação se utiliza da memória, da lembrança para ser executada, o ser age movido pelo passado. O passado, nesse caso, alarga-se para o presente. As ações só são possíveis por meio de uma lembrança capaz de realizar determinada ação. Assim, a memória é uma reelaboração do passado no presente: “(...) é do presente que parte o apelo ao qual a lembrança responde, e é dos elementos sensorio-motores da ação presente que a lembrança retira o calor que lhe confere vida” (BERGSON, 1999, p. 179).

Para ele, os seres humanos agem a partir de uma percepção que, por consequência, gera uma sensação. Contudo, depois da percepção e da afecção – sensação do ser vivo – e antes da ação, ele se recorda. Ou seja, ocorre-lhe uma lembrança, um acesso à memória. Nada

do que se percebe é perdido, permanecendo na memória e reavivado ou atualizado conforme a necessidade.

A memória, assim, encontra-se no presente, mas como uma virtualidade que nos acompanha ao longo da vida, atualizando-se conforme as necessidades e exigências da ação. Nessa perspectiva, estamos inseridos no que chama de duração, uma temporalidade que dura. A memória não é compreendida como regressão do presente ao passado, mas progressão do passado no presente. A ação só é possível graças ao sistema sensório-motor desenvolvido em todo ser vivo. A partir da repetição de um determinado ato, conseguimos realizar determinadas ações como falar, andar, digitar um texto no computador. O hábito, situado na memória, nada mais é que a repetição de uma determinada ação sem que haja qualquer estranhamento por parte de quem age.

Voltaremos nas teorias do filósofo francês no último capítulo, explorando outros termos importantes para fundamentarmos nossa hipótese de ser a superstição uma característica universal das religiões. Por ora, é importante considerarmos duração e memória como úteis para posteriormente compreendermos o que Câmara Cascudo esboçou sobre a contemporaneidade do milênio, característica essencial tanto do folclore quanto das superstições. Já adiantamos que ele conseguiu perceber a existência como continuidade, como duração.

No entanto, há outra consideração a se fazer sobre a memória. Devemos entender que opera em nós uma memória individual, mas também uma memória coletiva. Maurice Halbwachs, sociólogo francês, escreveu entre os anos de 1920 e 1940, influenciado por Émile Durkheim e por Bergson, de quem foi aluno. **A memória coletiva**, publicado pela primeira vez em 1950, foi um livro póstumo³ e trouxe reflexões acerca da memória como um processo de reconstrução intrinsecamente envolvido com os acontecimentos sociais.

Para o autor, a primeira fonte a qual recorreremos para nos lembrarmos de algo parte da memória individual. Todavia, como seres sociais, nos constituímos dentro de uma coletividade alimentada constantemente desde o dia em que nascemos, por impressões outras que não as de nós mesmos. A coletividade, nesse sentido, está implícita em nós. Nossas impressões apoiam-se “não somente sobre nossa lembrança, mas também sobre a dos outros (...)” (HALBWACHS, 1990, p. 18).

Para que possamos reconstituir a imagem de um acontecimento passado recorreremos não só à nossa lembrança particular, mas ao depoimento dos outros, o que fortalece e reforça

³ Halbwachs foi morto cinco anos antes em um campo de concentração nazista na Alemanha.

a memória individual. Mas dirá Halbwachs (1990, p. 17): “(...) para confirmar ou recordar uma lembrança, as testemunhas, no sentido comum do termo, isto é, indivíduos presentes sob uma forma material e sensível, não são necessárias”. Isso porque mesmo quando uma pessoa recorda um acontecimento em que estava sozinha o social está implícito no próprio pensamento e faz parte dele.

Não basta reconstituir pedaço por pedaço a imagem de um acontecimento passado para obter uma lembrança. É preciso que esta reconstituição funcione a partir de dados ou de noções comuns que estejam em nosso espírito e também no dos outros, porque elas estão sempre passando destes para aqueles e vice-versa, o que será possível se somente tiverem feito e continuarem fazendo parte de uma mesma sociedade, de um mesmo grupo (HALBWACHS, 1990, p. 18).

Em seu pensamento, a natureza da memória é coletiva, ou seja, a consciência coletiva ou, como era comum encontrarmos, moral coletiva. A vida cotidiana e suas diferentes formas de classificação são moldadas e mantidas por essa moral, que, por sua vez, nos leva à ideia de tradição. A tradição é a repetição da vida cotidiana norteada pela consciência coletiva. Tradição e consciente coletivo são, para Durkheim, Halbwachs e também Cascudo, elementos constitutivos da memória.

As lembranças são reconhecidas e reconstituídas sob essas condições, sempre como resultado de um processo coletivo. A memória coletiva só existe a partir da existência de um determinado grupo de pessoas influenciando diretamente a coesão da lembrança. O grau de vivacidade e coesão de uma memória está ligado ao tipo de relação dos integrantes do grupo.

Halbwachs (1990, p. 22) destaca a importância da existência de uma comunidade afetiva como fator positivo na manutenção da memória: “(...) a memória coletiva tira sua força e sua duração do fato de ter por suporte um conjunto de homens, não obstante eles são indivíduos que se lembram, enquanto membros do grupo”. A relação direta entre a coesão, ou afinidade do grupo, está estritamente ligada ao grau de coesão nas memórias.

O trabalho de Luís da Câmara Cascudo, ao resgatar as histórias do povo brasileiro, da sabedoria popular, da tradição como “ciência do povo”, visou, sobretudo, à conservação de uma memória coletiva, ancestral, inalterável em essência, e da tradição como preservação do passado. O estudo do folclore tem, assim, a função de detectar essa memória contínua baseada na noção de um tempo que sempre retorna.

O passado sobrevive e se repete, porém, modificado. À essa relatividade do tempo, capaz de permitir que aquilo que foi ancestral se faça presente, Cascudo chamou de contemporaneidade do milênio, característica fundamental dos mistérios do saber do povo. A

partir de um assunto ou tema, o estudioso pode partir do regional para o universal, ou vice-versa, dependendo da sua própria vontade, movido por suas constantes epifanias.

O caminho de Câmara Cascudo, através dos meandros imemoriais, se vale da compreensão do homem eterno. No capítulo seguinte, a partir da compreensão da sua metodologia e dos princípios por ele utilizados, analisaremos as ideias referentes às questões religiosas. Estas partem tanto da noção universal, do sentimento religioso nos homens de maneira geral, como de noções mais específicas, a partir de suas análises históricas e etnográficas, que culminaram na afirmação da existência de uma mentalidade religiosa específica dos brasileiros.

3 BRASIL DE VERA CRUZES

Tratar das questões religiosas no Brasil implica considerar a inviabilidade de analisá-las de maneira fragmentada e isolada de outros aspectos, sejam eles históricos, políticos, culturais, civilizatórios, sociológicos ou mesmo artísticos. Que somos um povo extremamente religioso não há dúvida nem ausência de reconhecimento por parte do resto do mundo. Nossa Ilha de Vera Cruz até hoje mantém suas cruzes fervorosas por todo o território nacional. E foi justamente pela força da colonização portuguesa, carregando em punhos cerrados o modelo da cristandade medieval, que podemos nos afirmar, em âmbito federal, como uma nação religiosa, fundada e estruturada na religião.

Luís da Câmara Cascudo considerou essa influência europeia como um dos pontos fundamentais na construção da mentalidade religiosa dos brasileiros. Quando a ela nos referimos consideramos o sentimento religioso que permeia todas as atitudes e dinâmicas sociais, cotidianas, incluindo um conjunto de normas, ética e moral.

O intelectual potiguar detectou nos brasileiros uma mentalidade específica e peculiar presente em suas vivências religiosas, irrestritas aos espaços institucionalizados como sagrados, mas que invadiram a dinâmica social cotidiana dos indivíduos. Está presente e amalgamada nas atitudes, frases e dinâmicas do dia a dia e foi construída a partir da tradição cristã católica, trazida pelos portugueses, somada às tradições africanas e indígenas em menor escala. Não por uma questão de predileção, vale ressaltar, mas de imposição e conseqüente sobrevivência durante o processo de colonização.

O autor propõe a partir dessa constatação uma categoria básica de religião popular denominada como teologia popular. Como veremos a seguir, a gênese da sua formação encontra-se enraizada no catolicismo português baseado no modelo da cristandade medieval e nas condições em que se desenvolveu na colônia. As particularidades desse processo geraram características próprias no *modus vivendi* da população brasileira.

3.1 ASPECTOS DA FORMAÇÃO DA RELIGIOSIDADE BRASILEIRA

Falar sobre a formação da religiosidade no Brasil é, inevitavelmente, falar sobre a formação da nação brasileira enquanto tal. Nossos primeiros conterrâneos, que certamente datam de 1501, baianos por excelência, de sangue lusitano e indígena, já abriram os olhos avistando as inúmeras cruzes chantadas na própria terra. Elas simbolizavam mais do que a

presença de Cristo e do catolicismo, mas a de um rei, para os colonizadores, tão divino quanto o Salvador.

Os portugueses que ocuparam o Brasil no século XVI encararam a missão de difundir a fé católica pelo mundo. “Dilatar as fronteiras da fé e do Império” (AZZI, 1977, p. 14) era o lema dos conquistadores movidos não apenas pela questão religiosa, mas, sobretudo, por questões políticas. Religião e política não eram indissociáveis, mas face da mesma moeda já que o modelo da Igreja-Cristandade que vigorava na metrópole consistia basicamente na oficialização da religião pelo Estado.

Os monarcas de Portugal, por ordens da Santa Sé, tinham a missão não somente de expandir as fronteiras, mas de divulgar a fé católica nas colônias. Foi sob o símbolo da cruz que, não por acaso, a terra de Vera Cruz foi fundada. E elas se espalharam em progressão geométrica, marcando a presença de um novo mundo em obediência ao velho mundo europeu.

É importante compreendermos neste tópico o contexto no qual foram produzidos os temas religiosos responsáveis por formar a base e estrutura da sociedade brasileira, que gerou dois tipos de catolicismos identificados por alguns autores: o oficial e o popular, que reflete o catolicismo tradicional vigorado principalmente nos três primeiros séculos de colonização.

Segundo Riolando Azzi (1977), esse primeiro modelo trazido pelos portugueses perdurou por todo o período colonial até meados do Império. Em fins do século XVIII – e com mais força no início do século XIX –, houve uma tentativa por parte do clero de implantar a Igreja-Nacional, que assumiria, para além do reconhecimento oficial do Estado, características locais, refletindo certa independência em relação à Santa Sé.

Embora tenham existido alguns episódios que comprovam essa tentativa, o caráter nacional não foi satisfatoriamente concretizado. Posteriormente, outros modelos foram implementados, como o da Igreja Sociedade Perfeita, que vigorou até fins da década de 1950, e a Igreja Povo de Deus, a partir da década de 1960, o primeiro seguindo os moldes tridentinos e o segundo influenciado pelo Concílio do Vaticano II.

Nos três primeiros séculos do Brasil colônia houve a predominância do catolicismo tradicional-devocional, que veio embarcado com os portugueses. Uma de suas características foi o aspecto familiar, doméstico. A catequese, realizada dentro das casas, tinha nos pais os agentes transmissores das orações, devoções e práticas religiosas aos filhos. Cada família possuía em sua propriedade um oratório, ermida ou capela para expressarem a fé e era ao redor desses espaços que as festas e solenidades religiosas aconteciam. Essa particularidade funcionava afastada do magistério oficial da Igreja, o que refletia a precariedade da

organização eclesiástica no Brasil, como veremos adiante. A prática da tradição familiar, embora limitada, foi responsável por conservar durante séculos esse patrimônio religioso.

A outra delas é o aspecto religioso ser indissociável da dinâmica social. A vida social na sociedade colonial era impulsionada pelas procissões, romarias, festas de santos e padroeiros. O motivo para se romper o isolamento familiar era majoritariamente religioso. Vivaldo Coaracy, citado por Riolando Azzi (1977, p. 134), aponta aspectos importantes proporcionados por essas vivências coletivas em torno da fé, que continuam presentes na religiosidade popular.

Proporcionavam as procissões ensanchas ao povo para se reunir nas ruas, em maior ou menor multidão, com o emotivo conforto de se sentir parte de um todo, de comungar num estado comum de espírito, de tomar cada um para si uma parte da alegria ou comoção dos outros, dos que, ali perto, ao seu lado experimentavam o mesmo sentimento. Essa integração que dá consistência e relativa unidade a qualquer massa humana, é o motivo inconsciente dos agrupamentos populares. É o que constitui o fator aglutinante que reúne na liberdade das ruas o povo nas ocasiões de festas, de manifestações, de carnaval, e de procissões.

As procissões se constituíram como um dos elementos fundamentais da vivência popular dos brasileiros, não apenas como devoção, mas manifestação social que se popularizou no Brasil como demonstração coletiva e pública de fé. Alguns autores atribuem essa prática ao tempo dos apóstolos (AZZI, 1977). Não só as procissões, mas as romarias e peregrinações são características do espírito medieval, “época em que a doutrina sacramental ainda não estava bem definida pela Igreja Católica” (AZZI, 1977, p. 156). Embora a doutrina dos sete sacramentos tenha sido consolidada no Concílio de Trento ainda no século XVI, a implementação efetiva do modelo tridentino só ocorrerá no Brasil durante o século XIX.

Por um longo período, desde a colonização, houve um distanciamento considerável entre os agentes da Igreja e a população, que só foi amenizado depois do Concílio do Vaticano II, com o modelo Igreja Povo de Deus. Isso gerou modos diversos na vivência religiosa com relação ao que os clérigos de fato propunham e pregavam (AZZI, 1977).

Importa-nos, entretanto, focar nos primeiros séculos da colonização, quando vigorou o modelo da cristandade chamado de catolicismo tradicional-devocional, para compreendermos o desenvolvimento posterior da peculiar religiosidade brasileira.

Prolongado até aproximadamente o período da Revolução Francesa, que ocorre em 1789, o modelo da Cristandade foi inaugurado pelo imperador romano Constantino, a partir do acordo de paz, em 313, entre ele e a Grande Igreja através do Edito de Milão que,

teoricamente, previa o estabelecimento do princípio da tolerância universal. A *Pax Ecclesiae* deu origem ao primeiro modelo de cristandade denominada constantiniana.

Nesse modelo, que se apresentou como continuação da cristandade antiga dos séculos IV e V do Império Cristão, o cristianismo se configurou como religião de Estado, de caráter obrigatório, unânime, multifuncional e polivalente. O ponto mais fundamental era a sacralização do poder, das autoridades e da ordem vigente. A ordem natural, norteadora da ordem social, era garantida pela ordem divina, sobrenatural. Há o que podemos chamar de naturalização da sobrenaturalidade.

Em Portugal, vigorava a concepção sagrada da monarquia. Como eleito de Deus, o rei possuía poder incontestável, fruto da graça divina. Um fato importante que consolidou e reforçou a força simbólica dos reis de Portugal, durante os séculos XVI e XVII, foram as influências das ideias messiânicas advindas do pensamento judaico. A expectativa da chegada de um novo messias responsável pela expansão do império cristão gerou um clima de grande entusiasmo entre os portugueses do século XVI. Isaac Abarbanel a previa para 1503, David Rubeni para 1536. Trovas e versos surgiram profetizando o futuro de Portugal com esse advento (AZZI, 2004).

Uma dessas profecias pode ser contada pela história de Dom Sebastião, que é um tanto curiosa. Antes mesmo de nascer, o rei, que assumiu muito jovem o trono de Portugal, recebeu o epíteto de o Desejado e depois de sua suposta morte, considerada após o desaparecimento na batalha de Alcácer-Quibir ao norte da África, tornou-se o Encoberto. Luiz Vaz de Camões consagrou **Os Lusíadas** em seu nome, uma homenagem a São Sebastião, um dos santos católicos mais respeitados e populares em Portugal.

E vós, ó bem nascida segurança / Da lusitana antiga liberdade, / E não menos certíssima esperança / De aumento da pequena Cristandade; / Vós, ó novo temor da maura lança, / Maravilha fatal da nossa idade, / (Dada ao mundo por Deus, que todo o [mande, Pera do mundo a Deus dar parte grande) [...] (CAMÕES, 1980, Canto I, p. 6 apud GODOY, 2009, p. 21).

Esperava-se que Dom Sebastião fosse responsável por tornar a nação lusitana o quinto grande Império da humanidade. Depois dos assírios, persas, gregos e romanos, era a vez de Portugal. Reza a lenda que Gonçalo Anes Bandarra, conhecido como o Sapateiro de Trancoso, figura popular e curiosa na história da nação, teria deixado trovas profetizando a chegada de um rei que levaria a humanidade a viver sob as leis divinas.

Esses escritos deram início ao movimento messiânico e cultural sebastianista, trazido com fervor para o Brasil pela figura do Padre Antônio Vieira. “Já o Leão é experto / Mui

alerto. / Já acordou, anda caminho. / Tirará cedo do ninho / O porco, e é mui certo. / Fugirá para o deserto, / Do leão, e seu bramido, / Demonstra que vai ferido / Desse bom Rei Encoberto” (BANDARRA, 1996, p. 57 apud GODOY, 2009, p. 26). Nessa estrofe, escrita entre os anos de 1530 e 1540, o leão aparece como símbolo de poder, sabedoria e justiça e o porco como símbolo desdenhoso dos mouros.

O sumiço que acarretou o não retorno de Dom Sebastião reforçou o caráter místico do profeta, esperado e aclamado por muitos anos – e mesmo séculos depois – por poetas e romancistas importantes. A única obra em português publicada por Fernando Pessoa ainda em vida, intitulada **Mensagens** (2006), é um conjunto de poemas onde o mito desse personagem aparece como símbolo essencial da busca pela identidade portuguesa.

Esses exemplos ilustram um pouco a dimensão da importância conferida ao rei de Portugal. A sacralização do monarca implicava na concepção de que os portugueses, pela própria filiação, eram o povo eleito. Como no Antigo Testamento, onde Deus expôs sua predileção pelo povo judeu, no final da Idade Média eles acreditavam ocupar esse lugar privilegiado.

A nação lusitana designava-se a partir daí como a nova Cristandade (AZZI, 2004), noção que visava fundamentalmente à construção da sociedade cristã, do reino de Deus sobre a terra. Assim vieram os portugueses para o Brasil, imbuídos da sacralidade lusitana, certos de sua missão divina na Terra e, conseqüentemente, projetando esse sentimento em todas as manifestações da vida cotidiana.

Embora não tenha sido formalmente introduzida no nosso país, a Inquisição foi um dos fatores que contribuiu para a obrigatoriedade da religião católica em terras brasileiras. O historiador Eduardo Hoornaert, em **Formação do Catolicismo Brasileiro - 1550-1800** (1991), mostrou que o fato de não ter havido oficialmente um tribunal do Santo Ofício não significou que foram ausentes os processos inquisitórios ou que sua existência não interferiu de maneira significativa na formação do catolicismo no Brasil. Entretanto, essa presença, mesmo que não oficializada pela instalação do Tribunal, foi responsável por gerar a falsa impressão de que todos eram católicos da mesma maneira, seguindo as mesmas normas e combatendo os mesmos inimigos.

Os cristãos novos, como eram chamados os judeus convertidos ao cristianismo, saíram de Portugal para o Brasil no intuito de escapar da rigorosa Inquisição portuguesa que queimava pessoas vivas em praças públicas nos chamados autos-de-fé em Lisboa, Braga e Évora. Já no Brasil, o Santo Ofício era representado por deputados que visitavam e sondavam a vida das pessoas na colônia. De maneira mais marcante, a partir do século XVIII, familiares

do Santo Ofício deportavam os cristãos novos brasileiros para Portugal, confiscando suas riquezas.

O tipo de catolicismo ostensivo e formal gerado no Brasil é justamente em virtude da preocupação com as suspeitas de heresias. As práticas eram feitas preferencialmente em locais públicos, enfatizando-se a boa pronúncia e a riqueza nas invocações ortodoxas aos santos, a Nossa Senhora e a Deus.

J. Gonçalves Salvador relata como a expressão “Rogo à gloriosa Maria Senhora Nossa Mãe de meu Senhor Jesus Cristo” no testamento de um cristão novo já era suspeita. O certo era: “Rogo à gloriosa Virgem Maria Nossa Senhora e Mãe de Deus”. Falando da Igreja a fórmula era: “A Santa Madre Igreja” (mais tarde: “apostólica romana”, contra os protestantes); a fé: “A Santa Fé”; a missa: “O santo sacrifício da Missa” (contra os protestantes). Todos se esforçaram a pronunciar de maneira certa as expressões recomendadas, e finalmente acreditaram em tudo “o que crê a Santa Madre Igreja”. Era o jeito (HOORNAERT, 1991, p.16).

Essa pomposa invocação foi um fator que contribuiu para a sobrevivência de cultos não cristãos. “A preservação dos cultos africanos sobreviveu, mesmo diante da repressão, devido à astúcia do negro e do bom senso dos funcionários da colônia, que alegavam como folclóricas manifestações como danças e músicas profanas” (BARBOSA, 2016, p. 37). Em segredo, os orixás continuavam a serem cultuados.

Outro ponto importante que marcou o estabelecimento da religião oficial na vida pública da colônia foi a presença das irmandades e confrarias, como as da Santa Casa de Misericórdia, responsáveis pelo serviço social nas comunidades. A sociedade se desenvolveu apoiada nesses serviços, legitimando sob sua custódia todas as etapas da vida dos indivíduos, do nascimento à morte.

Dentre vários fatores que contribuíram para a força do catolicismo, talvez a ideia de guerra santa, advinda da concepção medieval, usada como justificativa nas expedições católicas, seja a que mais tenha surtido efeito na mentalidade da nova população que se desenvolvia no Brasil. Tal discurso, segundo Riolando Azzi (2004, p. 125), fora inspirado pelas ideias mulçumanas que priorizavam a religião acima de tudo. A expansão do Islã realizou-se por razões políticas, econômicas, mas principalmente religiosas. “(...) tratava-se, de fato, de expandir a verdadeira fé”. Essa ideia penetrou fortemente na cosmovisão católica e foi a principal justificativa na guerra pela expansão e pela unidade territorial.

Se a Cristandade previu a realização dos desígnios de Deus e os portugueses se reconheciam como o povo escolhido, não é estranho que considerassem seus opositores como

o lado oposto, como representantes do Mal. Por sua vez, aqueles que perderam a vida na luta por esses ideais, tornavam-se heróis e mártires.

A reatividade dos indígenas pela não aceitação na privação de seus territórios foi motivo para denominá-los selvagens, violentos e agressivos, o que justificava qualquer ataque. “Estabelecida a legitimidade da guerra, os inimigos poderiam ser mortos no combate ou, caso ficassem prisioneiros, ser tratados como escravos” (AZZI, 2004, p. 129). A seguinte citação, utilizada na dissertação anterior à presente tese, expõe alguns elementos do processo de resistência à adaptação dos indígenas à evangelização:

Por vezes resistentes à evangelização pelos jesuítas, sua inconstância na alma os fazia ora aceitar com fervor a nova religião, ora rejeitá-la. Os maus hábitos, como relata Antônio Vieira, “canibalismo e guerra de vingança, bebedeiras, poligamia, nudez, ausência de autoridade centralizada e de implantação territorial estável” (CASTRO, 2002, p. 188-189), deveriam ser combatidos, culminando em um processo longo de adaptação e reinterpretação dos novos costumes cristãos. A missa dominical, a prática de sacramentos e o batismo não eram bem vistos pelas tradições indígenas. A água batismal era recusada pelos índios, que a associavam à morte (BARBOSA, 2016, p. 41).

Sendo assim, a atitude violenta dos portugueses na colônia foi coerente com seus próprios princípios, os da Cristandade. Aqueles que deles se desviavam eram dignos da morte ou da escravidão em prol da expansão do reino de Deus. “A posição do clero mediante a pressão da metrópole com ideais bem claros, bem como a sua elaboração frente às diversidades encontradas, formou na colônia uma vivência religiosa diversa do que se vivia na Europa” (BARBOSA, 2016, p. 39).

Segundo Hoornaert (1991), o catolicismo no Brasil colônia se apresentava em três categorias: guerreiro, patriarcal e popular. O primeiro era representado na afirmação das figuras dos santos guerreiros – São Miguel, São Jorge, São Tiago, Santo Antônio e São Sebastião –, sendo ele considerado o culto mais antigo do Brasil. O catolicismo guerreiro se relacionava com o movimento de organização do estado português, juntamente com os jesuítas, na catequização dos chamados selvagens. Os santos guerreiros auxiliavam os colonizadores na manutenção dos territórios conquistados a salvo das invasões heréticas estrangeiras.

A segunda categoria, denominada catolicismo patriarcal, instaurou-se entre os séculos XVI e XVII nos engenhos de cana de açúcar. O patriarcalismo, principal objeto de estudo de Gilberto Freyre (1992), fez-se presente nos engenhos e foi considerado uma forma mais privativa de poder, limitada às capelas próximas às casas grandes. O objetivo era integrar escravos e funcionários das fazendas dentro da produção açucareira.

A terceira e última categoria, mais ampla e agregadora de novos significados, diz respeito ao catolicismo popular praticado pelos escravos, indígenas e gentios. Costumes e valores pregados pelos colonizadores eram confrontados com outros, gerando uma cultura mesclada. A imposição desses dogmas não foi plenamente concretizada, o que possibilitou o sincretismo “na medida em que não houve conservação da religiosidade como nos locais de origem, mas o surgimento de novas características no confronto de uma com a outra” (BARBOSA, 2016, p. 40).

Transcende-se a configuração anterior ao contato. A própria diferenciação da condição geográfica e cultural pressupõe certas modificações: a dimensão popular do catolicismo brasileiro se mostra mais dinâmica em comparação às demais, sendo nele constatada a renovação e a adaptabilidade, que agora adquire coloração própria (BARBOSA, 2016, p. 40).

Houve em torno das crenças heterodoxas certa tolerância por parte dos colonos e senhores do engenho, que tinham como pano de fundo não apenas simpatia, mas interesse em garantir mão de obra, facilitar o processo de catequização e, sobretudo, instituir o controle social, já que as autoridades, insuficientes, encontravam-se geograficamente distantes da metrópole.

Dilermano Ramos Vieira, em **História do catolicismo no Brasil (1500-1889)** (apud BARBOSA, 2016), afirmou que no Brasil a Coroa não foi capaz de criar estruturas eclesiais eficazes. Ao contrário da que ocupou a América Hispânica com grandes financiamentos do Estado espanhol, o clero que por aqui chegou foi considerado escasso, despreparado e desinstruído. A maioria deles ocupava cargos no funcionalismo público e era mal pago, cabendo a uma ínfima parte a ocupação de altas hierarquias na sociedade. Geograficamente concentrava-se com maior densidade nas grandes cidades litorâneas.

José Arthur Rios (1994 apud BARBOSA, 2016, p. 44) constatou que não havia mais que 50 paróquias no primeiro século e cerca de 90 no segundo. A evangelização, com a constante expansão do povoamento, foi protagonizada pelos próprios colonos dentro dos domínios da casa grande, fazendas e engenhos, “sob estrita influência dos senhores de engenho, nascia uma religiosidade latifundiária e patriarcal”.

A partir disso, podemos dizer que existiam dois modos de catolicismo no Brasil. O primeiro, de caráter oficial, parte das instituições eclesiais; e o segundo, delas distante, identificado como catolicismo popular, que foi definido por Thales de Azevedo (apud BARBOSA, 2016, p. 46) da seguinte maneira:

(1) um corpo de noções ou crenças derivadas do catolicismo “oficial”, mas empobrecida no seu conteúdo dogmático e moral, sobretudo na menor importância atribuída à salvação; (2) um sistema ético em parte resultante do modelo formal, mas do qual se desprendem certos elementos, entre os quais se nota a ausência do pecado; (3) a significação secundária que se atribui aos sacramentos, do que resulta a minimização do papel do sacerdote, encarado muito mais como um provedor de serviços religiosos do que um mediador entre Deus e os homens; (4) a ênfase no culto propiciatório dos santos, considerados seres benevolentes e milagrosos – que constituem uma hierarquia pré-natural, na qual tendem a confundir-se Jesus Cristo, a Virgem Maria e os santos canônicos; e (5) uma liturgia doméstica ou localizada em determinados santuários.

Riolando Azzi (1977, p. 108) acreditou ser o catolicismo tradicional, por sua origem portuguesa e seu aspecto social, mais profundamente ligado à cultura do povo brasileiro. Não há como separar fé e cultura. O papa Pio XII em 1951 no Festival Internacional de Folclore citou essa característica própria dos países cristãos: “(...) não se pode perder de vista que, nos países cristãos ou que o foram outrora, a fé religiosa e a vida popular formavam uma unidade comparável à unidade da alma e do corpo”.

Em relação ao que se considerou como catolicismo oficial, pregado pelas instituições, o catolicismo popular seria uma derivação precária, com falhas e menos rigor ortodoxo. Isso se deu tanto pela distância da metrópole, pela fraca vigilância e conseqüente penalidade por parte do clero escasso e mal preparado, como pelo protagonismo dos colonos no processo de evangelização. Embora imposto, o oficial não pôde ser classificado como uma forma pura na colônia ou mesmo na metrópole. José Comblin (apud HOORNAERT, 1991, p. 29) comentou sobre essa ausência de pureza do cristianismo por parte até mesmo do clero:

O catolicismo oficial, definido pela teologia e pelo direito canônico, nunca existiu. Existem sistemas concretos, constituídos por uma certa impregnação cristã de várias civilizações. Mas o cristianismo puro, oficial, não existe. Nem os próprios clérigos o vivem. A diferença entre o catolicismo dos clérigos e o catolicismo popular consiste apenas nisso: que os clérigos imaginam que o seu cristianismo é puro e o único verdadeiramente autêntico, enquanto os outros não têm problema de ortodoxia nem de autenticidade. Na realidade existem apenas diferentes sistemas de tradução do cristianismo em condições concretas de vivência humana. As formas populares merecem tanto respeito quanto as formas oficiais. A conversão ao cristianismo não se fará por imposição a todos de um cristianismo oficial definido a priori pelos clérigos, mas sim pelo contacto renovado com o evangelho que cada um firme dentro das suas próprias estruturas.

Por sua vez, o português não trouxe consigo um tipo de catolicismo puro, ortodoxo e hermético, mas uma mistura residual de outras religiões as quais foi servidor ao longo da história, revestido pelo esmalte unificador do Catolicismo. Cascudo (1974) atentou para o processo de adaptação dos cultos cristãos frente à diversidade dos habitantes da colônia, que seguiu uma antiga lógica estabelecida no século VI pelo Papa Gregório Magno (590-609):

Em fins do século VI, para evitar problemas, esse Papa transformou templos pagãos em igrejas e festas dionisíacas em ágapes fraternais, sem que houvesse destruição ou proibição direta, o que resultou em uma cristianização da esfera pagã pelo contágio do sagrado. Houve o que Cascudo chamou de “uma absorção sem assimilação descaracterizador” (CASCUDO, 1974, p. 3). Os elementos heterogêneos foram conservados no âmago da memória coletiva sem dissolução. Jesus Cristo, nesse contexto, foi entendido como sucessor, e não usurpador dos antigos deuses, o que lhe garantia uma existência mais pacífica (BARBOSA, 2016, p. 57).

No livro **Religião no Povo** (1974), apontou essa lógica de coexistência como responsável por justificar a plasticidade sentimental brasileira.

Essa função espontânea da dupla nacionalidade espiritual, reverente aos mistérios trazidos no sangue e deparados no clima habitado, sincera e natural, liberta-o dos casos de consciência e das angústias da Incredulidade (...). Fácil é saber no que acredita e bem difícil precisar no que não crê (CASCUDO, 1974, p. 3-4).

Concluimos este tópico compreendendo alguns pontos importantes no trajeto da formação da religiosidade brasileira, que tem seu marco inicial com a chegada dos primeiros portugueses. É de suma importância não nos esquecermos dos objetivos da colonização, que não só foram responsáveis por gerar um modo específico de religiosidade no povo, como usados como justificativa para eliminar ou subjugar qualquer indivíduo ou grupo de indivíduos que não aceitassem a imposição. O modelo da cristandade projetou-se na religiosidade dos brasileiros, que não se dissociou das outras dimensões da vida. Assim, do nascimento à morte, houve a presença religiosa assim como o medo de não ser suficientemente católico.

O catolicismo instaurado nos três primeiros séculos da colônia foi o tradicional trazido pelas famílias portuguesas, do qual destacamos o caráter fortemente devocional em relação a pouca prática sacramental. Peregrinações, romarias, procissões e festas expressam não só a forte devoção como o caráter social, expressões estas condizentes com o espírito medieval.

A ausência de um clero rigoroso e bem estruturado nesses primeiros séculos contribuiu, ainda, para a permanência de tradições não cristãs como também do caráter menos teológico da religiosidade popular. Essas são algumas características que influenciaram a formação da religiosidade brasileira. No tópico seguinte, através da leitura de Luís da Câmara Cascudo, compreenderemos melhor tal dinâmica.

3.2 TEOLOGIA POPULAR

Por ter vivido boa parte de sua vida no sertão oeste do Rio Grande do Norte do início do século XX, Luís da Câmara Cascudo teve contato com um Brasil ainda não urbanizado. Sem rodovias ou luz elétrica, ainda distante dos aparelhos televisivos, o autor vivenciou a realidade sertaneja e seu forte espírito medieval.

No prefácio de **Locuções Tradicionais do Brasil** (2004, p. 23), livro primoroso no qual constam 485 verbetes sobre coisas que o povo diz, observou: “O inglês Trevelyan afirmou que a Idade Média terminara no séc. XVIII. Creio que não se extinguiu totalmente. Era ainda e normalmente o séc. XVIII, entre D. João V e D. João I, o sertão em que vivi”. Demarcar essa peculiaridade é de extrema importância, pois ao longo dos seus estudos sobre a religiosidade brasileira nos deparamos com um catolicismo mais próximo do tradicional, como descrevemos no tópico anterior.

Teologia popular foi o termo utilizado pelo autor para denominar a dinâmica presente na vivência da religiosidade popular brasileira, composta por um conjunto de crenças, hábitos e costumes que se desenvolveram paralelos, distinta e nem sempre adversos à dinâmica da Teologia pensada pela Igreja Católica. Riolando Azzi (1977, p. 23), também desconfiou dessa diferença: “(...) é possível que a crença do povo católico nem sempre coincida com a ortodoxia teológica defendida pela Igreja de Roma”.

O termo aparece em **Religião no Povo** (1974) e foi objeto de pesquisa da dissertação que antecede o estudo que ora é feito. Religião no povo e não do povo sugere a existência de uma religião que se encontra dentro, inserida no povo. A partir da escolha da preposição, “não é o indivíduo que pertence à religião, mas a religião que faz parte do indivíduo” (BARBOSA, 2016, p.57). O indivíduo, nesse caso, é o povo.

As seguintes palavras de Louis de Coulange (apud CASCUDO, 1974, p. 171), que introduzem o capítulo intitulado **Da Teologia popular**, evidenciam a existência de dois tipos de teologia: “*Au-dessous de la théologie scientifique, il y a eu, dès les premiers siècles, il y a encore aujourd’hui une autre théologie, celle du peuple*”⁴.

Vamos considerar a teologia científica como a oficial, teórica, criada e pensada em grandes estruturas fechadas, a ortodoxia teológica da Igreja Romana; e a teologia popular ou do povo, prática, jurisprudente, presente na vida cotidiana das pessoas. Ambas discorrem

⁴ Abaixo da teologia científica, houve desde os primeiros séculos, e há ainda hoje, outra teologia, a do povo. (Tradução da autora).

sobre assuntos divinos, diferenciadas por distintos objetivos: enquanto a teologia oficial preocupa-se com o porquê, a popular debruça-se sobre o para quê utilitário e funcional.

O primeiro ponto a considerarmos sobre a teologia popular é seu aspecto social, comunitário, parte integrante de uma dinâmica social. “Um critério uniforme na apreciação dos acontecimentos grupais e atitudes isoladas rege uma inflexível classificação sentenciosa, apoiada no consenso da comunidade” (CASCUDO, 1974, p. 171). Às diversas atitudes humanas, atribuem-se julgamentos divinos. Há explicações fantásticas para todas as coisas, para o povo, “o maravilhoso é mais lógico que o natural” (CASCUDO, 1971, p. 154).

Por exemplo, em **Coisas que o Povo diz** (1968), Cascudo escreveu sobre o hábito bastante comum de cair no sono em cerimônias religiosas. Dormir na Igreja, em solenidades, não chega a ser pecado na concepção popular, mas uma falta. “Adormecer enquanto vive um ato litúrgico é desatenção ao sagrado” (CASCUDO, 1968, p. 49), e a explicação recai sobre a ação de alguma entidade maléfica, um demônio encarregado de desviar os indivíduos do bom caminho.

Afugentar esses seres, que distraem os fiéis na hora da cerimônia religiosa, é comum também em outras religiões. Cascudo cita Binaíaka do budismo japonês, Ar C’houskezik entre os bretões e mesmo Exu no Candomblé, que apesar de não fazer dormir é especialista em distrações.

As beatas veteranas explicam que a sonolência durante o exercício religioso é uma manifestação expressa e legítima da tentação diabólica. Ninguém adormece por manifesta vontade ante o altar iluminado e na hora da reverência. Rápida vitória satânica sobre os crentes desacompanhados da sentinela volitiva (CASCUDO, 1968, p. 50).

Cochilo perdoável, porque Cristo também adormeceu em hora imprópria. A ação do demônio é a explicação incontestante para o cansaço. No mesmo barco das crenças populares, luz oscilante de vela e arrepio inesperado significam passagem de alma ou de anjo. “Há, evidentemente, uma ciência de Deus no Povo” (CASCUDO, 1974, p. 171). Ciência esta que obedece a uma determinada lógica funcional comum, ligada às questões de fé que, por sua vez, ligam-se às questões cotidianas. A relação dos elementos de fé na vida prática das pessoas enraizou-se nos brasileiros desde o processo de colonização, fortemente marcado pelas devoções a Deus, a Nossa Senhora, à Santíssima Trindade e aos santos.

Com o mesmo intuito da teologia científica, desenvolvida pelas instituições religiosas, a teologia popular atua como instrumento de compreensão das realidades vividas. Uma esfera não pode ser compreendida sem a outra, de modo que assim como a teologia científica se

alimenta da teologia popular, esta se alimenta daquela. São distintas, mas complementares. Embora possamos dizer que um dos pontos marcantes da teologia popular seja a autonomia e a capacidade de se autoimpor, sem que seja necessária a validação das instâncias institucionais para sua sustentação, há uma base comum. São mutuamente influenciadas, mas independentes.

O primeiro ponto abordado por Câmara Cascudo na análise da religiosidade popular diz respeito à sua formação, levando em consideração os diversos povos que se estabeleceram no Brasil e suas principais características. Ameríndios, africanos e portugueses contribuíram para a construção da nossa peculiar brasilidade. Os portugueses, entretanto, seriam os maiores influenciadores no processo de formação da unidade brasileira, justamente por percorrerem todo o território nacional, impondo sistematicamente suas crenças e leis especialmente por meio da catequese, desde o século XVI. Por esse motivo, sua influência é mais abrangente que a dos negros e indígenas. “Apesar das negativas, mais retóricas e demagógicas que realísticas, o português não está apenas no sangue e na voz, mas constituindo uma permanente-motora no mecanismo da mentalidade popular” (CASCUDO, 1974, p. 5).

Contudo, importante destacar que Cascudo detectou que entre os indígenas, os tupis, cariris e jês são os que de forma mais marcante influenciaram nossa formação cultural. Aruacos, caraíbas e outros grupos tiveram menor influência. O tupi se espalhou pela América Austral, “povo inquieto, lidador, cantor e bailarino, valorizador da farinha de mandioca, (...), emigrando em massa, procurando a terra onde não se morria”. Os jês, “sobreviventes de milênios, o inimigo, fantasma guerreiro”. O cariri “sólido, taciturno, reservado” (CASCUDO, 1971, p. 157). Ainda que de alguma forma tenham aceitado e se inserido na religião católica, não abandonaram suas práticas, principalmente no que tangia à terapêutica, aos processos de cura por magias e intervenções sobrenaturais, o que também levava em conta a utilização da flora nativa.

Conforme Cascudo, não houve no encontro de portugueses e indígenas uma teologia de oposição e, apesar de haver modificações nos atos pragmáticos dos cultos tribais, as defesas mágicas foram mantidas. Importante destacar que mais tarde elas serão chamadas de superstição. As crenças indígenas diluíram-se nas funções diárias sem que violassem de maneira substancial as condições exigidas pelo colonizador

Como veremos com maior profundidade no próximo capítulo, as superstições são sobrevivências de cultos desaparecidos, que têm em sua gênese a função defensora e abarcam todas as dimensões da vida cotidiana. Falar sobre defesas mágicas consiste em considerar gestos, frases, olhares, maneiras de se portar, vestir, alimentar etc. Tal dimensão permeia a

superstição. Somos, conforme afirmou Cascudo (1971, p. 156), “representantes, biologicamente resignados, de povos de alto patrimônio supersticioso”.

