

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

Ana Luísa Morais Barbosa

**“DEUS EXPLICADO É DEUS DIMINUÍDO” – DA SUPERSTIÇÃO À**  
**TEOLOGIA POPULAR: um estudo da religião no povo em Luís da Câmara Cascudo**

**Juiz de Fora**  
**2016**

Ana Luísa Morais Barbosa

**“DEUS EXPLICADO É DEUS DIMINUÍDO” – DA SUPERSTIÇÃO À  
TEOLOGIA POPULAR: um estudo da religião no povo em Luís da Câmara Cascudo**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora/MG como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Área de concentração: Ciências Sociais da Religião

Orientador: Prof. Dr. Volney José Berkenbrock.

**Juiz de Fora**

**2016**

## Ficha catalográfica

Barbosa, Ana Luisa Morais.

“DEUS EXPLICADO, É DEUS DIMINUÍDO” – DA SUPERSTIÇÃO À  
TEOLOGIA POPULAR : Um estudo da religião no povo em Luís da Câmara  
Cascudo / Ana Luisa Morais Barbosa. – 2016.

89f.

Orientador: Volney José Berkenbrock

Dissertação (mestrado acadêmico) – Universidade Federal de Juiz de  
Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós Graduação em  
Ciência da Religião, 2016.

1. Luis da Câmara Cascudo. 2. Superstição. 3. Cultura Popular. 4.  
Teologia. I. Berkenbrock, Volney José, orient. II. Título.

**DEUS EXPLICADO É DEUS DIMINUÍDO” – DA SUPERSTIÇÃO À  
TEOLOGIA POPULAR: um estudo da religião no povo em Luís da Câmara Cascudo**

Ana Luísa Morais Barbosa

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de concentração em Ciências Sociais da Religião, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciência da Religião.

Aprovada em \_\_\_\_ de \_\_\_\_ de \_\_\_\_\_.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock (Orientador)

Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Carlos Rodrigues Brandão

Universidade de Campinas

---

Prof. Dr. Gilberto Felisberto Vasconcellos

Universidade Federal de Juiz de Fora

## AGRADECIMENTOS

Primeiramente a Luís da Câmara Cascudo, por me abrir o horizonte de seu universo através de cada livro, cada trecho, cada palavra escrita. Seus ensinamentos para além do papel me fizeram enxergar a beleza das pequenas e, por vezes, imperceptíveis coisas e a dar-lhes importância quase sacral.

Ao responsável por me apresentar Cascudo da maneira mais instigante e magistral: o professor Gilberto Felisberto Vasconcellos, peça fundamental, não apenas no meu percurso acadêmico, mas na minha formação como pessoa em múltiplos aspectos.

Ao professor Carlos Rodrigues Brandão, pela serenidade e pelo acolhimento no seu refúgio, me deixando à disposição sua biblioteca que muito me ajudou na concretização deste trabalho.

Ao meu orientador Volney Berkenbrock, pela paciência, tranquilidade e pelo acolhimento. Agradeço imensamente a oportunidade que me deu de poder absorver parte do grande conhecimento que possui.

À Universidade de Juiz de Fora que, através do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, me possibilitou escrever este trabalho agraciada pela bolsa de estudos que me permitiu dedicação exclusiva. Sem o incentivo o tempo seria outro, assim como o resultado.

Aos meus pais, Luiza e Antônio Carlos, que acreditaram e acreditam em mim incondicionalmente, não me deixando faltar afeto e proteção.

Aos meus irmãos, Marcelo e Felipe, pelo exemplo de competência e, principalmente, pelo amor e carinho que me são sempre presentes e fundamentais.

Ao Zé, pelo apoio e pela compreensão nos momentos em que estive ausente e por todo amor cultivado.

Aos amigos, pelas conversas e pelos desabafos cascudianos, sempre muito confortantes.

À minha filha Sofia, meu motivo maior de existência e realização.

A todos que de alguma forma fizeram parte e contribuíram para que este trabalho se concretizasse. Sou imensamente grata a todos vocês.

## RESUMO

A presente dissertação tem como principal objetivo analisar a religiosidade popular brasileira a partir das reflexões de Luís da Câmara Cascudo sobre a superstição. Com a análise do livro **Religião no Povo** (1974), principalmente, pretende-se compreender como a lógica da superstição se faz presente e, ao mesmo tempo, consiste na unidade caracterizadora das diversas religiosidades existentes desde a formação do Brasil como colônia de Portugal. Para isso, buscou-se analisar a concepção do termo “teologia popular”, proposto por Câmara Cascudo, vinculado às suas noções da superstição. Por meio de revisão bibliográfica serão retomados fatos históricos do início do processo de colonização e da conseqüente implantação da Igreja Católica no Brasil. Para tal, diversos autores responsáveis, principalmente, pelo estudo da Teologia da Cristandade, foram utilizados. Fundamental se faz para este estudo, então, a análise da lógica responsável por manter a peculiaridade do comportamento religioso do povo brasileiro que se desenvolveu mediante e paralelo às oficializações propostas pela Igreja Católica.