Africanos bantos e sudaneses também trouxeram, além da sua herança tradicional, “a presença berbere da África Setentrional, pelo Sudão as lembranças egípcias e das populações circundando os lagos, cabeceiras dos rios fabulosos, mais semeados de lendas que de viventes” (CASCUDO, 1971, p. 156). O estudioso acreditou que a influência supersticiosa dos negros no Brasil poderia ter sido muito maior dada a grande quantidade de africanos que vieram para a colônia. No entanto, considerou que houve uma rápida adaptação e adesão aos costumes impostos nas senzalas.

Negros e indígenas foram importantes disseminadores das superstições europeias. Para complementar, conforme a autora da presente tese, em estudo realizado na dissertação “mesmo nos quilombos, e depois libertos, as histórias e crendices ‘brancas’, além de prática dos senhores nas casas grandes ou fazendas, eram contadas e disseminadas” (BARBOSA, 2016, p. 54).

É inegável, portanto, que a influência das crenças e costumes europeus foi infinitamente mais marcante que a de negros e indígenas. Uma das evidências apontadas por Câmara Cascudo foi a ausência de mitos e crenças indígenas e negras presente em todo o território nacional. Arrancados de seu território, os indígenas e negros se limitavam às regiões próximas de onde estavam estabelecidos. Não tinham a consciência da dimensão continental explorada e conquistada pelos portugueses, que tiveram um papel importante, assim como os espanhóis, em possibilitar a comunicação entre grupos anteriormente isolados.

Espanhóis e portugueses percorreram toda a terra americana, estabelecendo comunicação e contato entre grupos humanos isolados e secularmente independentes. Antes de 1492 para a América espanhola e 1500 para o Brasil, cada povo vivia sua vida ignorando a dos vizinhos (CASCUDO, 1971, p. 159).

Por sua vez, os portugueses trouxeram consigo influências de diversos outros povos: ibéricos, gregos, romanos, germânicos, mouros e árabes, judeus etc e do catolicismo missionário e guerreiro, cheio de lendas, sacrifícios e milagres. Trouxeram também um mundo novo para o Novo Mundo: “boi, vaca, carneiro, cabra, porco, galo, galinha, cães e gatos, coelhos e ratos” (CASCUDO, 1971, p. 157), cada animal com suas superstições relativas. Usos e costumes para todas as etapas da vida, do nascimento à morte, enfeitados com parafernalias materiais.

Veio a família “branca”, nascimento, educação, noivado, casamento, parto, moléstia, remédios, morte, enterro, alma do outro mundo, aparatos subsequentes para aclimação. Depois a sociedade, convivências, festas, negócios, armas, nova rotina de trabalhos, construção de edifícios, barcos, pontes, abertura de estradas, com os indispensáveis cerimoniais. E a parafernália doméstica, cama, estrado, cadeiras, mesa, cozinha, açúcar, pão, ovos, doces, bolos, fornos, iluminação, enfim o mundo familiar, plantando sementes de frutos inesgotáveis (CASCUDO, 1971, p. 159-160).

Quanto às superstições, devemos destacar a influência romana. Como berço de diversas religiões, Roma combateu por muito tempo a diversidade étnica e religiosa de caldeus, persas, povos da Ásia menor, dentre outros que frequentavam a região. “Os cultos orgásticos, as iniciações *tenebrosas*, as liturgias sangrentas, as previsões *horoscópicas* seduziram a gravidade romana” (CASCUDO, 1971, p. 184. Grifos do autor).

Essas influências, que incluíram as diversas sabedorias sagradas, explicações de fenômenos naturais, gestos oblacionais e propiciatórios etc., viajaram com as legiões romanas e foram transmitidas pela oralidade, permanecendo como reminiscências na memória coletiva. Vieram para o Brasil não apenas pela via lusitana, mas também com os africanos que já estavam em contato com os portugueses na “orla negra do Atlântico” (CASCUDO, 1971, p. 157) há pelo menos cem anos antes. “Muita superstição europeia possui esses dois caminhos para a transmissão” (CASCUDO, 1971, p. 157-158).

3.3 *VOX POPULI, VOX DEI*

A religiosidade popular é da mesma forma que a superstição utilizada como mecanismo de defesa, reflexão que faremos melhor no próximo capítulo. O desenvolvimento de uma mentalidade religiosa popular mais ligada a questões práticas que teóricas ou doutrinárias deve-se a alguns fatores, conforme observou Cascudo. A atuação pouco rigorosa e deveras adaptada ao clima tropical do clero na colônia foi um fator que contribuiu para o fraco e descomprometido envolvimento da população em questões reflexivas de caráter teológico. “Os sacerdotes seculares não iam às Missões. Ficavam no ritmo embalador da rede sesteira. Missa rápida, sossego, vênias nas ruas, talher nas famílias abastadas, jogando xadrez e truco nas tardes lentas e ceias de garfo e colher” (CASCUDO, 1974, p. 16).

Assim, a religião popular que aos poucos foi se desenvolvendo no Brasil se estruturou mais em questões de jurisprudência, em um conjunto de regras e condutas dentro do que se estabelecia como certo ou errado, que na vivência rigorosa da doutrina. “A ausência de uma intervenção minuciosa na vida mental do povo possibilitou a manutenção de conceitos e

receitas no julgamento das coisas cotidianas. Importava a obrigação ao culto, e não a vivência da doutrina cristã” (BARBOSA, 2016, p. 59).

A religiosidade se apresentava não como prática constante de oração e sacramento, mas como sentimento, “expressão na mentalidade” (CASCUDO, 1974, p. 10). O estudioso observou esse aspecto em sua época, presente na desconfiança popular daqueles que frequentavam a Igreja com assiduidade e notoriedade. “Homem rezadô não presta e nem prestô!” (CASCUDO, 1974, p. 10).

Raras missas, confissão na “desobriga” quaresmal, não dever-promessa, o Sinal-da-Cruz ao acordar, comer e dormir, abençoar os filhos, salvar na porta da Igreja, respeitar Santo Nome, tal era o regime daqueles varões de plantação de gado. O mau-desejo “ao Próximo”, dizer nome-feio, embriagar-se de contínuo, faltar com o necessário em casa, descuidar da “obrigação” (família dependente), **seriam culpas sociais e não pecados a Deus** (CASCUDO, 1974, p.10. Grifo nosso).

Outra característica resultante da dogmática não unificada imposta pelo cristianismo e pela falta de organização do clero, no que tange ao rigor doutrinário, foi a possibilidade de sobrevivência e coexistência das outras práticas não cristãs presentes entre negros e indígenas. Há um acolhimento peculiar e certa capacidade de adaptação dos cultos heterodoxos, ainda que a imposição tenha fortemente aspectos violentos e massacrantes.

O medo em virtude desse comportamento por parte dos colonizadores gerou outra atmosfera, propícia ao desenvolvimento e à permanência de superstições, que sempre se apresentaram como mecanismo de defesa. O apego a elas leva em conta esse clima específico. “O medo e a insegurança dos que aqui se desenvolveram encontraram amparo e salvação nas crenças sobrenaturais” (BARBOSA, 2016, p. 83). A presença e permanência da superstição no Brasil é o reflexo de uma realidade onde existem dominadores e dominados.

A lógica que norteia a superstição e a teologia popular é a da suficiência. Ao contrário do que supõem grandes filósofos e pensadores, Cascudo acreditou que não é por ignorância que as pessoas se tornam supersticiosas, mas por acharem suficientes as fórmulas que a superstição propõe, sempre com caráter protetor e defensivo contra forças maléficas. Convicção e persuasão são entendidas como aspectos de um mesmo estado mental. “Persuadimo-nos quando os argumentos apresentados possuem pontos de apoio em nossa intimidade racional” (CASCUDO, 1971, p. 155). Esse sistema concordante tem raízes no subconsciente, escondidas, mas operantes. “O eliminável não se exclui” (CASCUDO, 1971, p. 155).

Para compreendermos melhor o que é a teologia popular, conforme sugeriu Câmara Cascudo, podemos destacar algumas diferenças em relação à fé promulgada pela Igreja enquanto instituição e a fé popular, que segue outra lógica.

Sobretudo a partir do Concílio do Vaticano II, há a produção de um farto material sobre temas doutrinários. Diversas áreas exploram o universo teológico no intuito de respaldar racionalmente a fé cristã. Cristologia, ecumenismo, escatologia, pneumatologia, questões morais, de gênero, aborto, bioética, moral sexual, teologia da libertação e outras tantas são tentativas de se discutir e resolver problemas teológicos, salvo algumas exceções, ausentes na vida cotidiana da maioria das pessoas. Esses temas e suas discussões não estão presentes na fé popular, o que não quer dizer que não haja entre o povo a existência de uma ciência de Deus, que se configura em conjuntos de crenças e normas paralelas às exigências e determinações doutrinárias (CASCUDO, 1974).

Nosso autor acreditou que para a fé popular não há necessidade de se discutir ou entender questões divinas, mas, ao contrário, entendê-las é uma atitude a ser evitada. “Ao contrário da presunção teológica: teimosa, louvável e contrapudente, o raciocínio popular nega formalmente que a razão esclareça os desígnios do Criador, como não é crível a criança compreender todas as determinações paternas” (CASCUDO, 1974, p. 171). É natural essa não compreensão e bem perigosa a tentativa contrária, já que na condição de criaturas somos limitados às concepções e à lógica terrena, infinitamente inferior à de Deus. Nesse sentido, o autor afirmou que “Deus explicado é Deus diminuído” (CASCUDO, 1974, p. 172). O “sempre foi assim” permanece como argumento indiscutível.

Desse modo, para Cascudo, conforme a autora dessa pesquisa, o povo segue dominado pela “consciência de uma mentalidade antiga, exata e formal em relação ao exercício do culto litúrgico” (BARBOSA, 2016, p. 79). Essa reprodução inalterada de heranças condenadas até mesmo pelos concílios não pode ser categorizada como ignorância, mas como convicção, por suficiência, e não por indiferença. “A ciência de Deus no povo não age pela via da compreensão, sendo afirmativamente definitiva” (BARBOSA, 2016, p. 79).

Não cabe ao povo entender os desígnios divinos como “não cumpria à pitonisa esclarecer aos consulentes a mensagem oracular de Apolo” (CASCUDO, 1974, p. 182). Não há angústia metafísica. Interessa ao povo não o porquê, mas o para quê. O autor acreditou existir uma unidade lógica de conceitos e ideias ligadas à religião por todo o território brasileiro, unidade modificada apenas pelos regionalismos.

Nenhuma discrepância na ética das afirmativas formais, como brotando do inatismo cartesiano. (...). O paroara amazônico e o peão gaúcho não modelam as mesmas frases, mas o sopro que as destina ao entendimento parte do quadrante imutável da convicção religiosa (CASCUDO, 1974, p. 183).

Independente das declarações canônicas, o povo entende ser capaz de nomear e consagrar seus santos. “O povo, desconhecendo desdenhosamente o Código Canônico, segue funcionando como se vivesse no século X. *Prêcher pour son Saint*⁵” (CASCUDO, 1974, p.99). Por exemplo, não incomum no nordeste brasileiro pesquisado por Cascudo é a eleição de santos como padroeiros ou oragos responsáveis pela proteção da família, assim como acontecia com as divindades em Roma. Essa nomeação cativa cria um ambiente de intimidade, garantindo facilidade nas negociações protetivas.

Essa mesma intimidade é alcançada nas devoções fervorosas a Maria, que assumiu características maternas, envolvida por compreensão, misericórdia, piedade e ternura. “O povo confia na piedade ilimitada de quem trouxe ao mundo a redenção de Cristo” (...) Há mais intimidade com Nossa Senhora que com o próprio Cristo” (CASCUDO, 1974, p.80). Sua representação popular se diferenciou da imagem devocional da Idade Média que ampara à distância o filho de Deus: nela, Maria acolhe o filho no colo e abraça-o. A imagem terna e piedosa de Maria contrastava-se com a imagem do Deus distante, severo e cruel, responsável pelos castigos daqueles que se opunham, disseminada pelos colonizadores.

Mediante um Deus distante e cruel, símbolo dos conquistadores violentos, o povo buscou ajuda, refúgio e consolo em mediadores e na misericórdia de outros deuses, responsáveis por interceder por eles junto ao Deus Todo poderoso dos conquistadores. Sobretudo Maria ganha destaque nas devoções, sendo ela a transfiguração do rosto materno de Deus. Essa característica não se restringe ao caso brasileiro, mas percorre a América Latina, sendo a intensa devoção a Virgem de Guadalupe um exemplo disso (BARBOSA, 2016, p. 68).

O hábito de tomar bênção, a crença nas almas do outro mundo e sua ação no mundo dos vivos, as pragas, os ditos sentenciosos, o culto aos mortos são formas devocionais consolidadas na religiosidade brasileira, que permaneceram na tradição. Tradição esta entendida por Cascudo como a verdadeira ciência do povo. Interessante notar que já ouvimos de fontes muito pretéritas a expressão *vox Populi, vox Dei*: voz do povo, voz de Deus, o que novamente nos remete ao mundo antigo da Grécia.

No templo de Acaia, no norte do Peloponeso, para responder às perguntas dos consulentes, o oráculo tampava os ouvidos e se dirigia até o átrio do templo. A resposta viria

⁵ Pregue por seu santo (Tradução da autora).

das primeiras palavras ouvidas entre os transeuntes ao destampar as orelhas. “Essas palavras eram a resposta do oráculo, a decisão do deus. *Vox Populi, vox Dei*, na sua expressiva legitimidade” (CASCUDO, 1968, p. 15). No Brasil, para adivinhar o futuro, reza-se à Santa Rita e espera-se ouvir na rua ou da janela a resposta para as indagações. São reminiscências na vivência da fé popular mantidas pela tradição, presentes na teologia popular e não científica.

Mais adiante trataremos de outras concepções que dizem respeito ao imaginário do povo sobre os espaços pós-morte: inferno, purgatório e paraíso. São imagens presentes na mentalidade e no sentimento medieval profundamente enraizado pelo modelo da cristandade e que enfatiza as culpabilizações, demonizações, repressão de vontades, constrangimentos etc. Tais aspectos contribuíram para a formação da teologia popular: funcional, prática, jurisprudente e supersticiosa.

Esse conjunto de crenças, hábitos, gestos, ditos e ritos se apresentam com diversidades locais, mas seguindo uma unidade lógica e inalterável. “São reminiscências psicológicas que afloram de maneira generalizada na vivência da fé por todo o Brasil” (BARBOSA, 2016, p. 81). É justamente por agir no nível psicológico que as diversas práticas permanecem no tempo. Somente o que não é útil desaparece.

A relação harmoniosa do povo com a teologia popular liga-se sobretudo à funcionalidade e à praticidade das concepções. A suficiência e a aceitação inquestionável dos fatos sobrenaturais, assim como a passividade mediante os desígnios divinos, são aspectos que se enquadram em uma compreensão de mundo que tem, sobretudo, uma lógica explicativa. Essa lógica não é, contudo, menos legítima que qualquer outra existente e permanece paralela e contínua pela aceitação coletiva. É certo que se procura a todo tempo explicações para acontecimentos que não são, à primeira vista, compreensíveis, e a teologia popular é justamente uma delas, entretanto, com uma dinâmica própria (BARBOSA, 2016, p. 82).

Teologia popular diz respeito não só à religiosidade popular, mas abrange também a dimensão cultural e civilizatória. A chegada dos portugueses em 1500, quando já havia indígenas estabelecidos com suas dinâmicas próprias, deu início a um processo longo de imposições, aceitações, mortes, nascimentos, expansões e retrações. A expansão territorial portuguesa foi a expansão política, religiosa e cultural de uma nação temerosa aos desígnios divinos. Tanto as ações mais violentas como as tolerâncias e adequações aos povos não-cristãos eram justificadas pela mentalidade oriunda de um modelo específico e bem difundido no mundo europeu.

O modelo da Cristandade, para além das terras brasileiras, foi responsável por inúmeras chacinas em nome de uma verdadeira fé, de um verdadeiro e único Deus, que tinha

na figura do Rei um autêntico e legítimo mandatário. Essa mola propulsora impulsionada por motivos religiosos é a gênese da formação dos brasileiros. Todas as atividades cotidianas estavam impregnadas pela sacralidade obrigatória, entendida como o cerne do desenvolvimento da teologia ou religiosidade popular.

Embora a imposição de costumes e crenças por parte dos portugueses tenha sido majoritária, houve no Brasil uma situação mais amena se levarmos em conta o caso da colonização da América hispânica. A distância geográfica da metrópole e as dificuldades impostas pela dimensão territorial da nova nação brasileira, seja na organização do clero ou na ausência efetiva do Santo Ofício, contribuíram para o desenvolvimento de uma maneira específica, ou como Cascudo diz, de um sentimento ou mentalidade religiosa específica. Apesar dos pesares, permitiu-se certa liberdade e tolerância na manutenção das diferentes crenças não cristãs. Indígenas e africanos adaptaram-se como puderam à situação em que foram forçadamente colocados.

Os costumes europeus diluídos com os dos povos originários e, posteriormente, os africanos são determinantes para o entendimento do que se formou no Brasil. Cascudo acreditou que todos eram profundamente supersticiosos e disseminaram essa mentalidade – que se prolonga até os dias de hoje –, como veremos adiante. Podemos dizer que a superstição encontrou um clima favorável desde a colonização, alimentando-se do medo e da insegurança de todas as partes.

A teologia popular, que segue a mesma lógica da superstição defensiva e utilitária, consolidou-se como uma ciência independente das inúmeras decisões e alterações dos códigos canônicos através do tempo. Permaneceu no povo uma doutrina rígida, jurisprudente, utilitária sem a necessidade de reflexões teológicas, “menos oblação que súplica interessada em proveito material” (CASCUDO, 1974, p. XVIII).

A inteligência quanto mais culta mais indecisa e receiosa [sic] em definir a ontologia das coisas. Sente em cada afirmativa o cortejo das argumentações contraditórias. Os enigmas da sobrevivência humana, penologia e compensações além-tumulares, Deus e seus códigos na valorização da conduta terrena, amplitudes e limitações no trânsito dos seres imateriais, anulam as dimensões lógicas dedutivas, impondo a dialética específica das convenções. O homem-do-Povo não atravessa o labirinto dos raciocínios adversos, negativas aos dogmas da própria conclusão, restrições formais imobilizando as soluções de sua hermenêutica. Tem o Espírito Santo das definições indiscutíveis e reais. Possui a Consciência da Certeza. As razões em contrário são despautérios, indignos de qualquer atenção. Ouve por uma cortesia, respeito, homenagem afetuosa, como as narrativas infantis. Nada vulnerará a base maciça da Confiança hereditária. (...). Onde começa o mistério para o intelectual, inicia-se a constatação para o Povo (CASCUDO, 1972, p. 181).

Em síntese, a teologia popular apresenta explicações para os fenômenos humanos com base na vontade divina, inquestionável, já que Deus sabe o que faz. Não há inquietações nos assuntos de natureza religiosa, mas aceitação e confiança. Podemos dizer que a teologia popular se desenvolveu como um mecanismo de defesa contra ameaças, fossem elas da própria imposição do catolicismo oficial como de outras forças externas. A mentalidade popular é mantida pelo medo e pela eficácia de suas fórmulas, características estas diretamente vinculadas à dinâmica supersticiosa, protetora e afastadora dos males.

A superstição, conforme veremos nos próximos capítulos, é permanente na humanidade e só se mantém viva pela utilidade e pela sua capacidade de renovação e adaptação conforme o ambiente e o contexto em que está inserida. Um dos pontos mais importantes pensados por Cascudo é a possibilidade de entendermos a superstição como um fenômeno universal.

Não apenas no caso brasileiro, mas se pode afirmar, a partir das ideias de Cascudo sobre o homem e sua essência, que o aspecto supersticioso da permanência contínua e readaptadora se faz presente em todas as nações, perdurando no tempo desde os primórdios da existência humana. Sobretudo a cultura popular, oral e anônima, é fundamental nessa lógica (BARBOSA, 2016, p. 84).

É a ideia da universalidade da superstição, bem como sua permanência no tempo, que desenvolveremos nos capítulos seguintes no intuito de defender a tese de que ela se fez e se faz presente nas tradições religiosas. Algo que pode parecer contraditório se considerarmos que as religiões sempre as combateram como corpo estranho e maléfico, avesso e nocivo às verdadeiras crenças e à verdadeira fé. Para chegarmos nesse ponto trataremos, na segunda parte desta pesquisa, da construção do termo superstição e sua utilização a partir dos primeiros registros encontrados da palavra, para então compreendermos a significação proposta por Luís da Câmara Cascudo.

Por fim, concluímos este capítulo ressaltando que a religiosidade popular brasileira não foi definida de maneira única, como algo pronto, unidimensional e estático. Quando Cascudo diz ser a teologia popular uma constante inalterável não se refere à estagnação, mas acredita e evoca a continuidade dos processos formadores das culturas humanas. Há dimensões universais, embora cada região apresente sua peculiaridade local. No Brasil, como em todas as outras partes do mundo, há um cenário onde convivem dominadores e dominados. Ao povo, como dominado, pulsa a necessidade de adaptação por sobrevivência ou convívio.

Há na religiosidade popular um apelo mais intenso ao auxílio no plano sobrenatural para as coisas práticas do cotidiano pela própria condição de vulnerabilidade. Reflexões teológicas e preocupações metafísicas são feitas com a garantia de certos privilégios, como o do tempo, e de requisitos básicos como alimentação, moradia etc. Entretanto, não são esses os privilégios dos dominados. Nesse sentido, as preocupações religiosas, para a maior parte da população brasileira, limitam-se às esferas pragmáticas e jurídicas e tangem às questões do convívio e coesão social, refletindo a religiosidade do período colonial, quando a obrigação era mais importante que a doutrina sacramental.

4 ELEMENTOS FUNDAMENTAIS DA SUPERSTIÇÃO

Muitas palavras são utilizadas cotidianamente como quimeras. Ouvimos e falamos pressupondo um entendimento natural, soando como algo óbvio, consensual, sem margens para qualquer tipo de estranhamento necessário a uma discussão. Todavia, se por algum momento fôssemos questionados sobre o significado ou sentido da palavra, perceberíamos que seu entendimento não passa de uma confortável ilusão. Tomamos como exemplo a utilização do termo economia, que gradativamente foi sendo esvaziado de sua completude originária, desfibrilando-se em apenas um viés pautado nos mecanismos de manutenção do capital. No sentido mais corriqueiro, falar sobre economia é falar sobre dinheiro, eliminando todas as esferas compostas daquilo que outrora se consistia na arte de bem administrar o lar.

Resumir a economia ao dinheiro exclui, por exemplo, comunidades que não se valem desse artifício (algumas comunidades quilombolas ou indígenas, por exemplo) e que mantêm seu funcionamento comunitário através de um sistema de trocas e distribuição de bens com foco no bem-estar coletivo. Há, sim, uma gerência econômica nesses espaços envolvendo trabalho, produção e distribuição, sem se valer do dinheiro, mas visando, em primeira instância, ao bem-estar econômico da comunidade, no sentido originário da palavra.

Relação semelhante pode ser traçada com o uso da palavra superstição, que pela mesma razão não é passível de definição precisa logo à primeira vista. A humanidade sempre vivenciou acontecimentos inexplicáveis, enigmas sem soluções aparentes, sem explicações claras, consensuais e definitivas. Todavia, mesmo sem a compreensão objetiva desses fenômenos extraordinários, surgiram ao longo da história narrativas interpretativas de diversas naturezas. Essas explicações estão, por sua vez, condicionadas aos recursos de verificação de cada época e lugar. Como compreender a dimensão do universo, o posicionamento dos planetas em relação ao sol ou mesmo a existência de galáxias sem os recursos de verificação necessários?

Independente da veracidade ou não, surgem explicações que, ao longo do tempo, com o desenvolvimento de novas possibilidades de observação, vão dando lugar a outras narrativas. A ciência desenvolvida historicamente como a responsável por desvendar o real funcionamento das coisas vai aos poucos desvalidando todas as explicações não passíveis de comprovação ou contrárias aos seus resultados empíricos, observáveis e mensuráveis. No entanto, não foi possível ainda desvendar todos os enigmas, e mesmo explicações dadas por meio das assim chamadas provas científicas geram desconfiança a um número considerável de pessoas.

4.1 A SUPERSTIÇÃO NO TEMPO: HISTÓRIA DO CONCEITO

As superstições, segundo muitos pensadores que se dispuseram a pensar essa questão, seriam reações geradas pela falta de compreensão de determinados fenômenos e da necessidade pulsante do ser humano em dar explicações, organizar o mundo, justificar causas e consequências aparentemente sem lógica. Essas explicações foram sendo consideradas como ilusões, imaginação, ignorância daqueles que não seriam capazes de utilizar plenamente a razão ou que não teriam a fé correta. O termo vai aos poucos sendo construído em cima de pilares que ora sustentam os mesmos princípios ora desabam sobre eles.

Um dos primeiros registros conhecidos da palavra superstição aparece 45 anos antes de Cristo no texto de Cícero *De natura Deorum*. Para discutir a natureza dos deuses, colocou em diálogo três personagens, cada qual representando uma escola de pensamento (epicurista, estoica, acadêmica), que partilhavam do consenso de que os cultos às divindades têm profunda influência na vida social das pessoas. Cícero foi um político influente do último século da República romana e defendia a religião oficial como um pilar de sustentação da coesão e estabilidade do povo romano. Nesse sentido, houve a preocupação em definir aquilo que era considerado religião e o que era superstição.

Pois não somente os filósofos, mas também nossos antepassados distinguiram superstição de religião. Assim, os que dias inteiros suplicavam e sacrificavam para que seus filhos sobrevivessem por si mesmos, foram chamados supersticiosos, e essa palavra se espalhou depois mais largamente; ao passo que os que escrupulosamente se ocupavam com e por assim dizer recolhiam tudo o que dizia respeito ao culto dos deuses foram chamados religiosos a partir de recolher, como escolhidos de escolher, de acolher acolhidos e de inteligir inteligentes, de fato, em todas essas palavras há o sentido de colher, o mesmo que em religioso. Assim, quanto a supersticioso e religioso, formou-se, no primeiro, uma designação de defeito, no segundo, uma de elogio (CÍCERO apud VENDEMIATTI, 2003, p. 80. Grifo nosso).

O pensador apresentou a concepção de *religio* como *cultus deorum*, adoração ou cultivo dos deuses, evidenciando a forma correta de se comportar no ritual. É a expressão da compreensão romana de religião vinculada ao termo *relegere*, que significa observar cuidadosamente. Etimologicamente, reconduz superstição ao termo em latim *superstes* (*superstite*), ou seja, sobrevivente, referindo-se às súplicas em virtude da sobrevivência dos filhos. A superstição seria o exagero ou a deturpação de determinado culto em favor de uma benfeitoria, uma proteção em favor da sobrevivência, uma negligência, do latim *neglegere* como oposto de *relegere*. Nesse caso, a religião e a superstição não se diferenciavam em

conteúdo, mas em quantidade ou qualidade das práticas, o que nos direciona para uma distinção entre ortodoxia e ortopraxia.

Cícero expressa a compreensão romana de ‘religião’, conforme a qual se trata na religião menos de crer corretamente do que de realizar corretamente os atos dirigidos aos deuses – portanto, a religião romana caracteriza-se não pela ortodoxia, mas pela ortopraxia (HOCK, 2010, p. 18).

Em uma das falas de Cota, personagem representante do pensamento acadêmico, distingue-se as duas formas de ritos da religião do povo romano: sagrados e auspícios (CÍCERO apud VENDEMIATTI, 2003, p. 114). Os ritos sagrados são as cerimônias do culto e o próprio culto. *Auspicium* literalmente significa aquele que observa os pássaros, uma forma de presságio baseada no voo das aves que transmitiam aos homens (áugures) um sinal dos deuses. Segundo a lenda, ao fundarem Roma, Rômulo e Remo sentaram-se no chão e cada um, em um determinado lugar, observou os voos dos pássaros, esperando por uma aprovação. Em *De Divinatione* há a seguinte passagem: “Conta-se que Rômulo, pai desta cidade, não somente fundou a Cidade depois de tomados os auspícios, mas também ele próprio fora um ótimo áugure” (CÍCERO apud GRATTI, 2009, p. 22). Não por acaso, a crença nas adivinhações é extremamente arraigada na mentalidade do povo romano.

Cícero explorou melhor o tema da adivinhação em *De Divinatione* (Sobre a adivinhação), obra publicada 44 anos antes de Cristo e um ano depois de *De natura Deorum*. Mais do que previsões do futuro, as adivinhações eram uma forma de comunicação entre os homens e os deuses. Muitas civilizações antigas, como Grécia, Mesopotâmia e mesmo Roma, tinham a adivinhação como parte da religião oficial. Um exemplo bem conhecido na Grécia antiga foram as Pítias do templo de Apolo, em Delfos. Após a inalação dos vapores que saíam da fenda de um rochedo onde o templo havia sido construído, as sacerdotisas profetizavam inspiradas pelo deus Apolo, que manifestava por elas sua vontade. Grandes líderes não só da Grécia, mas de todas as partes do Mediterrâneo, iam a Delfos consultar o Oráculo e, com isso, tomar decisões importantes.

Cícero apontou para dois tipos de adivinhação: natural e artificial. A natural acontecia quando uma divindade agia diretamente sobre o indivíduo, como no caso das pitonisas, através de sonhos e profecias. Já a artificial baseava-se em técnicas de observação e interpretação de fenômenos como raios, voo dos pássaros e, no caso da astrologia, corpos celestes.

De fato, há dois tipos de adivinhação, dos quais um é artificial, o outro é natural. Ora, qual é o povo ou qual é a nação que não é movida pela predição ou dos harúspices ou dos que interpretam prodígios e raios, ou dos áugures, dos astrólogos, das sortes (estas são inteiramente artificiais) ou dos sonhos e vaticínios (acredita-se que essas duas são naturais)? (CÍCERO apud GRATTI, 2009, p. 50).

As formas naturais de adivinhação não eram bem vistas pela alta classe de Roma, que cada vez mais se interessava pelo ceticismo, ressaltando a origem estrangeira de tipos específicos de práticas divinatórias. Ao analisar os textos de Cícero, Maria da Glória Novak (1991, p. 152), doutora em língua e literatura latina da Universidade de São Paulo, observou que “as formas naturais de adivinhação, as chamadas formas não científicas, afastam-se das religiosas, isto é, embora revelem a vontade divina, não pertencem à religião por não dependerem de consulta, mas unicamente da disposição psicológica do receptor”. Por não depender de nenhum método oficial de interpretação, mas exclusivamente do receptor, as adivinhações ditas naturais escapavam do controle do Estado e, portanto, ofereciam ameaça.

As formas artificiais ou científicas eram legítimas em Roma e defendidas pelos estoicos, que consideravam a adivinhação uma ciência. Harúspices (sacerdotes que previam o futuro nas vísceras de um animal sacrificado), áugures e os intérpretes de sonhos, “alguns destes se assentam em registros escritos e ensinamentos, o que os livros dos etruscos a respeito da haruspicina, dos raios e dos trovões mostram, e também os vossos livros augurais” (CÍCERO apud GRATTI, 2009, p. 78). Houve oficialmente em Roma um Colégio de áugures, frequentado pelo próprio Cícero. As formas artificiais faziam parte da religião oficial.

No período em que Cícero desenvolveu seus argumentos, Roma passava por um momento de intensas transformações devido à influência de diferentes crenças e cultos estrangeiros. Vale observar que os limites não eram tão rígidos, uma vez que a haruspicina, de origem etrusca, foi aceita e incorporada ao Estado Romano. Segundo Beatriz Gratti (2009, p. 26),

a transformação na religiosidade romana também se fez sentir no que concerne à adivinhação. O povo romano sentiu necessidade de métodos divinatórios que diminuíssem as suas angústias. Assim, houve uma abertura a práticas de adivinhação natural, como profecias, oráculos e adivinhos. As consultas aos harúspices e aos livros sibilinos não mais se resumiam à busca por expiação, mas também ao conhecimento do que o futuro podia reservar. Porém, o Senado sempre tentou conter essas transformações e manter as regras do passado.

As adivinhações eram legitimamente aceitas como uma prática de comunicação com os deuses na Roma antiga. Alguns métodos faziam parte da religião oficial, em grande maioria as formas artificiais de adivinhação. Já as formas naturais foram sendo aos poucos

absorvidas pelo povo de Roma, mas com a ressalva de que eram superstições por não fazerem parte dos métodos tradicionais e oficiais da República. Contudo, a religião foi o principal fator de coesão do Estado Romano que, ao perceber, e inicialmente criticar, as práticas estrangeiras, incorporou-as a um nível de aceitação capaz de não fragmentar ou abalar a coesão social. Ao contrário, serviriam aos poderosos como mais uma forma de obrigar os homens a servir as leis (NOVAK, 1991).

A preocupação de Cícero foi, antes de tudo, uma preocupação política, e o meio mais eficaz para manter a sociedade romana estável e livremente submissa às leis do Estado foi a sustentação de uma religião oficial. As condenações aos deuses e cultos estrangeiros, assim como a religião dos antepassados, objetivavam exclusivamente ao fortalecimento de uma religião única e, por isso, mais estável (NOVAK, 1991). No caso de Cícero e da mentalidade romana do último século da República, percebemos que a superstição foi uma prática desviante daquela estabelecida pela religião oficial de Roma. O caráter negativo da palavra foi resultado de um interesse político como forma de controle social. Não haviam fundamentos, fossem eles teológicos ou filosóficos satisfatórios, para a diferenciação de uma crença supersticiosa ou religiosa.

Interessante notar que muito do que se considerou como superstição, com a aceitação do Estado, passou a fazer parte da religião oficial. O critério de aceitação não dizia respeito ao conteúdo das práticas, mas sim à sua forma e ao seu possível efeito desagregador ou não na grande República de Roma. Apesar de refutar as adivinhações e superstições, Cícero contraditoriamente as aceitou e, mais que isso, as praticou. Maria da Glória Novak (1991, p. 158) fez uma avaliação interessante quanto à aparente ambiguidade de Cícero e de modo geral àquilo que faz com que os homens se voltem às crenças sobrenaturais.

A verdade, porém, é que o homem se sente fraco e imagina, além e acima dele, forças que o protejam; tendência que, ao contrário do epicurismo, o estoicismo reforça, afirmando que os deuses dominam o mundo. E, se ambos os sistemas exercem influência em Roma, o estoicismo, filosofia que aí tem o seu mais fértil campo, traz no seu âmago justamente o conhecimento do futuro, a adivinhação. E o oscilante Cícero, que tão veementemente a crítica, defende-a. Como bem assinala o poeta filósofo epicurista Lucrécio, o homem tende naturalmente para a superstição e, por mais que se lhe ensine a verdadeira natureza dos deuses e o verdadeiro sentido da piedade, volta sempre às antigas crenças.

Pouco mais de um século depois de Cícero, o filósofo grego Lúcio Méstrio Plutarco (45-120 d.C.) escreveu sobre a superstição em *Il fato e La superstizione* (1993), época em que o domínio romano sobre os gregos ultrapassava pouco mais de dois séculos. Contudo, em plena época romana, priorizou o pensamento de autores gregos do período clássico, no intuito

de consolidar a identidade grega no Império. No prefácio da obra, Mário Scafidi Abbate (apud PLUTARCO, 1993, p. 18, tradução da autora) definiu o termo em oposição à religião:

Superstição é em geral, a tendência, nascida da ignorância e da sugestão, que leva o homem a atribuir razões ocultas ou sobrenaturais a fatos que são explicáveis com causas naturais. Teologicamente é cada crença ou prática exercida em contraste com a própria religião, qualquer que seja, como cultos falsos ou inúteis, ritos privados, magia e divinações⁶.

Em 12 tópicos, Plutarco (1993, p. 65, tradução da autora) apresentou a superstição juntamente com o ateísmo como resultados da "ignorância e da estupidez humana sobre a divindade⁷". A negação da existência de um ser supremo, como no caso do ateísmo, foi considerada um erro, que não seria capaz de desencadear sentimentos avassaladores, dores ou medos. A não existência dos deuses acaba por não gerar temores. A superstição, por sua vez, consistia em "uma ideia contaminada pela emoção ou pela sugestão, uma hipótese que produz temor, um temor que avilta e destrói, enquanto se crê que Deus exista, mas que é hostil e danoso⁸" (PLUTARCO, 1993, p. 67, tradução da autora). Sendo assim, a ignorância provinda do ateísmo seria menos danosa que a ignorância da superstição. Plutarco (1993, p. 67, tradução da autora) sintetizou tal pensamento: "(...) o ateísmo é apenas um raciocínio distorcido, enquanto a superstição é um estado de espírito que nasce de um raciocínio errado⁹".

Segundo o autor, não conceber a existência de Deus seria um erro incapaz de desencadear emoções desenfreadas, ao contrário do que acontecia com os supersticiosos. O medo e o pavor são responsáveis por amarrar e perturbar o espírito. Não há medo ou pavor exagerado naqueles que não acreditam na existência de um ser superior. Não há como temer algo em que acredita não existir. Por sua vez, temer a Deus é temer a tudo, sem que haja momentos de tranquilidade:

⁶ No original: Supertizione è, in generale, la tendenza – nata dall'ignoranza e dalla suggestione – che porta l'uomo ad attribuire ragioni occulte o soprannaturali a fatti che sono spiegabili con cause naturali. In teologia è ogni credenza o pratica esercitata in contrasto con la propria religione, quale che essa sia, come culti falsi o inutili, riti privati, magia e divinazione.

⁷ No original: Sull'ignoranza e la stupidità umane in fatto di divinità (...).

⁸ No original: La superstizione, invece, come dichiara la parola stessa, è un'idea contaminata dall'suggestione, un'ipotesi che produce timore che avvilisce e distrugge, inquantoché si crede sì che Dio esista, ma che sia ostile e dannoso.

⁹ No original: (...) l'ateismo è solo un ragionamento distorto, mentre la superstizione è uno stato d'animo che nasce da un ragionamento errato.

Quem não navega não teme o mar, quem não combate não teme a guerra, quem não sai de casa não teme os ladrões, nem o pobre tem medo das calúnias ou o simplório da inveja, como os Gálatas não temeram os terremotos e o etíopes os relâmpagos; mas se existe o medo de Deus existe o medo de tudo: da terra, do mar, do ar, do céu, do escuro, da luz, do ruído, do silêncio, do sonho, não existe coisa que não os apavore. Os escravos, pelo menos, quando dormem não pensam em seus patrões, o sono alivia as estirpes dos prisioneiros, as inflamações em torno das feridas, a úlcera que corrói a carne e as dores intensas se afastam de quem dorme¹⁰: *Incantavole sonno, lenimento d'ogni dolore, come dolce e grato mi giungi nel momento del bisogno!* (PLUTARCO, 1993, p. 67,69, tradução da autora).

Abbate ainda observou que a correspondência grega para *superstitio* é *deisidaimonia*, que significa temor a Deus (*deido* - medo e *daimon* - divindade). O termo apareceu em Xenofonte, Aristóteles, Teofrasto e Políbio, que descreveram a relação temerosa dos homens com a divindade como algo que pode ser até mesmo vantajoso para alguém, como no caso de Roma, que utilizou o temor para unificar e fortalecer o Estado.

A obra de Plutarco teve por objetivo defender e promover a ordem social em função da proliferação das superstições, consideradas como um mal difuso, contagiando cada vez mais os antigos cultos gregos. Em outros escritos, também mostrou sua preocupação em salvaguardar as tradições gregas. Além do fator temerário – e por isso fragilizador da superstição –, ela teria um caráter antissocial, uma vez que o supersticioso tende a isolar-se no próprio medo e em suas próprias práticas. Sua conclusão foi a de que entre os dois extremos, *daisidaimonia* (superstição) e o ateísmo, o melhor caminho seria a *Eusébia* (*eusebeia*), ou seja, a piedade, lealdade e o respeito filial como verdadeira religião (PLUTARCO, 1993).

Tanto a visão de Cícero como a de Plutarco mostraram a superstição com caráter negativo enquanto culto incorreto, exagerado, fonte de emoções exacerbadas como medo extremo e pavor da divindade. Percebemos neles a preocupação da manutenção de cultos tradicionais e daquilo que a República/Império outorgava como sendo oficial. Interessante destacar que as práticas divinatórias protagonizadas pelos oráculos, a ciência dos áugures na análise do voo dos pássaros, a interpretação de sonhos e a análise de vísceras são exemplos de práticas que foram estabelecidas e, em sua maioria, oficializadas pelos Estados. A existência dos deuses era comprovada pela existência de tais práticas. “(...) se há adivinhação há deuses e se há deuses há adivinhação; ora, há Deuses, logo dão sinais (...), portanto, existe adivinhação” (CICERO apud NOVAK, 1991, p. 155).

¹⁰ No original: Chi non naviga non teme il mare, chi non combatte non teme la guerra, chi non esce di casa non teme gli scippatori, né il poveiro ha paura delle calunnie o il sempliciotto dell'invidia, come i Galati non temono i terremoti e gli Etiopi i fulmini; ma chi ha paura di Dio ha paura di tutto: la terra, il mare, l'aria, il cielo, il buio, la luce, il rumore, il silenzio, il sogno, non c'è cosa che non lo spaventi. Gli schiavi, almeno, quando dormono non pensano ai loro padroni, el sonno alleggerisce i ceppi ai prigionieri, le infiammazioni intorno alle ferite, le ulcere che rodono la carne e i dolori intesi si allontanano da chi dorme.