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

## ABSTRACT

The aim of this thesis is to analyse the Brazilian popular religiosity according to Luís da Câmara Cascudo's reflections about superstition. From the analysis of the book **Religion in People** (1974), mainly, it is intended to understand how the logic of superstition is present and, at the same time, how it is the characterizing unit of all existing religiousness since Brazil's formation as a colony of Portugal. In order to do that, the conception of the term "popular theology", proposed by Câmara Cascudo, was analysed and linked to his notions of superstition. Historical facts from the beginning of the colonization process and the subsequent implementation of the Catholic Church in Brazil will be resumed through a literature review. To this end, several authors, responsible mainly for Christianity theology study, were used. It is crucial for this study the analysis of the logic responsible for maintaining the peculiarity of Brazilian people's religious behavior, which was developed by and parallel to the recognitions of the Catholic Church.

Keywords: Popular religiosity. Superstition. Luís da Câmara Cascudo.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	10
<b>2 ASPECTOS BIOGRÁFICOS E CONSIDERAÇÕES SOBRE A CULTURA POPULAR NO BRASIL</b>	14
2.1 CASCUDO DO RIO GRANDE, DO NORTE	14
2.2 AS ESCAMAS DE CASCUDO	18
2.2.1 Escama da história	19
2.2.2 Escama da memória	20
2.2.3 Escama modernista e o arpão integralista	21
2.2.4 Escama do folclore	22
2.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A CULTURA POPULAR NO BRASIL	24
2.3.1. As faces da cultura	25
2.3.2 Formação étnica da cultura popular	28
2.4 CASCUDO E A RELIGIOSIDADE POPULAR NO BRASIL	29
<b>3 AS MÚLTIPLAS INFLUÊNCIAS DA FORMAÇÃO DA RELIGIOSIDADE BRASILEIRA</b>	32
3.1 TEMPO DO REI VELHO: O MODELO DA CRISTANDADE	32
3.2 EMENDAR AS CAMISAS: RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE NO PERÍODO COLONIAL	40
3.3 UMA VIA E DOIS MANDADOS: DANTE NO POVO	49
<b>4 DA SUPERSTIÇÃO À TEOLOGIA POPULAR</b>	57
4.1 RELIGIÃO NO POVO	57
4.1.1 Às Almas	60
4.1.2 Ao morto	63
4.1.3 Ao Diabo e às pragas	64
4.1.4 “Santo por Santo o de casa é mais perto”	65
4.2 CONSIDERAÇÕES SOBRE CREDO OFICIAL E CREDO POPULAR	67
4.3 NINGUÉM É, NEM DEIXA DE SER	69



4.4 “DEUS EXPLICADO, É DEUS DIMINUÍDO”: DA SUPERSTIÇÃO À TEOLOGIA POPULAR	79
<b>5 CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	84
<b>REFERÊNCIAS</b>	88

## 1 INTRODUÇÃO

O encontro com Luís da Câmara Cascudo, em 2008, foi determinante. O autor começou a fazer parte da minha vida em uma disciplina curricular do curso de Artes da UFJF, intitulada Folclore Brasileiro, ministrada pelo professor Gilberto Felisberto Vasconcellos. Fomos a turma derradeira da disciplina, que se extinguiu no fim do mesmo ano. Vasconcellos foi e continua sendo um dos grandes intelectuais, admiradores e entusiastas de Câmara Cascudo. Sua fala sobre o autor me trouxe com graça e vigor o universo cascudiano. A paixão pelo folclore e pela compreensão da potência de sua relevância no entendimento das coisas e do mundo determinou o que hoje tomou forma de dissertação.

Cascudo foi referência em todos os meus trabalhos acadêmicos durante a graduação em Artes e, posteriormente, na especialização, na qual estudei religiosidades e religiões afro-brasileiras, porta de entrada no campo da Ciência da Religião. Um dos grandes motivos pelo meu fascínio por Cascudo foi justamente a possibilidade de enquadrá-lo, sem grande dificuldade, em todas as esferas do conhecimento. Mais que questões acadêmicas, ele sempre me acompanhou, com muita pertinência, nas vivências mais banais e insignificantes do cotidiano. O tempo, a vela, o copo, a tesoura, o medo, a roupa, o chapéu, os dedos, o quiabo, a mandioca, o grito, o canto, o conto... . Tudo começou a ser acompanhado por algo que Cascudo disse, alertou, analisou. Posso afirmar que o autor foi responsável por ressignificar muito da minha visão e do meu comportamento perante o mundo.

Ingressei no mestrado em Ciência da Religião da UFJF inicialmente com um projeto confuso, no qual a umbanda era o objeto e o folclore, a metodologia. Com o início do curso e a reformulação do projeto, meu orientador e eu chegamos à conclusão de que o autor certamente era o foco, mas que seu entorno ainda não estava bem delimitado. Isso foi modificado com a leitura de **Religião no Povo**, de 1974, e o capítulo “Para o estudo da superstição”, inserido em **Tradição, ciência do povo**, de 1971, ambos de Luís da Câmara Cascudo, que me auxiliaram a delinear esta dissertação, cujo foco é a compreensão da superstição como elemento unificador da religiosidade popular nos estudos do autor.

Para dar início à pesquisa, foi utilizada a bibliografia de Câmara Cascudo, em parte de sua obra, onde encontramos de maneira mais explícita o aspecto religioso e supersticioso. Embora seja difícil separar categoricamente os escritos do autor, foram selecionados alguns títulos nos quais a religião se encontra ligada a outras dimensões da tradição, como **Religião no Povo** (1974), **Tradição, ciência do povo** (1971), **Anúbis e outros ensaios** (1951) e **Dante**

**Alighieri e a tradição popular no Brasil** (1963); além de estudos complementares presentes em **Dicionário do Folclore Brasileiro** (2001), **História dos nossos gestos** (2003) e **Locuções tradicionais do Brasil** (2004).

Importante destacar, contudo, o livro **Religião no Povo** como mola propulsora de todo o presente trabalho. Nele, Câmara Cascudo apresenta uma perspectiva ampliada do fenômeno religioso no Brasil, oferecendo uma visão da conexão entre crenças e ritos arcaicos e populares que perpetuam no presente, derivados de uma memória de tempos remotos. A partir da análise desses fenômenos, elabora a teologia popular, evidenciando a unidade lógica de conceitos éticos e morais encontrados na credence popular por todo o país.

Desse modo, o objetivo desta pesquisa é compreender o processo pelo qual Cascudo entendeu a teologia popular, fundamentada no seu conceito de superstição, que, para ele, é a unidade da mentalidade religiosa brasileira. Não se trata de analisar diferentes religiões populares pontuando suas especificidades, mas compreender a unidade formadora da mentalidade religiosa presente em todo o país. Portanto, o trabalho com a obra de Câmara Cascudo será feito sem a intenção de desenvolver discursos avaliativos: procura-se refletir como o autor, de modo peculiar, estabeleceu uma ligação entre superstição e teologia a partir da religião no povo.

Apesar da diversidade de temas abordados pelo autor, a religiosidade aparece como traço marcante, perpassando as diversas dimensões da vida dos brasileiros. Ainda assim, poucos estudos abordam especificamente tal questão. Segundo Maristela Oliveira de Andrade, as tentativas de reconstrução da história cultural brasileira a partir da religião são ainda escassas e carecem de “estudos mais sistemáticos com propósito de interpretar a formação deste traço marcante da cultura brasileira que se reflete na mentalidade e na conduta religiosa da população (...)” (ANDRADE, 2009, p. 107-108).

A análise do que Cascudo chama de unidade da mentalidade religiosa brasileira fornecerá uma melhor compreensão de aspectos fundamentais da formação da cultura no Brasil. A temática, assim como o estudo do folclore, campo pelo qual tem maior reconhecimento, ainda que criticado e, por vezes, rejeitado no meio acadêmico, não devem ser ignoradas pela Ciência da Religião, já que são capazes de fornecer perspectivas amplas principalmente no que tange a religiões e religiosidades populares.

Gilberto Vasconcellos (2009, p. 14) destaca também que “o folclore é um imprescindível instrumento gnosiológico acerca da totalidade sociocultural”, sendo capaz de contribuir de maneira substantiva para os estudos da religião. É inegável a importância do viés da cultura brasileira desenvolvido por Câmara Cascudo, sobretudo no que ele chama de

religião no povo. O estudo de sua obra representa uma contribuição ao estudo da religião e de como essa pode ser percebida na realidade brasileira.