A compreensão da distinção entre o que era ou não superstição dizia respeito a uma decisão das autoridades que visavam, acima de tudo, à coesão social a partir da manutenção do Estado. Nesse sentido, as proibições e/ou desvalidações de práticas estrangeiras foram estratégias de combater e conter toda diversidade e pluralismos teoricamente antagônicos ao fortalecimento de uma nação hegemônica. A citação do grego Políbio 200 anos antes de Cristo, no último livro das suas Histórias, esclarece, a partir da visão da religião romana, considerações pertinentes à superstição naquele contexto:

Parece-me que a particularidade mais importante, pela qual se marca a superioridade do Estado romano, reside nas ideias religiosas. E penso que Roma deve a sua coesão justamente ao que se censura nos outros povos, quero dizer a superstição. Esse aspecto é tão dramatizado aí e desempenha tal papel, tanto na vida particular como nos assuntos públicos, que nada poderia ser mais forte. Sem dúvida, muitos se admirarão disso, mas a meu ver, os romanos ao fazê-lo pensaram na massa do povo. É verdade que, se se pudesse formar uma cidade de sábios, absolutamente não se imporia tal solução. Mas, visto que a massa é sempre instável, cheia de desejos culpáveis, de impulsos irracionais, de paixões violentas, o único meio de contê-la reside no medo ao mistério e nessa espécie de recurso ao drama. Creio, pois, que introduzindo no povo noções sobre os deuses e ideias de além-túmulo os antigos não agiram levemente e ao acaso; a leviandade e o absurdo estão muito mais nos modernos que rejeitam isso tudo (POLÍBIO, 56, p. 6, 121 apud NOVAK, 1991, p. 145).

Não houve qualquer tipo de arbitrariedade na decisão daquilo que foi ou não superstição tanto para gregos quanto para romanos. Em ambos a ideia da coesão social em prol de um estado fortalecido determinou o que convinha ser aceito e o que deveria ser marginalizado, atitude que se perpetuará ao longo dos anos.

Retomando em síntese, o termo *superstitio* surgiu como algo contrário a *religio* que, por sua vez, vem de *relegere*, ou seja, a religião na Antiguidade é concebida como uma prática correta e cuidadosa durante a adoração aos deuses. Negligenciá-las ou cultuar os deuses de forma incorreta ou exagerada era ir contra a religião, pilar de sustentação da estrutura social e política da época. Sendo assim, a superstição não era direcionada à fé ou crença incorreta, mas sim às práticas equivocadas dos cultos, que desencadeariam uma torrente de emoções prejudiciais ao espírito, já que fruto de uma conduta errada.

Com a crescente expansão de Roma, superstição passou a designar tudo aquilo que não pertencia ao Estado. Eram não apenas práticas incorretas, mas também crenças. Sua concepção como algo ilegítimo, e até mesmo proibido por não fazer parte daquilo que Roma outorgava como oficial, avançou até o surgimento do cristianismo, que passou a considerar todas as crenças e cerimônias dos cultos pagãos como superstição.

Já na Idade Média, a teologia escolástica elaborou uma definição sofisticada do termo, influenciada pela doutrina de Santo Agostinho, que considerou como superstição os cultos às divindades pagãs (idolatria), representações mágicas e animistas e, mais tarde, até mesmo elementos considerados supérfluos que se encontravam juntos à verdadeira religião.

Encontramos na **Suma Teológica** de Tomás de Aquino, uma das mais importantes obras da história do cristianismo escrita entre os anos de 1266 e 1274, considerações sobre a superstição. A Suma teve como principal objetivo expor de maneira didática a doutrina segundo a revelação divina nas Sagradas Escrituras. Da questão 92 a 96, o autor tratou da superstição em si mesma e das suas partes. São 16 artigos que abordam cinco questões específicas: dos vícios opostos à religião, espécies de superstição, idolatria, da superstição divinatória e das observâncias supersticiosas.

Aquino considerou a religião como uma virtude moral sustentada na mediedade, o meio termo entre um excesso e um defeito. Tudo aquilo que escapa a ela seria, portanto, oposto à religião. “Assim, pois, a superstição é um vício oposto à religião por excesso, não por prestar maior culto a Deus do que o da religião verdadeira; mas por prestá-lo a quem não deve ou do modo indevido” (AQUINO, 1981, p. 2322).

Segundo a obra, há superstições de diversas espécies, que se diferenciam primeiro pelo modo e segundo pelo objeto. Santo Agostinho (apud AQUINO, 1981, p. 2323) distinguiu três gêneros. O primeiro diz respeito à idolatria que presta reverência divina à criatura: “É supersticioso tudo quanto foi estabelecido pelos homens para fazer ídolos e prestar-lhes culto (...)”; o segundo refere-se à superstição divinatória de consulta aos demônios: “Ou para obter consultas e realizar certos pactos fundados em acordos e alianças com os demônios para alcançar revelações (...)”; e o terceiro ao uso de “amuletos e causas semelhantes”. Toda prática cúltica ou crença que se desvia do verdadeiro e correto culto divino foi considerada como superstição.

(...) a superstição consiste em prestar culto a Deus de modo indevido. O que principalmente se dá quando o culto é prestado a quem não deveria sê-lo. Pois, deve sê-lo só ao sumo Deus incriado, como estabelecemos quando tratamos da religião. Portanto, o culto divino prestado a qualquer criatura é supersticioso (AQUINO, 1981, p. 2328).

A atribuição de um caráter divino às imagens ou criaturas humanas, chamadas ídolos, e a conseqüente prática do culto divino a eles constituíam-se como a mais grave das superstições. Nada mais ilícito que modificar “a glória do Deus incorruptível em semelhança de homem corruptível, e de aves, e de quadrúpedes e de serpentes” (AQUINO, 1981, p.

2329). Segundo Agostinho (apud AQUINO, 1981, p. 2329), “é supersticioso tudo o que os homens instituíram para fazer e cultivar os ídolos, ou para prestar culto à criatura, ou a qualquer das partes delas, como se fora Deus”.

Aquino (1981, p. 2332) continua afirmando ser a idolatria uma grande blasfêmia, um dos pecados mais graves, “por privar a Deus do seu domínio exclusivo sobre as criaturas”. Como causa da idolatria, apontou a natureza deficiente do homem, a ignorância do intelecto ou mesmo os afetos desordenados, implicando também a culpa. Por fim, foi considerada, segundo a Suma, o princípio e o fim de todo o mal, por ser capaz de gerar todos os gêneros de pecado.

Quanto às adivinhações, afirmou ter o homem uma inclinação natural para conhecer o futuro, mas não pela adivinhação, que pressupõe pactos com demônios e outras artimanhas. Todas as formas de adivinhação como leitura dos astros, quiromancia, necromancia, geomancia, hidromancia, aeromancia etc. ou a recorrência aos sonhos como forma de previsão do futuro “se pretendem ir além do que é possível alcançar, na ordem da natureza ou da providência divina, são supersticiosas e ilícitas” (AQUINO, 1981, p. 2343). Assim consideraram-se mortais, após a revelação do Evangelho, todas e quaisquer cerimônias da lei antiga.

A questão 96 da Suma Teológica tratou das observâncias supersticiosas, dentre elas arte notória (utilização de jejum, orações e outras práticas em troca de conhecimento); observação da saúde (utilização de métodos sem eficácia natural para cura); e levar palavras sagradas escritas e penduradas ao pescoço. Todas essas questões foram consideradas ilícitas se incompatíveis com a reverência devida a Deus e aos santos.

A definição tomista, responsável por enquadrar quase tudo o que posteriormente veio a ser considerado como superstição, vai prevalecer dominante por séculos na Europa, facilmente encontrada nos diversos textos canônicos, tratados de teologia moral e constituições sinodais. As tipificações das superstições aparecem no **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral** (2007), organizado por Denzinger Heinrich (2007, p. 465), da seguinte maneira:

Superstição. Reprovam-se diversos tipos de superstição 1859 2824;
1859 - Todos os livros escritos de geomancia, hidromancia, aeromancia, piromancia, oneiromancia, quiromancia, necromancia, ou nos quais estão contidos sortilégios, feitiçarias, vaticínios, presságios, encantamentos de arte mágica, em absoluto não se admitem. Os bispos, além disto, providenciem com diligência para que não sejam lidos nem possuídos livros, tratados, catálogos da astrologia judiciária, que, com respeito a futuros acontecimentos contingentes, ou a casos fortuitos, ou a ações que dependem da vontade humana, ousam afirmar que algo, com certeza, há de ocorrer.

2824 – Todavia, já que além dos casos particulares era preciso tratar do uso do magnetismo em geral, na quarta-feira 19 de julho de 1847 foi assim estabelecido a modo de norma: ‘Remoto todo erro, sortilégio, explícita ou implícita evocação do demônio, o uso do magnetismo, isto é, o simples ato de usar meios naturais de parte lícitos, não está moralmente proibido, contanto que não leve a um fim ilícito ou de qualquer modo mau. A aplicação, ao contrário, de princípios e de meios simplesmente físicos a coisas e efeitos verdadeiramente sobrenaturais, para explicá-la de maneira meramente física, outra coisa não é senão fraude de todo ilícita e herege

Leitura das linhas das mãos (quiromancia), mensagens que aparecem no fogo, ar ou na água (piromancia/aeromancia/hidromancia), invocação do espírito de pessoas mortas (necromancia), todo tipo de adivinhação e/ou feitiçarias eram enquadradas como práticas ilícitas e deveriam ser fortemente combatidas pela Igreja. Em síntese, a superstição, segundo o tomismo, compreendia todos os atos de cultos considerados falsos e supérfluos, de relíquias não oficialmente reconhecidas, orações para fins ilegítimos, ritos celebrados em privado, adivinhações distintas da profecia sagrada, magia, amuletos e talismãs diferentes dos objetos abençoados.

A luta contra as superstições reivindicava a fé e a crença no verdadeiro Deus, considerando os desvios resultantes da idolatria como capazes de afetar o culto correto ao Ser Supremo legítimo. As práticas agrupadas em lícitas e ilícitas expõem a preocupação do plano mágico em escravizar os indivíduos, direcionando sua fé e crença a poderes misteriosos e a energias desconhecidas.

A partir da Reforma houve uma mudança significativa no uso do termo *religio*. que passou a se referir, segundo Klaus Hock (2010), como no pensamento humanista, mais como aquilo que a linguagem popular chamava de fé cristã comum ou confissão. Religião passou a ter uma função crítica contra a superstição, magia e a ação cáltica – consideradas erradas pelos reformadores – praticada pela Igreja Católica.

Houve, por outro lado, “uma tendência à generalização do termo religião que se impõe aos poucos com o iluminismo” (HOCK, 2010, p. 19). Religião passou a designar o todo por trás da diversidade das religiões. Com isso, a superstição deixou o exclusivismo daquilo que tão somente ia contra o dogmatismo da Igreja Católica e incluiu por parte dos reformadores ações cálticas realizadas pela própria Igreja. Mais uma vez, não se definia de maneira única, clara e consensual, tendo sua caracterização à revelia de quem acusava.

Há sobre o Renascimento europeu e o pensamento humanista o costume de se admitir o abrandamento do dogmatismo religioso, do misticismo e da superstição em virtude de uma crescente valorização da razão e da ciência. Estudos sobre esse período, que floresceram na primeira metade do século XX, levaram também em conta ter sido a renascença tão obscura e

supersticiosa quanto a Idade Média. Um dos argumentos foi o fato de artistas, homens letrados e eruditos terem sido os protagonistas do pensamento humanista, apesar de não se valerem necessariamente do pensamento científico.

Rogério Miranda de Almeida, professor de filosofia da PUC do Paraná, retomou o pensamento de Alexandre Koyré, importante filósofo da ciência desse período, no artigo **Arte, superstição e “filosofia” no Renascimento** (2015, p. 898), dizendo que no Renascimento “predominou a mais crassa superstição e, conseqüentemente, a expansão e intensificação da crença no poder da magia, da alquimia, da bruxaria, da cabala e do saber hermético em geral”. O anseio da arte por liberdade e recriação da natureza humana conviveu com um estado de angústia, medo da fuga perante a morte e do fecundo imaginário do inferno e do purgatório. O medo da loucura, da fortuna e da ação de forças demoníacas ameaçavam de maneira obsessiva os renascentistas.

A presença das magias, feitiços, mística eram constantes não apenas na oralidade, mas na literatura corrente. Um manual podia conter páginas sobre hermetismo, magia, astrologia, plantas medicinais, reflexões metafísicas, teologia mística e diversos outros assuntos. As ideias supersticiosas, segundo aponta o estudioso, surgiram antes mesmo da Idade Média e foram apenas intensificadas no período renascentista europeu.

Certo, uma tal profusão de magia e de superstição não era um apanágio exclusivo do renascimento, na medida em que suas raízes mergulhavam até a Idade Média, e mesmo além. E quando se considera mais especificamente a atmosfera de misticismo e magia que predominou durante esse período, pode-se deduzir que o que se verificou foi, de fato, uma intensificação daquilo que já se vinha produzindo mais explicitamente durante a Idade Média Tardia (ALMEIDA, 2015, p. 909).

Segundo Alexandre Koyré (apud ALMEIDA, 2015), o motivo apontado para a credulidade supersticiosa nesse período ligava-se diretamente ao desmoronamento da síntese aristotélica, eliminando as diferentes possibilidades de se verificar uma verdade. A onda de magia e superstição seria uma consequência direta da ausência de uma estrutura argumentativa pautada nas proposições. Ou podemos pensar o contrário: a atmosfera de misticismo teria sido causa, e não consequência, da queda de um sistema racional construído pela Escolástica.

De uma forma ou outra, nos importa perceber que houve na Renascença um forte apego às superstições, que marcou a passagem entre a Idade Média tardia e o período moderno. Apesar das contrariedades, notou-se uma mudança radical na concepção do homem perante o universo, o que não gerou uma racionalização imediata capaz de banir toda a sorte

de magias e credulidades. Ao contrário, o medo em virtude da consciência da imensidão do universo e do ínfimo lugar ocupado pelos homens fez com que a humanidade aterrorizada se apegasse com mais força às superstições. Como reações a esse momento de incertezas e medo, surgiram os inúmeros escritos que primavam pelo uso pleno da razão como antídoto às superstições.

Em 1670, Baruch de Espinosa escreveu no prefácio do **Tratado Teológico Político** (2003) uma teoria sobre a superstição, sem preocupar-se com a definição da palavra, mas apontando sua origem, função e, principalmente, as causas para sua existência e permanência. A teoria se dividiu em três partes: da gênese psicológica da superstição, dos exemplos históricos como comprovação da teoria e do uso político da superstição em favor da dominação monárquica.

Em um primeiro momento, afirmou a natureza inconstante dos indivíduos supersticiosos que ininterruptamente oscilam entre a esperança e o medo. Essa instabilidade os faz vulneráveis e aptos a acreditarem, nos momentos de medo, em qualquer coisa, seja ela qual for. Quando agraciados pela esperança, se enchem de orgulho e presunção, mas estão sempre preocupados com a possibilidade de novamente perdê-la.

Se os homens pudessem, em todas as circunstâncias, decidir pelo seguro, ou se a fortuna se lhes mostrasse sempre favorável, jamais seriam vítimas da superstição. Mas, como se encontram freqüentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja o que for; se tem dúvidas, deixam-se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali; se hesitam, sobressaltados pela esperança e pelo medo em simultâneo, ainda é pior; porém, se estão confiantes, ficam logo inchados de orgulho e presunção (ESPINOSA, 2003, p. 1).

Segundo ele, a causa ontológica, ou seja, a causa responsável pela origem da superstição é o medo. “O medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição” (ESPINOSA, 2003, p. 1). Porém, nem todo medo advém da superstição, mas toda superstição é causada pelo medo. O autor apontou tipos específicos de medo gerados em virtude da fortuna. Desde os clássicos gregos e romanos, a fortuna diz respeito à ação cíclica de obtenção e perda de bens. São bens que, por sua vez, não estariam em posse permanente de ninguém, mas são dados e retirados segundo a vontade divina. A dinâmica cíclica da fortuna seria a caracterização da dinâmica do supersticioso. Quanto mais intensificados esses ciclos entre a posse e a perda, mais se intensifica o apego à superstição.

Em um segundo momento, retomando a narrativa de Quinto Cúrcio, o filósofo falou sobre a situação de Alexandre, o Grande que, em momentos de glória, desistia de consultar

oráculos e arúspices, mas retornava quando se sentia ameaçado, valendo-se de sacrifícios para que pudesse ter notícias do futuro.

(...) veja-se Alexandre, que só se tornou supersticioso e recorreu aos adivinhos, quando, às portas de Susa, começou pela primeira vez a temer por sua sorte (vide Q. Cúrcio, Livro V, §7); assim que venceu Dario, desistiu logo de consultar os adivinhos e arúspices. Até ao momento em que, uma vez mais aterrado pela adversidade, abandonado pelos Bactrianos, atacado pelos Citas e imobilizado devido a uma ferida, recaiu (como diz o mesmo Q. Cúrcio, Livro VII, §7) na superstição, esse logro das mentes humanas, e mandou Aristandro, em quem depositava uma desconfiança cega, explorar por meios de sacrifícios a evolução futura dos acontecimentos (ESPINOSA, 2003, p. 1-2).

A vaidade advinda da fortuna engrandece os indivíduos, fazendo-os acreditar que são diferenciados em relação aos demais. Envaidecido, então, pela conquista da fortuna, Alexandre acreditava-se um semideus, privilegiado pelas divindades e, portanto, superior aos demais indivíduos, ignorando sua condição humana. A partir desse exemplo, Espinosa fez a passagem da questão psicológica da superstição para a política, uma vez que esse personagem era não apenas mortal, mas um rei considerado o conquistador mais bem-sucedido da história. Ao sucumbir às superstições e entrar nas oscilações do medo e da esperança, colocava sua vida na mão dos oráculos, que replicavam a vontade das divindades pagãs, o destino de todo um povo.

O filósofo reafirmou, a partir desse exemplo, que se pode “acrescentar a esses muitos outros exemplos que mostram clarissimamente [*ostendunt clarissime*] o mesmo, a saber, que os homens padecem de conflitos supersticiosos apenas enquanto sentem medo” (ESPINOSA, 2003, p. 2). É esse mesmo medo que tornou possível a dominação de um único indivíduo ou um pequeno grupo sobre uma grande maioria de pessoas. Parafraseando Quinto Cúrcio, Espinosa disse não haver nada mais eficaz para se governar as multidões que a superstição.

Muitos outros filósofos escreveram sobre o tema, considerando-o um empecilho ao uso pleno da razão ou uma distorção da verdadeira religião. Utilizaremos algumas citações no intuito de demonstrar certa homogeneidade no trato negativo da superstição, sempre em contraste com algo mais elevado ou iluminado como a filosofia ou religião.

A superstição está para a religião na mesma proporção em que a astrologia está para a astronomia; é a filha abobalhada de uma mãe muito sábia. Mas essas duas filhas durante muito tempo subjugaram toda a Terra (VOLTAIRE, 2011, p. 82)

A superstição é um culto de religião, falso, mal dirigido, repleto de vãos terrores, contrário à razão e às ideias sábias que podemos ter do ser supremo (DIDEROT; D'ALEMBERT apud JAPIASU, 2008, p. 262).

Superstição sem véu é algo disforme, pois deforma um macaco para torná-lo parecido com um homem; assim a semelhança da superstição e religião a torna mais deformada. E assim como a carne sadia é corrompida por vermes, boas formas e ordens degradam em várias observâncias mesquinhas (BACON, 2007, p. 61).

Esses três filósofos representam três séculos de um pensamento semelhante sobre a superstição. Claro que não nos cabe tratar da complexidade do pensamento de cada um deles, mas nos basta, para este estudo, observar o caráter negativo da superstição como inferior, falsa ou deformadora. Em sua maioria, os filósofos racionalistas e iluministas primavam pelo uso da razão em oposição à tradição e ao pensamento religioso. A verdade absoluta só poderia ser alcançada por via da razão, ausente no pensamento supersticioso.

Em fins do século XVIII, a superstição na Europa passou a designar condutas religiosas marginais, confundidas com práticas populares, folclóricas, experienciadas por pessoas do campo consideradas ignorantes e, por isso, inofensivas aos detentores do poder religioso. Isso fez com que as classes dominantes não a encarassem mais como uma ameaça bravamente combatida pela Igreja, uma vez que passou a ser considerada como exótica, digna de ser estudada e preservada como uma manifestação cultural de um setor da população.

Acreditava-se que como uma manifestação cultural de um setor específico estaria fadada ao desaparecimento, assim como racionalistas imaginavam o desaparecimento do pensamento religioso. Dessa forma, o desenvolvimento de uma devoção popular que conjugava elementos da crença oficial com superstições pagãs passou a ser tolerado no mesmo movimento de aceitação ocorrido na Roma de Plutarco.

Não houve limites determinados para a diferenciação entre as superstições e as religiões, já que ambas as esferas sempre lidaram com questões sobrenaturais. A crença no plano sobrenatural é condição fundamental nas religiões, seja no ritual do batismo, da unção dos enfermos, dos passes espíritas, na confiança do poder das orações, nos exorcismos cada vez mais frequentes entre os neopentecostais, nos ritos mulçumanos, no jejum presente em diversas religiões orientais e também ocidentais. Se não há crença no plano sobrenatural, se não há fé naquilo que anuncia determinada religião, não haverá sentido em pertencer a qualquer uma delas.

Por outro lado, acreditou-se que a distinção entre superstição e ciência fosse capaz de oferecer um limite mais bem delineado, capaz de distinguir entre as criações da imaginação e aquilo que seria verdadeiramente positivo. De modo geral, as pessoas reconhecem na ciência a capacidade de expor verdades sobre o mundo natural através de uma linha progressiva e evolutiva de descobertas. O confronto histórico entre as duas fez com que, ao longo do tempo,

se legitimassem os discursos científicos como autênticos e dignos de pesquisa em contraposição aos costumes e comportamentos humanos que, pela ciência, não passavam de mera banalidade.

Há, portanto, dois elementos observados na utilização da superstição como um conceito de acusação. O primeiro refere-se à contraposição com a religião: superstição é tudo aquilo que não é correto do ponto de vista religioso (religião errada, deturpada, mal-intencionada etc.). Já o segundo está em contraposição com a ciência: superstição é tudo o que não está cientificamente comprovado, resultado de ignorância, falta de formação e instrução. Não há nas duas possibilidades uma definição precisa do que é ser supersticioso, mas sim a acusação de algo ser superstição. Inversamente podemos aplicar a esse pensamento um subterfúgio para autovalidação. Distancia-se do outro como errado ou ignorante para se autoafirmar como certo e conhecedor.

Antônio da Silva Mello (1886 -1973), médico humanista e racionalista, natural de Juiz de Fora, interessou-se profundamente pelos assuntos sobrenaturais. Em **Mistérios e realidades deste e do outro mundo** (1960), investigou saberes ocultos como as feitiçarias, possessões por espíritos, grafologia, leituras da mente, previsões do futuro por cartomantes, mães e pais de santo, dentre outros. Interessou-se por desvendar esses mistérios investigando ao longo de muitos anos por diversos países tais manifestações e seus efeitos nos indivíduos.

A tendência para acreditar no sobrenatural é, aliás, muito geral, como é fácil verificar em relação a credices, presságios, números e dias aziagas e várias outras superstições. Além disso, é preciso considerar que o desejo, a crença e a esperança agem como forças poderosas, capazes de abafar ou até vencer os melhores argumentos da razão. O estado de tensão emotiva do consulente pode explicar muito da sua atitude, não raro em contradição com o seu grau de cultura e inteligência. Em vez de procurar razões concretas e objetivas para decidir e agir, vai perscrutar o desconhecido, interrogar astros, cartas, a palma da mão, no secreto desejo de descobrir soluções diferentes ou encontrar novas esperanças. Isso acontece quando ele não se sente bastante seguro diante da realidade, não descobre o caminho que convém ou não consegue resolver os seus problemas. Nessas emergências é compreensível que procure apelar para os desígnios da sorte ou do destino desconhecido, quer esperando auxílio, quer tentando fugir de responsabilidades. Também por isso acredita facilmente no que está de acordo com os seus planos e desejos, desprezando o que não lhe convém ou contraria os seus interesses (MELLO, 1960, p. 51).

Os caminhos supersticiosos seriam seguidos por aqueles que de alguma maneira são movidos pelo desespero ou medo de tomar decisões. Não necessariamente pessoas com baixo nível de conhecimento científico, mas também médicos, cientistas e intelectuais com um elevado nível desse tipo de conhecimento. A tensão gerada pelas emoções é capaz de superar o indivíduo mais racional. Por isso, a busca pelo desconhecido não teria classe, local nem cor

específica, sendo um fenômeno universal e heterogêneo. O objetivo de Silva Mello nesse estudo específico consistiu em identificar nesses fenômenos o que haveria de natural no sobrenatural, demonstrando a realidade e desvendando as ilusões. Para ele, esse era o principal objetivo da ciência.

Ao longo do livro observamos inúmeros exemplos de casos sobrenaturais desvendados pelo médico, mas também de outros nos quais não há comprovação de possível fraude. O autor detectou a existência de uma grande habilidade de percepção, por exemplo, em alguns videntes que, por vezes, é tão exacerbada que o próprio vidente ignora sua origem, mas que analisada a fundo não apresentaria nada de sobrenatural. Os desvendamentos ficam à mercê dos métodos disponíveis para averiguação, que nem sempre são suficientes para explicar tudo o que acontece. Isso vale para qualquer assertiva científica que depende de recursos disponíveis para análises e estudos capazes de determinar verdades e ilusões.

Da mesma maneira que novas descobertas podem desvalidar antigas crenças, antigas crenças analisadas com novos métodos e recursos podem se tornar verdades incontestáveis. “O que parecia ontem fato averiguado pode passar hoje para o campo da irrealidade, e também o contrário, isto é, uma suposta ilusão transformar-se em indiscutível verdade” (MELLO, 1960, p. 17).

O médico apresentou uma visão científica engajada em desvendar as superstições, mas sem nenhuma intenção de santificar a ciência em relação às antigas e modernas crenças no sobrenatural. Para ele, também a ciência positiva apresentava falhas e lacunas preenchidas com outros conhecimentos não científicos. Embora não admitisse a sobrenaturalidade das práticas supersticiosas, compreendeu o motivo pelo qual as pessoas se mantêm confiantes, mesmo mediante explicações que provam sua ineficácia. Ao falar do espiritismo, o autor expõe tal questão:

O espiritismo, tanto pela sua doutrina, quanto pelas manifestações que apresentava, parecia-me, como todas as religiões, por demais humano, criação defeituosa do próprio espírito do Homem. Por outro lado a ciência positiva apresentava lacunas de tal ordem, era tão limitado o seu poder, tantos problemas essenciais do mundo e da vida ficavam fora do seu alcance, que verdadeiramente, tomá-la por guia, significava permanecer mergulhado em ignorância e humilhação. (...) A verdade científica é, no entanto, tão pobre, tão limitada, tão insignificante, que se pode compreender ou perdoar àqueles que acreditam mesmo naquilo que se pode demonstrar não ser a verdade (MELLO, 1960 p. 72-73).

Novas verdades sempre surgirão e substituirão antigas, já tornadas ilusões. O desenvolvimento da ciência mostra claramente a universalidade desse processo, que não se mantém exclusivo nas dimensões não científicas. Haverá sempre algo novo oriundo de novas

técnicas, metodologias e/ou percepções da realidade para explicar o que já fora explicado. Assim como a ciência, a superstição segue o mesmo caminho de construção e desconstrução, que desestabiliza a garantia de uma certeza ou verdade absoluta.

Da antiguidade clássica ao período moderno, a superstição foi analisada por alguns ângulos e abordagens em períodos diferentes neste tópico. Contudo, percebemos que o fenômeno se manteve presente em oposição a outras esferas: religiosa, racional e científica. As visões teológicas, filosóficas, psicanalíticas, psicológicas e científicas buscaram identificar as falhas nas crenças em virtude de outro conhecimento mais verdadeiro ou menos nocivo.

Notemos agora a definição atual de superstição encontrada em um dicionário da Língua Portuguesa, atentos para as características que se mantiveram no decorrer do tempo. Em síntese, considera-se a superstição pejorativamente como credice pautada em regras ilógicas, sem fundamento. Vale ressaltar a característica de “crença excessiva”, atribuída ao primeiro registro conhecido da palavra escrita por Cícero.

SUPERSTIÇÃO: Substantivo feminino. Credice; crença sem fundamento racional e lógico que, normalmente, se baseia situações recorrentes ou coincidências eventuais. Crença que faz com que alguém crie certas regras ilógicas, tenha medo de coisas inofensivas ou acredite em coisas sem fundamento. [Por Extensão] Ação de atribuir sorte ou azar a ações ou coisas. [Figurado] Crença excessiva e sem fundamento em alguma coisa. Etimologia (origem da palavra superstição). Do latim *superstitio.onis* (SUPERSTIÇÃO, 2020).

Em um primeiro momento, a adivinhação por meio de oráculos, consulta aos áugures, leitura de mãos e interpretação de sonhos eram práticas legítimas até o momento em que algumas delas, oferecendo ameaça à coesão do Estado de Roma, foram enquadradas como superstição. Depois, com a dominação da Igreja Católica, todas passaram a ser intimidatórias. Mais adiante, os reformadores entendiam que também práticas dessa instituição não escapariam da superstição. Em seguida, toda e qualquer prática religiosa passou a ser considerada por parte da ciência como supersticiosa. Dessa forma, o termo foi sendo estruturado ao longo do tempo sempre a partir de uma negação, como oposição à religião, à causalidade científica e à racionalidade.

Em estudo sobre a superstição, Françoise Askevis-Leherpeux (1988) apresentou uma definição bastante oportuna, capaz de estabelecer a unidade dos estudos sobre o tema, tendo em vista a generalização das definições que se estabeleceram a partir de uma oposição. Segundo o autor, superstições são “crenças que, numa determinada época, vão de encontro a doutrinas e práticas atestadas pelas frações dominantes da comunidade científica e/ou da comunidade religiosa culturalmente mais importante” (LEHERPEUX, 1988, p. 26).

Estabelecemos, assim, uma ideia menos negativa do termo que, apesar de estar em oposição a ideias dominantes, não apresenta avaliações ou adjetivações pejorativas. No próximo item, tentaremos compreender uma concepção de superstição que contraria a síntese encontrada no dicionário, considerando a existência de uma lógica clara presente no pensamento supersticioso, a partir de Luís da Câmara Cascudo.

4.2 FENÔMENO E ESTRUTURA DA SUPERSTIÇÃO EM LUÍS DA CÂMARA CASCUDO

Nosso pensador brasileiro do século XX Luís da Câmara Cascudo apresentou no **Dicionário do Folclore Brasileiro** (2002, p. 648) o seguinte verbete sobre as superstições:

Superstições. Resultam essencialmente do vestígio de cultos desaparecidos ou da deturpação ou acomodação psicológica de elementos religiosos contemporâneos, condicionados à mentalidade popular. São milhões de gestos, reservas e atos instintivos, subordinados à mecânica do hábito, como gestos reflexos. As superstições participam da própria essência intelectual humana e não há momento na história do mundo sem sua inevitável presença. (...) A própria etimologia latina mostra que superstição é uma sobrevivência em sua preservação (...).

Síntese de um longo pensamento desenvolvido no decorrer de toda sua vida e em parte exposta em livros específicos que trataremos neste tópico, ainda é presente, com menor evidência, em todos os seus trabalhos, uma vez que foi fundamental no pensamento do autor.

O artigo **Para o Estudo da Superstição**, que encerrou o livro **Tradição, Ciência do Povo**, de 1971, é, de certa maneira, um resumo das observações de Cascudo sobre o fenômeno supersticioso. Foi inicialmente publicado em 1966 com o título **Voz de Nessus** que, segundo a mitologia greco-romana, foi o personagem mitológico responsável pela morte de Hércules (*Heracles*) como vingança à própria morte. Sófocles narrou o episódio na tragédia **As Traquírias**, que conta a morte do semideus, vítima de um feitiço realizado por sua esposa Dejanira.

Nessus era o centauro responsável por fazer a travessia das pessoas no rio Eveno. Na travessia de Dejanira, decidiu raptá-la, agindo com violência, o que fez Hércules atravessar em seu dorso uma flecha capaz de matá-lo. Antes de morrer, disse à Dejanira que seu sangue continha grandes poderes mágicos capazes de evitar que Hércules amasse outra mulher mais do que a ela. A mulher recolheu o sangue e tempos depois, em virtude da insegurança que sentia, molhou um manto com o sangue de Nessus e enviou para Hércules. Ao colocá-lo,

queimou até a morte. Ao entrar em contato com o sol, o manto banhado no sangue da criatura virou ácido fervente. Dejanira foi enganada pelo centauro, que previu sua vingança quando a flecha do semideus o deixou em agonia até a morte.

A referência a Nessus feita por Cascudo já no título do artigo antecipa a ideia da ancestralidade atribuída à superstição. O teor mágico do fenômeno supersticioso encontrado em antigos documentos reapareceu não só, mas principalmente, no Rio Grande do Norte do intelectual. A represália da parteira que proibiu o cruzamento das pernas aos presentes na hora do parto – caso contado na introdução desta tese – coincide com a história do nascimento de Hércules, atrasado em sete dias por Hera, que permaneceu com as pernas cruzadas no intuito de prolongar o sofrimento da mãe do semideus, Alcmena.

Ao analisar o livro em questão, Marinalva Lima (apud SILVA, 2003, p. 303) afirmou que Câmara Cascudo “constrói um círculo de interinfluências que vagueia pelas sociedades antigas, do mundo clássico greco-romano ao Oriente. (...) O teor mágico do gesto, em sua perspectiva, é conservado, independentemente, de muitos séculos passados”.

Fator importante no estudo da superstição, segundo Cascudo, é a ideia de tradição, que aparece como reminiscência de antigos cultos que se conservam mesmo com a perda da legitimidade. A conservação de tais resquícios é o que garante sua formação e consolidação.

Cultos que no passado eram legítimos, com espaço no contexto das práticas religiosas, mas que ao longo do tempo foram substituídos por outros, não se extinguindo em sua totalidade, formando camadas sobrepostas. Sombras que se mantêm em volta das novas práticas religiosas, teimando por espaço em tempos que não mais lhes reconhecem a funcionalidade (LIMA apud SILVA, 2003, p. 304).

As superstições não foram inventadas ou surgiram em um determinado momento da história, mas nasceram e ainda nascem junto com os indivíduos e sobrevivem no tempo como resquícios de cultos desaparecidos, remodelados conforme a situação em cada tempo e espaço. Não há interrupção ou morte do fenômeno decretada pela religião institucionalizada, filosofia ou ciência. Nem mesmo a razão é capaz de interromper sua continuidade e constância, fazendo-se permanente no inconsciente pessoal e coletivo.

A vivência como método de vida e trabalho fez o estudioso perceber situações curiosas acerca de um tipo específico de comportamento contemporâneo curiosa e naturalmente ancestralizado.

Surpreendia nos livros venerando a solução que a fé transmite à confiança devota, revendo-a nos humildes servos familiares, pobres, analfabetos, tímidos. Davam-se explicações misteriosas que eram oráculos, ditados pela musa pitonisa da tradição. A literatura greco-romana parecia-me repetir, no infinito do tempo, as vozes mansas do

meu povo fiel. Era uma transmigração afetuosa. Almas de Atenas, Tessália, ilhas do Egeu, Siracusa, Roma, Cartago, sibilas, áugures vestais, arúspices, falando como Tia Lica, seu Nô, Bibi, João Medeiro. Frases curtas, decisivas, cheias de sabedoria hermética: - *Faz mal! Não dá certo! Atrasa! É o contra!* Ao catecúmeno não se explica. Aconselha-se, orienta-se, corrige-se. Era um limiar sagrado com as névoas, os silêncios, as compreensões inacessíveis aos neófitos, trêmulos e crentes nos adros da iniciação (CASCUDO, 1971, p. 147).

As afirmações foram frutos de observações sobre o cotidiano do povo que misteriosamente se assemelhavam aos registros milenares dos livros, da história. Como então explicar essas coincidências tão curiosas? Como Tia Lica, sem nunca ter acesso à literatura greco-romana da antiguidade clássica, repetia aquilo que outrora fora feito em Atenas, Roma e Siracusa por adivinhos e pitonisas?

Para Cascudo (1971, p. 146), o primeiro cuidado ao analisar uma superstição está em admitir a existência de lógica e fundamento, o que vai contra as definições que encontramos até agora. “O primeiro elemento para bem analisar uma superstição é pesquisar sua lógica. Indagar pela estrutura íntima daquela atual asnice que fora imponente sabedoria doutrinal”. A lógica mostra-se evidente e necessária ao percebermos a superstição como processo psicológico, uma vez que os indivíduos agem com uma finalidade pré-estabelecida fundamentada na confiança.

É uma solução dependente da vontade individual. Farás tal ato para tal resultado. E também se associa uma outra lógica, pré-lógica ou hiperlógica, de sentido oculto, incompreensível mas real e que *deve* possuir efeitos decisivos, embora escapando à percepção do homem. Essa fase escura, tenebrosa, cheia de fôrças [sic] imprevisíveis, é a que mais atrai no ritmo da realização e da esperança. Fundamenta-se na confiança de poder dispor, evitar, afastar, dispersar, aproximar as grandezas imortais, fazendo-as ou tornando-as acessíveis e dóceis aos interesses [sic] pessoais, do agente supersticioso (CASCUDO, 1971, p. 155).

Não há ausência de lógica na prática ou crença supersticiosa, mas, ao contrário, Cascudo sugeriu uma possível hiperlógica, ou seja, algo que vai além da própria lógica. Argumento diverso de antropólogos e sociólogos consagrados como Tylor, Frazer e Levy-Bruhl, que influenciados pelo racionalismo de seu tempo, ao estudarem o pensamento primitivo em relação ao pensamento civilizado, interpretavam a superstição como erros do pensamento lógico. Bruhl contribuiu com a separação categórica dos dois tipos de pensamento: por um lado, o pensamento primitivo pré-lógico ou ilógico de caráter afetivo, mítico e poético; por outro, o pensamento civilizado lógico, racional e científico. Apesar da diferenciação, reconheceu a permanência do pré-lógico paralelo aos modos lógicos da sociedade civilizada de seu tempo.

Embora Câmara Cascudo tenha admitido o caráter racional em oposição às afirmações de muitos antropólogos, afirmou em concordância com o que observamos em Plutarco e Espinosa, por exemplo, ser o medo o propulsor de tais atos e determinou que há nesses indivíduos uma hipersensibilidade capaz de perceber ameaças sutis. “O homem presente presságios evidentes por tôda [sic] a parte. Tudo é vivo, consciente, com mensagens ambivalentes de amor-e-ódio. Não fica *ad liptum* a capacidade malévola, semeadora de espinhos e cacos de vidro” (CASCUDO, 1971, p. 165).

A superstição consiste em um ato de defesa funcional e, por isso, permanente. A permanência está diretamente vinculada à funcionalidade prática. Tudo aquilo que perde sua função está fadado ao desaparecimento. Assim, os supersticiosos não criam, mas repetem sabedorias ancestrais resultantes de processos milenares com o mesmo objetivo.

Essencial, para mim, é ressaltar a existência lógica da superstição como uma persistência de defesas permitidas, regulares e naturais para o tempo em que determinado culto era coletivo e legal. O supersticioso apenas obedece a mecânica de processos milenares, escapando ou dispensando, totalmente, a colaboração do raciocínio contemporâneo. É preciso atentar para a ancestralidade funcional supersticiosa e a nenhuma intenção *criadora*, e sim *repetidora*, em sua utilização. Quem usa da superstição, confia na sua suficiência (CASCUDO, 1971, p. 166).

Isso porque atende fundamentalmente às mesmas necessidades humanas. Resolver problemas ou angústias com a ajuda divina, sobrenatural, foi algo recorrente em todas as idades. Acreditar em milagres e na intervenção do sobrenatural consiste em uma base homogênea e de confiança, direcionando súplicas para qualquer poder capaz de atender aos pedidos. Esgotadas as vias naturais, os supersticiosos buscam as ciências ocultas. Não há antinomia, como no caso do povo brasileiro tão cuidadosamente observado por Cascudo (1971), dos indivíduos dirigirem-se a uma mãe de santo ou babalorixá e logo após frequentarem uma cerimônia religiosa ortodoxa. Assim como não há impedimentos no uso da figa ou dos dedos cruzados naqueles que se autodenominam ateus.

Metaforicamente, Cascudo (1971, p. 151) utilizou o exemplo de Roma ao tentar distinguir os cultos anônimos, mais comumente encontrados no meio rural, da religião oficializada, como forma de explicar a dinâmica das superstições:

Paralelos, e mesmo mais antigos, às funções religiosas, vivem cultos anônimos, com liturgia especial, apedêutica, aquecidos pela solidariedade fervorosa. Assim na Roma hierárquica, ao lado do *templum* na cidade havia o *fanun* na orla rural. O *fanun* determinou o ardente, teimoso, com o orgulho de uma ortodoxia bem diversa, possuindo interpretações, testemunhos, intervenções sobrenaturais, sem a dependência dos sacerdotes regulares, respeitados mas inoperantes naquela outra área sagrada. (...). Do *templum* desciam as águas de nascentes serenas, curso normal

e conhecido desde as cabeceiras. Do *fanum* rumorejavam as torrentes criadas pela fé tempestuosa, entrechocando-se na variedade das opiniões devocionais.

A dinâmica supersticiosa acompanhou a mobilidade de classes sociais estabelecendo-se conforme o movimento e a difusão de crenças e espiritualidades. Plebeus e nobres, ao mudarem de *status*, levavam consigo a bagagem já adquirida. Dessa forma, novas crenças recebidas se aglutinavam às anteriores ou permaneciam autônomas. Não é aceitável considerarmos a origem religiosa da superstição uma vez que ela é resultado de um longo processo de transmissão de diversas fontes distintas e imprevisíveis. As religiões mais antigas são herdeiras de outras já desaparecidas, havendo sempre um liame de comunicação entre elas, o que garante sua permanente circulação. Ironicamente, a superstição é semeada até mesmo por aqueles que debocham de sua eficácia.

Aquêles que afirmam independência absoluta da superstição é porque não desejam confidenciar a participante simpatia. O folclorista boliviano M. Rigoberto Paredes resumia: - *Se envanece nuestro siglo de haber dado muerte a las supersticiones con los progressos de la ciencia, cuando nutre en sus pechos la mayor parte de ellas y ostenta y da vida precisamente a la superstición de no querer ser supersticioso*¹¹ (CASCUDO, 1971, p. 151-152).

Slavoj Zizek, em **Como ler Lacan** (2010, p. 41-42), contou uma anedota propícia sobre o importante físico Niels Bohr, que expôs o seguinte paradoxo relativo à própria crença:

Vendo uma ferradura sobre a porta da casa de Bohr, um visitante surpreso observou que não acreditava na superstição de que isso dava sorte. Bohr retrucou: "Eu também não; pus a ferradura aí porque me contaram que isso funciona, mesmo que a gente não acredite".

É necessário que se acredite na própria crença ao mesmo tempo em que sua negativa também é válida: é necessário confiar e acreditar na própria descrença.

O autor acreditou que ser supersticioso não é exclusividade apenas das classes populares, menos abastadas, exóticas, iletradas ou ignorantes. Ao contrário, funciona como um nivelador entre letrados e iletrados, entre místicos e cientistas, fator que contribui fortemente para sua circulação em diferentes meios. Toda profissão ou campo de conhecimento possui suas próprias superstições e não há métodos conscientemente eficazes para desfazê-las, assim como a Inquisição não foi capaz de exterminá-la.

¹¹ Se engrandece nosso século de ter decretado a morte das superstições com os progresos da ciencia, quando nutre em seu seio a maior parte delas, e ostenta, e dá vida precisamente a superstición de não querer ser supersticioso. (Tradução da autora).

O *É proibido* do direito penal reaparece no *Faz mal* popularíssimo e com maior extensão jurisdicional. A superstição vale crédito; de *credere*, acreditar. Que é um ‘conceito’ senão uma superstição, imperativa e renovável? Não creiam que a superstição esteja cedendo sob a pressão científica. Muda de continente e não de conteúdo. Há uma superstição científica que segue como uma sombra a irmã formal e grave, vez por outra confundindo-se notadamente no domínio da interpretação psicológica. As ‘escolas’, e sobretudo o *scholar*, guardam muito de imponência através do aparato supersticioso. A propaganda é uma fórmula supersticiosa, impondo aceitação antes da evidência (CASCUDO, 1971, p. 154).

Câmara Cascudo afirmou ainda terem as superstições um caráter endopsíquico, ou seja, alojam-se na memória e ali permanecem até que haja um momento favorável para sua eclosão. Os movimentos muitas vezes instintivos de bater na madeira três vezes ou fazer o sinal da cruz às pressas ultrapassam o raciocínio, estando integrados no mistério dos atos reflexos que fazem parte, conforme Henri Bergson (1999), dos mecanismos sensório-motores, que obedecem a um tipo específico de memória: a memória do corpo.

Em **Matéria e Memória** (1999), o filósofo francês apresentou um estudo que nos auxiliará na compreensão de alguns aspectos do fenômeno supersticioso segundo o entendimento de Luís da Câmara Cascudo. O funcionamento do mecanismo sensório-motor faz parte da teoria da memória de Bergson apresentada em parte no primeiro capítulo e traz elementos pertinentes à nossa análise.

Como dito, as ações dos seres vivos estão diretamente ligadas a uma percepção: só quando percebemos algo é que podemos agir. Como consequência, os seres geram sensações, o que foi chamado por ele de afecção. Contudo, antes da ação e para que ela aconteça de fato, há uma recordação, uma lembrança que busca amparo na memória. Só conseguimos, por exemplo, preparar e tomar uma xícara de café sem dificuldades por já possuímos essa memória fixada pelas inúmeras repetições. A reserva memorialista é acessada toda vez que os indivíduos entram em ação.

Nosso corpo e cérebro de natureza material são apenas um meio pelo qual age a memória, alojada por Bergson no espírito. As percepções residem no espírito, de modo virtual, amplo, e são acionadas pelo cérebro, que tornam conscientes somente uma parte delas, suficiente para que a ação se realize. Assim, as ações ocorreriam mediante um recorte fragmentado de um acervo amplo de percepções arquivadas na memória. Conforme a necessidade da ação, memórias e lembranças específicas são resgatadas.

A superstição é uma técnica de caráter defensivo no plano mágico, legítima defesa contra forças adversas. Opondo uma barreira ao assalto invisível e maléfico, age o amuleto, distanciando a possibilidade da realização nefasta. Esse movimento instintivo, obscuro, poderoso, está muito além do raciocínio e se integra na intimidade misteriosa dos atos reflexos (CASCUDO, 1971, p. 152).

As superstições residem na memória dos indivíduos que as reprimem seja pela rejeição histórica construída ao longo do tempo, seja pela descrença racionalizada, e são acionadas em momentos específicos. Luís da Câmara Cascudo (1971, p. 164) observou a reserva reprimida de atos supersticiosos alojados no subconsciente, prontos para eclodir em momento oportuno em forma de gestos, frases etc.

Teríamos sempre a capacidade repressora, recolocando os fugitivos diabinhos em sua clausura orgânica. Estariam dentro de nós, rebeldes à impotência, ávidos pela exteriorização funcional. Carga empurrada para a mala do carro, forcejando em libertar-se e retomar o volante da direção. Seria uma aura, podendo determinar os fenômenos de possessão, dos Catimbós e Candomblés, por exercer-se sem as travas disciplinares da consciência reguladora.

Para o autor, as superstições consistem na sobrevivência de um passado de reações em resposta a situações de ameaça, medo ou angústia. Um conjunto de crenças, gestos, atos e frases que emergem do subconsciente como técnica de caráter defensivo e protetor. Os fenômenos supersticiosos encontram-se estritamente vinculados à memória, ao passado, havendo pouca ou quase nenhuma contribuição do raciocínio contemporâneo. Assim como Bergson enunciou a sobrevivência do passado na memória, também afirmou a sobrevivência da superstição. Superstição como passado, residente na memória individual e coletiva, esperando uma situação oportuna para vir à tona.

É preciso o vestígio de reações anteriores, como afirmava Bestherew, determinando o processo de descarga, que é a percepção. Quanto provoque angustia, medo, obrigando ao recurso de fórmulas mágicas defensivas em nossos dias, é uma contemporaneidade milenar sabida dos indígenas, portugueses, africanos, antepassados. Impõe-se o insubstituível antecedente. O mistério provoca o temor pela reincidência indecifrável à compreensão imediata. *Abyssus abyssus invocat...* (CASCUDO, 1971, p. 172).

Assim, as superstições alojam-se tanto no inconsciente individual como no inconsciente coletivo. A compreensão dessas esferas e suas distinções por Câmara Cascudo concordam com a definição junguiana dos termos. Em síntese, o inconsciente pessoal é alimentado pelas aquisições de natureza pessoal, caracterizadas pelas experiências e vivências individuais. É possível reconhecer seu conteúdo no passado das pessoas, detectando até mesmo sua origem. Já o inconsciente coletivo leva em consideração categorias herdadas ou arquétipos. Em níveis mais profundos, o inconsciente coletivo possui conteúdos impessoais, imprecisos quanto à sua origem, mas partilhados por toda a humanidade (JUNG, 2015).

Desse modo, conteúdos supersticiosos resistiriam no inconsciente coletivo e individual, aflorando sensações e percepções de defesa e proteção presentes desde os

primórdios da humanidade. “Em larga e funda proporção resistem no espírito popular as bases milenares constituídas pelas defesas, evitações ou alianças com o Inexplicável Sobre-Natural, fórmulas compatíveis com as primeiras inteligências iniciais” (CASCUDO, 1971, p. 156).

Em **Superstições e costumes** (1958, p. 203), podemos observar como o autor mergulhou nos antigos relatos e crenças para falar, por exemplo, sobre a superstição de se passar por debaixo de escadas, presente e temida até nosso século XXI.

A escada aberta representa a tríade, trimúrti, o triângulo, síntese das forças invencíveis da terra e do céu. A trindade, egípcia, hindu, cristã, esquematiza-se em forma triangular, valendo número Três, perfeito e mágico, resumo positivo de todas as potências, grandeza masculina, feminina e força central, aproximadora e realizadora. Desafiava a nomenclatura dos deuses do Egito, da Pérsia, da Índia, de três em três, os maiores, decisivos, senhores de todos os comandos. Passava pela trindade católica e acabava no triângulo maçônico. O símbolo mais poderoso em magia, supremo na mística cabalística, é o selo ou signo do rei Salomão, o Pentaclo (com seis raios, feito com dois triângulos enlaçados) ou o Pentagrama, Estrela dos Magros, Sinal do Verbo Divino, com cinco raios. A escada tem sua modéstia utilitária, é uma materialização real desse valor desmensurado. Atravessá-lo, vara-lo, passar por baixo, é desafiá-lo. O castigo é fatal. Passando-se muitas vezes, imagine-se, acumula-se a punição, que virá redobrada e cruel.

Por exemplo, Joaquim Nabuco dizia não ser supersticioso, mas não passava debaixo de uma escada (CASCUDO, 2002). Curioso observar que à época do estudioso tal superstição era protagonizada por pessoas eruditas, letradas, sendo pouco presente no interior ou nas classes populares. Hoje não raro podemos ver pessoas de todas as classes em todos os lugares evitando a passagem, o que explicita a dinâmica das superstições ao longo do tempo.

Segundo ele, a cultura popular é responsável por acumular conhecimentos na transmissão contínua de atos práticos e audição de regras de conduta moral, social e religiosa, “saldo da sabedoria oral na memória coletiva”, fundindo pelas superstições nas mesmas bases o erudito e o popular. Além disso, enfatizou as adaptações regionais separando as criações daquilo que foi recebido, como, por exemplo, no estudo **Vestígios contemporâneos do casamento por captura**, em **Superstições e Costumes**. Nele escreveu sobre o antigo costume de capturar a noiva em Portugal e na África, transposto para o Nordeste: no Ceará, como a corrida do chapéu; na Paraíba, como corrida do lenço; e no Rio Grande do Norte, como a corrida do anel (CASCUDO, 1958).

Há inúmeros exemplos de superstições. Difícil encontrar na bibliografia de Cascudo algum texto sem a presença de alguma crença supersticiosa ancestral, esquecida, remodelada, contemporânea. Nome, nó, espelho, números, porta. Há superstições de todas as coisas. Vejamos alguns exemplos.

O nó nas superstições populares representa a obstrução, a dificuldade. Desatar os nós é resolver um problema difícil. Na feitiçaria e no catimbó, fios de algodão simbolizando a vida são interrompidos por nós feitos pelo mestre, na intenção de interromper ou atrasar um determinado processo na vida do crente. Segundo Cascudo (2002, p. 421), as superstições do nó são reminiscências da antiguidade clássica: “É uma herança clássica da religião grega, tornada universal no mundo romano. A vida era o fio fiado por Cloto, posto no fuso por Láquesis e cortado por Átropos”. O nó como interrupção da continuidade da linha, da quebra da unidade do conjunto aparece em frases como “deu nó” ou “desatar os nós”.

Anúbis e outros ensaios, com primeira edição em 1951, traz um capítulo dedicado às superstições do nome. *Nomem, numen* como título do capítulo já sugere sua dimensão sagrada. “O nome é a essência da coisa” (CASCUDO, 1951, p. 141). Nada pode existir sem um nome. No prefácio do capítulo, encontramos uma citação do antropólogo James Frazer (apud CASCUDO, 1951, p. 141) que escreveu sobre a potência mágica do nome na concepção do selvagem.

Incapaz de distinguir claramente as palavras das coisas, o selvagem crê geralmente que o liame criado entre um nome e a pessoa ou a coisa que ele designa não é um fio puramente imaterial e convencional mas um verdadeiro fio, no sentido material, e por consequência pode ser exercida sobre um homem uma influência mágica por intermédio do seu nome como por intermédio dos seus cabelos, de suas unhas, etc. Os Arianos acreditavam que o nome era uma parte do indivíduo que o usava e parece mesmo que o haviam identificado com a alma ou com o sopro vital.

Essa força anímica do nome esteve e está presente na população brasileira em centenas de atos supersticiosos. O poder da materialidade do nome requer cuidado na pronúncia em voz alta. Doenças, entidades maléficas quando ditas são conseqüentemente atraídas e, por isso, precisam ser afastadas com o mesmo recurso. “Em certas úlceras, inflamações dolorosas, à enunciação do nome seguia-se a perseguição anuladora. Quando se diz a zipla, erisipela, conclui-se: - *ave maria! Ave-maria...*” (CASCUDO, 1951, p. 145). Ou evita-se falar o nome afastando a possibilidade da atração.

Curioso é lembrar que, descrevendo lutas, ferimentos ou moléstias, o homem do interior localizando a ferida, golpe, úlcera, chaga, num determinado lugar no seu próprio corpo, não esquece de dizer o *lá nêle*, afastando o poder do nome, capacíssimo de conduzir o ferimento para o mesmo local indicado na evocação (CASCUDO, 1951, p. 144).

Muito comum ainda nos dias de hoje ouvirmos “não diga o nome, que atrai”. Segundo o provérbio popular, “falar do mau, preparar o pau”. Nesse caso, o mau faz referência ao

diabo. Nome de pessoa morta recentemente, aconselham não dizer em voz alta. Melhor dizer o morto, o falecido, o defunto. Cascudo citou o cuidado dos sertanejos do Brasil ao proferirem palavras desrespeitosas antecedidas por escusas como “com o perdão da palavra”, “desculpe a má palavra” ou “com licença da palavra”. Tudo isto reflete o poder e a força das palavras materializadas no som.

Também o espelho é protagonista de diversas superstições, algumas ainda muito presentes. Há uma correspondência muito antiga do reflexo, seja na água ou em outra superfície, com a alma. “O reflexo da imagem é a alma, o outro-eu, o duplo, passível de perigos e acidentes com o próprio corpo físico” (CASCUDO, 1958, p. 45). Essa equivalência com o espírito ou sopro vital foi observada por outros pesquisadores como Frazer, Freud e Jung.

Não se fala diante do espelho. Não se deve olhar espelho durante a noite. Menino que faz careta ao espelho assombrar-se-á infalivelmente. Quando alguém morre, cobre-se o espelho na primeira semana do falecimento. Quando um espelho se parte inexplicavelmente, anuncia morte em pessoa da casa (CASCUDO, 1958, p. 45).

Uso muito comum do espelho é como amuleto defensivo devolvendo, repelindo as forças maléficas, “as emanações sutis do quebranto, do mau-olhado, o *evil eye*, a ‘jettature’” (CASCUDO, 1958, p. 46). Segundo ele, as razões mágicas do espelho foram desaparecendo da memória coletiva, mantendo-se no campo ornamental.

Portanto, vemos que as superstições são responsáveis por induzir atitudes mentais e produzir determinados comportamentos. Coexistem nas pessoas e na sociedade misturando aspectos emocionais e lógicos, eruditos e populares, crenças e credices oficiais ou não. Fazem parte da grande tradição literária como da tradição informal transmitida pela oralidade e, por isso, são capazes de oferecer uma unidade cultural básica sem, no entanto, dissolver as peculiaridades regionais.

A principal premissa desses estudos é a ideia da universalidade fisiológica dos indivíduos em paralelo com a regionalidade psicológica. Por esse motivo, a busca pelos antigos registros foi fundamental para Cascudo no entendimento do comportamento contemporâneo. Segundo o autor, há uma continuidade dos processos milenares garantida pela permanência das faculdades fisiopsicológicas dos indivíduos desde a pré-história. A mentalidade supersticiosa resiste ao tempo embora as justificativas sofram modificações.

Não apenas fixamos que a lei da participação de Levy-Bruhl ou de uma mentalidade pré-lógica indicasse essa percepção do primitivo, prolongada em Gregos e Romanos, pela totalidade de suas faculdades fisiopsicológicas, admitindo uma continuidade no princípio vital nas partes mesmo separadas do todo. Essa noção do Todo persiste no Homem e as superstições atualizam a existência da crença, visível no elo perdido do respeito que restou de todo cerimonial, outrora homogêneo. “Não é bom a saliva na terra” ou o simples “faz mal” do sertanejo no Brasil constituem depoimentos nítidos de que a mentalidade está resistindo ao Tempo, esquecida de sua justificação sagrada, de sua ritualística, de todo cerimonial que ambientaria o gesto proibido (CASCUDO, 1951, p. 199).

A curiosidade nos salta aos olhos quando Cascudo cita as mais estranhas correspondências de atitudes iguais por pessoas e grupos de pessoas em lugares e em tempos completamente distintos. A transmissão no tempo e sua permanência na memória coletiva mantêm contemporâneos comportamentos e pensamentos presentes desde o surgimento da humanidade. Uma das possíveis leituras para compreendermos esse salto lógico da contemporaneidade no milênio é a de considerarmos outra concepção do tempo que não a cronológica, como veremos no próximo tópico.

Podemos concluir, segundo a teoria de Câmara Cascudo, que a superstição se apresenta como um fenômeno psicossocial, abrangendo a particularidade dos indivíduos dentro de um contexto social mais amplo. Manifesta-se por meio de gestos, frases, pensamentos e comportamentos, que refletem a relação de causalidade entre um fato julgado significativo com algo que se produzirá no futuro. Sua existência e permanência independem do desenvolvimento técnico e científico, coexistindo de maneira uniforme nas diferentes classes sociais.

Na base das superstições está a tradição como reminiscência ou resíduo de antigos cultos que permanecem conservados envolvendo os novos cultos. Segundo Marinalva Lima (apud SILVA, 2003, p. 304), “na conservação dos resíduos ou reminiscências desses cultos, repousa a formação e a consagração da superstição”. O vínculo estrutural com a tradição reforça as características de atemporalidade e universalidade pelas quais Cascudo compreendeu o fenômeno supersticioso, aspectos que trataremos a seguir.

Por fim, podemos observar que nas concepções sobre o que é a superstição não há o parâmetro da negação ou oposição em relação à outras dimensões, como houve nas definições expostas no tópico anterior. Cascudo não definiu a superstição a partir do que ela não é, mas a partir de sua própria composição.

4.3 O TEMPO DA SUPERSTIÇÃO

Prelúdio e fuga do real publicado em 1974 pela Fundação José Augusto talvez seja o livro mais atípico e complexo de Câmara Cascudo. Um delírio que nos coloca em um lugar sem tempo ou de todos os tempos. Nele estão reunidos 35 capítulos ou “fugas” que resgatam para a época de Cascudo personalidades históricas, como Epicuro, Camões, Maria Madalena, Machado de Assis, Rousseau e personalidades fictícias da literatura e da mitologia, como o Centauro, Dom Quixote, Midas, o Deus Pan e outros tantos. Em cada um desses textos há uma boa conversa sincopada em linguagem informal e profundidade filosófica de cada personagem com o próprio autor.

As importações desses personagens trazem à tona uma atmosfera surreal, mediúnica, atemporal, enfatizando a eternidade do espírito em contraposição à perenidade da matéria. As figuras da história universal, colocadas cuidadosamente em cena como em uma peça teatral, são personas do próprio autor. Todas elas retornam reencarnadas no século XX e se encontram com Cascudo em Natal para discorrer sobre um tema específico em tom de conversa, de um dedo de prosa. Para ele, mais importante do que ler o passado é a capacidade de importá-lo, transportá-lo e revivê-lo na contemporaneidade.

No 14º capítulo encontramos a figura de Nostradamus, sentado, sorridente, já de partida para o Recife, onde tomaria um avião de volta à Europa. Fez questão de encontrar o professor Cascudo em Natal para dar explicação sobre sua função histórica, a de prever o futuro. O título do capítulo antecipa o tema: **Nostradamus. A necessidade do futuro**. O adivinho inicia sua explicação apontando para a ancestralidade de se prever acontecimentos, desde os augures e harúspices aos oráculos de Delfos, e sua permanência na humanidade garantida pela funcionalidade:

Sei que o Senhor considera essa atividade reprovável e que os milênios no exercício e a universalidade na crença não justificam a inexplicável contemporaneidade do arcaico e do primário. As religiões começaram pelo simples binômio da Terapêutica e da Profecia, ambas fundamentalmente mágicas para o entendimento popular. A moléstia era uma presença diabólica, eliminada com exorcismos. A tradição de conhecer o futuro era um recurso apologético, prêmio e ameaça, realizáveis no tempo imprevisível mas de advento fatal. (...). Os Estados antigos, mais próximos ao Povo, organizaram-se com seus adivinhadores rituais em corpos consultivos. Nada, absolutamente nada, seria possível fazer-se sem a prévia anuência dos auspícios, augures, harúspices, constituídos em colégios oficiais. Deduziam pelos sinas da Terra, do Espaço e dos Astros, prodigiosos e naturais. Depois, era a voz da própria Divindade pela decisão dos Oráculos. Assim, Grécia pela Mantiké, Roma pela Divinatio, foram modelos imitados do Oriente através do Egito, terra de mistérios e de tradutores vitalícios. (...). Quero apenas lembrar, como fundamento inicial, a permanência inalterável no Tempo, por onde quer que tenham existido homens,

reunidos em sociedade normal. Seria de atender no plano psicológico, essa sobrevivência imperturbável através de milênios. A necessidade explica a persistência funcional. Nada sobreexiste sendo inútil (CASCUDO, 1974a, p.126-127).

O teletransporte de Nostradamus do século XVI para o século XX, no Rio Grande do Norte, serviu de alegoria para a assertiva de Cascudo em relação às superstições: permanência enquanto defesa, saber antes para poder se defender, não somente primitiva, ancestral, mas constante, não havendo espaço sem sua presença para qualquer ruptura temporal. A previsão do futuro, constante na humanidade não pertence a tempo algum ou, da mesma forma, pertence a todos os tempos. A crença na possibilidade de se prever o que virá é uma necessidade humana insubstituível e ineliminável. Sob a máscara de Nostradamus, Cascudo observou não só a presença, como também o crescimento e aprofundamento das formas de se prever o futuro no século XX.

Vivi no séc. XVI e o senhor vive no séc. XX. Compare a transformação quase radical em todos os ângulos do aparelhamento social. Tempestades de ideias filosóficas, conceitos experimentais, reformas administrativas, aplicações jurídicas, varreram o mundo. A crença nos formulários para saber-se o Futuro, multiplicou-se em profundidade. Houve revoluções para tudo ou quase tudo mudou, menos a fidelidade à possibilidade da revelação do Amanhã. Há presentemente muito maior número de técnicos do que no meu tempo. Não posso comparar o nosso velho astrólogo ou adivinho de outrora, com umas possíveis cinquenta consultas anuais, com os milhões e milhões de revistas, livros, consultórios, dedicados unicamente ao assunto, circulantes ou estabelecidos por toda a face da Terra. Que poderá contar os gabinetes “ocultistas” em cada país moderno? Em que paragem não existem esses facultativos do Misterioso? Perfeitamente. É inegável. (...). Não há repressão policial que seja eficiente porque a perseguição valoriza o perseguido hierofante, dando-lhe o prestígio de mártir (CASCUDO, 1974a, p. 127-128).

Modificam-se as formas e o conteúdo permanece invicto e avante através do tempo. Asseguradas e movimentadas pela tradição, as superstições seguem enraizadas, por vezes trocando folhagem, mas mantendo firmes suas bases vitais.

Retornando a concepção, para Cascudo, a tradição é o saldo da sabedoria popular na memória coletiva. A memória segue conservando as mais profundas raízes, mantendo operantes defesas primitivas, constantes e atemporais. Assim, encontramos as superstições enquadradas na dimensão do não-tempo, da eternidade. Segundo o autor, “a intemporalidade como dimensão supersticiosa é estar, logicamente, no tempo e fora dele. No tempo, pela ação. Fora do tempo, pela razão do ambiente presente, tornando-a incompreensível e longínqua” (CASCUDO, 1971, p. 167). A ação do presente traz à tona um pensamento ancestral quase sempre desconhecido: contemporaneidade do milênio ou universalismo no regional.

Entretanto, como compreender o tempo quando lidamos com situações e correspondências levantadas por Cascudo ao associar uma mesma conduta separada por contextos em épocas distintas? Se não há uma ponte de transmissão direta entre gregos da Antiguidade Clássica e os sertanejos do Norte e Nordeste brasileiro como então explicar a correspondência? Podemos afirmar que a convergência de pensamento e atitude supersticiosa faz de ambos contemporâneos um do outro e, nesse caso, ser contemporâneo não significa somente coexistir no mesmo tempo cronológico.

Um aspecto interessante observado pelo professor Volney Berkenbrok no recente artigo intitulado **Nós e o tempo. Confortos e confrontos: nossas experiências com as cinco formas de sentir o tempo** (2020) diz respeito ao sentimento de sintopia e distopia em relação ao tempo. Os tempos distópico e sintópico referem-se respectivamente ao sentimento de divergência e convergência dos modos de pensar. “Estas duas palavras (sintopia e distopia) já existem e são compostas a partir do grego. *Tópos* significa lugar. Sintopia é o lugar convergente, correto; distopia é o lugar anômalo, divergente” (BERKENBROCK, 2020, p. 39).

Ao lermos algo que não faz parte de nossa época cultural, social e/ou histórica, ou mesmo ouvirmos uma música composta há séculos atrás, é comum sentirmos como se pertencêssemos ao momento em que foram feitas. Compartilhamos sentimentos, argumentos, modos de pensar que nos puxam de volta ao passado cronológico, nos afastando do momento presente, da nossa época e lugar.

Conforme o autor, a inspiração para tais denominações dessa maneira de sentir o tempo foi retirada da obra **Utopia**, de Thomas Morus, escrita em 1516. A ilha fictícia chamada Utopia (lugar nenhum; não lugar) descrita pelo escritor mostrou uma sociedade harmônica que passou a ser almejada pelos leitores. Há um sentimento de querer pertencer ou ser próximo da maneira de pensar, organizar, disponibilizar os bens, como acontecia em Utopia, ao mesmo tempo em que gerou a repulsa ou divergência dos demais lugares que se distanciavam dos valores da ilha. É esse sentimento que nos conduz às formas descritas por Berkenbrock (2020, p. 43): “no sentido sintópico podemos ser contemporâneos de pessoas ou grupos de outras épocas cronológicas; e no sentido distópico não nos sentimos contemporâneos de pessoas ou grupos que fazem parte de nossa mesma época cronológica”.

Notemos que a ideia de tempo sintópico e distópico difere da noção do tempo cronológico, contado no relógio, calendário, dias e meses, que se passa de maneira linear e incessante. Ele pode ser medido, racionalizado, capaz de nos situar, que faz contemporâneas coisas que coexistem em uma mesma época.

Quando Câmara Cascudo disse ser a superstição uma contemporaneidade do milênio, se pensarmos com base na concepção do tempo cronológico, entramos em um paradoxo. Não há como algo ser milenar e contemporâneo ao mesmo tempo, já que a contemporaneidade exige uma coexistência dentro de um tempo claramente bem datado. O tempo cronológico é geográfico: o passado fica atrás, o presente logo abaixo de nós e o futuro à nossa frente. O que ele propôs foi justamente algo que pode ser compreendido apenas com as ideias de sintopia e distopia.

Retomemos o caso descrito pelo autor da parteira do Rio Grande do Norte que advertiu o acompanhante de pernas cruzadas na hora do parto para que a criança pudesse nascer. Assim como Hera, também de pernas cruzadas, que prolongou o nascimento de Hércules na mitologia grega, a parteira usou da mesma crença na eficácia de um ato para inibir ou bloquear outro. Podemos dizer que ambas compartilharam um mesmo pensamento e agiram da mesma forma, baseadas em uma mesma crença. Hera e a parteira foram contemporâneas uma da outra, o que ilustra a ideia de tempo sintópico.

Quando relemos a citação “a intemporabilidade como dimensão supersticiosa é estar, logicamente, no tempo e fora dele” (CASCUDO, 1971, p. 167), a interpretamos das duas maneiras citadas de sentir o tempo. Estar no mesmo tempo sintópico permite não estar no mesmo tempo cronológico. A superstição coloca-se assim como uma espécie de teletransporte inconsciente ao passado ou, por vias contrárias, do transporte do passado ao futuro. Gestos e fórmulas que dão sorte ou afastam o azar carregam consigo tempos não datáveis e prosseguirão com a humanidade até sua extinção, em um movimento constante de resgate, com pouquíssima renovação. “O homem viaja em naves espaciais, mas crê em amuletos paleolíticos” (CASCUDO, 1974a, p. 128).

Desse modo, a superstição quando vem à tona no presente torna presente o passado e o reaviva para o futuro. Há um sutil movimento estático, dialético do tempo. É concreto no presente, mas traz consigo uma nuvem carregada de passados muitas vezes sublimados para o inconsciente da humanidade. A correlação cronológica da atitude contemporânea com as atitudes das mais variadas épocas pretéritas cria uma conexão entre espaços e tempos diferentes, que convergem para uma mesma dimensão. Sintopia.

As superstições ligam novamente os indivíduos de agora a um modo de pensar e agir ancestral e constante. Esse “ligar de novo” nos conduz a outra derivação do termo *religio* diferente de *relegere* como vimos em Cícero: a noção de *religare*. Entre os séculos III e IV, o orador e escritor cristão Lactâncio derivou *religio* de *religare*, ligar de novo, amarrar de volta, levar de volta. As superstições, nesse sentido, são religares. Deuses, santos, oráculos, ervas,

ritos de outrora são enlaçados e capturados de volta na contemporaneidade com as mesmas funções protetoras, afastadoras do mal. Na fala, no gesto, na cantiga de ninar, há religiões universais, milenares, eternas, de tempo nenhum e de todos os tempos. Yara Aun Khoury, professora da PUC/SP, ao analisar **Prelúdio e Fuga do real** no **Dicionário crítico Câmara Cascudo** (2003 apud SILVA, 2003, p. 245), sugeriu essa relação.

O que alguns antropólogos preferem denominar “estruturas”, nosso autor – talvez antecipando à deriva Edgar Morin -, de modo subliminar ou mediúnico, avalia e interpreta como tempo-espaco da complexidade de todos os RELIGARES, religiosidades, nessa “assustadora contemporaneidade de milênios”. Religares (não importa que ele não use a palavra) sempre no e do cotidiano. No presente e milenar cotidiano. Religare dos deuses, santos, gênios, heróis e homens simples em nossa pagã trivialidade. Religações reunificando religiões: além da sobrevivência e até da subserviência das superstições. Em defesa do fervor da mais radical intemporalidade, ou seja, talvez eternidade. Os deuses estão vivos, mesmo aqueles que ignoramos a invocação, diluídos na solidão do tempo, segundo a prosa poética de nosso escritor.

Reunificações ou religações que mantêm vivas as crenças, os deuses de outrora, os entes, as assombrações. Sob o véu de Machado de Assis, Cascudo (1974a, p. 5) diz: “Os deuses do Olimpo estão vivos como Belzebu, Xangô, Iemanjá, Poluga, Calunga, Mulungu, Nzambi, Jurupari, e os mexicanos, germânicos, chineses, indianos, persas”. A permanência sempre contínua da sobrenaturalidade, das superstições. Tudo isso graças ao mecanismo constante das vozes populares que ganham forma se espalhando na atmosfera cíclica. O tempo da superstição é passado, presente e futuro. Tempo sintópico, tornando contemporâneo o ancestral e vice-versa.

A presença no cotidiano é um aspecto importante e crucial por não ser exceção, atestando funcionalidade e conseqüentemente a permanência. O que é inútil não sobrevive por muito tempo. Todo o saldo da sabedoria popular, reafirmado e construído dia a dia desde os homens primitivos aos homens da ciência e tecnologia, penetra profundamente na mentalidade dos indivíduos e na mentalidade coletiva, sobrevivendo. Daquilo que é útil, nada se perde. Cascudo defendeu (1974a, p. 107) a contemporaneidade dos deuses, das superstições, dos milênios. Na voz de Cornélio de Agripa, nosso autor afirma a permanência:

O senhor sabe que todas as cousas criadas perduram através de ciclos de transformações. Adaptam-se à outras formas, continuando a viver. Lavoisier resumiu: - Nada se cria e nada se perde na Natureza: tudo se transforma. Nós todos vemos a chuva mas raros notam a evaporação que a determina na incessante mecânica meteórica. Estas vozes, contemporâneas e milenárias, não morrem. Permanecem numa situação estática sobre nossas cabeças, sobre os aglomerados humanos, como resíduos sonoros, restos de atividade normal do gênero sapiens.

Nessa conversa relatada em **Prelúdio e fuga do real**, há um ponto interessante a se observar sobre a eficácia da receptividade e futura transmissão desses conhecimentos: a importância da oralidade, das vozes na permanência. A força da palavra dita é incomparavelmente maior que a palavra escrita, subjugada às intenções pré-estabelecidas do leitor. Nesse caso, pode-se dizer que há a supremacia do ouvido em relação aos olhos. “A palavra é um ato sonoro, uma força, uma partícula de energia viva. (...) Continuam, depois de emitidas pairando sobre nós e nossos descendentes, como existem outras que são anteriores e também permanentes” (CASCUDO, 1974a, p. 107-108).

Alegoricamente criou, através da figura de Cornélio Agripa, uma camada na atmosfera responsável por conservar todo o acúmulo imemorial de pensamentos amalgamados pelo tempo. O funcionamento segue a dinâmica de ascensão e impulsão na mesma condição em que se formam as chuvas. “As palavras sobem e depois declinam (...)” (CASCUDO, 1974a, p. 110). Para tal, é necessário que haja repetição, acúmulo, condensação. Essa atmosfera criada é responsável pela continuidade, aspecto fundamental da humanidade. “A vida só pode nascer da vida. Um Ser de outro. Não há geração espontânea, pelo menos no mundo mental. Nada começa. Tudo continua, aproveitando formas, estados, experiências anteriores” (CASCUDO, 1974a, p. 111).

Como vimos neste tópico, a superstição para Luís da Câmara Cascudo é um fenômeno permanente, contínuo e constante. Os mecanismos de defesa criados pelos indivíduos desde a pré-história mantêm-se em frases afastadoras do mal e gestos de proteção incorporados aos costumes, continuados pela tradição. Mesmo em lugares diferentes separados por séculos ou milênios as superstições existem, sobrevivem em um processo contínuo, sem interrupção. Ainda que se modifiquem por fora, permanecem com a mesma função por dentro.

Estão presentes nas religiões, na ciência, na tecnologia, nos modos de pensar e agir, consciente e/ou inconscientemente. São recebidas, fixadas e transmitidas oralmente pela observação, repetição e, principalmente, pela funcionalidade. É ancestral e contemporânea, capaz de religar costumes, ideias, deuses, agouros. O tempo sintópico, como chave de leitura do abismo temporal entre superstições de outrora e as de agora, viabiliza um lugar comum ao fenômeno, uma ponte capaz de anular ou reunir todos os tempos.

No intuito de exemplificarmos a contemporaneidade do milênio, analisaremos no tópico seguinte o estudo de Câmara Cascudo referente à **A Divina Comédia**, de Dante Alighieri. Ao identificar no poema florentino costumes e crenças do povo brasileiro, conseguiu aproximar tempos diferentes, resgatando o passado para o presente, tornando universal o regional.

5 DANTE E A UNIVERSALIDADE DA SUPERSTIÇÃO

Dentre os muitos aspectos para a classificação de um livro clássico, o tempo talvez seja a dimensão mais importante para sua categorização. Um clássico reflete os valores do seu tempo, mas consegue ultrapassá-lo, mantendo-se atualizado a cada nova leitura. Ítalo Calvino em **Por que ler os clássicos** (1993) classifica tais livros como responsáveis por carregar consigo as leituras que precederam as do leitor e por deixar por onde passam traços culturais, principalmente na linguagem e nos costumes. Ler a **Odisséia**, por exemplo, implica em considerar o significado secular das aventuras de Ulisses, significados implícitos no próprio texto ou construídos, dilatados pelas interpretações posteriores. São conhecimentos acumulados ao longo da história que permanecem atualizados e atualizando-se no decorrer do tempo.

O livro clássico é, sobretudo, aquele que contém uma linguagem universal. Fernando Pessoa associou a capacidade de tais livros de falar essencialmente de sentimentos humanos, que são os mesmos em qualquer época ou lugar do mundo. Além do tempo e da universalidade, deve-se considerar a profundidade e a possibilidade de novas interpretações a cada releitura. São obras inesgotáveis. O escritor Jorge Luís Borges (2007, p. 220-221) levantou essa tese do caráter múltiplo e da possibilidade de se atravessar milênios: “Clássico é aquele livro que uma nação ou um grupo de nações ou há muito tempo decidiu ler como se tudo em suas páginas fosse deliberado, fatal, profundo como o cosmos e capaz de infinitas interpretações”.

A **Commedia**, de Dante Alighieri (1265-1321), que só em 1555 recebeu no título o adjetivo divina, usado pela primeira vez pelo poeta Giovanni Boccaccio (1313-1375), é por excelência um livro clássico da literatura universal. Desde sua composição, entre os anos de 1307 e 1321, período compreendido como baixa Idade Média, não deixou de ser lido e relido em diversos idiomas até os dias de hoje. Não só leituras, mas inúmeras readaptações em formato de cordel, jogos, quadrinhos, animações, música e filmes fazem da obra um clássico, sobretudo por ser atemporal e tratar de temas universais e das paixões humanas, que permanecem os mesmos, ainda que com as modificações impostas pelo próprio tempo.

Nesse cenário, dizer algo novo sobre **A Divina Comédia** é tarefa quase impossível dada a imensidão de análises, estudos e críticas que se desenvolveram desde sua escrita e posterior divulgação pelo mundo. Estamos falando de 700 anos de existência.

Neste tópico apresentaremos, então, um resumo sucinto de cada parte do poema, buscando destacar alguns aspectos pertinentes ao desenvolvimento da tese. Seremos norteados

por três grandes teóricos que analisaram a obra: Erich Auerbach, Jacques Le Goff e Jean Delumeau. A partir dessa exposição, apresentaremos o livro de Luís da Câmara Cascudo sobre Dante.

5.1 CONSIDERAÇÕES PRÉVIAS SOBRE A **DIVINA COMÉDIA**

Para esta pesquisa foi utilizada a versão bilíngue d'**A Divina Comédia**, traduzida pelo poeta e diplomata português Vasco Graça Moura, com primeira edição em 2005 pela editora Landmark. Tal escolha deu-se pela maior aproximação em relação ao poema original no que diz respeito à métrica e rima, artificios que conferem movimento constante e fluência. Esses aspectos tão cuidadosamente pensados por Dante não poderiam ser desconsiderados. Por esse motivo, optamos em transcrever no corpo do texto os trechos em italiano tal qual a versão original, com as respectivas traduções de Moura nas notas de rodapé.

Segundo o filólogo e crítico literário alemão Erich Auerbach, em **Dante, o poeta do mundo secular** (1997), o poeta florentino apresenta algumas peculiaridades em relação aos demais escritores de sua época. Diferente da tradição dos poetas provençais que escreviam para um grupo seletivo e privilegiado de leitores, distantes de qualquer arte popular e preocupados apenas com o próprio círculo, Dante optou por uma outra linguagem capaz de atingir um maior número de pessoas.

A opção pela temática e pela linguagem de uso cotidiano, pelo florentino e não o latim, visou atingir cidadãos comuns da Itália, inalcançados até então pela tradicional poesia provençal. Essa exclusão dava-se não só pela complexidade da forma como escreviam, a partir de uma terminologia própria, mas também pelo conteúdo rebuscado, afastado da temática usual das pessoas comuns.

Erich Auerbach (1997, p. 124) entendeu que para Dante escrever sobre o cotidiano em língua vernácula era de fundamental importância, já que as coisas do dia a dia estavam intrinsecamente vinculadas à tradição e à cultura, capazes de envolver todas as esferas do conhecimento. “O mais alto conhecimento devia ser posto diante dos olhos de todos os homens, e só recorrendo à linguagem de todo dia e à vida do homem comum poderia o poeta moldar um estilo sublime capaz de expressão universal”.

A utilização das línguas vernáculas foi uma bandeira levantada por Dante, dando início a uma nova geração de escritores que perceberam em sua utilização a vivacidade e a riqueza da diversidade linguística. Como disse Auerbach (1997, p. 100),

daquele momento em diante, as obras fundamentais a que a vida cultural europeia iria dever seu desenvolvimento seriam escritas nas diversas línguas vernáculas, para o público que Dante tinha em mente. Elas tiravam sua vitalidade e expressividade da língua nativa de cada escritor, fosse ela qual fosse; mas tinham todas, uma coisa em comum, a concepção de um *volgare illustre*, i.e. de um vernáculo nobre: um idioma literário, que mantém um constante toma lá dá cá com a linguagem de uso diário e se constitui, assim, em elemento vivo no pensamento e na tradição, a parte que, de fato, vale a pena conhecer, que está à disposição de todos os que por ela se interessem. Essa concepção comum que começou com Dante, é a da unidade na diversidade, a verdadeira κοινή, ou língua comum.

Tratou-se não apenas do que dizer, mas de como dizer e para quem. Vasco Graça Moura (apud ALIGHIERI, 2005, p. 11) no prefácio de sua tradução observou que ao utilizar pela primeira vez a *terza rima*, que se apresenta na unidade de três versos simétricos encadeados, o poeta Dante “encontrou um veículo privilegiado para a progressão de extensas sequências narrativas ou expositivas, pelo peculiar encadeamento que proporciona de cada tercina com as que a antecedem e as que lhe sucedem”.

O elemento acústico das rimas construídas pelo poeta conferiu movimento e ritmo à leitura, aproximando-se da fala humana, garantindo fluidez e musicalidade. N’A **Divina Comédia**, as rimas são simetricamente encadeadas a partir do sistema ABA, BCB, CDC, DED, e assim por diante, como podemos observar nos versos que inauguram o poema:

*Nel mezzo del cammin di nostra vita A
mi ritrovai per una selva oscura B
ché la diritta via era smarrita. A
Ahi quanto a dir qual era è cosa dura B
esta selva selvaggia e aspra e forte C
che nel pensier rinnova la paura!*¹² B (ALIGHIERI, Inf. I, 1-6)

O tradutor equiparou o movimento pendular das rimas com a dinâmica da música tonal, que consiste em uma sucessão de sons suspensos até sua recondução expressiva à tônica, carregada de sentido. Essa mesma lógica rítmica é encontrada, por exemplo, em nossa literatura de cordel, que tem sua musicalidade garantida através do encadeamento das rimas. Moreira Acopiara, cordelista do interior do Ceará, publicou em 2014, pela editora Nova Alexandria, uma versão da obra em cordel, ilustrada por xilogravuras do artista Severino Ramos. À título de curiosidade, eis a primeira sextilha:

¹² No meio do caminho em nossa vida, / eu me encontrei por uma selva escura, / porque a direita via era perdida. / Ah, só dizer o que era é cousa dura, / esta selva selvagem, aspra e forte, / que de temor renova à mente a agrura!

Pelos caminhos da vida,
Depois de tanta procura
E frustrações que deixaram
Minha alma em grande amargura,
Me encontrei perdido um dia
No meio da selva escura (ACOPIARA, 2014, p. 13).

O cordelista conduz os leitores à saga de Dante de maneira simplificada, mantendo a temática principal da odisseia dantesca pelos caminhos do inferno, purgatório e paraíso. Essas descrições do além são ainda correspondentes, para muitos, à visão definitiva desses mundos depois da morte, fato que por si só justificaria sua reconstrução no formato de cordel, sempre alimentado por temáticas populares, da vida cotidiana das pessoas. No próximo tópico compreenderemos melhor essa visão popular dos espaços depois da morte presentes nas tradições brasileiras.

De volta ao original, **A Divina Comédia**, em grosseira síntese, narrou de forma alegórica a jornada do próprio Dante, transfigurado na personagem principal, em busca de Beatriz pelos espaços do pós-morte. Em sua peregrinação, é acompanhado e guiado pelo poeta Virgílio, famoso poeta romano autor da **Eneida**, nos círculos do inferno ao purgatório até encontrar Beatriz no paraíso, findando assim sua jornada.

No entrelaçamento de fatos históricos, religiosos e mitológicos, Dante foi capaz de construir em três partes – inferno, purgatório e paraíso – uma estrutura detalhada dos espaços depois da morte, refletindo a visão teológica, histórica, política e cultural de sua época. A estrutura utilizada teve por base a visão cosmológica medieval do mundo dos séculos XIII e XIV, que usava como molde o sistema aristotélico-ptolomaico.

A cosmologia aristotélica desde seu surgimento no século IV a.C. até o século XVI d.C. permaneceu como uma das únicas sistematizações sobre a estrutura do Universo. O cosmos, segundo Aristóteles, era perfeitamente ordenado de maneira que cada elemento ocupava um lugar específico conforme sua natureza: os elementos mais pesados ficavam mais próximos do centro do Universo, enquanto os mais leves organizavam-se em camadas cada vez mais distantes.

Segundo essa ordem, teríamos terra, água, ar e fogo ordenados de maneira concêntrica. Sob o domínio da matéria, a Terra estaria sujeita a constantes modificações dos próprios elementos que dela fazem parte, enquanto os corpos celestes, compostos pelo chamado éter ou quintessência, seriam imutáveis. Estes realizavam movimentos circulares ao redor do globo terrestre, impulsionados por esferas cristalinas centradas na própria Terra.

A partir disso, Cláudio Ptolomeu, no século II. d.C., desenvolveu o modelo geocêntrico, colocando a Terra no centro do Universo, sistema no qual os corpos celestes orbitavam em movimento circular e uniforme ao redor do globo. Eles seriam sustentados por oito abóbadas de cristal na seguinte ordem em relação à proximidade da Terra: Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter, Saturno, e na oitava e última, os demais corpos celestes.

Esse sistema aristotélico-ptolomaico foi incorporado ao cristianismo pelos filósofos escolásticos (Alfraganus, Santo Alberto Magno, Tomás de Aquino e outros) e prevaleceu dominante até o surgimento das teorias de Nicolau Copérnico no século XVI, quando o Sol passou a ocupar o centro do universo. Na sistematização dos espaços físicos do pós-morte, Dante baseou-se, não apenas, mas sobretudo, nessas teorias para criar o cenário cinematográfico d'**A Divina Comédia**.

Segundo a estrutura do Universo no poema, o globo terrestre encontra-se conforme o geocentrismo, no centro do cosmos. No seu entorno giram nove esferas celestes concêntricas e uma décima em completo repouso, chamada Empíreo. Apenas o Hemisfério Norte da Terra é habitado e seus limites orientais e ocidentais são, respectivamente, o rio Ganges e as Colunas de Hércules (Gibraltar). No centro está Jerusalém. O inferno encontra-se no interior do Hemisfério Norte, afunilando-se em direção ao centro da Terra, onde está Lúcifer, na camada mais profunda.

A queda de Lúcifer depois da Criação, enfiando-se na Terra até o lugar mais profundo, fez erigir uma enorme porção de terra na superfície, com área capaz de cobrir todo o hemisfério meridional. Essa montanha que surge é o purgatório, lugar de purificação das almas que irão para o paraíso. O paraíso terrestre encontra-se no seu cume, onde viveram Adão e Eva antes da queda. O paraíso verdadeiro está organizado nas esferas celestes, que se movimentam de maneira circular e concêntrica. As primeiras sete esferas condizem com os sete planetas conforme a astronomia antiga: Lua, Mercúrio, Vênus, Sol, Marte, Júpiter e Saturno. Na oitava esfera estão estrelas fixas; a nona é o céu cristalino e invisível e, por último, o Empíreo.

A jornada de Dante inicia-se com o poeta perdido por uma selva escura, que não representa especificamente um lugar físico, mas um estado de espírito, uma confusão mental. Guiado por Virgílio, entra pela porta do inferno descendo até o centro mais profundo da Terra. O inferno, subdividido em nove esferas concêntricas, é ordenado de maneira que os pecados mais graves estão nos lugares mais profundos, mais próximos a Lúcifer. Cada um dos nove círculos é destinado a um tipo de castigo e encontramos, na maioria deles, um personagem mitológico responsável pelos pecadores.

O primeiro círculo, de maior diâmetro, denominado também de Limbo, foi destinado às almas isentas de pecados, mas que viveram e morreram antes do cristianismo ou não receberam o batismo. Nesse lugar imóvel não há castigos físicos, mas a falta de esperança de ascender ao paraíso. Homero, Ovídeo, Sócrates, Platão, Demócrito, Diógenes, Anaxágoras, Hipócrates, Averróis e outros tantos estão ali. Virgílio pertence ao Limbo e a este retorna quando chega com Dante à entrada do paraíso (ALIGHIERI, Inf. IV).

Minos, o rei semi-deus da mitologia grega, aparece como um dos juizes do inferno à porta do segundo círculo, ouvindo os condenados e destinando suas almas aos diferentes níveis, conforme seus pecados. Nele estão os luxuriosos que cometeram os pecados carnis: Cleópatra, Helena, Aquiles, Páris, Tristão e outros. Arrastados pelas paixões em vida, são depois da morte atormentados por violentos ventos e furacões que os arrastam sem cessar (ALIGHIERI, Inf. V).

Cérbero, o cão de três cabeças da mitologia grega, guardião dos portões do submundo grego, assume a proteção do terceiro círculo do inferno, onde estão os gulosos, penitenciados com o dilaceramento e esquartejamento do próprio corpo pelo cão de fome insaciável, soterrados em lama e castigados pela chuva incessante. Em uma passagem curiosa, Virgílio, para controlar a besta, espalma a mão de terra e lança na garganta de Cérbero, fazendo-o recuar. *“Lo duca mio distese le sue spanne, / prese la terra e, con piene le pugna, / la gittò dentro alle bramose canne¹³”* (ALIGHIERI, Inf. VI, 25-27). Nesse círculo apenas Ciacco, político florentino, foi capaz de conversar com Dante (ALIGHIERI, Inf. VI).

As figuras de Plutão, o Hades grego deus do submundo, do reino dos mortos e da riqueza, e Fortuna, a deusa romana do acaso, estão no quarto círculo, destinado aos avarentos e pródigos. *“Ed egli a me: Tutti quanti fur guerci / sí della mente in la vita primaia, / che con misura nullo spendio ferci.¹⁴”* (ALIGHIERI, Inf. VII, 40-42). Em um ambiente montanhoso, os corpos se chocam uns contra os outros, carregando e empurrando pesados sacos de moedas e barras de ouro (ALIGHIERI, Inf. VII).

No quinto círculo, um rio de águas muito escuras é cortado por Flégias, personagem da mitologia grega que, por vingança a Apolo, incendiou o templo de Delfos. Representando um cego impulso de vingança, Flégias navega pelo canal onde se debatem os iracundos, dominados pela raiva, rancor e orgulho. A personagem faz a travessia dos viajantes. Nesse círculo, Dante encontra o político florentino Filippo Argenti (ALIGHIERI, Inf. VIII).

¹³ E o meu guia as mãos logo espalmou, / e apanhando da terra, por punhados / na esfaimada goela lhos lançou.

¹⁴ Deles todos foi tão vesga a figura / assim da mente na primária vida, / que nela não gastaram com mesura.

Para chegar ao sexto círculo, Dante e Virgílio param às portas da cidade de Dite, uma espécie de entremeio, separando os círculos superiores dos mais profundos. Medusa e as três Erínias (Megeira, Aletto e Tisífone) envoltas em hidras, em uma fúria colérica, não permitem a entrada dos viajantes. Do alto, um anjo enviado por Beatriz desce e viabiliza a entrada. Dentro desse círculo estão os hereges, amontoados aos milhares em sepulturas abertas consumidas pelo fogo eterno. Epicuro e seus seguidores, que em vida negaram a imortalidade da alma, estão ali. Mais adiante, Dante encontra Anastácio II, papa entre os anos de 496 e 498, acusado de heresia (ALIGHIERI, Inf. IX-XI).

O sétimo círculo abriga aqueles que em vida praticaram violência de naturezas diversas, sublocados em diferentes lugares conforme o tipo. Na entrada, o Minotauro em fúria antecede a visão de centenas de centauros às margens do rio de sangue fervente, flechando as almas que emergem. Os centauros Nesso, Quíron e Folo aparecem como representantes da cupidez violenta. Nesse rio ficam os que cometeram violência contra o próximo, imersos tanto quanto mais graves fossem seus atos. Grandes tiranos como Alexandre da Macedônia e Dionísio de Siracusa encontram-se ali, apenas com as sobrancelhas de fora.

No segundo vale ou giro desse círculo estão os suicidas, os que cometeram violência contra si próprios. Jogados como sementes, crescem como árvores foscas, tortuosas, sem frutos, com grandes espinhos que sangram ao serem arrancados. Nesse bosque as Harpias, criaturas com corpo de pássaro e rosto de mulher, fazem seus ninhos, comendo as folhas e os espinhos das almas, causando imensa dor e agonia. Os que esbanjaram, violentos contra os próprios bens, também estão ali, despedaçados por negros lobos famintos (ALIGHIERI, Inf. XIII). Segue no terceiro giro um grande deserto, estéril, sem vida, regado por chuva de fogo onde estão os que cometeram violência contra Deus: blasfemadores, intelectuais, sodomitas e usurários.

Na descida até o oitavo círculo surge a figura de Gerião, monstro da mitologia grega que contém em si quatro naturezas distintas: serpente, escorpião, humana e bestial. Dez fossos formam o oitavo círculo, destinado aos que cometeram todo tipo de fraude: rufiões, sedutores, aduladores, simoníacos, adivinhos e feiticeiros, traficantes, hipócritas, ladrões. Estão ali Jasão, Medeia, o papa Nicolau III, o profeta grego Tiresias, Vanni Fucci, responsável pelo furto da Capela de S. Tiago na Catedral de Pistóia, dentre outros. No quinto fosso desse círculo os demônios Malacoda, Calcabrina, Alichino, Cagnazzo, Barbariccia, Libicocco, Farfarelli, Rubicante e Scarmiglione, torturam os corruptos que tentam sair do poço de piche.

Entre o oitavo e o nono círculo, Dante e Virgílio deparam-se com os seis gigantes gregos: Nemrode, Efialtes, Briareu, Encélado, Egeon e Anteu. O nono círculo destina-se aos

traidores que estão congelados no lago Cocito, dividido em quatro esferas: Caína, Antenora, Toloméia e Judeca. Lá encontram o conde Ugolino e o arcebispo Rogério. Na esfera de Judeca está Lúcifer.

A figura de Lúcifer é descrita como uma besta com uma cabeça de três faces. Em cada face, duas asas desprovidas de penas, à semelhança dos morcegos, fazem ulular três ventos responsáveis pelo congelamento do Cocito. Os três ventos simbolizam a soberba, a inveja e a avareza, responsáveis por gerar todo o mal. Lúcifer chora pelos seis olhos e masca em cada boca os ossos de traidores, sem engoli-los. Nas bocas de Lúcifer estão Judas Iscariotes, o traidor de Cristo, e Brutus e Cássius, traidores de César.

Segundo Erich Auerbach (1997), Dante usufruiu das tradições mitológicas e dos elementos da fé popular, deveras imaginativos, pautado em uma profunda e rigorosa reflexão sobre o grau de pecados específicos e seu posicionamento em relação aos pecados em geral. Cada ser mitológico, alojado em lugares estratégicos do inferno, foi pensado de maneira a provocar o pensamento racional sobre a natureza de cada transgressão.

A aparição dessas figuras atesta a sobrevivência de uma antiguidade usualmente distorcida pela mistura de diferentes doutrinas e pelo exagero dos iconógrafos ao retratá-las como monstros demoníacos que se deslocam em um mundo fantasmagórico, preocupados em revelar para a posteridade sentidos históricos ou morais ocultos ou incompreensíveis. De forma contrária, Dante mostrou tais figuras mitológicas ordenadamente alojadas, despojadas de qualquer arbitrariedade fantasiosa.

Mas na Comédia elas se despojaram dos elementos arbitrários de fantasia que possam ter tido em obras de artistas que esqueceram seu sentido racional ou foram apenas capazes de assimilá-lo de maneira confusa e incompleta. Porque, embora a primeira vista as criaturas de Dante retenham intacto o horror de monstros sinistros, um exame mais atento mostra que o poeta definiu com rigor o sentido de cada uma, de modo que elas não exigem comentário mas, ao contrário ajudam a elucidar o texto (AUERBACH, 1997, p. 141).

Auerbach sugeriu que a mistura de elementos históricos com a mitologia, tal qual faziam os poetas da Antiguidade Clássica, confere à obra uma forma real, concreta, com apelo mais universal que qualquer tratado filosófico. A ideia geral e os pormenores míticos da Comédia chegaram até Dante em estado bruto, pelo acúmulo ao longo dos séculos da mitologia oriental e ocidental nos países da bacia mediterrânea. “Esse tesouro era acessível a Dante em estado bruto, sem que lhe fosse preciso recorrer a obras literárias de decantação. Era parte do ar que respirava” (AUERBACH, 1997, p. 106).

Seguindo o poema, do centro do inferno, escorregando através do corpo do próprio Lúcifer de cabeças para baixo, Dante e Virgílio, a caminho do purgatório, sobem novamente à superfície da terra avistando o céu e as estrelas.

*Lo duca e io per quel cammino ascoso,
intrammo a retornar nel chiaro mondo;
e sanza cura a aver d'alcun riposo,
salimmo sú, el primo e io secondo,
tanto ch'i vidi de le cose belle,
che porta 'ciel, per um pertugio tondo.
E quindi uscimmo a rivedere le stelle¹⁵.*

Geograficamente o purgatório foi colocado não no subterrâneo, mas como uma ilha sob o céu estrelado, coroada pelo Paraíso. Configura-se como uma montanha erguida a partir do Hemisfério Sul, elevando-se nos antípodas de Jerusalém. É formado por sete círculos ou cornijas sobrepostas no sentido inverso às do inferno: quanto mais se avança, maiores ficam os círculos e menores as penas. Neles as almas se purgam dos sete pecados capitais, que se configuram como falta de amor a Deus, ao próximo ou pelo excesso de amor aos bens terrenos, seguindo a ordem: orgulho, inveja, cólera, preguiça, avareza, gula e luxúria.

As almas no purgatório, diferente das do inferno, estão em penitência perpétua, permanecendo ali tempo suficiente para a expiação dos seus pecados e livramento de toda imperfeição. Só então podem ascender ao paraíso, alcançando a salvação. Auerbach destacou que a purificação ocorre segundo o princípio aristotélico do justo meio termo, na busca pela moderação, pelo equilíbrio, sem tendência para qualquer extremo.

A ideia do purgatório na crença da Cristandade ocidental ocorreu aproximadamente entre os anos de 1150 e 1250, substituindo os pré-paraísos imaginados a princípio pelo cristianismo, como o *refrigerium*. Sob muitos aspectos, é um lugar intermediário entre o inferno e o paraíso. Segundo Le Goff (2017, p. 18), é um intermediário descentralizado, deslocado para o alto, inclinado ao paraíso. Seu equilíbrio reflete a descentralidade característica da mentalidade feudal:

(...) desigualdade na igualdade que se encontra nos modelos contemporâneos de vassalagem e do casamento em que, em um universo de iguais, o vassalo está mesmo assim subordinado ao senhor, a mulher ao marido. Falsa equidistância do purgatório entre um inferno ao qual se escapou e um céu ao qual já se está preso. Falso intermediário, enfim, pois o purgatório, transitório, efêmero, não tem a eternidade do inferno ou do paraíso.

¹⁵ Nesse caminho pouco luminoso / entrámos por voltar ao claro mundo; / e sem cuidar de ter algum repouso, / subimos, antes ele e eu segundo, / tanto que eu vi enfim as cousas belas / que tem o céu, por um buraco ao fundo; / e saímos voltando a ver estrelas.

A modificação da geografia do além com a inserção desse lugar intermediário no século XII nasceu da reflexão, entre os séculos II e IV, da situação das almas entre a morte individual e o juízo final e da possibilidade de uma possível salvação de certos pecadores durante esse período. “Quando se espera a ressurreição dos mortos, a geografia do outro mundo não é assunto secundário” (LE GOFF, 2017, p. 14-15). A espacialização do purgatório refletiu no plano simbólico a maneira como a própria sociedade se organizava.

A Cristandade entrega-se, entre 1150 e 1300, a um importante remanejamento cartográfico na terra e no além. Para uma sociedade cristã como a do Ocidente medieval, as coisas vivem e se movem ao mesmo tempo – ou quase – na terra como no céu, neste mundo como no além (LE GOFF, 2017, p. 15).

Assim, a consolidação de mais um espaço pós-morte surgiu como esperança para os que creem na imortalidade e na ressurreição, anteriormente limitados ou à glória eterna do céu ou às penas perpétuas do inferno, sem qualquer perspectiva de alteração. Chegar ao purgatório significa ascender ao paraíso, custe o tempo que custar. São almas que já têm garantida a salvação. A crença no purgatório modificou substancialmente o imaginário cristão.

(...) essas estruturas mentais do espaço e do tempo são o arcabouço da maneira de pensar e de viver de uma sociedade. Quando essa sociedade está toda impregnada de religião, como a Cristandade da longa Idade Média que se estendeu da Antiguidade tardia à Revolução Industrial, mudar a geografia do além, portanto do universo, modificar o tempo do pós-vida, portanto a batalha entre o tempo terrestre, histórico e o tempo escatológico, o tempo da existência e o tempo da espera, significa operar uma lenta, mas essencial revolução mental. Significa, literalmente, mudar de vida (LE GOFF, 2017, p. 10).

Le Goff disse ser *Il purgatorio* de Dante uma conclusão sublime à lenta gênese desse novo espaço, aplicando uma ideia muito dinâmica e espiritual. A lógica da geografia montanhosa está no progresso que se realiza ao subir. “A cada passo a alma progride, torna-se mais pura” (LEGOFF, 2017, p. 517). Logo no Canto I do purgatório há a invocação de Calíope, a musa da bela voz. É a mais velha das nove musas da mitologia grega e representa a poesia épica, a beleza e a harmonia. Sua aparição ressalta, a partir do purgatório, a ideia da estética medieval, que vê no belo um caminho para a elevação da alma.

Na primeira cornija do purgatório de Dante estão os orgulhosos e soberbos, que por não olharem jamais para baixo em vida, foram condenados a se arrastar vergados, uns mais que outros, pelo peso de grandes pedras que agora levam às costas (ALIGHIERI, Purg. X-XII). Na segunda cornija estão os invejosos, camuflados, vestindo mantos da mesma cor que as pedras, cegos e com fios de ferro costurados às pálpebras. Assemelham-se a mendigos

pedindo esmolas nas portas da Igreja (ALIGHIERI, Purg. XIII-XIV). Na terceira, os iracundos em transe, cegos de raiva. Vagam em meio à fumaça escura que não os deixava enxergar. Sem nada ver, Dante ouvia vozes pedindo misericórdia ao Cordeiro de Deus, que livra dos pecados (ALIGHIERI, Purg. XV-XVI).

A quarta cornija aloja os preguiçosos, que se encontram em movimentação frenética e constante, incapazes de parar (ALIGHIERI, Purg. XVII-XVIII); e na quinta cornija estão os avarentos, aqueles que em vida só tinham olhos para os bens materiais. Estão agora presos ao chão sem conseguirem olhar para o alto. Durante o dia louvam a Virgem e durante a noite relembram figuras que sofreram do mal, como o Rei Midas, da Frígia (ALIGHIERI, Purg. XIX-XXI). Na sexta cornija estão os gulosos, agora pálidos e tão magros que a pele gruda aos ossos. Repararam a culpa da gula desmedida em vida, passando fome e sede (ALIGHIERI, Purg. XXII-XXIV). E no sétimo círculo e último, estão os luxuriosos, sendo purificados pelo fogo (ALIGHIERI, Purg. XXV-XXVII).

Apesar das penas serem semelhantes às do inferno, há nesse local temporário o horizonte da esperança. No lugar de seres mitológicos, cada cornija está protegida por anjos, responsáveis pela purificação das almas até o próximo nível. “Os escolásticos se perguntam se são os demônios ou os anjos que se ocupam das almas do purgatório. Dante responde sem hesitação que são os anjos bons, os anjos do céu, os anjos de Deus” (LE GOFF, 2017, p. 536).

As almas que ali se encontram mantêm um vínculo direto com a Terra, podendo através das orações terrenas reduzir o tempo da penitência. Com essa ideia, Dante retomou a crença nos sufrágios, nas quais as almas em purgação recebem auxílio dos vivos para a ascensão ao céu. “Pois aqui pela ajuda dos lá debaixo pode-se muito progredir” (ALIGHIERI apud LE GOFF, 2017, p. 532).

No canto XXVII que marca a passagem de Dante ao paraíso terrestre e sua separação de Virgílio, que retornará ao Limbo, é necessário que o poeta cruze o muro de fogo para ser purificado. “*Poscia: Piú non si va, se pria non morde, / anime sante, il foco: intrate in esso, / e al cantar di là non siate sorde*”¹⁶ (ALIGHIERI, Purg. XXVII, 10-12). Diferente do fogo do inferno, o do purgatório não castiga, mas purga, purifica. “*Si com’fui dentro, in um bogliente vetro, / gittato mi sarei per rintrescarmi, / tant’ era ivi lo’ncendio sanza metro*”¹⁷ (ALIGHIERI, Purg. XXVII, 49-51).

¹⁶ Depois: Mais não se vai, se antes não morde, / almas santas, o fogo: entrai vos peço, / e surda ao canto lá nenhum acorde.

¹⁷ E se em fervente vidro já penetro, / em vez de entrar ali, vou refrescar-me, / tanto era lá o incêndio sem ter metro.

A caracterização do fogo como símbolo sagrado já foi deveras explorada por antropólogos, folcloristas e historiadores da religião, que detectaram no purgatório medieval sua aparição sob diferentes formas: “círculo de fogo, lagos e mares de fogo, anéis de chamas, muros e fossos de fogo, carrancas de monstros lança-chamas, carvões ígneos, almas sob a forma de centelha, rios, vales e montanhas de fogo” (LE GOFF, 2017, p. 19).

Nesse espaço, o fogo tem um papel importante, capaz de rejuvenescer e tornar a alma imortal. Sua valorização durante a Idade Média deve-se sobretudo ao modelo judicial adquirido pelo purgatório. “A provação pelo fogo é um ordálio. Ela o é para as próprias almas do purgatório, e também para os vivos autorizados a percorrer o purgatório não como simples turistas, mas por sua própria conta em risco” (LE GOFF, 2017, p. 21). Dante expõe a polissemia do antigo fogo divino, usando-o ora como punitivo, ora como purificador, ora como probatório.

Na terceira e última parte d’**A Divina Comédia**, Dante percorre as nove esferas celestes do paraíso acompanhado por Beatriz. A entrada de Virgílio, que na obra representa a razão e o discernimento, é vetada nesse ponto por dois motivos: o primeiro e mais taxativo é de que o paraíso é destinado apenas aos cristãos; o segundo, menos evidente, é a ideia de Dante quanto aos limites da razão. Se o poeta romano pôde acompanhá-lo até o purgatório foi porque nessas esferas o discernimento era válido, mas no paraíso seria insuficiente. Nesse novo espaço é mais importante perceber e sentir do que entender.

Diferente do purgatório e do inferno, onde as almas são punidas conforme níveis diferentes de pecado, a divisão no paraíso é baseada nas quatro virtudes cardinais (justiça, fortaleza, prudência e temperança) e nas três virtudes teológicas (fé, esperança, caridade ou amor). Todas as almas estão, em algum nível, em contato com Deus.

A estrutura do paraíso apresentada por Dante foi em grande parte construída, segundo Jean Delumeau em **O que sobrou do Paraíso?** (2003), a partir do texto **A hierarquia celeste** de Pseudo-Dionísio. O Areopagita foi responsável por cristianizar o mito da antiguidade pagã que atribuía o governo de cada um dos sete planetas aos deuses do Olimpo. “A ascensão ao paraíso realizada por Dante efetua-se realmente na esteira do Areopagita, segundo um esquema que combina a astronomia de Ptolomeu cristianizada, a hierarquia angélica e a dos eleitos” (DELUMEAU, 2003, p. 44).

Dante então apresentou o paraíso com os sete planetas e a esfera das estrelas fixas, acrescidos de mais dois círculos: o *Primum mobile* e o Empíreo, onde anteriormente na mitologia situavam-se os deuses. A hierarquia angélica apresenta-se da primeira à oitava

esfera na seguinte ordem: Anjos, Arcanjos, Principados, Potestades, Virtudes, Dominações, Tronos, Serafins e Querubins, como veremos em cada um dos círculos.

A Lua é a primeira esfera celeste do paraíso. Nela estão as almas virtuosas que por algum motivo abandonaram seus votos ou não os cumpriram com plenitude, como os Anjos (ALIGHIERI, Par. II-IV). A segunda esfera é Mercúrio, a qual abriga as almas que viveram uma vida digna e tiveram fama no mundo, mas foram insuficientes na virtude da justiça. Dante reconhece nela a santidade da autoridade imperial. Estão nesse nível os Arcanjos (ALIGHIERI, Par. V-VII). Vênus é a terceira esfera. Morada dos espíritos que outrora foram propensos às paixões amorosas, suficientes no amor, mas insuficientes na virtude da temperança, onde estão os Principados (ALIGHIERI, Par. VIII, IX).

A quarta esfera é o Sol e nele estão as almas dos sábios, eruditos da teologia que tiveram uma vida contemplativa, como São Tomás de Aquino. No Sol estão as Potestades (ALIGHIERI, Par. X-XIV). Marte é a quinta esfera, onde estão aqueles que lutaram em defesa da fé cristã imbuídos de coragem, como as Virtudes. Ali Dante encontra seu trisavô Cacciaguida, morto em combate na segunda Cruzada (ALIGHIERI, Par. XIV-XVIII). A sexta esfera é a de Júpiter, abrigando as almas dos príncipes que governaram com justiça. Nela as almas se rearranjavam em forma de águias imperiais e é onde estão as Dominações (ALIGHIERI, Par. XIX, XX).

A sétima esfera de Saturno comporta as almas dos que se dedicaram à contemplação, sendo, então, personificações da temperança. Estão em Saturno, os Tronos (ALIGHIERI, Par. XXI, XXII). A oitava esfera é a das estrelas fixas, onde Dante vê Jesus Cristo, que logo desaparece em direção ao alto, e Maria, que após ser coroada pelo Arcanjo Miguel em forma de chama, sobe ao Empíreo junto a seu filho. Em seguida, o poeta é questionado sobre a fé por São Pedro, sobre a esperança por São Tiago e sobre o amor por São João Evangelista. Nela é onde estão os Serafins e Querubins (ALIGHIERI, Par. XXII-XXVII).

A nona esfera chamada *Primum Mobile*, ou primeiro motor, é a maior e mais rápida. Responsável pela origem da vida, do movimento e do tempo aristotélico-ptolomaico, termina onde começa o Empíreo, a mente de Deus. É também responsável por derramar as virtudes que partem da última esfera estática aos demais círculos (ALIGHIERI, Par. XXVII).

Por fim, o Empíreo, morada de Deus, que se constitui de pura luz: “*luce intellettuale, piena d’amore*” (ALIGHIERI, Par. XXX, 40). À princípio, Dante vê a luz de Deus, cercada por mais nove círculos luminosos, que são os coros angélicos, e uma rosa celeste formada por múltiplas camadas onde ficam os eleitos, com capacidade de transitar por todas as esferas.

Nesse ponto, Beatriz volta ao seu lugar e Dante é guiado por São Bernardo de Claraval que em vida foi o fundador da ordem Templária. Intercedidos por Maria, Dante pôde ver a Santíssima Trindade em forma de três círculos de cores distintas e compreende, ao mirar a face de Deus, as distintas e complementares naturezas: humana e divina (ALIGHIERI, Par. XXX-XXXIII). Finda assim sua jornada.

Dante projetou em sua obra o tema inesgotável, universal e atemporal do pós-morte. Pensar sobre o que nos acontecerá quando deixarmos de existir neste mundo é assunto de todos os tempos e lugares. Desde a pré-história, a existência comprovada de sistemas funerários e certos cuidados específicos com o morto e seu sepultamento, por exemplo, refletem a preocupação com o que nos acontecerá depois da partida.

A predominância dessa mesma preocupação referente ao destino dos indivíduos estava fortemente arraigada na escatologia cristã medieval e Dante foi capaz de materializá-la, transpondo a irrealidade e a abstração das coisas não vividas para elementos concretos. Auerbach (1997) observou que o escritor contribuiu para a percepção dos indivíduos históricos, em contraposição à sua submersão em uma sociedade extremamente espiritualista, indiferente e despreocupada com a crença em uma existência transitória, simples etapa para o destino final.

Essa perspectiva real, histórica, teve a força de validar e dar sentido ao que se passava na vida terrena e concreta das pessoas, uma vez que todas as atitudes estariam inscritas em seus respectivos destinos finais. A preocupação com o julgamento no Juízo Final, baseado nas atitudes em vida, foi capaz de modificar de maneira significativa o modo de ser e de estar no mundo medieval e esse aspecto navegou enraizado nos colonizadores que pisaram no Brasil a partir do século XVI.

5.2 DANTE ALIGHIERI NOS TRÓPICOS

Embora nós brasileiros estejamos distantes temporalmente e espacialmente da Idade Média vivenciada por Dante, possuímos arraigados no imaginário e na cosmovisão características muito semelhantes às do medievalismo. Na vivência cotidiana, nos valores, hábitos e expressões, principalmente naqueles vinculados à religiosidade, estão estruturadas as concepções medievais, que são, por sua vez, consequência do nosso processo de colonização. Há autores que procuraram descrever essa influência medieval nos trópicos que transparece com maior nitidez e evidência nas práticas populares – mas não só – do povo brasileiro.

Hilário Franco Júnior (2008) nos apresentou a força dessa contribuição medieval, por muito tempo desconsiderada pelos intelectuais nas análises da formação do nosso país, em estudo intitulado **Raízes medievais do Brasil**, com abordagem crítica ao clássico **Raízes do Brasil** (1936), de Sérgio Buarque de Holanda. Nele, o historiador observou que a crise identitária do brasileiro ocorre em grande medida pela não consideração da herança medieval, fortemente presente nos portugueses colonizadores. Muito se analisou sobre o nascimento do Brasil, mas ignorou-se sua gestação.

Embora seja um país colonizado no início da Idade moderna, e talvez essa supervalorização dos elementos modernos seja responsável pelo impedimento de se perceber outros elementos, o Brasil se desenvolveu a partir de um sistema de valores medievais. Idade Média não como tempo, mas como modo de ser e estar no mundo. Esse aspecto está presente, por exemplo, na política do coronelismo equivalente ao clientelismo e ao patronado da Europa medieval; nas relações pseudofamiliares, essência do feudalismo; em manifestações culturais folclóricas, como as cavalhadas do Nordeste, onde nitidamente há o aspecto da religiosidade e da belicosidade, simulacro da batalha entre mouros e cristãos; na temática da literatura de cordel, através da correspondência de clérigos e cavaleiros com cangaceiros e líderes messiânicos; nas grandes peregrinações como as de Aparecida do Norte ou do Círio de Nazaré, em Belém, que refletem o contratualismo, uma mentalidade típica medieval onde há a troca de serviços e sacrifícios humanos por favores divinos; a crença excessiva nos santos etc. (FRANCO JÚNIOR, 2008).

Podemos dizer que para além dos elementos observáveis há no nosso inconsciente coletivo um sentimento medieval que se exterioriza sobretudo nas demonizações ou santificações, nas culpabilizações, na repressão de desejos, nos sentimentos de mau agouro, de ruptura repentina da felicidade, dentre outros. É sobretudo no nível mental, e por isso menos evidente e mais duradouro, que podemos nos considerar medievais.

Todos esses aspectos supracitados são continuidades, evidenciando uma permanência de longa duração da mentalidade e do imaginário medieval em terras brasileiras. Luís da Câmara Cascudo contribuiu com essa perspectiva ao escrever **Dante Alighieri e a Tradição popular no Brasil**, desenhando o encontro entre as tradições populares brasileiras, hábitos, costumes, crenças, superstições com aspectos presentes n' **A Divina Comédia** de Dante, como veremos.

Escrito entre fevereiro de 1959 e novembro de 1961 e publicado pela primeira vez em 1963 pela Editora da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, o livro foi organizado em 66 capítulos, principiados, cada um deles, por uma citação do próprio Dante

ou sobre ele. Como portas de entrada, antecipam a temática de cada texto, que vai se desenvolvendo de maneira inesperada, complexa e surpreendente. Inaugurando uma análise etnográfica da obra, Cascudo nos apresentou neste livro, como bem disse Tereza Queiróz (apud SILVA, 2003, p. 51) ao analisá-lo, uma “conexão, aparentemente impossível, entre a temporalidade do *trecento* italiano e a intemporalidade de certos usos brasileiros”.

Durante os anos de 1923 e 1945, realizou de forma mais intensa suas pesquisas etnográficas e folclóricas com pessoas da cidade, do sertão e do litoral, interessado em saber a concepção popular do inferno, purgatório e paraíso. Junta-se à pesquisa desses questionamentos verbais cuidadosamente arquivados pelo autor os contos populares que descreviam esses espaços. “Um coletor de estórias sabe como o Paraíso ou o Inferno vivem na sensibilidade popular. Os contos são depoimentos imemoriais e testemunhas da credulidade anônima e persistente” (CASCUDO, 1963, p. 35).

Assim, observamos ao longo do livro o encontro do povo brasileiro com Dante e a tradição popular dos séculos XIII e XIV. “Dante Alighieri era homem exato do seu tempo. De todos os tempos humanos” (CASCUDO, 1963, p. 18). Cascudo, que sempre parte do pressuposto da existência dos temas universais e atemporais, o colocou como refletor da continuidade terrestre, resgatando o acúmulo do conhecimento que o antecedeu para tratar das questões do seu tempo. Esse resgate teve suas fontes na literatura clássica (Homero, Virgílio, Cícero, Aristóteles, Pseudo-Dionísio, São Tomás de Aquino etc.), mas principalmente nas tradições populares florentinas, na sabedoria e na mentalidade do povo e no seu folclore. “Ao lado das lembranças letradas ressoa, envolventemente, a reminiscência de hábitos locais, fórmulas consuetudinárias, inesquecíveis. (...). Acompanham-no a norma coletiva, a intenção psicológica, emocional de seu povo. O seu folclore” (CASCUDO, 1963, p. 14). “Os ‘antecessores’ são multidão” (CASCUDO, 1963, p. 31).

Antes de chegar à tradição brasileira, os temas tratados por Dante já estavam presentes em terras, povos e épocas muito distantes. Cascudo entendeu que a tradição popular no Brasil foi também a de todo o mundo cristão ocidental – América, África e Europa. A base dessa afirmação estaria na força do processo de colonização europeia, que derramou sobre os povos o “esmalte de sua unidade civilizadora” (CASCUDO, 1963, p. 20). A Europa, por sua vez, já trazia consigo tais temas enraizados na própria tradição.

Assim, de qualquer forma e de maneira geral e lógica, quando me refiro à tradição popular **no** Brasil incluo a possibilidade da coexistência etnográfica e folclórica da América Latina. Decorrentemente, a vivência dos mesmos usos-e-costumes nas velhas metrópoles, Espanha e Portugal (CASCUDO, 1963, p. 20. Grifo do autor).

Em seus estudos, há sempre a preocupação em distinguir os assuntos da esfera popular e da erudita ou letrada e suas influências mútuas. Considerou que havia na Idade Média, mais especificamente entre os séculos XIII e XIV, o contato visceral entre elas: “O popular e o letrado coincidiam no esplendor do culto. As lendas do povo iam para os vitrais, para as esculturas dos tímpanos, para a indumentária dos santos” (CASCUDO, 1963, p. 16).

O autor detectou no poeta florentino o entusiasmo pelo popular, como também observou Auerbach ao citar, por exemplo, a escolha do uso da língua florentina e sua disposição em tercinas. Segundo Cascudo (1963, p. 17), a escolha de Virgílio foi reflexo dessa tendência popular. “Virgílio não era somente o poeta, mas o conhecedor dêsse [sic] espírito coletivo, folclorista e etnográfico das BUCÓLICAS e da GEÓRGICA”.

Considerou ainda a figura de Virgílio como um símbolo da duplicidade entre a figura letrada e a popular e questionou se a opção foi pautada em uma escolha exclusiva da vontade pessoal de Dante ou se houve influência do fato de Virgílio ter sido extremamente popular. “A escolha do poeta mantuano seria uma eleição exclusiva da intenção literária de Dante ou também se incluiria na credencial da avassalante popularidade de Virgílio mágico, astrólogo, inexplicável no seu fascinante prestígio?” (CASCUDO, 1963, p. 17). De fato, os textos de Virgílio, principalmente a **Eneida**, que narrou de forma mítica as origens de Roma, foram largamente difundidos durante a Idade Média, mesmo antes e muito depois, influenciando diversos escritores importantes (Luís de Camões, Cervantes, Ariosto, Lucano, Ezra Pound, Fernando Pessoa etc.).

Segundo Cascudo (1963, p. 16), o Renascimento foi responsável em grande medida pelo distanciamento do popular e do letrado. “INFERNO e PURGATÓRIO são atitudes medievais. IL PARADISO anuncia o debate metafísico renascentista”. O desvio para os modelos greco-romanos tirou de cena a vigência dos assuntos cotidianos para dar lugar aos debates retóricos, dialéticos e especulativos. Por esse motivo, as duas primeiras partes da Comédia (Inferno e Purgatório) ainda hoje são as mais populares.

As observações de Cascudo sobre a obra estão pautadas nas escolhas de Dante em alguns aspectos, como com relação aos lugares estabelecidos para cada personalidade nos círculos do pós-morte. Notou que o julgamento feito pelo poeta florentino levou em conta não as doutrinas regulares da Igreja, mas sua íntima vontade, reflexo do espírito coletivo da época.

Sigieri di Brabante, filósofo aristotélico seguidor de Averróis, e o abade Giovacchino da Fiori, filósofo e místico, ambos condenados pela Igreja, estão no Paraíso (X, 136; XII, 140-141). Sobre Giovacchino, escreveu Cascudo (1963, p. 30):

Teve livro proibido pela Igreja. Reprovaram-no santo Tomás de Aquino pelos dominicanos e são Boaventura pelos franciscanos. Sua pregação exaltada, a quente propaganda do espírito profético, o vocabulário aliciante e prometedor, faziam-no querido entre o povo de quem era intérprete natural e suspeitíssimo aos letrados, burguesa e autoridades religiosas.

Ficou o abade no céu do Sol, ao lado de seus antagonistas Tomás de Aquino e Boaventura. Por sua vez, o Papa Celestino V, canonizado em 1313, foi parar no inferno (III, 59-60), e o papa Martinho IV, no Purgatório (XXIV, 22-24). Marcus Porcius Catão, o Catão de Útica, que cometeu suicídio e teoricamente deveria estar no sétimo círculo do inferno, reside à porta do purgatório (XIII, 94-96). A luxuriosa Cunizza da Romano, reconhecida por seus incontáveis amantes, ocupa no Paraíso (IX, 32) o terceiro céu, de Vênus. Francesca da Rimini, por muito menos, foi parar no inferno junto a seu amante Paolo Malatesta (CASCUDO, 1963, p. 28-30).

O segundo aspecto, seguindo a mesma lógica da predileção popular, diz respeito às múltiplas penalidades descritas por Dante no inferno e no purgatório. Não havia nos dogmas da Igreja Católica a multiplicidade de castigos conforme expôs o poeta.

Sobre as espécies de penalidades e meios de execução a que as almas sejam submetidas, jamais a Igreja Católica definiu e precisou. Não sabemos como sofrem os condenados e quais os instrumentos punitivos empregados no Inferno e no Purgatório. A inventiva popular é que povoa de torturas assombrosas o lugar terrível onde não pode haver esperança (CASCUDO, 1963, p. 31).

Além da imaginação popular, Cascudo sugeriu algumas fontes literárias influenciadoras de Dante para a construção dos três espaços pós-morte. O inferno dantesco refletiu “os exemplos clássicos do Inferno grego (Homero, ODISSÉIA, XI) e romano (Virgílio, ENEIDA, VI), com a fantasiosa paisagem do SONHO DE CIPIÃO, de Cícero” (CASCUDO, 1963, p. 31). Ainda as leituras de textos correntes durante a Idade Média, que narravam as viagens depois da morte “desde o TROU DE SAINT PATRICE até a VISÃO DO CAVALEIRO TUNGULO, ou TUNDALO” (CASCUDO, 1963, p. 31). Este último era um *exemplum*, gênero narrativo de caráter moralista, que narrou a experiência de um cavaleiro pecador de boa linhagem que não se preocupava com o destino de sua alma depois da morte. O cavaleiro passa então por uma experiência de quase morte, sendo guiado por um anjo aos espaços dos infernos e paraíso. Essa narrativa imaginária circulou entre os séculos XII ao XVI por toda a Europa ocidental.

Cascudo também sugeriu que existam referências ao inferno búdico, o Naraka, onde os pecadores são “queimados, despedaçados, escorchados, martelados, esmagados, asfixiados,

esquartejados, serrados, apunhalados” (CASCUDO, 1963, p. 32), e aspectos do Yomotsu-Kuni, o país dos mortos do xintoísmo japonês guardado por Susanovo-no-Mikoto, onde os sentenciados permanecem em “uma infinita cloaca nauseante de excrementos” (CASCUDO, 1963, p. 32), que reaparece nos versos 112-117 do XVIII canto do Inferno de Dante:

*Quidi venimmo; e quindi giú nel fosso
vidi gente attuffata in uno sterco
che da li uman privadi pareo mosso.
E mentre ch'io là giú com l'occhio cerco,
vidi un col capo sí di merda lordo,
che non parëa s'era laico o cherco.*¹⁸

Cascudo disse ser o excremento um elemento punitivo presente e popular nas tradições coletivas. Lembrou uma anedota do seu tempo de estudante de Medicina em Salvador que dizia haver no inferno um lago de esterco fresco onde os condenados ficavam submersos até a boca. A recomendação entre os estudantes era permanecerem imóveis. “Entre devagar! Não faça onda!” (CASCUDO, 1963, p. 269), no intuito de evitar a deglutição. Cascudo questionou se não seria a piada uma “projeção anônima do bolge dantesco” (CASCUDO, 1963, p. 269).

Quanto ao gelo presente no fundo do inferno de Dante, o autor sugeriu equivalência ao purgatório descrito por Beda, o Venerável, onde “há turbilhão de chamas e furacão de neves” (CASCUDO, 1963, p. 32). À parte disso, a imagem mais popular do inferno que acreditou ser característica de todos os povos latinos e anglo-saxões “é a caldeira onde fervem em azeite, água, alcatrão, os supliciados no Diabo” (CASCUDO, 1963, p.32). Percebeu que tal sentença fora reproduzida nas principais catedrais do século XIII.

No pórtico central de Notre Dame de Paris está o caldeirão, cheio de almas em pena. Também numa arquivolta da catedral de Amiens. E na Sé de Reims. E numa portada da catedral de Bourges. Idem na catedral de Dax, na Gasconha. E no tímpano da catedral de León, no noroeste espanhol. Todas são representações do século XIII (CASCUDO, 1963, p. 33).

O autor observou que Dante não figurou materialmente essa concepção, presente nas esculturas e pinturas dos espanhóis e portugueses por pelo menos até fins do século XV e que foi trazida para as terras americanas, instalando-se no imaginário e no espírito das populações ameríndias. Entretanto, em todos os lugares de suplício onde havia líquido também havia a forma circular, “com superfície ampla e base côncava, guardando o elemento fervente” (CASCUDO, 1963, p.33). Lagos, covas, tanques, cubas sugerem a caldeira.

¹⁸ Lá viemos; e lá, no baixo fosso, / vi gente chafurdada em tal esterco / qual de humanas privadas fora grosso. / E enquanto lá ao fundo o olhar acerco, / vi um cheio de merda até o bordo / da cabeça, não sei se laico ou clerco.

Como no inferno, houve no purgatório o reflexo da cultura individual do poeta florentino como também a “inteligência popular da época” (CASCUDO, 1963, p. 35), conjugadas com os dogmas da Igreja proclamados até o século XIV. Cascudo reconheceu que Dante reproduziu nesse espaço as ideias ortodoxas discutidas no 2º Concílio de Lyon ocorrido em 1274, uma tentativa de reconciliação entre gregos e latinos logo após a tomada de Constantinopla pelos gregos em 1261. Na ocasião houve a proclamação das primeiras definições dogmáticas sobre o purgatório. Le Goff (2013, p. 433) retomou o conteúdo do texto.

Mas por causa dos diversos erros que alguns introduziram por ignorância e outros por malícia, ela (a Igreja romana) diz e proclama que aqueles que caem no pecado após o batismo não devem ser rebatizados, mas que, por uma verdadeira penitência, obtêm o perdão de seus pecados. Que se, realmente penitentes, morrem na caridade antes de terem, pelos dignos frutos de penitência, satisfeito pelo que cometeram ou omitiram, suas almas, como nos explicou o Irmão João, são purgadas depois de sua morte, pelas penas purgatórias ou purificadoras e, para o alívio dessas penas, servem-lhes os sufrágios dos fiéis vivos, ou seja, os sacrifícios das missas, as preces, as esmolas, e as outras obras de piedade que os fiéis têm costume de oferecer para os outros fiéis segundo as instituições da Igreja. As almas daqueles que, depois de terem recebido o batismo, não contraíram nenhuma mácula do pecado, aquelas também que foram purificadas, depois de terem contraído a mácula do pecado, foram purificadas deles ou enquanto permaneciam em seus corpos ou depois de terem sido despojadas de seus corpos, como foi dito mais acima, são recebidas imediatamente no céu.

Adveio daí a demanda pelos sufrágios às almas por todo o Purgatório de Dante. Belacqua, o rei Manfredo, Jacobo del Cassero, Pia dei Talomei, Nino Ugolino dei Visconti, Bucoconte di Montefeltro, todos em penitência temporária, suplicavam por orações e preces, confiantes na eficácia da redução do sofrimento. Houve, contudo, uma posterior inversão na concepção popular em que os vivos solicitam intervenção das almas em purgação.

Da imaginação de Dante nasceu a geografia para esse lugar de purgações: acima do inferno, abaixo dos paraísos terrestre e celeste. A localização espacial não foi definida pela doutrina católica, como afirmou Le Goff (2013, p. 434) “(...) no nível dogmático, o purgatório jamais será definido pela Igreja como um lugar preciso ou como um fogo (...)”. Cascudo (1963, p. 37) observou que esse espaço também não está presente na imaginação popular. “Não há, entre o povo, coordenada geográfica para o Purgatório. Fica, entretanto, perto do Céu porque deste voam anjos que buscam os penitentes redimidos”. Nesse aspecto, afirmou ser o povo mais próximo à teologia do que foi Dante.

No Brasil, a imagem do purgatório é tradicional na vivência popular. Em uma quadrinha recolhida no Rio Grande do Sul por J. Simões Lopes Neto, Cascudo (1963, p. 36)

expôs a nitidez do conceito de purgação na imaginária brasileira: “Se fôdes à Cachoeira, / Levai contas de rezar; / Cachoeira é Purgatório / Onde as almas vão penar”. Há unanimidade na função penitenciadora do purgatório.

O estudioso reconheceu um pensamento popular enraizado que diz respeito ao merecimento do sofrimento. “Quem sofre valoriza-se aos olhos de Deus. Quem ama faz sofrer” (CASCUDO, 1963, p. 40). Para a mentalidade popular, as pessoas que sofrem de doenças incuráveis com dores prolongadas estão em penitência no mundo e, por isso, gozarão de certas graças depois da morte. É o mesmo fio condutor presente nas punições dos deuses da Antiguidade grega, que não eram vistas como punições, mas meios de educação, salvação e purificação. No purgatório, as almas lentamente conquistam o merecimento porque padecem.

Outro ponto comentado por Cascudo em relação às almas dos mortos é sua movimentação pelo mundo dos vivos. Reconheceu que Dante compreendia a diferença entre o espírito dos mortos cristãos e da Roma pagã.

O espectro romano, esquecido pela família, sem alimentos oblacionais, sem lembrança religiosa e doméstica na Ferália, Parentália, Lemurália, especialmente sem túmulo, tornava-se malfazejo, perseguidor, vingativo, derramando pavores irresistíveis, acompanhando Hecate nas noites de lua, seguida pelo cortejo dos cães uivantes (CASCUDO, 1963, p. 41).

Por sua vez, as almas que passaram pelo batismo limitar-se-iam ao inferno, purgatório ou paraíso, sem autorização ou qualquer abertura para perambular pelo mundo dos vivos. “A Igreja Católica nega, de maneira formal, essa possibilidade ambulatória das almas sem corpo, radicadas teologicamente nos locais destinados. Manda examinar com extrema prudência e máxima cautela as visitas assombrosas” (CASCUDO, 1963, p. 41).

Acreditou que a crença nas almas recadeiras, presente nas tradições brasileiras, levando mensagens e cumprindo encargos na terra, seria uma sobrevivência da Roma pagã, retomada no século XVII com a crença na alma missionária “(...) vindo pessoalmente admoestar o cristão vivo, avisar-lhe dos males futuros e também da vontade de Deus, como se juiz mandasse recado por intermédio de presidiário, mesmo de bom comportamento celular” (CASCUDO, 1963, p. 41-42).

Uma anedota seiscentista sobre a movimentação no mundo dos vivos pelas almas do purgatório foi retomada pelo autor, contada pelo quarto bispo do Pará D. Frei João de São Joseph Queiroz ao seu amigo Conde de Oeiras, o Marquês de Pombal.

Contou-me o conde de Oeiras que, sendo hóspede de Leopoldo aquele sobrinho que depois foi Augusto II, rei da Polônia, o confessor do imperador como quisesse separar o arquiduque (depois imperador José) da amizade com o primo luterano, fingiu alma do Purgatório, que de noite fazia suas advertências ao rapaz, e todas concluíam: **Foge do teu primo herege**. Soube o herege da farsa e foi esperar o fantasma branco, o qual às horas costumadas entrou no quarto do arquiduque. Sai de trás das cortinas Augusto, que era agigantado. Aperta-o nos braços, e a alma exclama: **Deixai-me que sou associada do reverendo padre confessor!** E Augusto diz: **Alma do Purgatório, vai para o lugar donde vieste!** e, lançando-a por uma janela à rua, o mandou para o céu ou para onde Deus foi servido (CASCUDO, 1963, p. 42. Grifos do autor).

A devoção pelas almas em purgação esteve presente no Brasil desde a chegada dos portugueses no século XVI. Há em Minas Gerais a devoção das Almas do Purgatório anotada por Saint-Hilaire (apud CASCUDO, 1963, p. 40-41) em **Viagem pelas províncias de Rio de Janeiro e Minas Gerais:**

Na maioria das paróquias da província das Minas faz-se, antes da missa, uma procissão fora da Igreja para o resgate das almas do purgatório, de que se ocupam nessa região mais talvez que em outros lugares. Não só se reza por elas, como ainda são invocadas a fim de se obterem graças por seu intermédio... Vê-se, em todas as tabernas, um tronco em que estão pintadas figuras rodeadas de chamas, e que é destinado a receber as esmolas que se querem fazer às almas do purgatório; aposta-se em proveito das almas, e fazem-se-lhes promessas, a fim de encontrar os objetos perdidos.

Há nessa devoção popular a confirmação da crença na possibilidade de as almas em purgação intercederem pelos vivos, independentes da proclamação da Igreja. Da cultura popular, Dante também manteve a memória dos espíritos, diferente da doutrina letrada que concebia a morte como separação definitiva da existência passada. Nas fronteiras do Hades, gregos e latinos banhavam-se no rio do esquecimento, posicionado por Dante na saída do purgatório e entrada do paraíso. Mesmo depois de banhar-se, não perdeu as lembranças de Florença e de seus próprios problemas e questões.

Quanto ao paraíso, Cascudo (1963, p. 46) observou que a descrição de Dante não refletiu a visão popular dos florentinos do século XIII, coincidente com o céu católico dos brasileiros do século XX. “Desdenhou prolongar nas esferas celestiais as constantes folclóricas de *quello ingrato popolo maligno*, na voz pressaga de Brunetto Latini”.

O lugar é geométrico, astrológico, rigorosamente ordenado, permanentemente iluminado por luz serena, “luz das manhãs primaveris e não do meio dia tropical” (CASCUDO, 1963, p. 49), movimentando-se de maneira constante e monótona, sem imprevistos. A hierarquia angélica consta de categorias diversas entre Serafins, Querubins, Tronos, Dominações, Virtudes, Poderes, Principados, Arcanjos e Anjos. Os eleitos estão

acomodados segundo uma escala hierárquica de merecimento, cada qual em uma esfera celeste sob o nome de um planeta. Santos e heróis povoam o céu astrológico do poeta. E o que fazem os eleitos nesse paraíso? “Cantam hinos e ouvem as súplicas dos devotos” (CASCUDO, 1963, p. 48).

O céu da tradição popular, conforme observou Cascudo em sua pesquisa, é de fato um lugar permanentemente luminoso, mas imóvel. “Move-se o Céu, como as esferas, que Dante cantou no PARADISO? Não. Céu imóvel como a Terra antes de Copérnico. Céu imóvel: *d’absolue immobilité*, dizia Beda o Venerável” (CASCUDO, 1963, p. 48). Imóvel e único, sem qualquer subdivisão. ““O céu é um só’ com um portão e um chaveiro” (CASCUDO, 1963, p. 48). Os eleitos de Deus circulam livremente sem distinção hierárquica, “é como uma casa em festa!” (CASCUDO, 1963, p. 49), “estão todos na casa do mesmo Pai” (CASCUDO, 1963, p. 51). Para a concepção popular, não há como conceber, a partir do paraíso, um lugar mais alto.

Desse modo, os anjos se restringem a uma única categoria. “Anjos, *angelus*, mensageiros, emissários de Deus” (CASCUDO, 1963, p. 50), vestem túnicas brancas, têm um par de asas, cabelos loiros e olhos azuis. Já os santos, retratados por Dante como figuras majestosas, imponentes, severas e formais, não seriam reconhecidos pelo povo: “Os santos cultos têm apenas os devotos letrados” (CASCUDO, 1963, p.51). E voltamos à pergunta: o que fazem os eleitos neste céu? Cascudo responde com a sabedoria de sua avó materna Maria Ursulina, “O que se faz no Céu não é assunto para pecador!” (CASCUDO, 1963, p. 48).

As informações colhidas por mais de 20 anos de estudos refletem a mentalidade popular dos brasileiros no conjunto de regras e condutas que regem a teologia popular, conforme exposto no segundo capítulo desta pesquisa. Há divergências, mas sobretudo convergências, entre a imagem projetada por Dante nos espaços pós-morte e o imaginário dos brasileiros do século XX. São em sua maioria imagens projetadas pelas tradições populares.

5.3 SUPERSTIÇÕES DEPOIS DA MORTE

Se Câmara Cascudo afirmou a permanência das superstições no tempo, há de se considerar que Dante conseguiu prolongá-las até depois da morte. Ao analisar etnograficamente **A Divina Comédia**, encontrou principalmente no inferno e no purgatório a presença de gestos, atitudes, normas e condutas consideradas universais e permanentes, jorradas da fonte das tradições populares. As ideias de Dante ressoam na tradição popular

brasileira. Por isso, a intenção do estudioso foi destacar a exaltação feita pelo italiano do conhecimento popular em relação ao letrado, conforme entendeu o autor.

As análises a partir de citações do próprio poema épico se desenvolveram em torno de um aspecto específico notado por Câmara Cascudo: situações presentes nos cotidianos universais, permanências, reminiscências que sobreviveram ao longo dos séculos e atitudes que perderam sua função inicial ou mantiveram sua utilidade originária, como o gesto de botar a língua para fora, que mantém sua significação de desdém e deboche. Ao identificar uma determinada conduta na obra, Cascudo, a partir de diversos exemplos buscados ora na literatura clássica, ora no cotidiano palpável e sonoro de sua terra, analisou sua lógica funcional e as universalizou. Assim, um simples e irrisório gesto ganha dimensões extraordinárias, denunciando a ancestralidade contemporânea por vezes imperceptível.

Selecionamos alguns capítulos que tratam de diferentes situações envolvendo gestos, lendas e superstições. Apesar de serem distintas, todas refletem a permanência silenciosa de crenças enraizadas pelo processo lento e contínuo do tempo e da utilidade cotidiana.

Na descida para o oitavo círculo do inferno, Dante encontrou entre os fraudulentos Reginaldo degli Scrovegni, nobre paduano, identificado pelo brasão que pendia do pescoço. Em um gesto de insulto e provocação, o paduano estirou a língua para Dante: “*Qui distorce la boca e di fuor trasse/ la língua, come bue che 'l naso lecchi*”¹⁹ (ALIGHIERI, Inf. XVII, 74-75). O mesmo gesto foi repetido por demônios (ALIGHIERI, Inf. XXI, 136-138), que o utilizaram como saudação a Lúcifer: “*Per l'argine sinistro volta dienzo; / ma prima aveva ciascun la língua stretta / coi denti, verso lor duca, per cenno*”²⁰.

Cascudo (1963, p. 65) analisou o gesto presente na humanidade com a mesma significação há mais de 24 séculos. “(...) é de esperar que fosse conhecido por toda a Europa histórica no quarto século antes de Jesus Cristo nascer”. Segundo o autor, a língua de fora faz parte do patrimônio europeu dos gestos populares, também encontrado na América pré-colombiana. Possivelmente a Grécia foi o maior centro de dispersão, com a figura da Medusa: a Górgona mortal “é a mais antiga máscara onde aparece a língua estendida em função apavorante” (CASCUDO, 1963, p. 66).

O gesto também assume, além do desdém, rebeldia e desprezo, “valores supremos de sublimação”, em um desespero exacerbado mediante a impossibilidade da comunicação (CASCUDO, 1963, p. 67). Na Comédia, Dante mantém o caráter aterrorizante pela sugestão

¹⁹ Aqui torceu a boca a que mostrasse / a língua como ao boi que à fuça acode.

²⁰ Voltam no dique à esquerda do local; / mas não sem que cada um a língua meta / entre os dentes, ao chefe por sinal.

da Górgona, “convergindo para a máscara da náusea, antecipação do vômito, traduzindo a impressão causada pela presença do desafeto” (CASCUDO, 1963, p. 68).

Outros gestos foram comentados, como a figa feita por Vanni Fucci no oitavo círculo do inferno, os braços em forma de cruz que Buconte de Montefeltro relatou ter feito na hora da morte e as três batidas no peito dadas por Dante às portas do purgatório clamando por misericórdia.

Em **História dos nossos gestos** (2001, p. 18), Cascudo enfatizou a ancestralidade gestual anterior à própria fala. “Dedos e braços falaram milênios antes da Voz. As áreas do entendimento mímico são infinitamente superiores às da comunicação verbal”. As palavras mudam, mas não mudam os gestos, expressões do pensamento pela mímica, porque necessitam da repetição para sobreviverem e são superstições justamente pela sobrevivência. Os gestos de estirar a língua, bater no peito, fazer figas permanecem contemporâneos. Para Cascudo (1963, p. 293), “o encantamento foi o cuidado instintivo de Dante Alighieri indicar, de maneira insofismável e nítida, a equivalência da voz e do gesto como meios reais da comunicação humana”.

No capítulo **Matuiús dantescos**, revisitamos o nosso folclore. Cascudo notou a presença de seres que se assemelhavam às criaturas descritas pelos primeiros viajantes que vieram para o Brasil. Na quarta cova do oitavo círculo do inferno, onde agonizavam mágicos e adivinhos, o autor percebeu a presença de homens que andavam com grande velocidade, tendo os pés virados ao contrário. “*ciascun tra 'l mento e 'l principio del casso, / ché da le reni em tornato 'l volto, / e in dietro venir li convenia, / perché 'l veder dinanzi era lor tolto*”²¹. As pessoas com pés virados já haviam sido citadas por Agostinho em **A cidade de Deus** (1990) e **Crônica de Nuremberg** de 1492, que os denominou opistópodos, conhecidos no mundo medieval.

A mesma condição foi encontrada nos chamados matuiús pelo jesuíta Cristóvão de Acuña, em 1639, na Amazônia brasileira: “descendo o rio-mar, registrou uma nação de gente onde todos têm os pés para trás, de modo que quem, não os conhecendo, quisesse seguir as suas pegadas, caminharia sempre em direção oposta à deles” (CASCUDO, 1963, p. 81). Também o Padre Simão de Vasconcelos os divulgou na Crônica da Companhia de Jesus. A pegada inversa já estava presente na décima aventura de Hércules, enganado por Caco que roubou seus gados puxando-os pelo rabo, deixando no chão o rastro ao contrário no intuito de enganar o herói. E assim o fez, mas por pouco tempo.

²¹ Cada um entre seu mento e o busto lasso; / que o rosto para os rins era volvido, / e só vir para trás lhe conviria, / pois por diante ver lhe era tolhido.

No Brasil, mantivemos nossa entidade protetora das florestas, o curupira, com a mesma característica dos pés voltados para trás dos penitentes do inferno. Segundo Cascudo (202, p. 105), o personagem foi o primeiro duende selvagem registrado pelas mãos dos portugueses. “A maioria dos cronistas coloniais inclui seu nome entre os entes mais temidos pela indiarquia”. É a mais viva das entidades da floresta tropical, presente nas histórias infantis e nas histórias de caça: Máguare, na Venezuela; Chudiachaque para os incas, no Peru; Cauá dos índios Cocamas da Bolívia; Pocai dos macuxis de Roraima; Iuorocô dos Pariquis do rio Iatapu e outros tantos nomes em diversas paragens do mundo.

Barbosa Rodrigues (apud CASCUDO, 2002, p. 106-107), botânico brasileiro do final do século XIX, descreveu superstições eficazes para aqueles que por ventura forem enganados pela criatura:

Dizem que quando o indivíduo vê-se perdido no mato, encantado pelo curupira, para quebrar o encanto em que faz esquecer completamente o caminho, deve fazer três pequenas cruces de pau e coloca-las no chão triangularmente (Rio negro); ou fazer outras tantas rodinhas de cipó que colocará também no chão e que o Curupira dá-se o trabalho de desfazer ou então fazer ainda pequenas cruces de cauré (leguminosa de casca aromática, empregada em banhos) que atira pelas costas (Rio Tapajós). O Curupira também persegue os caçadores em casa com os seus assobios (Rio Negro) e para o fazer calar-se basta bater-se em um pilão.

Fernão Cardim (apud CASCUDO, 2002, p. 113) em **Do princípio e Origem dos Índios do Brasil** (1584), ao ouvir terríveis relatos dos indígenas do Brasil, equiparou-o a um demônio, que de causar tanto pavor já matou só pela imaginação. “(...) e é tanto o medo que lhe têm, que só de imaginarem nele morrem, como aconteceu já muitas vezes”. No medo haverá sempre um campo fértil para a superstição.

Na entrada do terceiro círculo infernal, o confronto com o furioso Cérbero, como descrevemos anteriormente, foi superado por um punhado de areia jogada por Virgílio nas três bocas do cão. Na **Eneida**, Virgílio descreveu a mesma situação no encontro de Eneas com Cérbero no Inferno. No lugar da areia, lançou nas bocas do cão bolo de mel e ópio.

Cascudo observou a prática de jogar areia, tão comum no Nordeste, como a artimanha primitiva e infantil de jogar pedras para se defender da perseguição de um cachorro. A areia é uma defesa, criando cortina de fumaça, desnortando a vista do inimigo. Já a areia na boca faz o animal salivar pela constante mastigação para eliminar o resíduo. “Nenhum cachorro, com terra nas goelas, consegue persistir no objetivo belicoso, mas todo o seu interesse e esforço fisiológico reduzem instinto e ação assimilar, ou desassimilar, a areia que lhe atiraram com mão certa” (CASCUDO, 1963, p. 113).

Questionou ainda a escolha rudimentar de Dante para Virgílio, já que o cão poderia ser afugentado com algum gesto ou palavra, como fizera com o Minotauro e Plutão. A possível resposta estaria na infância do poeta, pouco imaginada depois das titulações a ele conferidas. A sugestão é a da reminiscência da memória do menino toscano e inquieto, que passou parte da vida em ambiente fértil para a imaginação infantil. Reminiscência esta que o faz optar pelo gesto lógico e pueril da areia, e não pelo artifício grego do bolo de mel com ópio. “Essa areia jogada em Cérbero foi uma pequenina vitória do popular sobre a lembrança letrada, uma vitória do menino do Arno sobre o altivo Prior de Florença” (CASCUDO, 1963, p. 114).

No capítulo **Barqueiros do Inferno**, Câmara Cascudo voltou a atenção para a simbologia da água nas tradições. O inferno dantesco é cercado por água do rio Aqueronte, navegado por Caronte, ao lago Estígia, atravessado por Flégias. A ideia da água circundando esse espaço foi transmitida aos povos cristãos, que a entenderam como uma barreira contra os maus espíritos. A crença está fortemente presente na oralidade supersticiosa.

Os espectros, duendes, animais fabulosos, as cousas assombrosas, não transpõem as superfícies aquosas. Água é o limite para o fantasma do medo e para as imaginações apavorantes. Mesmo as almas do outro mundo, senhoras de todas as distâncias e dimensões, respeitam a fronteira líquida como os vivos temem a muralha de fogo (CASCUDO, 1963, p. 121).

No sul do Brasil, por exemplo, o Saci Pererê não atravessa rio a nado. Fica à espera de um barqueiro distraído para fazer sua travessia. Almas e espíritos que aparecem nos rios ou mares são tão somente as de pessoas que morreram afogadas. Cascudo observou que a crença da água como barreira para os espíritos que não morreram pela água está em diversas partes do mundo: Inglaterra, Polinésia, Alemanha, China, Península Ibérica e por toda a África.

Mais adiante, no capítulo **Morto sem túmulo**, escreveu sobre a crença das almas insepultas. Dante citou dois personagens que não receberam sepultura depois da morte: Bucoconte de Montefeltro, morto na batalha de Campaldino, teve seu corpo arrastado pelas águas sem nunca ser encontrado; e no antipurgatório, o rei Manfredo de Hohenstaufen teve seu corpo deixado às margens do rio Verde. Como excomungado, não tinha direito à sepultura.

Parece consenso em todas as tradições, de acordo com o estudioso, o direito do morto a uma sepultura. O não cumprimento traz consequências para as almas privadas do túmulo e aos que ficaram vivos na Terra. Como apontou, a homenagem fúnebre é uma das mais severas heranças da antiguidade para a humanidade. Virgílio, Homero, Ovídio, Horácio, Eurípedes, Herodoto, todos parecem concordar aos olhos de Cascudo com a necessidade de jazigo aos

mortos. Segundo essa credulidade secular, o insepulto não se salva e a tradição permanece inalterada na mentalidade de todos os povos.

O autor disponibilizou exemplos da universalidade da tradição, desde o embalsamento dos egípcios que se preocupavam em manter o corpo para a posterior ressurreição à negação do sepultamento como forma de severa punição. Como exemplo, cita o Cangaço:

Uma punição comum quase oficial no tempo em que os cangaceiros varriam os sertões do nordeste do Brasil era deixá-los insepultos, **para o bicho comer**. As almas ficariam **penando no mundo**, sem esperança de redenção porque não tiveram sentença. Era o caso da **morte aeterna**, aludida no rito católico das Encomendações. A superstição sertaneja não permite que enterrem animais, mesmo os cavalos de sela, estimados como pessoas da família, para não provocar o aparecimento do **zumbi**, o ‘espírito’ do animal morto. Só se enterra corpo batizado. E é dever sepultá-lo como já ocorria ao fiel Tobias, dando com solicitude sepultura aos que tinham falecido e aos que tinham sido mortos (LIVRO DE TOBIAS, I, 20). À volta de 1895 a população de Palmares (Pernambuco) arrancou da polícia alagoana a cabeça de Manuela Isidoro da Cunha que ia sendo levada para Maceió como troféu. Foi uma quase revolução mas a cabeça do valente Isidoro ficou sepultada no cemitério local, com as bênção litúrgicas” (CASCUDO, 1962, p. 149. Grifos do autor).

A alma insepulta não tem sossego, não pode descansar em paz, como na Roma pagã. Da mesma forma, há certas regras no sepultamento e o seu não cumprimento é capaz de causar sofrimento eterno ao morto.

No capítulo **O sepulcro invertido de Nicolau III**, Cascudo relatou a punição dada aos assassinos e mercenários em Florença que à época do pontífice eram enterrados vivos, de cabeça para baixo e pés para o alto, em uma prática conhecida como *propagginare*. É justamente a pena pela qual estão condenados os simoníacos, na terceira cava do oitavo círculo do Inferno dantesco. Nicolau III foi encontrado por Dante apenas com os pés para fora. Quanto mais enterrados, mais graves os pecados.

A posição vertical do sepultamento configura-se como uma das imagens mais atordoadoras, gerando mal-estar e desequilíbrio, invertendo a ordem natural. A morte para o cristão é um sono, onde há descanso e tranquilidade só alcançadas com o corpo na horizontal, posição de dormir.

O pé materializa a estabilidade, a base, a garantia, o equilíbrio, a explicação mecânica da marcha e da atitude vertical. Dorme-se na horizontal e dizer que alguém vai sair com os pés para diante é desejar-lhe a morte, o saimento fúnebre no caixão mortuário. O cemitério, koimêterion, “onde-se-dorme”, implica a ideia de continuidade da posição habitual (CASCUDO, 1963, p. 308).

Cascudo acreditou ser reminiscência do *propagginare* medieval a superstição trazida para a América pelos espanhóis e portugueses do temor de sapato virado com as solas para

cima, que permanece em todas as regiões do Brasil. Contou que ouvia de seu tio Antônio Nicácio Fernandes Pimenta que quando caía uma criança e o sapato parasse ao contrário dava-se prioridade ao sapato para depois reerguer a criança, tamanha a aflição causada pela força simbólica do objeto ao contrário.

O sapato sugere o pé e, estando ao contrário, agoura o desequilíbrio do possuidor, invertendo-lhe diametralmente a posição normal. Sapato emborcado é um apelo mágico para a desgraça, pés pra cima, cabeça para baixo, todas as cousas mudadas em direção e conteúdo, no plano da infelicidade e desventura (CASCUDO, 1963, p. 308).

Concluiu que a pena dada ao pontífice no inferno por Dante, refletindo a prática medieval nos séculos XIII-XIV, reforça a tradição do sapato virado como “reminiscência legítima” (CASCUDO, 1963, p. 309).

Ao analisar etnograficamente o poema de Dante, Cascudo iluminou questões até então imperceptíveis nas análises já empreendidas. Seu objetivo, que não se restringiu à **Dante Alighieri e a tradição popular no Brasil**, mas abrange toda sua vasta obra, foi destacar a importância e a força dos processos populares, anônimos e contínuos na vida cotidiana das pessoas. O conhecimento mantém-se de maneira rigorosa, eliminando tudo aquilo que não oferece mais utilidade, seja no plano prático ou psicológico, como no caso das superstições que, ao perderem a utilidade ritualística do passado, mantêm-se na utilidade psicológica, na defesa mágica e incompreendida de certas práticas.

A Divina Comédia foi para Cascudo um documento vivo da presença milenar desse conhecimento que se arrasta até a contemporaneidade. A grande curiosidade do autor envolve justamente o mistério dessas sobrevivências fixadas pelas tradições. A partir de malabarismos retóricos e das constantes conexões que abrangem o conhecimento enciclopédico, fruto das leituras precoces dos clássicos e sua vivência sempre interessada nas coisas populares, foi capaz de perceber a continuidade de certos assuntos ao longo da história. Essa continuidade talvez seja o cerne da obra cascudiana, que descobre, em pequenos detalhes da vida diária, a unidade presente na extensão monumental da existência humana.

Assim, levando em consideração aspectos menos evidentes como os que foram analisados por Cascudo e em parte apresentados neste capítulo, a análise da obra italiana expressa a complexidade histórica e imagética contida nas escolhas conscientes ou não do poeta florentino ao optar por certos gestos, falas e ações dos personagens ao longo do poema. Cascudo (1963, p. 290) reconheceu que “a força documental da DIVINA COMMEDIA, no plano da informação etnográfica, comprova-se pelos pormenores expressivos”.

Esses pormenores expressivos refletem justamente a monumental e imperceptível continuidade humana e a presença milenar na contemporaneidade, sempre atualizada no resgate do passado e na projeção do futuro. Embora haja transformações locais, pessoais, na aparência e na forma das manifestações, o sentido permanece o mesmo, em suas implicações e virtualidades no que diz respeito a crenças, julgamentos e juízos e valor.

6 A EPIFANIA DA CONTEMPORANEIDADE DO MILÊNIO

A manifestação do milênio na contemporaneidade foi constatada por Câmara Cascudo pelo entrelaçamento dos conhecimentos bibliográficos com a oralidade transmissora de conhecimentos da cultura popular. A superstição como sobrevivência de cultos desaparecidos mostra-se operante e funcional na contemporaneidade. Não podemos negar sua existência mesmo no século XXI, um século depois de Cascudo.

Ao observar as reminiscências do passado nos gestos, frases e condutas diárias dos agrupamentos humanos, o autor observou que a superstição participa da mentalidade humana, remodelando-se conforme cada contexto. Este capítulo tem por objetivo detectar a fonte criadora e os mecanismos de manutenção da superstição e sua relação com a religião, apontando aproximações e distanciamentos dos fenômenos.

6.1 O HÁBITO FAZ O HOMEM

A hipótese que nos propusemos desenvolver nesta pesquisa envolve a expressão utilizada por Luís da Câmara Cascudo contemporaneidade do milênio. Questionamos se a superstição, compreendida a partir dessa expressão, não atingiria tamanha amplitude capaz de envolver todas as religiões. Podemos sintetizar a questão nas seguintes perguntas que desenvolveremos nos três tópicos deste capítulo: a superstição pode ser compreendida como característica universal das religiões? Ou, ainda de maneira mais sintética, são todas as religiões supersticiosas?

Para respondermos a tais indagações resta ainda observar uma última esfera proposta por Henri Bergson: a função fabuladora, apresentada em sua última obra intitulada **As duas fontes da moral e da religião (2019)**. Buscaremos também respaldo, no intuito de compreendermos melhor a função fabuladora, na **A evolução criadora (2005)**, livro do mesmo pensador. Duração e fabulação dialogam diretamente com as sugestões de Luís da Câmara Cascudo sobre a permanência das superstições e serão utilizadas como chave de leitura para compreendermos a contemporaneidade do milênio.

A partir das questões e considerações de Bergson, seremos capazes de amalgamar nos três tópicos seguintes as informações levantadas nos capítulos anteriores, abrindo caminhos para pensarmos no fenômeno supersticioso como característica universal das religiões.

Quando entramos no universo cascudiano, automaticamente somos lançados no tempo enquanto duração, conforme pensou Bergson. A permanência do passado nos cotidianos

presentes confere à existência uma continuidade. Nos gestos, na linguagem, nos hábitos motores, nas regras sociais, nas crenças coletivas e nos anseios pessoais encontramos o passado acumulando-se ininterruptamente, cada vez que piscamos os olhos. Nada se perde na realidade do tempo, apesar de nos perdermos no tempo da realidade.

Logo no início da **Evolução Criadora** (BERGSON, 2005, p. 2), há um exemplo bastante claro sobre o funcionamento da duração que complementa as informações já expostas no capítulo 2:

Tomemos o mais estável dos estados internos, a percepção visual de um objeto exterior imóvel. Por mais que o objeto permaneça o mesmo, por mais que eu o olhe do mesmo lado, pelo mesmo ângulo, sob a mesma luz, a visão que dele tenho nem por isso é menos diferente daquela que acabo de ter, quando mais não seja pelo fato de estar agora um instante mais velha. Minha memória está aí, empurrando algo desse passado para dentro desse presente. Meu estado de alma, avançando pela estrada do tempo, infla-se continuamente com a duração que ele vai juntando; por assim dizer, faz bola de neve consigo mesmo.

Memória e lembrança, conforme pensou Câmara Cascudo, são elementos fundamentais da cultura popular mantida, sobretudo, pelas transmissões orais. Quando falamos de cultura popular, temos que considerar sua universalidade. Há em todos os lugares uma cultura popular, modificada na superfície pelas demandas locais e regionais, mas semelhante em sua essência utilitária. Lembramos que para o autor ela é “o saldo da sabedoria oral na memória coletiva” (CASCUDO, 1973b, p. 426).

Como saldo, automaticamente consideramos um acúmulo, enquanto a oralidade pressupõe a necessidade da lembrança, sempre reforçada pela utilidade e pela repetição. Esses conhecimentos são recebidos, utilizados e novamente disseminados através da convivência. Nesse sentido, podemos falar que o passado não repete, mas sempre retorna, não pela herança genética, mas pela convivência no meio social.

Ao falar sobre a alma primitiva, Bergson (2019, p. 132) observou que os hábitos adquiridos não permaneceram na humanidade por transmissão hereditária. Fosse assim nossa natureza moral diferiria profundamente dos nossos antepassados. Caminham pelo acúmulo no meio social que reserva em nós, como indivíduos, a ancestralidade sempre atualizada.

A verdade é que, se a civilização modificou profundamente o homem, o fez acumulando no meio social, como num reservatório, hábitos e conhecimentos que a sociedade verte no indivíduo a cada nova geração. Raspemos a superfície, apaguemos o que nos vem de uma educação de todos os instantes: redescobriremos no fundo de nós, ou perto do fundo, a humanidade primitiva (BERGSON, 2019, p. 132).

A duração sempre contínua é o próprio estado de mudança, embora só seja possível observar tais mudanças quando estas se mostram grandes o suficiente para alterar as atitudes já consolidadas em novas direções. “A verdade é que mudamos incessantemente e que o próprio estado já é mudança” (BERGSON, 2005, p. 2). O acúmulo pressupõe a mudança constante.

Para pensarmos tanto superstição como religião, baseados nos estudos de Cascudo, é necessário e fundamental considerarmos os agrupamentos humanos, o desenvolvimento das sociedades e suas respectivas culturas. *Ethos* e não *antropos*. O estudioso entendeu que as culturas abarcam o conjunto de técnicas, doutrinas e ações como também o patrimônio tradicional de hábitos e normas de uma determinada sociedade. O conhecimento da cultura de um determinado povo encontra-se nos processos constantes de aquisições e conquistas no plano da utilidade, sempre no intuito de manter a coesão social. Já a civilização contém dentro de si o conjunto de culturas dinâmicas, mas as ultrapassa. Cascudo definiu a civilização como força intacta, estrutural e determinística. O dinamismo é característica das culturas, não das civilizações.

Relembremos o exemplo da civilização egípcia exposto no capítulo 2. Mesmo perdendo aspectos culturais como idioma e a religião milenar algo permanece na mentalidade do povo capaz de fazer com que seja reconhecidamente egípcio. As civilizações irradiam a mentalidade duradoura resistente às mudanças culturais.

Tanto Bergson quanto Cascudo pensaram na supremacia da necessidade enquanto fator fundamental no desenvolvimento das civilizações humanas. Sobrevive aquilo que é útil. Cascudo repetiu essa afirmativa inúmeras vezes. Na definição de nossa espécie humana, Bergson (2005, p. 151) considerou a pertinência do termo *Homo faber*:

Se pudéssemos nos despojar de nosso orgulho, se, para definir nossa espécie, nos ativésemos estritamente àquilo que a história e a pré-história nos apresentam como a característica constante do homem e da inteligência, talvez não disséssemos *Homo sapiens*, mas *Homo faber*. Tudo somado, a inteligência, considerada no que parece ser sua manobra original, é a faculdade de fabricar objetos artificiais, em particular utensílios para fazer utensílios, e variar indefinidamente sua fabricação.

Em completa concordância, Cascudo (1929, s/p) escreveu na publicação de jornal em homenagem ao septuagésimo aniversário de Bergson que “o que traça o caminho da civilização é o utensílio [sic]”. Os seres humanos, dotados de inteligência, só puderam sobreviver em meio à natureza graças a essa capacidade, responsável pelas inúmeras criações.

Em **A evolução criadora** (2005), Henri Bergson defendeu a ideia de que a inteligência, em primeira instância, atende às necessidades da ação, utilitária, para só depois passar à esfera especulativa, como no caso do pensamento filosófico. Nesse sentido, antes de ser pensada, a filosofia do homem civilizado deve ser uma filosofia da *práxis*.

Historicamente, as crenças supersticiosas se impuseram por sua utilidade, e não pelo seu caráter especulativo. Ao contrário do que muitos pensadores afirmaram, como vimos no capítulo 3, elas não são exclusivamente primitivas e/ou irracionais. Somente seres providos de inteligência são portadores da superstição, que surgiram como resposta ao impulso de vida. “Muito provavelmente o animal ignora a superstição. O homo sapiens, único ser dotado de razão, é também o único capaz de suspender a sua existência de coisas irrazoáveis” (BERGSON, 2019, p. 109-110). Citando Visconde de Santo Tirso (apud CASCUDO, 1971, p. 164), afirmou ser “livre de toda superstição qualquer jumento, o que prova que a liberdade do espírito não é incompatível com o comprimento das orelhas”.

Ao recorrer ao homem primitivo ou à mentalidade primitiva como material de análise das crenças supersticiosas, muitos pesquisadores entenderam que essas características estariam mais exageradas e evidentes antes dos processos civilizatórios, fato que facilitaria a verificação daquilo que ainda hoje se faz presente na adesão, por exemplo, de uma determinada crença religiosa. Limitando-se às sociedades primitivas, exclui-se a possibilidade de desenvolver o porquê dessas crenças estarem ainda presentes nas sociedades e indivíduos contemporâneos.

Bergson (2019, p. 133) acreditou que a inteligência do homem primitivo não difere da nossa. Em princípio, acreditamos não ser válida a afirmação de que há um aperfeiçoamento gradual que caminha desde as crenças primitivas, com foco nas forças da natureza, até a adoração de um único Deus. Esse tipo de erro é comumente praticado por aqueles que afirmaram a impossibilidade de seres dotados de inteligência serem capazes de aceitar ideias absurdas presentes nas religiões primitivas.

É justamente esse o problema levantado por Bergson no segundo capítulo de **As duas fontes da moral e da religião** (2019). A partir da ideia de religião estática, o filósofo buscou compreender como puderam e podem ainda superstições governarem a vida de seres inteligentes. Segundo ele, a origem psicológica das crenças supersticiosas pode ser explicada a partir da função efabuladora, também responsável pela elaboração das religiões.

Duas formas de religião são apontadas: a estática e a dinâmica. Apesar de distintas em relação aos aspectos morais, coexistem em cooperação. Contudo, nos importa na presente pesquisa focar na concepção de religião estática, caracterizada justamente pela função

efabuladora. Vale ressaltar que nossa análise está sendo guiada pelos estudos de Luís da Câmara Cascudo que se dedicou majoritariamente à pesquisa das manifestações populares e vivências coletivas.

Antes de nela entrarmos propriamente para entendermos a noção de fabulação como origem das superstições, será necessário tocarmos em dois conceitos importantes e entrelaçados presentes no pensamento bergsoniano: duração e élan vital.

Vimos no capítulo 2 que a duração, segundo Bergson, consiste na própria realidade do tempo como um progresso contínuo, ininterrupto e constantemente modificado. Nessa concepção não é possível considerar que o passado passa e que o presente aqui está, à espera das possibilidades de um futuro incerto. Nela há o alargamento do passado que automaticamente se manifesta, possibilitando e condicionando o presente. O presente na duração é o passado movente que se acumula ininterruptamente pelas novas percepções. Retomando a citação de Bergson (2005, p. 4-5), a duração “é o progresso contínuo do passado que rói o porvir e que incha ao avançar”. Essa ideia serve como explicação para a expressão contemporaneidade do milênio, utilizada por Cascudo. É a presença constante do passado no presente.

Nesse movimento contínuo da duração, Bergson (2005, p. 58) encontrou aquilo que chamou de élan vital. “(...) a vida, desde suas origens, é a continuação de um só e mesmo elã que se dividiu entre linhas de evolução divergentes. Algo cresceu, algo se desenvolveu por uma série de adições que foram, todas elas, criações”. Podemos compreendê-lo como o impulso de vida potencialmente capaz de acumular energia e memória e despendê-la. Dentro de sua perspectiva evolucionista, o elã vital é esse impulso que força e transforma a matéria, ultrapassando a pura adaptação, porque cria e transforma.

Que a condição necessária da evolução seja a adaptação ao meio, não o contestaremos de modo algum. É por demais evidente que uma espécie desaparece quando não se curva às condições de existência que lhe são impostas. Mas uma coisa é reconhecer que as circunstâncias exteriores são forças que a evolução deve levar em conta, outra é sustentar que são causas diretrizes da evolução. Essa última tese é a do mecanicismo. Este último exclui absolutamente a hipótese de um elã original, quer dizer, de um ímpeto interior que levaria a vida, através de formas cada vez mais complexas, a destinos cada vez mais altos (BERGSON, 2005, p.111. Grifo nosso).

Bergson encontrou duas grandes vias no percurso da evolução dos seres. De um lado, os artrópodes e, do outro, os vertebrados, diferenciados radicalmente quanto às direções tomadas pelo instinto e pela inteligência. Como representantes de cada um desses grupos, temos os insetos himenópteros (formigas, abelhas e vespas) e os seres humanos. Nos dois

casos, a vida se desenvolveu em sociedade, que exige organização, obrigações e geralmente subordinação para se manterem como tal.

As sociedades de formigas e abelhas, surpreendentemente disciplinadas e coesas, funcionam segundo rotinas fixas e organizadas de maneira relativamente invariável. Se porventura um indivíduo se desvia da sua função, a sociedade inteira é afetada em sua destinação. Os indivíduos, nesse caso, existem em função do todo e se sacrificam para manter coesa a estrutura social. As regras são impostas pela natureza, pelo instinto, garantindo a sobrevivência da espécie.

Já nas sociedades humanas composta por seres inteligentes – portanto variáveis –, a vida social organizada, não garantida pelo instinto natural, é mantida pelas obrigações morais.

Não estando determinada pela necessidade do instinto, como a formiga no formigueiro ou a abelha na colmeia, a ação humana é conformada pela necessidade da regra que lhe é imposta (para sua própria proteção) sob a forma de obrigação natural ante as normas sociais (UMBELINO apud BERGSON, 2019, p. 13).

A condição elementar para a sobrevivência dos indivíduos e da própria espécie está na conformação social²². É através da obrigação moral estabelecida pela sociedade, norteadora das ações de cada indivíduo, que se tem garantida a coesão. Regras e leis nasceram, à princípio, pela demanda da própria sociedade, a partir de costumes já criados em harmonia com o funcionamento coeso da comunidade. Nesse sentido, podemos dizer que as sociedades se organizaram em torno da moralização de costumes. O sistema de hábitos enraizados age sobre cada um dos indivíduos, independente da concordância pessoal. Há, entretanto, a distinção de dois tipos de hábitos: de comando e de obediência.

A vida social surge-nos como um sistema de hábitos mais ou menos fortemente enraizados que dão respostas às necessidades da comunidade. Alguns de entre eles são hábitos de comando, a maior parte são hábitos de obediência, ou porque obedecemos a uma pessoa que comanda em virtude de uma delegação social, ou porque da própria sociedade, confusamente percebida ou sentida, emane uma ordem impessoal. Cada um desses hábitos de obediência exerce uma pressão sobre a nossa vontade. Podemos subtrair-nos a ela, mas continuamos então a ser puxados por ela, reconduzidos a ela, como o pêndulo ao desviar-se da vertical. Foi perturbada uma certa ordem, e essa ordem deveria ser restabelecida. Em suma, como através de todo hábito acontece, sentimo-nos obrigados (BERGSON, 2019, p. 26).

Os hábitos, enquanto obrigações dentro do todo social, funcionam desempenhando um papel semelhante às necessidades da natureza. Sua ação se realiza como uma imitação do

²² Bergson (2019, p. 112), diz que homens isolados, fora da sociedade, sofrem do mal, à época do filósofo pouco estudada, que é o tédio ou enfado. Cita também o desenvolvimento de distúrbios mentais nos casos de isolamento prolongado nas reclusões penais.

instinto natural nos animais, uma vez que ultrapassam ou independem das vontades individuais em concordância com as exigências da comunidade. Nesse sentido, são úteis justamente por assegurar à sociedade maior coesão.

Ao analisar a origem do governo, Cascudo, em **Civilização e Cultura** (1973b), apontou para a presença instintiva e espontânea de uma liderança e consequente hierarquização na organização dos grupos humanos. Questionou-se se o homem de Neandertal viveria caçando, sepultando mortos, pintando esqueletos de vermelho e organizando armas fúnebres sem qualquer comando ou concordância coletiva. O mesmo indagou acerca dos bailados, danças com significações mágicas, invenção de instrumentos musicais e pinturas rupestres. Nada disso seria possível dentro dos agrupamentos humanos sem algum tipo de planejamento, direção ou comando. “Toda ação coletiva reiterada supõe transmissão regular de normas. Logo, um sistema de ensino hierárquico” (CASCUDO, 1973b, p. 399).

As normas são então estabelecidas pela repetição das ordens, conduzindo as condutas que criam os hábitos consagrados no costume. Para Cascudo, (1973b), o direito baseado no costume surgiu com a memorização das decisões que levam em consideração o esforço comum. A aplicabilidade é fundamentada pelo consenso do grupo. Nesse contexto, a autoridade é sempre legal, diferentemente do poder que independe da legitimidade. As superstições, enquanto resquícios de cultos desaparecidos, conservam regras, normas e leis já extintas e esquecidas há séculos ou mesmo milênios.

Como vimos no capítulo 2, para que um hábito se estabeleça, a repetição é necessária, até que não haja qualquer estranhamento. O hábito de tomar benção, fazer o sinal da cruz ao passar em locais sagrados, bater na madeira para isolar acontecimentos ruins... Lembremos que durante os três primeiros séculos de colonização houve no Brasil o desenvolvimento de um catolicismo ostensivo, exageradamente gestual, em virtude das suspeitas de heresias. Nesse contexto, os hábitos foram reações ao medo gerado nos dominadores pelos dominados, o que claramente pode ser percebido como uma forma de sobrevivência. Eles foram repetidos inúmeras vezes e avançaram no tempo, mesmo com a ameaça extinta.

Para que a ação aconteça, não há necessidade de reflexão, apenas repetição. Enquanto obediências morais em uma sociedade – ainda que em sua gênese possam ser consideradas como obras da inteligência –, os hábitos assumem no decorrer do tempo o aspecto instintivo. Apesar de dinâmicos porque apresentam tonalidades diferentes refletindo as realidades das culturas locais, contrair hábitos é uma condição humana, portanto, passível de universalização.

Não os hábitos em si, disse Bergson (2019, p. 42), mas “o hábito de contrair esses hábitos” presente na base das sociedades, configura-se da mesma forma que o instinto em intensidade e regularidade.

Não será então evidente que, num ser razoável, um imperativo tenderá tanto mais a atividade desenvolvida, ainda que inteligente, tender a assumir a forma instintiva? Mas uma atividade que, de início inteligente, se encaminha para uma imitação do instinto é precisamente aquilo a que no homem chamamos de hábito. E o hábito mais poderoso, aquele cuja força é feita de todas acumuladas, de todos os hábitos sociais elementares, é necessariamente o que melhor imite o instinto. Será então surpreendente que, no curto momento que se para a obrigação puramente vivida da obrigação plenamente representada e justificada por toda a espécie de razões, a obrigação assumida com efeito a forma de imperativo categórico: “tem de ser porque tem de ser”? (BERGSON, 2019, p. 41. Grifo nosso).

Sob essa perspectiva, ele enquadra-se na moral utilitária, ou seja, útil enquanto benevolente à ordem social. Essa lógica está presente na teologia popular conforme sugeriu Câmara Cascudo. A fé popular que não exige explicações é convicta e suficiente. *Sempre foi assim! É, porque é!*

Essa lógica, contudo, não sobreviveria se não existisse de maneira individual. Dessa forma, Bergson (2019, p. 13) afirmou a imanência do todo social dentro de cada indivíduo. Pertencemos à sociedade tanto quanto a nós mesmos. “Ainda que, teoricamente, só perante os outros homens estivéssemos obrigados, está-lo-íamos, de facto, perante nós mesmos (...)”. O que nos coloca na situação de agir através de regras e hábitos sem explicações racionais é o dever que coexiste na sociedade e no próprio indivíduo. Quando busca razões para justificar tais atitudes, a inteligência responde de maneira tautológica: *tem de ser porque tem de ser*.

A função agregadora das culturas, que abrangem o conjunto de conhecimentos, hábitos, crenças, costumes, regras e normas, só faz sentido para os indivíduos enquanto membros de uma sociedade. Nessa atmosfera social, a inteligência individual age como força contrária à coesão. Para Bergson, isso ocorre justamente por priorizar interesses que beneficiam o próprio indivíduo. A angústia frente às obrigações imperativas da sociedade se dá justamente quando há uma resistência do eu individual frente às pressões coletivas. Nesse embate, quando nos deixamos conduzir, mesmo que conscientes da arbitrariedade das leis e regras sociais, suprimindo nossa vontade individual, estamos obedecendo aos hábitos, elementos adaptativos que colaboraram em favor da coesão da sociedade.

Humana ou animal, uma sociedade é uma organização; implica uma coordenação e geralmente uma subordinação dos elementos uns aos outros; oferece, portanto, ou simplesmente vivido ou, além disso, representado, um conjunto de regras ou de leis. Mas, numa colmeia ou num formigueiro, o indivíduo é fixado na sua atividade pela sua estrutura, e a organização é relativamente invariável, enquanto a cidade humana é de forma variável, aberta a todos os progressos. O resultado é que, nas primeiras, cada regra é imposta pela natureza, é necessária; ao passo que nas outras uma só coisa é natural, a necessidade de uma regra (BERGSON, 2019, p. 42-43).

Não o hábito em si, mas o hábito de adquirir hábitos mostra-se como um fenômeno natural, como tendência da própria vida, inerente aos seres humanos. A natureza teria recorrido a esse artifício, que envolve as obrigações, como forma de manter coesas as sociedades, de superar a demanda constante da inteligência de agir em benefício da liberdade e das vontades individuais dissolventes da coletividade. O hábito assume um papel intermediário entre o instinto e a inteligência.

No fundo dessas obrigações, Bergson encontrou cada vez mais nítido o império da necessidade, aproximando-se do instinto natural. Mas há sobretudo uma especificação desse instinto encontrado nessa moral social que se trata do instinto virtual ou latente, conforme veremos no próximo tópico.

No entanto, antes de entrarmos no instinto virtual, que está diretamente ligado à função efabuladora, façamos algumas reflexões sobre pontos importantes expostos por Luís da Câmara Cascudo à luz do pensamento de Henri Bergson.

O estudioso analisou a superstição com olhos etnográficos, enxergou-a como norma a partir dos agrupamentos humanos, que direciona e conduz os costumes dentro das tradições. Além disso, aponta que ela é movida pela memória coletiva, pelo funcionamento social e, por isso, independe dos processos de aquisição pessoal. Ninguém nasce supersticioso, mas torna-se em virtude do ambiente social. Transmitidas pelos ensinamentos, as superstições coexistem com as novidades a partir da seguinte dinâmica: “A nova mobília educacional é disposta sob sugestão moderna sem que sejam retirados alguns móveis antigos, agenciados pelo subconsciente, povoado de saldos, derrelitos, reminiscências obscuras armazenadas nos socavões misteriosos da memória” (CASCUDO, 1971, p. 181).

Essa metáfora situa no mesmo ambiente conhecimentos novos e ancestrais, “obrigados a uma coexistência vital” (CASCUDO, 1971, p. 181). Os novos conhecimentos, depois de adquiridos, alojar-se-ão na memória, onde não há limite de espaço. Nada é eliminado e esse movimento constante de aquisição e armazenamento atravessa a história da humanidade. “Somos, pelo lado de dentro, uma Arca de Noé sem a higiene da renovação espacial” (CASCUDO, 1971, p. 181).

O aspecto social é a característica mais marcante das religiões populares brasileiras. O desenvolvimento de critérios uniformes, regras e condutas apoiadas no consenso comunitário tem como pano de fundo a coesão dos indivíduos dentro do tecido social. Sobretudo as questões de jurisprudência, estabelecendo o que é certo e o que é errado. “O indivíduo é juiz e jurado nas horas de conversação sobre os acontecimentos (...)” (CASCUDO, 1973b, p. 413).

A construção coletiva das sociedades, de modo geral, obedecendo à circularidade da relação do indivíduo com a sociedade, mantém seus aspectos mais duradouros na tradição. Esta é a responsável pela transmissão oral, sucessiva e espontânea das normas e regras obrigatórias, do direito consuetudinário, mantendo dentro de si a legitimidade das leis pela aceitação usual. “Para manter-se num nível de consideração apreciável entre os companheiros é que o homem ajusta o comportamento aos preceitos tradicionais” (CASCUDO, 1973b, p. 412).

O reconhecimento da existência de uma teologia popular, enquanto fenômeno autônomo e permanente, inserido em diversos contextos plurais e dinâmicos, expõe a relação entre aquilo que é peculiar dentro das culturas e o que é universal e determinístico nas civilizações. Cascudo observou a dicotomia de representação entre o local e o universal em diversos níveis, como se olhasse gradativamente cada vez mais alto, de onde se mira o universo, e voltasse de novo para o chão, até onde a vista alcança.

Nessa viagem ao universo de Cascudo encontramos a duração mantida pelo impulso de vida. Tudo permanece enquanto memória, que despeja cotidianamente em todas as vivências individuais e coletivas o passado de volta. Permanece o que é útil. Permanecem os ditados populares, a comunicação por gestos, as fórmulas protetivas, as explicações tautológicas. Enquanto seres inteligentes não admitimos ficar sem explicação. E elas surgem, mesmo que não sejam comprovadas cientificamente ou aceitas por instituições religiosas. As assertivas populares existem enquanto respostas suficientes para que a vida possa seguir seu rumo. Não estamos afirmando com isso que não haja espaço para criação e modificações substanciais. Elas existem enquanto exceção, não normalidade.

A superstição é universal. Se nos inspirarmos em Bergson podemos dizer que não as superstições em si, mas a superstição de ter ou não superstição, é inerente aos homens. Ao analisar as superstições brasileiras e encontrá-las às vezes inteiras, outras em pedaços, na mitologia grega ou nas lendas populares dos lugares mais distantes, Cascudo percebeu que há coisas permanentes porque pertencem ao homem enquanto indivíduo social.

Superstições e costumes habitam o território da tradição, sobrepondo-se em camadas interligadas e comunicantes, alojadas nas memórias coletivas pela concordância e utilidade.

Ele entendeu as superstições como normas por determinarem reações coletivas e naturais. Na esfera popular, não há inquietações metafísicas, porque a vida precisa continuar. O que é popular pressupõe a ligação intrínseca dos indivíduos enquanto coletividade, agindo de acordo com a funcionalidade do cotidiano. Nesse sentido o hábito faz o homem, porque o conduz, condicionando e direcionando comportamentos.

Na busca pela alma brasileira, Cascudo encontrou um corpo universal, que não poderia ser homogêneo. As regionalidades são fundamentais porque afetam diretamente as realidades ordinárias, funcionais e vitais. O folclore brasileiro, como linguagem da sabedoria popular, ecoa as vozes do tempo sem tempo, do impulso de vida que ganha contornos técnicos, raciocínios assertivos e úteis nas movimentações coletivas cotidianas. São as superstições reminiscências de cultos desaparecidos em respostas ao impulso de vida, nunca de morte. Os hábitos, pragmáticos em essência, sobrevivem e são formas de sobrevivência, dando contornos regionais ao homem universal.

6.2 O VERDADEIRO NÃO É POPULAR²³

As superstições surgiram da imaginação popular, assim como as lendas, as estórias, as fábulas, os contos, os mitos. Caminham através dos ensinamentos cumprindo uma determinada função dentro das coletividades. O mundo das superstições é um mundo encantado, onde há proteções mágicas e seu consecutivo conforto mental. Independentemente, contudo, da sua eficácia real.

O critério para a credulidade supersticiosa não está vinculado à existência concreta e provável dos acontecimentos. O real é tecido e costurado por fantasias, assombrações, milagres, acontecimentos extraordinários. No entanto, a imaginação popular, herdeira de superstições que conduziram condutas de povos e tradições diferentes, tem seu campo de ação no cotidiano ordinário, contemporâneo e funcional. O aqui e o agora. Se esse tipo de credulidade fantasiosa ou fictícia persistiu e ainda permanece é porque mantém dentro das estruturas sociais sua plausibilidade funcional. “O povo, como as crianças e os ‘videntes’, têm a coexistência com o Impossível, para nós. O incrível é uma fronteira na ignorância assimiladora. A imaginação popular é memória viva das Ciências aposentadas pela Notoriedade” (CASCUDO, 1971, p. 118).

²³ CASCUDO, 1971, p. 154

Como os contos populares, lendas, fábulas, estórias, mitos e a própria religião, as superstições são criações, segundo Henri Bergson, de uma faculdade específica da inteligência humana, a função ou faculdade fabuladora. Essa função pode ser observada com mais facilidade e intensidade nas crianças, nos romancistas e nos artistas. São criações capazes de gerar voluntariamente uma alucinação, tornando fictícia uma realidade.

Que poderá haver de mais espantoso do que vemos espectadores que choram no teatro? Dir-se-á que a peça é desempenhada por atores, que há em palco homens de carne e osso. Seja, mas podemos ser arrebatados quase com a mesma força pelo romance que lemos, e simpatizar na mesma medida com os personagens cuja história nos é contada (BERGSON, 2019, p. 193).

Nesses casos fica nítida a total dispensabilidade da verdade para o usufruto do espectador, a fim de que desperte uma emoção ou sentimento real. O cinema é um exemplo que explicita ainda mais essa relação. Umberto Eco caracterizou-o como a maior máquina de mentiras já inventada pela humanidade. Quanto mais ilusório, mais real parecerá.

Para entendermos melhor a função efabuladora, é necessário compreendermos o instinto virtual. Na análise de Bergson, instinto e inteligência estavam a princípio interpenetrados, fundidos um no outro. Começaram a se dissociar para que pudessem crescer. No entanto, a separação não é completa, “resta uma franja de instinto em torno da inteligência, e que lampejos de inteligência subsistem no fundo do instinto” (BERGSON, 2019, p. 123). Essa franja de instinto que circunda o núcleo da inteligência permanece em estado latente ou virtual.

(...) o instinto não é suprimido, mas é eclipsado; dele resta apenas um vago clarão em torno do núcleo, plenamente iluminado ou sobretudo luminoso, que é a inteligência. Doravante a reflexão permitirá ao indivíduo inventar, à sociedade progredir. Mas, para que a sociedade progrida, é preciso ainda que subsista. Invenção significa iniciativa, e um apelo à iniciativa individual arrisca-se já a comprometer a disciplina social (BERGSON, 2019, p. 126).

É sobretudo a partir desse impasse entre instinto e inteligência e as condições de sobrevivência vinculadas à coesão social que encontramos o surgimento da função efabuladora. Se a inteligência, agindo em conformidade com as individualidades, ameaça enfraquecer ou romper a coesão social, que não é garantida pelo instinto, e se as sociedades devem subsistir é necessário que algo se estabeleça para contrabalançar o impulso desagregador da inteligência. Se nos seres humanos o próprio instinto foi tomado pela inteligência, é preciso que os seus resíduos, subsistindo ao seu redor, produzam o efeito semelhante. Assim, o instinto

(...) não pode agir diretamente, mas uma vez que a inteligência trabalha sobre representações, suscitará <imaginários> que farão frente à representação do real e que conseguirão, por intermédio da própria inteligência, contrabalançar o trabalho intelectual (BERGSON, 2019, p. 125).

No seio da própria inteligência pressionada pelo instinto, a natureza desenvolveu nos seres humanos essa forma de imaginação chamada por Bergson de efabulação ou ficção.

O caráter comum das superstições é o das representações fantasmáticas, desafiando, por essa razão, todo e qualquer esforço empírico para sua verificação. Tem de ser porque tem de ser. Segundo o filósofo, as fabulações quando suficientemente eficazes são como uma alucinação capaz de contrabalançar as faculdades da inteligência. “Uma ficção, se a imagem for viva e obsidiante, poderá precisamente imitar a percepção e, por isso, impedir ou modificar a ação” (BERGSON, 2019, p. 115). Nessas condições, Bergson (2019, p. 115-116) ainda afirmou que “não nos surpreenderia descobrir que a inteligência, ao acabar de formar-se, fora invadida pela superstição, que um ser essencialmente inteligente é naturalmente supersticioso, e que só os seres inteligentes podem ser supersticiosos”.

Das ficções ou fabulações, nascem as fábulas, dramas, novelas, mitos, lendas, superstições e a religião. A tese do autor – e é bom frisarmos – é de que as sociedades são desdobramentos evolutivos realizados pela natureza. A função efabuladora é um deles, cujo interesse articula-se à manutenção da sobrevivência, portanto, da vida social. A pergunta que se desenvolve a partir disso é justamente quais são essas necessidades vitais, atendidas pela função efabuladora?

Passamos sem dificuldade do romance de hoje a contos mais ou menos antigos, às lendas, ao folclore, e do folclore à mitologia, que não é a mesma coisa, mas que se constituiu da mesma maneira; a mitologia, por seu turno, não fez mais que desenvolver em história a personalidade dos deuses, e esta última criação não é senão a extensão de uma outra, mais simples, a das <potências semipessoais> ou <presenças eficazes> que estão, pensamos nós, na origem da religião (BERGSON, 2019, p. 194).

É no domínio da religião que ela age com força excepcional. Nesses termos, a adesão de cada indivíduo é fortalecida pela adesão de todos, o que não exclui a existência e a força da crença individual. Como exemplo, o filósofo citou no contexto do politeísmo romano a existência em cada um dos romanos do *genius*, espírito ancestral ligado a cada descendente. Essa presença, contudo, era reforçada pelo fato de outros romanos também terem o seu. Assim, a fé pessoal era garantida e reforçada pela fé coletiva. A relação estabelecida entre indivíduo e sociedade é reciprocamente interessada, “(...) os indivíduos constituem a sociedade por meio da sua reunião; a sociedade determina todo um aspecto dos indivíduos

através da sua prefiguração em cada um deles. Indivíduo e sociedade condicionam-se, pois, circularmente” (BERGSON, 2019, p. 196).

A consideração de uma religião essencialmente individual é possível quando esse círculo é interrompido pelo impulso criador, capaz de modificar as dinâmicas estabelecidas nas sociedades. A pausa no élan vital é o que possibilitou as religiões dinâmicas fundamentadas no misticismo. Entretanto, na religião estática, cujo objetivo maior é a consolidação e manutenção da sociedade, a garantia que a coletividade confere às crenças individuais é suficiente para justificar a invenção da função efabuladora.

O primeiro entendimento apontado por Bergson (2019, p. 127) a respeito da religião é a dela ser “uma reação defensiva da natureza contra o poder dissolvente da inteligência”. Nesse caso, cumpre sua função natural, que é a de manter coesa uma determinada sociedade onde há costumes, regras, símbolos, ritos e crenças destinadas a sustentar e conservar a organização da vida coletiva. As obrigações morais estabelecidas pela sociedade e a religião cumprem, nesse caso, a mesma função de forma análoga e complementar.

Passamos agora ao segundo ponto característico das religiões que diz respeito às representações depois da morte. A consciência da própria morte, exclusiva dos seres inteligentes, é algo que vai contra a intenção da natureza (élan vital) e é justamente para enfrentar essa ideia que surgem as crenças na existência de algo depois da morte, de uma continuação da própria vida.

A partir da etnografia, Cascudo (1973b, p. 258) escreveu sobre a possível origem da religião, dizendo ser o sepultamento a prova ancestral da crença em um novo ciclo, de outra realidade que não a que nos é evidenciada em vida. “O primeiro passo, integral e definitivo para proclamar uma outra existência, é dar sepultura ao cadáver”.

Em 1908, na França, os abades Bouyssonie e Bardon encontraram na *Chapelle-aux-Saints* o que acreditaram ser o primeiro documento material de um ato religioso: o esqueleto quase completo de um homem enterrado junto com instrumentos líticos (pontas, adagas e raspadores). O fóssil, datado de aproximadamente 150.000 anos passados, evidenciou uma preocupação importante. Ao invés de se abandonar o corpo sem vida, como fazem os animais, houve o enterro, no qual está implícita a crença na continuidade da vida depois da morte. O morto guardado na terra provido de suas ferramentas poderá continuar caçando, alimentando e se defendendo.

As primeiras possíveis interpretações da morte e a consciência da existência de outras realidades teriam surgido, segundo Cascudo (1973b, p. 261), dos sonhos. O sonho como ausência temporária da alma e a morte como ausência permanente.

O sono e o sonho foram as primeiras evidências de uma existência independente dos sentidos. O homem não conseguia explicar aquela evasão do real imediato e tangível senão admitindo uma substância ideal, consciente e alheia ao comando da relação material cotidiana. Estava deitado, imóvel, inerte e inerte e, entretanto, viajava, amava, lutava, sofria, sentindo a própria personalidade como centro da incompreensível aventura. Foi a verificação direta de uma outra vida, com problemas e complexos parecidos com a existência diária e terrena mas numa atmosfera dessemelhante e perturbadora. Quem dorme está morto. (...). “Dormir é um meio interino de morrer” – dizia Machado de Assis.

A suspeita de Cascudo é de que a noção do sagrado proviria em parte da lembrança desse outro eu dos sonhos. “O sonho é a primeira imagem do Sobrenatural” (CASCUDO, 1973b, p. 263).

Não posso compreender como o homem teve a percepção imediata de uma atividade alheia aos seus órgãos, uma possível identificação de sua força com outra, agente e distante de sua vontade normal, senão depois de sonhar e recordar as peripécias sonhadas. O fato de adormecer e viver, noutro estado de consciência, atos e cenas não esperados e ainda menos pensados por antecipação, deu-lhe a revelação, confusa e próxima, de uma outra existência e de uma outra potência, projetadas num plano nebuloso e convulso de indeterminação material. Guardar aqueles que dormem foi o primeiro passo para a defesa do morto: guardar a sepultura, materialização inicial subsequente (CASCUDO, 1973b, p. 262).

Segundo ele, existe a possibilidade desse outro eu dos sonhos ter contribuído para a noção do sagrado na humanidade. O autor não apontou a realidade onírica como origem da religião, mas como “processo inicial para a compreensão perceptiva do alter-ego” (CASCUDO, 1973b, p. 263). É importante considerarmos que, para Cascudo, religião, como sugeriu Lactâncio nos séculos III/IV, deriva de religare. “A religião, etimologicamente religare, reatar, religar, integra o homem no mesmo vínculo cujo extremo é a divindade” (CASCUDO, 1973b, p. 264). O enterro do homem na *Chapelle-aux-Saints* é o marco de um ato de iniciação religiosa; é a primeira evidência de um culto e não há, para Cascudo, religião sem culto.

Para Bergson (2019, p. 135), o surgimento da ideia de uma existência depois da morte como continuidade é fruto da função fabuladora e está presente na origem da religião como forma de neutralizar a ideia desanimadora do fim inevitável: “a religião é uma reação defensiva da natureza contra a representação, pela inteligência, da inevitabilidade da morte”. Ao produzir deuses, seres imaginários, lendas e mitos, a fabulação substitui a realidade das percepções e lembranças por ilusões capazes de protegê-los do desânimo ocasionado pela consciência da própria morte.

Claro que a morte, “um acidente humano por excelência” (BERGSON, 2019, p. 142), é a mais extrema das inúmeras imprevisibilidades da vida, mas há riscos menores.

Diferentemente dos animais, isentos da reflexão entre o fim e o ato, nos seres humanos há um intervalo, uma “margem de imprevisto” (BERGSON, 2019, p. 142). Esse tempo sugerido pela inteligência permite selecionar as melhores formas de se realizar determinado fim. Surgem desse intervalo potências favoráveis que atendem aos nossos desejos de ação. Ao mesmo tempo, a mesma lógica da inteligência nos apresenta potências desfavoráveis, necessárias, sobretudo, para nos tornarmos cuidadosos.

É nesse intervalo proporcionado pela inteligência que podemos considerar o azar e a sorte. A causalidade mecânica ou mecanicismo, que estabelece a relação entre causa e efeito, nem sempre está sob nosso controle. Nesse sentido, entram em cenas as causas extramecânicas, quando já não podemos controlar o sucesso de nossas ações, “(...) é só quando já não se sente capaz de se auxiliar a si mesmo que se confia a uma potência extramecânica, ainda que esta tenha sido invocada” (BERGSON, 2019, p. 144).

As superstições irrompem da vontade de sucesso. A questão que se coloca é saber o porquê nós, seres humanos, recorremos à sobrenaturalidade como, por exemplo, à ação e intervenção de espíritos ou feiticeiros. Apesar de considerarmos como sobrenatural, o filósofo esclarece que em termos de acontecimentos as explicações estão claramente no mundo físico e o que confere a sobrenaturalidade são as significações humanas. “Nada há de ilógico, nem por conseguinte de pré-lógico, nem tampouco nada que testemunhe uma impermeabilidade à experiência (...)” (BERGSON, 2019, p. 148).

Se, contudo, o efeito tem uma significação humana, a causa não deve escapar a essa lógica. Causa e efeito apresentam a mesma ordem, que é a da intenção (BERGSON, 2019, p. 148). A naturalidade da sobrenaturalidade implicada pelas significações humanas esteve presente no homem primitivo e persiste no civilizado, uma vez que as forças antagônicas sempre existiram e existirão.

O essencial para Luís da Câmara Cascudo foi afirmar a lógica presente nas superstições, na qual persistem as defesas primitivas e naturais. Não há colaboração do raciocínio contemporâneo, embora as situações sejam demandas de situações presentes. Conforme entendeu o etnógrafo, obedecem à “mecânica de processos milenares” (CASCUDO, 1971, p. 166), sem a intenção criadora, mas repetidora, da ancestralidade funcional. Determinada ação é direcionada para um determinado resultado.

No homem civilizado há algo que Bergson apontou, a partir do legado deixado por Lévy Bruhl, como inexistente nos primitivos, que é a ideia de acaso. Mortes, doenças e acidentes tinham suas explicações na presença de forças ativas nas quais os amuletos, para citar um exemplo, faziam o papel protetor.

Que uma pedra caia e esmague um transeunte: foi um espírito maligno que a desprende, não há acaso. Que um homem seja arrancado da sua canoa por um caimão: estava enfeitado, não há acaso. Que um guerreiro seja morto ou ferido por uma lança: não podia defender-se por ter sido objeto de um mau-olhado, não há acaso (BERGSON, 2019, p. 149).

A ideia do acaso, embora espontânea, só chegou até nós depois do acúmulo de experiências depositadas nas sociedades. Mas o acaso, o puro acidente, sempre existiu e configurava-se nas sociedades primitivas como intenção viva, preenchida de matéria, obtendo-se assim as entidades benéficas ou maléficas acreditadas pelos homens primitivos. Ironicamente, esvaziou-se com o acúmulo de experiências. Transfigurado em entidades, útil enquanto explicação, tende a se despir com o passar do tempo, configurando-se como o mero acaso. “O acaso é, portanto, uma intenção que se esvaziou do seu conteúdo” (BERGSON, 2019, p. 151).

Contudo, a crença de que o acaso é preenchido por alguma entidade permaneceu nas religiões populares, sendo entendido como um meio desligado do seu fim. “Uma crença inicialmente útil, que estimulava vontade, ter-se-á transferido do objeto no qual tinha a sua razão de ser para objetos novos, em que já não serve para nada, podendo até tornar-se perigosa” (BERGSON, 2019, p. 151).

Para Cascudo, as superstições estão consolidadas na tradição. Cultos anteriormente legítimos foram substituídos em novos contextos por outros, não se extinguindo completamente. Permanecem em camadas sobrepostas, como sombras que circundam as novas práticas em situações em que a funcionalidade não é mais reconhecida como antes. Estão translocados em função, mas permanentes em suficiências, sejam elas práticas ou psicológicas. Para Bergson, as superstições como ações contra a imprevisibilidade do acaso, deslocadas de sua utilidade original, encorajaria a preguiça, dispensando o indivíduo de qualquer ação efetiva contra uma ameaça.

Cascudo (1971, p. 183) não discorda dessa hipótese quando diz ser o raciocínio supersticioso um raciocínio de empréstimo, “assimilado pela preguiça de criar o próprio filho, adotando o bastardozinho que já vem astuto e loquaz para o nosso serviço”. Apesar de ter seu próprio raciocínio e lógica funcional, as superstições não criam, mas repetem. “É preciso atentar para a ancestralidade funcional supersticiosa e a nenhuma intenção *criadora*, e sim *repetidora*, em sua utilização” (CASCUDO, 1971, p. 166).

Sobretudo o medo exige dos seres humanos algumas reações. Bergson (2019, p. 155) acreditou que “a religião é menos o medo que uma reação contra o medo”. O medo do imprevisível, do acidental, daquilo que não se pode controlar. As crenças são caracterizadas

menos pelo medo e mais pela confiança. “Crença significa essencialmente confiança” (BERGSON, 2019, p. 154), algo capaz de garantir alguma segurança nas reações de superação do medo, que é essencialmente um sentimento inibitório. Nesse sentido, são reações úteis geradas pela fabulação como instrumentos de defesa. “Quem usa da superstição, confia na sua suficiência” (CASCUDO, 1971, p. 166).

Dissemos ser a função efabuladora uma faculdade inerente aos seres dotados de inteligência. A inteligência, antes de voltar-se para especulações, age em conformidade com as necessidades da ação, o que vale tanto para os homens primitivos como para nós. A ação utilitária esconde, todavia, a realidade da duração do tempo, que passa sem cessar modificando permanentemente as coisas. Nesse movimento contínuo, há o impulso de vida forçando e transformando coisas simples em complexas.

O desenvolvimento da vida em sociedade nos seres humanos difere pela inteligência da vida em sociedade de algumas espécies animais, como abelhas e formigas. O instinto natural que sustenta tais sociedades mantém cada indivíduo obediente e subordinado ao todo. Sem a coletividade não há sobrevivência. No caso das sociedades humanas, a inteligência, como vimos, é um fator fortemente dissolvente do todo, já que age em favor das vontades individuais e da liberdade.

No intuito de manter a coesão social, surgem os hábitos, costumes e regras que funcionam de forma análoga ao instinto natural para a sustentação do funcionamento coletivo. Mas nas sociedades humanas não podemos considerar tais obrigações como puro instinto. Sobretudo o hábito de contrair hábitos é gerado pelo instinto virtual, resíduos do instinto natural eclipsados em torno do núcleo da inteligência. Assim, tanto as superstições quanto as religiões, que são essencialmente crenças, se desenvolvem como instinto virtual, não escapando da racionalidade e não se aprisionando na irracionalidade.

Religião e superstição nasceram, segundo Bergson, da mesma fonte: a função efabuladora. São análogas em suas funções porque surgiram a partir das mesmas demandas. Ambas se desenvolveram contra a força dissolvente da inteligência, em favor da manutenção e do fortalecimento do tecido social e se dispuseram como reações às imprevisibilidades da vida, sobretudo o mistério da morte.

O ponto crucial que deve ser considerado sobre ambos os fenômenos é sua existência em virtude de uma necessidade humana. Se existe e sobrevive é porque não perdeu sua utilidade. “Nada sobreexiste [sic] sendo inútil” (CASCUDO, 1974a, p. 127). Embora com o passar do tempo, que pressupõe o acúmulo de experiências, tais esferas tenham se

modificado, o mecanismo de ação e os impulsos pelos quais são acionados permanecem os mesmos.

A título de esclarecimento façamos uma sistematização de alguns termos que se entrelaçam, segundo Câmara Cascudo (1973, p. 148-149): superstição, norma, costume e hábito. Hábito é a sequência de atos repetitivos, costume é o uso do hábito que, cotidianamente utilizado, torna-se habitual. O hábito é a prática do costume. Costumes e hábitos são essencialmente funcionais e independem de doutrinas ou justificativas, porque funcionam de maneira automática em virtude da ação. Normas são direcionamentos para os costumes, mas deles procedem. A norma advém dos costumes e os direciona. Assim, todas as culturas vivem a partir da delimitação de suas normas.

Para Cascudo (1971, p. 9), as superstições condicionam e direcionam condutas, que não são atos em si, mas a forma como são realizados, dentro das relações sociais determinando reações coletivas e naturalizadas. Assim, as superstições são normas. “Normas fixadas pelo costume, interpretando a mentalidade popular”. Com isso, funcionam como direcionamentos de condutas.

No sentido durkheimiano, as superstições cumpriram a mesma função da religião, adequando os indivíduos à vida em sociedade. Em algum momento da história, foram cultos legítimos e se mantiveram, mesmo distantes das fontes originárias, como ensinamentos fora das doutrinas legais, mas operantes na mesma proporção.

Câmara Cascudo, ao enxergar a cultura popular como base ou pano de fundo da cultura letrada ou erudita, expande a mentalidade supersticiosa a todos os níveis sociais. A perpetuação e o alcance das superstições devem-se ao imaginário social presente em toda e qualquer cultura. Não podemos nos limitar ao questionamento da veracidade ou falsidade das superstições, porque enquanto fenômeno social são criações a serviço do impulso de vida, para satisfazer as necessidades humanas enquanto coletividade, portanto válidas.

Em resposta à nossa questão inicial, podemos dizer que todas as religiões são supersticiosas porque existem a partir de criações da função efabuladora, sejam elas entidades, espíritos, deuses ou quaisquer outras forças de natureza supraterrana. Contudo, nem toda superstição é de caráter religioso. Afirmamos, então, que as superstições são mais amplas e contêm dentro de sua amplitude a dimensão religiosa. Parafraçando Cascudo quando distingue civilização e cultura, a superstição é continente enquanto a religião é conteúdo.

A duração pressupõe mudanças permanentes, mas sem fragmentações. Entender que o passado permanece, mesmo que de maneira inconsciente sem que possamos perceber a realidade do tempo, é de fundamental importância. A todo instante estamos reavivando-o e

atualizando-o, e nesse movimento constante de resgate e atualização, não estamos sozinhos. A memória coletiva mantém nos indivíduos e projeta novamente no meio a infinidade de conhecimentos acumulados. O social é inerente ao particular. Somos difusores e construtores de outros pensamentos e dos nossos. Nunca estamos sozinhos, como advertiu Maurice Halbwachs.

6.3 SUPERSTIÇÃO COMO *RELIGARE*

Vimos no capítulo 4 que ao longo da história a definição de superstição sempre esteve condicionada a uma negação. Da Antiguidade Clássica ao período moderno, o fenômeno se estabeleceu em oposição à religião, à filosofia, à causalidade científica ou à racionalidade. Religião falsa ou errada, conhecimento sem comprovação empírica, ausência de raciocínio lógico: foram as superstições entendidas como distorções de conhecimentos legítimos de outras naturezas, mas pouco se analisou o fenômeno em si e sua incontestável sobrevivência ao longo da história.

Luís da Câmara Cascudo nos apresentou um estudo diferente em relação à superstição. Sua curiosidade foi aguçada pelas inúmeras coincidências de comportamentos semelhantes entre culturas distantes, sejam espacialmente e/ou temporalmente. **A Divina Comédia** foi um exemplo que utilizamos para ilustrar tais coincidências: o *trecento* italiano estava presente no sertão do Rio Grande do Norte e também os deuses gregos, romanos, egípcios, persas, todos embarcados nas naus colonizadoras do século XVI.

Dante Alighieri foi considerado por Cascudo como um homem de todos os tempos porque encontrou na cultura popular florentina os temas universais, reconhecendo e resgatando o acúmulo dos conhecimentos depositados na mentalidade coletiva. Os critérios para julgar e condenar personalidades aos distintos espaços depois da morte estavam submetidos à inteligência popular e não às determinações doutrinárias.

Mesmo sem contato com a obra de Dante, os brasileiros à época de Cascudo refletiam a mentalidade medieval nas vivências coletivas cotidianas, nos hábitos, valores, expressões e crenças. A mobilidade das almas e sua aparição no mundo dos vivos, a memória mantida nos espíritos, o merecimento do sofrimento e sua capacidade purificadora, o fogo do inferno, abaixo do purgatório e a iluminação serena e constante do céu: a geografia dos espaços pós-morte da mentalidade popular brasileira é a mesma d'**A Divina Comédia**, com poucas modificações.

Botar a língua de fora, cruzar os dedos em figa, seres com os pés para trás como o nosso curupira, areia espantando cachorro indócil, a fronteira intransponível da água por certos entes folclóricos, a falta de sossego das almas insepultas, o sepulcro invertido como reminiscência da superstição dos sapatos virados são alguns exemplos coletados por Câmara Cascudo, atestando a presença anônima, contínua e funcional de conhecimentos tradicionais populares, que contêm dentro de si a continuidade da duração.

Devemos lembrar que o Brasil e também o mundo à época de Luís da Câmara Cascudo diferiam radicalmente do que temos hoje e, por isso, é necessário que façamos um esforço de imaginação para nos transportarmos a uma realidade onde as redes sociais eram vivências tecidas exclusivamente à mão. O autor observou ao seu redor as transformações da cidade de Natal, caindo gradativamente no impositivo modelo de globalização capaz de destruir ou modificar profundamente o que não se adequava à sua própria lógica. Mas nas vivências populares pulsava ainda a outra realidade.

Nesse contexto, a produção e as trocas de conhecimentos estavam condicionadas às comunidades, aos contextos e às condições locais. A coesão social era fator fundamental para o desenvolvimento de cada um e do todo. Quanto mais coesa, mais fortalecida. O reconhecimento das culturas populares e da tradição, então, traz consigo a complexidade das realidades locais, o DNA de um determinado povo decodificado em linguagem, gestos, regras, condutas e crenças. As superstições estão inseridas nesse complexo social atuando dentro de cada indivíduo.

São elas reminiscências do passado, válidas e eficazes por sua funcionalidade e suficiência. Fazem parte do conjunto de valores essenciais à vida coletiva mantidos pela tradição. A transmissão pela oralidade pressupõe a vivacidade da memória. Nas culturas populares, de um modo geral, a supremacia das orelhas sobre os olhos, da voz e não da leitura, é enriquecida pelo fator afetivo. Escutar estórias, lendas, conselhos e mesmo represálias sobre aquilo que é certo ou errado consiste em uma experiência mais ampla em relação aos sentidos que a leitura pode proporcionar. Há cheiro, timbre, expressão facial....

A oralidade envolve outras sensações que contribuem para uma assimilação mais sólida, facilitando os processos que envolvem a lembrança. Na introdução de **Literatura oral no Brasil**, Cascudo (2012, p. 7) ressaltou a beleza de uma estória bem contada:

Todos sabiam contar estórias. Contavam à noite, devagar, com gestos de evocação e lindos desenhos mímicos com as mãos. Com as mãos amarradas não há criatura vivente para contar uma estória. Seriam temas para pesquisas sábias de alemães e norte-americanos essa linguagem auxiliar, indispensável nos “primitivos” de todos os tempos, Gebärdensprache, manual concepts, variações de timbres, empostamento, nasalações, saltos de quinta e oitava, dando visões de voo, pompa, ferocidade, alegria, Lautbilder.

O climatério verbal de Cornélio de Agripa é uma belíssima metáfora da condição permanente das vozes. As palavras sobem, acumulam-se e, depois de condensadas pela repetição, declinam na atmosfera movimentando-se de maneira cíclica e permanente. O ciclo das vozes é como o ciclo da água.

As superstições ficam mais evidentes no âmbito popular pela força da oralidade, que a conduz através da memória coletiva, acumuladora de fórmulas eficazes para o funcionamento cotidiano. Mas também estão presentes nas especulações científicas, filosóficas, tecnológicas etc., onde não há, a princípio, urgência utilitária imediata. Para Cascudo, elas amalgamam e nivelam o popular e o erudito e seu caráter indiscriminado talvez seja a característica que confira maior força ao fenômeno. Não se restringe à classe, cor, gênero ou etnia, colocando no mesmo patamar indivíduos totalmente distintos, culturas em completa discordância.

Para afirmarmos a superstição como característica universal das religiões, devemos considerar os seguintes critérios: o primeiro consiste na consideração de que as superstições são anteriores às religiões. “Paralelos, e mesmo mais antigos, às funções religiosas, vivem cultos anônimos, com liturgia especial, apedêutica, aquecidos pela solidariedade fervorosa” (CASCUDO, 1971, p. 150-151). Superstições são vestígios desses cultos desaparecidos e se constituem no plano mágico/utilitário como técnicas de caráter defensivo, fazendo parte da tradição e direcionando as condutas individuais dentro da coletividade.

O segundo ponto é sua sobrevivência: superstição como derivação de *supérstite*, aquilo que resta, sobrevive. Na jurisprudência encontramos o direito sucessório do cônjuge *supérstite*, que garante aos viúvos os bens da pessoa falecida, ou seja, ficam para quem sobrou, sobreviveu. A sobrevivência liga-se diretamente à utilidade. Nunca é demais repetir que só sobrevive aquilo que não escapa à funcionalidade, nada inútil permanece por muito tempo.

A utilidade e a função da superstição independem, contudo, da sua eficácia comprovada, embora seja necessária a confiança na eficácia e intimamente o desejo de sucesso não será o resultado positivo ou não que determinará a incredulidade. É mais comum observarmos a desilusão com Deus e um possível abandono de um fiel à divindade que a desilusão com os dedos cruzados.

O terceiro ponto é considerar a função efabuladora como responsável por elaborar tanto a superstição quanto a religião em resposta às intenções da vontade pessoal emanadas da inteligência. As fabulações servem de reforço para a coesão social, sempre ameaçada pela força dissolvente da inteligência. Ao mesmo tempo, são criadas por ela, mantendo-se ao redor do núcleo luminoso enquanto sombras ou lampejos. As fabulações funcionam, assim, como instinto virtual, análogas ao instinto natural que mantém coesas as sociedades de algumas espécies animais.

Anteriores às funções religiosas, as superstições fazem parte da própria condição humana. Sobreviveram e sobrevivem através da memória coletiva, agindo em cada indivíduo. Residem no espírito humano de forma virtual e ampla, sendo acionadas a partir de um recorte, atendendo às necessidades da ação. “Carga empurrada para a mala do carro, forcejando em libertar-se e retomar o volante da direção” (CASCUDO, 1971, p. 164).

Agem no presente resgatando o passado da humanidade. Tudo se mantém enquanto duração, mesmo que não tenhamos consciência da totalidade. Cascudo só percebeu a contemporaneidade do milênio porque entendeu que o tempo não pode ser fragmentando ou descartado, mas permanece em um eterno retorno cotidiano, sempre amparado pela memória. A existência como continuidade.

Em termos práticos, tomemos como exemplo uma superstição específica: a dos sapatos emborcados. Não raro podemos ver pessoas angustiadas com a situação das solas viradas para cima, apressadas em desvirá-las e colocar as coisas em ordem. Cascudo quando analisou etnograficamente **A Divina Comédia** sugeriu a possibilidade de a superstição dos sapatos virados ser reminiscência de uma prática de tortura e punição antiquíssima, onde os acusados eram enterravam vivos, de ponta a cabeça. É de fato uma situação angustiante só de imaginar. Mas ao desvirar os sapatos não há essa consciência da angústia do sepulcro invertido. Podemos nos perguntar então qual é a utilidade dessa superstição para que tenha sobrevivido? Que ameaça pode oferecer o sapato virado? Quando crianças, ouvimos dizer que se o sapato permanecer virado ocasionará a morte da mãe. Difícilmente uma criança pagará para ver.

Essa superstição tem como pano de fundo uma disciplina comportamental, disciplinar, que faz ainda mais sentido no contexto de uma pandemia, onde a necessidade da higiene seja talvez questão de vida ou morte. A serventia do sapato é manter os pés protegidos e limpos; logo, se estão ao contrário, essa proteção é enfraquecida. De toda forma, a explicação não participa da ação, mas existe mesmo que oculta. Quem desvira os sapatos apenas obedece ao

instinto virtual, ao resquício de uma fórmula protetora, protegendo-se da ameaça oculta ou ilusória construída em algum momento pela função fabuladora e solidificada pelas repetições.

Como dissemos, as superstições não necessitam de reflexão para que ocorram, apenas ocasião oportuna. São repetições de reações defensivas que caminham mantidas pelas tradições. “Para repetir, para imitar, para confiar, basta que nos deixemos ir” (BERGSON, 2019, p. 141).

Câmara Cascudo, ao analisar a cultura popular brasileira, observou a presença da superstição em todas as esferas, destacando sua presença profundamente enraizada na esfera religiosa. No capítulo 3, observamos que a colonização portuguesa foi responsável por disseminar por toda a extensão territorial um modo de viver subjugado a essas questões. Todas as dimensões da vida cotidiana eram indissociáveis das normas e regras estabelecidas pelo catolicismo.

A mentalidade religiosa que se desenvolveu no Brasil, embora tenhamos as diversidades regionais, é marcadamente supersticiosa. Cascudo (1971, p. 152) sugeriu que os portugueses trouxeram consigo a bagagem ancestral do velho mundo europeu, considerando que “as mais remotas religiões são herdeiras de outras, anteriores e mortas”. Sempre há, entre uma e outra, pontes que as conectam, sejam pelas crenças ou pelos resquícios de cultos desaparecidos.

Nesse sentido, como vimos no decorrer da história, a consideração daquilo que era ou não superstição dependia tão somente de interesses dominantes, sejam por parte das autoridades na antiguidade clássica, seja da Igreja Católica no período medieval. A delimitação nunca foi clara, nem suficiente para que possamos dar o assunto como encerrado. “Que é um ‘conceito’ senão uma superstição, imperativa e renovável?” (CASCUDO, 1971, p. 154).

Talvez seja mais coerente afirmarmos que as religiões fazem parte da superstição, e não o contrário. Religiões no plural, abarcando todas as manifestações religiosas; superstição no singular, como fenômeno universal e permanente. Ambas as dimensões estão estruturadas em sistemas de crenças, que pressupõem, como dissemos, confiança e credibilidade. O medo e a insegurança fazem parte da nossa condição humana e até que desapareçam permaneceremos supersticiosos, seja em relação ao sapato virado ou aos dedos cruzados à espera do pagamento no fim do mês.

Crenças são para além do medo, confiança. Assim pensou Bergson e assim pensou Cascudo (1971, p. 154). “A superstição vale crédito; de *credere*, acreditar”. Sobrevivem na memória, na existência enquanto continuidade do tempo. Suas constantes atualizações

modificaram e modificam ainda sua aparência, mas são o mesmo fenômeno, avolumado pelas sucessivas e ininterruptas experiências e percepções.

Nosso estudioso fez uma observação bastante contundente para fundamentarmos a abrangência da superstição. “A propaganda é uma fórmula supersticiosa, impondo aceitação antes da evidência (CASCUDO, 1971, p. 154. Grifo nosso). Nada mais cristalino para enxergarmos o funcionamento da superstição e sua atividade em pleno funcionamento nos dias de hoje. As propagandas oferecem a felicidade, a praticidade, a vida mais leve, o sumiço da dor, o prazer sem limites. Aceitamos e confiamos, antes de comprarmos um determinado produto, que ele trará de alguma maneira o benefício anunciado. Mas a propaganda vai muito além de meros produtos: vide as propagandas políticas descompromissadas e, por vezes, totalmente alheias às reais intenções do agente político.

A todo momento aceitamos, sem evidências. A teologia popular funciona por essa mesma lógica, dispensando a necessidade de se evidenciar a existência de deuses ou de um único Deus, ou dos anjos, dos espíritos, das energias boas ou ruins.

Podemos afirmar, sobre as tradições religiosas, que a superstição está presente em todas elas; que impõe a aceitação antes ou mesmo sem evidências e gera ao seu redor comportamentos, hábitos, regras e condutas. O verdadeiro, disse Cascudo, não é popular, e o maravilhoso é mais lógico e mais apetitoso que o natural.

Guardamos e carregamos, virtualmente, o passado dentro de nós. Nosso passado particular envolto em um passado coletivo, dos nossos antepassados e de suas respectivas coletividades. A superstição traz de maneira objetiva o passado para o presente, resgatando a ancestralidade de reações defensivas que se atualizam pela necessidade de ação. A falta de atualização não apaga o passado, mas o distancia. Compreender que exista essa imensidão de percepções e reações gera a sensação de fazer parte de algo maior. Tão imenso que não podemos dimensionar, a existência contínua sem começo definido e sem fim determinado. Nada começa, tudo continua.

Se manejarmos os termos podemos dizer que as religiões são superstições porque sobrevivem e as superstições são religiões porque religam. Religam o presente ao passado desde sempre preenchido pelas milenares fabulações, renovadas cotidianamente na contemporaneidade. São cultos inconscientes à Mnemosine, deusa grega da memória e da lembrança.

Para finalizarmos, na introdução de **Prelúdio e Fuga do Real**, há um trecho que, embora enigmático, enriquece e conclui nossa reflexão:

As entidades imateriais, cuja vida espiritual começou há milênios ou séculos, fazem a irradiação do seu pensamento, de sua solução para o nosso problema, opinando para a nossa indecisão. Não perderam o interesse pela Vida Social que representamos. Intervém mentalmente. Vezes, essa visita invisível independe da coincidência temática. Estamos pensando em coisas diversas quando recebemos a inopinada imagem, inexplicável para o conjunto das conjecturas momentâneas. Nenhuma associação de ideias. Nenhuma sequência, decorrência, articulação consequente. É uma aparição inesperada, dispersando a disposição do que anteriormente cogitamos. Quem ignora a sensação desse mistério, diário e banal, em cada um de nós? (CASCUDO,1974a, p. 13).

Câmara Cascudo enxergou a contemporaneidade do milênio nas atitudes mais simplórias e cotidianas do povo brasileiro. Todas as pequenas coisas concretas e presentes carregam o passado e estão condicionadas a ele. São instantes de duração. Um gesto, uma frase, um comportamento qualquer são capazes de emanar e trazer à tona a carga acumulada das memórias coletivas amparadas pela soberania da utilidade. Cascudo percebeu a sacralidade do tempo, manifesto nas trivialidades. Incontáveis epifanias a partir de objetos e situações banais, transformando, assim, o ordinário em extraordinário. A epifania da contemporaneidade do milênio.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

No decorrer desta pesquisa, procuramos analisar a superstição a partir da visão de Luís da Câmara Cascudo, ampliando as considerações comumente realizadas sobre o fenômeno. Essa expansão do seu pensamento possibilitou modificar a visão da superstição como fragmento da religião para a compreensão da religião como parte da superstição. Foi possível constatar, a partir do trajeto percorrido, que as fórmulas supersticiosas ultrapassam a vivência religiosa e participam da estrutura de pensamento contemporâneo. Como fabulação, elas se mostram inerentes aos indivíduos e existem enquanto demanda da própria inteligência.

A contemporaneidade do milênio mostrou-se como a característica mais fundamental da superstição e do pensamento de Cascudo, que analisou o folclore e as culturas populares a partir dessa percepção. Importante destacar que a pesquisa não teve por objetivo analisar superstições e tradições religiosas específicas ou de apresentar oposições sobre os fenômenos. Embora alguns aspectos da tradição católica brasileira e exemplos de superstições tenham sido citados, focamos nas suas existências enquanto manifestações sociais, considerando a psicologia coletiva e os processos de formação e manutenção de cada fenômeno.

O estudo teve início com a exposição da importância da etnografia e da noção de convivência como método de análise de Câmara Cascudo em sua obra. Partindo dos agrupamentos humanos, e não do homem isoladamente, o estudioso pôde perceber a continuidade da existência e a importância da memória nas construções sociais. Sobretudo a memória coletiva, oral e anônima, condutora das superstições desde os primórdios da humanidade, mostrou-se como a responsável pela revelação do tempo enquanto duração, da existência enquanto continuidade.

A percepção do tempo contínuo, então, tornou-se fundamental na nossa pesquisa. A partir dessa perspectiva específica, é possível tomar ciência da atividade permanente do passado nas ações presentes e futuras. Nada surge nem continua do nada. Nossa existência enquanto humanidade não foi considerada de maneira fragmentada e isolada, mas sempre contínua, herdeira de processos anteriores, ainda operantes. Somos continuações dos nossos antepassados e teremos continuidade nas gerações futuras, de forma independente de herança genética porque deixamos nossa marca no meio social.

Ao analisar o processo de formação da religiosidade brasileira e detectar a presença da teologia popular, foi possível constatar a influência dos processos históricos na formação da mentalidade popular nacional, que se estruturou na superstição. Eram supersticiosos os portugueses, os indígenas e os africanos. Nos primeiros séculos de colonização, o ambiente

abasteceu-se com a mentalidade medieval da cristandade, disseminadora do imaginário popular do velho mundo na Ilha de Vera Cruz. As especificações regionais não foram suficientes para modificar essa visão, mas, ao contrário, agregaram uma complexidade extraordinária pelo acúmulo de experiências. Contudo, algo se manteve e se mantém permeando e caminhando através do imaginário popular.

No trajeto histórico do termo, vimos que as superstições se definiram como contraponto da religião, da filosofia ou da ciência. Contudo, nesse processo foi ignorada a análise do fenômeno em si e da existência de sua lógica, aspectos estes observados por Câmara Cascudo. Fato é que as superstições sempre existiram, e o sepultamento foi um dos indícios apontados. Acreditar na vida após a morte é uma aceitação antes de qualquer evidência.

Na Antiguidade Clássica, as superstições foram desconsideradas em virtude da religião que, através de processos seletivos, escolhia as que menos risco ofereciam à manutenção da ordem social. Pode-se pensar, assim, que a religião foi construída pela escolha e legitimação de algumas superstições, o que também pode ser dito posteriormente com o cristianismo. A artimanha do Papa Gregório Magno no esforço de adaptar cultos politeístas à nascente fé cristã demonstrou que não houve modificação substancial. Passa-se da superstição à religião sem, no entanto, modificar sua estrutura íntima.

A ciência tentou radicalizar ainda mais essa relação, considerando como superstição todas as religiões, já que não há comprovação empírica de sua eficácia. No entanto, as certezas científicas estarão sempre limitadas aos meios de verificação. Uma teoria comprovada tornar-se-á obsoleta com novas teorias. Independente dos pronunciamentos oficiais de cada área, as superstições mantêm-se presente em todas elas. Uma pessoa pode ser ao mesmo tempo religiosa e supersticiosa, filósofa e supersticiosa ou cientista e supersticiosa, porque superstição não é sinônimo de ignorância ou falta de conhecimento. Não substitui um conhecimento por outro, mas os sobrepõem, como podemos exemplificar com a presença de amuletos por parte dos astronautas que alcançaram a estratosfera.

Sobre isso, citamos aqui o caso do primeiro astronauta brasileiro, Humberto Quintas, que em 2013 optou pela bandeira do Vasco como objeto protetor. Ele inverteu a dinâmica usual do jogador dar sorte ao time na hora do jogo, na esperança inversa do brasão lhe conferir sorte no espaço. São adaptações sem descaracterização. Ao comentar o primeiro pouso na lua por Neil Armstrong, Cascudo imaginou que ao pisar pela primeira vez em solo lunar haveria ao menos a dúvida de qual pé colocar primeiro, mas infelizmente o astronauta optou pelo esquerdo. Escapou ao nosso autor essa verificação.

De toda forma, as superstições serão sempre requisitadas em momentos de insegurança ou vulnerabilidade. Sua universalidade deve-se ao fato dela não se restringir a nenhuma esfera específica, o que potencializa sua disseminação. Ao analisar etnograficamente **A Divina Comédia**, Cascudo exemplificou a relação entre o regional e o universal, pautado, sobretudo, nas dinâmicas que envolvem as culturas populares, ressaltando a força da memória oral na transmissão de conhecimentos.

Vemos, com isso, que a receptividade da superstição se mantém intacta na contemporaneidade. Li recentemente um artigo publicado na Tribuna do Norte em setembro de 2019, pelo jornalista Vicente Serejo, que, de maneira anedótica e muito assertiva, relatou uma situação comprovadora da permanência de fórmulas ancestrais na contemporaneidade.

No intuito de dispensar uma visita indesejada, sugeriu à sua esposa que, ao invés de colocar a vassoura de ponta a cabeça atrás da porta, desligasse o *wi-fi*. Pode não funcionar, mas tem implícita sua lógica. Desligá-lo não é uma superstição, mas poderá tornar-se no futuro, talvez não muito distante, quando essa tecnologia ficar obsoleta e cair em desuso. Não como vestígio de culto, mas de um antigo método de dispersão. Um truque de mágica, que pretende agir sobre as realidades. A sabedoria popular modifica-se por fora, mas permanecerá internamente estruturada na superstição.

Compreendo que Cascudo sugeriu a utilidade e a funcionalidade como responsáveis pela permanência das fórmulas supersticiosas. São úteis porque funcionam cobrindo a demanda sempre presente na humanidade de levar em conta o inexplicável, o maravilhoso, o fantástico. Pressupõem o exercício da função fabuladora, encantadora e potencializadora das realidades. Podem ser eficazes, e de fato são em determinadas situações. Podemos atribuir ao seu sucesso o mero acaso, a sorte, a ação de forças convergentes que atuam nas coincidências ou mesmo a sincronicidade junguiana. Mas não é pela eficácia que as superstições se mantêm vivas e operantes em todos os lugares.

Mesmo cientes da improbabilidade da eficácia haverá superstição. O mesmo não poderá ser dito sobre as desilusões dentro do campo religioso. Santo que não atende pode perder devoto, pastor que não cura pode perder o fiel. Nesse sentido, a vantagem da superstição em relação à religião no número de adeptos será sua autonomia. Ela depende dos processos de transmissão, mas não está vinculada a divisões hierárquicas.

Não há nas superstições, como em algumas tradições religiosas, o caráter devocional. Apesar de compreendida como resquícios de cultos desaparecidos, não prestam cultos em devoção a alguma coisa ou divindade. No entanto, participam das experiências devocionais porque viabilizam a crença sem a necessidade da evidência. Se há um culto implícito na

utilização da superstição, devemos considerá-lo como um culto à memória. Nesse sentido é que se pode afirmar a maior dimensão das superstições, porque estão presentes na mentalidade religiosa. Superstição é continente, religião, conteúdo.

Na análise das religiões estáticas, as superstições como fenômeno social, ditando normas e consolidando hábitos, cumprem a função de coesão social. Agem pelo mecanicismo dos hábitos, nas fórmulas protetivas, nos amuletos, ditando o que é certo e o que é errado. Torna-se instinto virtual na pulsão de vida. São ensinamentos transmitidos e reformulados em cada geração, conforme a demanda das sociedades em cada tempo. Para muitas pessoas, manga com leite ainda oferece risco mortal; apontar para estrelas faz nascer verruga; varrer o pé espantará possível casamento.

Claro que muitas das superstições analisadas por Cascudo são hoje apenas curiosidades, coisas que se diziam antigamente. Mas não podemos discordar que basta um momento de risco para que se resgate na memória alguma fórmula aprendida no passado. A era digital não as extingue, pelo contrário, as potencializa, porque se mantêm pela propaganda, pela publicidade, que permanecem como a alma de qualquer negócio. No entanto, a utilização da fórmula supersticiosa nas propagandas, na aceitação antes da evidência, como observou Cascudo, não as categoriza como superstição, embora fortaleça sua sobrevivência.

As superstições capturam na contemporaneidade o passado acumulado e é a partir desse movimento que conferimos sua dimensão ampliada, porque tornamos inconscientemente contínuo um momento fragmentado. Uma ação momentânea no presente resgata a ancestralidade acumulada nas memórias coletivas. Sendo assim, podemos considerar a existência da superstição como algo emancipatório, porque guarda nossa identidade enquanto seres históricos e as projeta para o futuro. Não há emancipação sem a consciência que nos confere identidade. A superstição é e deverá permanecer enquanto patrimônio imaterial das culturas e da humanidade. A persistência das antigas normas é uma estaca marcando a atemporalidade do tempo.

O visível enfraquecimento das memórias, com o aprofundamento dos recursos digitais, reforça o caráter emancipatório não apenas das superstições, mas da cultura popular oral e anônima. A sabedoria popular perde força com a substituição da fala pela digitalização. Não desaparece, porque permanecem as trocas de conhecimentos, mas se enfraquece pela forma como são transmitidas e armazenadas. Os celulares, como células na construção de um grande organismo virtual, têm memória própria e engolem para dentro de si as memórias individuais, que serão sempre coletivas. Os smartphones terceirizam as lembranças e, ao mesmo tempo em

que as constroem, as destroem. De seres sociais passamos a seres celulares capturados pelas redes virtuais, cada vez mais viralizadas.

Essas observações abrem caminhos para futuras análises da superstição na era digital, potencializada pela pandemia da COVID-19. As redes sociais são compostas pelo tempo fragmentado e ilusoriamente espacializado. Basta observarmos que as postagens são datadas, com horário disponível e até mesmo legenda, registrando o sentimento de algum momento. Tal fragmentação não só esconde como inviabiliza a percepção do tempo enquanto duração, tornando-o efêmero e descartável. No entanto, a espacialização do tempo pelas redes acontece no método de armazenamento em nuvens, instáveis e abstratas, não conferindo materialidade às realidades, mas fabulando-as, tornando-as fictícias. A superstição tem seu caminho nesse contexto, sobreviverá por si mesma.

Finalizo esta pesquisa ressaltando a importância do pensamento de Câmara Cascudo nas interpretações das realidades contemporâneas, propondo o exercício de abrir os olhos para as realidades cotidianas, que se tornam invisíveis pela normalidade. Os hábitos diários são preenchidos de significações e carregam não só curiosidades, mas os processos que o fizeram habitual, refletindo as acomodações e adaptações humanas. Compreender que os automatismos surgem por demandas específicas viabiliza a percepção de que somos, como disse Cascudo, continuidades. Continuidades em constante evolução, não no sentido habitual de aperfeiçoamento gradativo, mas como evolução vertical a partir da sobreposição e dos acúmulos de experiências vividas e compartilhadas.

REFERÊNCIAS

- ACOPIARA, Moreira de. **A divina comédia em cordel**. São Paulo: Ed. Nova Alexandria, 2014.
- AGOSTINHO, Santo. **A cidade de Deus**. Petrópolis: Vozes, 1990.
- ALIGHIERI, Dante. **A Divina Comédia**. São Paulo: Editora Landmark, 2005.
- AUERBACH, E. **Dante, poeta do mundo secular**. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.
- AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.
- _____. **A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- ALMEIDA, Rogério Miranda de. Arte, superstição e filosofia no Renascimento. **Rev. Filos.**, Aurora, Curitiba, v. 27, n. 42, p. 895-916, set./dez. 2015. Disponível em: <https://periodicos.pucpr.br/index.php/aurora/article/view/559>. Acesso em: 10 fev. 2020.
- BACON, Francis. **Ensaio**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- BARBOSA, Ana Luísa Moraes. **“Deus explicado é Deus diminuído” - Da superstição à teologia popular: um estudo da religião no povo em Luís da Câmara Cascudo**. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2016.
- BERGSON, Henri. **As duas fontes da moral e da religião**. Lisboa: Edições 70, 2019.
- _____. **A Evolução Criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. (Coleção tópicos)
- _____. **Ensaio sobre os dados imediatos da consciência**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- _____. **Matéria e Memória: ensaio sobre a relação do corpo com o espírito**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BERKENBROCK, Volney J. Nós e o tempo – Contornos e confrontos: nossas experiências com as cinco formas de sentir o tempo. In: BARCELLOS, Gustavo; MEIRA, Luciano Alves; MARTINO, Luís Mauro Sá. **Novo normal?: provocações sobre tempo, liderança, relacionamentos e o si-mesmo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2020.
- BORGES, Jorge L. **Outras inquisições**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- CALVINO, Italo. **Por que ler os clássicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- CASCUDO, Luís da Câmara. **Anúbis e outros ensaios: mitologia e folclore**. Rio de Janeiro: Ed. O cruzeiro, 1951.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Canto de muro**: romance de costumes. Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 1959.

_____. **Civilização e Cultura**: Pesquisas e notas de etnografia geral. Volume I. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: INL, 1973a.

_____. **Civilização e Cultura**: Pesquisas e notas de etnografia geral. Volume II. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: INL, 1973b.

_____. **Coisas que o Povo diz**. Rio de Janeiro: Ed. Bloch, 1968.

_____. **Dante Alighieri e a Tradição Popular no Brasil**. Porto Alegre: Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 1963.

_____. **Dicionário de Folclore Brasileiro**. 11. ed. São Paulo: Global, 2002.

_____. **Folclore do Brasil**. 3. ed. São Paulo: Global, 2012.

_____. **História da Alimentação no Brasil**. São Paulo: Ed. Nacional, 1967.

_____. **História dos nossos gestos**. 1.ed. São Paulo: Global, 2003.

_____. **Locuções tradicionais do Brasil**. 1 ed. São Paulo: Global, 2004.

_____. **Prelúdio e fuga do real**. Natal: Ed. Fundação José Augusto, 1974a.

_____. **Religião no Povo**. João Pessoa: Imprensa Universitária, 1974b.

_____. **Superstições e Costumes**: Pesquisas e Notas de Etnografia Brasileira. 1. ed. Rio de Janeiro: Antunes e Cia. LTDA, 1958.

_____. **Tradição, ciência do povo**. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 1971.

_____. **Universidade e Civilização**. 3. ed. Local: UNI-RN, 2016.

_____. **Vaqueiros e cantadores**. São Paulo: Global, 2005.

_____. **A voz de Nessus**. João Pessoa: Depto. Cultural, UFPb, 1966.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem. In: _____. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

CASTRO, Josué de. **Geografia da fome**: o dilema brasileiro: pão ou aço. Rio de Janeiro: Edições Antares, 1984.

CICERONE. **De divinatione**. Milano: C. Signorelli, 1933-34.

DELUMEAU, Jean. **O que sobrou do paraíso?** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DRUMMOND, Carlos. **Imagem de Cascudo**. 1968. Disponível em: <http://www.memoriaviva.com.br/cascudo/vida4.htm>. Acesso em: 11 jul. 2018.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes**. V. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994a.

_____. **O processo Civilizador: Formação do Estado e Civilização**. V. 2. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994b.

EPIFANIA. In: E-Dicionário de Termos Literários. Disponível em: <http://www.edtl.com.pt>. Acesso em: 4 out. 2021.

ESPINOSA, Baruch de. **Tratado teológico-político**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. Disponível em: <http://escolanomade.org/wp-content/downloads/spinoza-prefacio-do-tratado-teologico-politico.pdf>. Acesso em: 12 maio 2020.

FRANCO JÚNIOR, Hilário. Raízes medievais do Brasil. **Revista USP**, n. 78, p. 80-104, 2008. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i78p80-104>. Acesso em: 5 nov. 2020.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande e senzala**. Rio de Janeiro: Record: 1992.

FROMM, Erich. **A linguagem esquecida**. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

GODOY, Márcio Honório de. O desejado e o encoberto: potências de andamento de um mito andarilho. **Revista USP**, São Paulo, n. 82, p. 16-31, jun./ago. 2009. Disponível em: www.revistas.usp.br. Acesso em: 12 maio 2021.

GRATTI, Beatris Ribeiro. **Sobre a adivinhação, de Marco Túlio Cícero**. 2009. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Estudos da Linguagem, Campinas, SP. Disponível em: <http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/269182>. Acesso em: 20 fev. 2020.

HALBWACHS, Maurice. **A memória coletiva**. São Paulo: Ed. Vértice, 1990.

HEINRICH, Denzinger. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas: Edições Loyola, 2007.

HOCK, Klaus. **Introdução à ciência da religião**. Ed. Loyola, São Paulo, 2010.

HOLANDA, Sergio Buarque de. **Raízes do Brasil**. Rio de Janeiro, José Olympio, 1936.

HOMERO. **Odisseia**. São Paulo: Penguin-Companhia das Letras, 2011.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

HOUAISS. **Dicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

JAHODA, Gustav. **A psicologia da superstição**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1970.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

JUNG, Carl Gustav. **O eu e o inconsciente**. 27. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.

KANT, Immanuel. Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique. In: _____. **Opuscules sur l'histoire**. Paris: Flammarion, 1990. p. 69-89.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LE GOFF, Jacques. **O nascimento do Purgatório**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2017.

LEHERPEUX, Françoise Askevis. **A superstição**. São Paulo: Ed. Ática, 1988.

MELLO, Antônio da Silva. **Mistérios e realidades deste e do outro mundo**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1960.

MIRABEAU, V.R. **L'Ami des Hommes, ou Traité de la Population**. Disponível em: <http://visualiseur.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k89089c>. Acesso em: 15 mar. 2019.

MORAES, Marcos Antonio de (Org.). **Câmara Cascudo e Mário de Andrade: cartas 1924-1944**. São Paulo: Global, 2010.

MORUS, Thomas. **Utopia**. Brasília, DF: Ed. Universidade de Brasília, 2004.

MOURA, Caio. O advento dos conceitos de cultura e civilização: sua importância para a consolidação da autoimagem do sujeito moderno. **Filosofia Unisinos**, v. 10, n. 2, p. 157-173, mai/ago 2009. Disponível em: revistas.unisinos.br/index.php/filosofia/article/view/5015/2266. Acesso em: 7 set. 2018.

NOVAK, Maria da Gloria. Adivinhação, superstição e religião no último século da República (Cícero e Lucrécio). **Clássica - Revista Brasileira de Estudos Clássicos**, [S.l.], v. 4, n. 4, p. 145-161, dez. 1991. Disponível em: <https://classica.emnuvens.com.br/classica/article/view/582>. Acesso em: 20 fev. 2020.

OVÍDIO, Publio Naso. **Metamorfoses**. Porto Alegre, RS: Concreta, 2016.

PESSOA, Fernando. **Mensagem**. Lisboa: Ed. Planeta deAgostini, 2006.

PLUTARCO, Lúcio Méstrio. **Il fato e La superstizione**. Roma: Tascabili Economici Newton, 1993.

PSEUDO-DIONISIO. A hierarquia celeste. In: **Obra completa**. São Paulo: Paulus, 2004c. p. 137-199.

RIOS, José Arthur. Sentimento religioso no Brasil. In: HORTA, Luiz Paulo. **Sagrado e profano**. Rio de Janeiro: Agir, 1994

ROTTERDAM, Erasmo de. **A civilidade pueril**. Lisboa: Ed. Estampa, 1978.

SILVA, Marcos (Org). **Dicionário Crítico Câmara Cascudo**. São Paulo: Perspectiva, FFLCH/USP, Fapesp; Natal: EDUFRN, Fundação José Augusto, 2003.

SÓFOCLES. **As Traquínias**. Campinas, SP: Ed. Unicamp, 2009.

SUPERSTIÇÃO. In: DICIO, Dicionário Online de Português. Porto: 7Graus, 2020. Disponível em: <https://www.dicio.com.br/superstição/>. Acesso em: 06 jul. 2020.

TOMÁS DE AQUINO, Santo. **Suma Teológica**. 2. ed. Caxias do Sul: Livraria Sulina, 1981. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0Bxu0vxnfM6FMUDJtaklKSDlqakE/view>. Acesso em: 5 abr. 2020.

VASCONCELLOS, Gilberto Felisberto. **O Pensamento Dialético de Luís da Câmara Cascudo e os 60 anos do Dicionário do Folclore Brasileiro**. Disponível em: <https://rebela.emnuvens.com.br/pc/article/viewFile/280/656>. Acesso em: 10 out. 2018.

VENDEAMIATTI, Leandro Abel. **Sobre a natureza dos deuses de Cícero**. Campinas, SP: [s.n], 2003.

VIRGÍLIO. **Eneida**. São Paulo, SP: Editora 34, 2014.

VOLTAIRE, 1694-1778. **Tratado sobre a tolerância**: por ocasião da morte de Jean Calas (1763). Porto Alegre, RS: L&PM, 2011. Recurso digital – (L&PM POCKET; v.728)

ZIZEK, Slavoj. **Como ler Lacan**. Rio de Janeiro: Zahar, 2010.