O texto de nossa pesquisa está dividido em três capítulos. O primeiro deles será delimitado por considerações biográficas do autor, citando suas diversas facetas ao longo da vida, como o Cascudo folclorista, historiador, político, modernista e memorialista. Ressalta-se, contudo, a impossibilidade de se isolar quaisquer desses lados, na tentativa de compreender o autor em sua totalidade, ou ao que foi possível detectar, tendo em vista a sua complexidade. De maneira ampla, serão retomadas algumas questões a respeito dos estudos sobre a cultura popular no Brasil, compreendendo a noção de Cascudo acerca do tema, bem como da questão da religiosidade.

No segundo capítulo partir-se-á para a análise de fatos históricos dos primeiros séculos a partir da colonização portuguesa no Brasil e a conseqüente implantação do modelo da cristandade pela Igreja Católica. A dinâmica criada por tal modelo, bem como as condições sob as quais a sociedade brasileira se desenvolveu, são fatores determinantes para a compreensão do que Cascudo posteriormente elabora acerca da religiosidade popular. Para tal, são utilizados diversos autores que abordam os primeiros séculos desde a colonização, como Riolando Azzi, Eduardo Hoornaert e Gilberto Freyre, sendo esses os mais recorrentes neste trabalho. Além dos aspectos históricos provenientes da implantação do modelo da cristandade, serão estudadas as peculiaridades das etnias que se desenvolveram no Brasil e o conseqüente entrosamento entre elas.

A partir do panorama exposto no segundo capítulo, será realizada, no capítulo terceiro, uma análise do livro **Religião no Povo**, expondo a lógica da superstição inserida em **Tradição, Ciência do Povo**, compreendida por Cascudo como fator unificador da religiosidade brasileira. A título de comparação, tomar-se-á como base algumas considerações do filósofo Baruch de Espinosa acerca da superstição, com o objetivo de tornar mais claros alguns aspectos do conceito proposto por Câmara Cascudo. Ademais, ressalta-se a possibilidade da permanência dessa lógica até os dias atuais que se mantem por processos de readaptação.

A importância da pesquisa detém-se, portanto, na compreensão de uma determinada dinâmica da religiosidade brasileira, detectada pelo estudioso norte-rio-grandense como perene e contínua. Tal compreensão esclarece determinadas condutas referentes à religiosidade do povo brasileiro, que se mantêm. Compreender a dinâmica da religiosidade popular é, assim, compreender questões da própria nacionalidade brasileira. Mesmo que

receba influências de diversas fontes, nota-se a permanência e a autonomia de uma conduta característica, sendo ela responsável por dar uma coloração específica ao povo brasileiro.

## 2 ASPECTOS BIOGRÁFICOS E CONSIDERAÇÕES SOBRE A CULTURA POPULAR NO BRASIL

### 2.1 CASCUDO DO RIO GRANDE, DO NORTE

Primeiro os preparativos: acenda o fumo, deixe a conversa tomar rumo. A rede esticada, presa em duas palmeiras. O céu noturno cheio de estrelas.

Ajude-me meu São Cascudo  
que tem coisas nesse mundo  
que só existem nas memórias  
do povo mágico das histórias.  
Quero uma lição de geografia  
que um índio velho contaria  
para uma criança portuguesa  
se fartando com a sobremesa  
de pé de moleque e brigadeiro  
junto com um peão de boiadeiro.  
São Cascudo, me diga o que é  
que vem de noite num só pé,  
e como me livro dessa assombração,  
meu Santo Padroeiro da Tradição.  
Agora vou me deitar na rede,  
pois eu sei que o Santo entende,  
que amanhã é dia de festança  
vai ter música, aguardente e dança  
pro meu coração enamorado.  
Valei-me meu São Cascudo!<sup>1</sup>

Homenageado pelo Instituto Cultural Aletria, Cascudo, que não foi santo, nem milagreiro, foi agraciado com a oração em epígrafe e nomeado Santo Padroeiro da Tradição. A instituição que também funciona como editora, atualmente com sede em Belo Horizonte, é responsável por diversos projetos culturais voltados para literatura infanto-juvenil, formação de professores, contadores de história, e mediadores da leitura de maneira geral.

Traçar uma biografia satisfatória de Luís da Câmara Cascudo, sem que algo escape, é, sem dúvida, tarefa complexa. Diversos autores como Américo de Oliveira Costa, Zila Mamede, Carlos Lyra, Diógenes da Cunha Lima e Djalma Maranhão se encarregaram de percorrer esse extenso caminho biográfico de um homem que viveu 87 anos, produzindo até o ano de sua morte.

Nem mesmo o próprio Cascudo tinha noção do quanto escrevera. Em classificação recente, a partir do acervo de Carlos Lyra, amigo e responsável por um importante material

---

<sup>1</sup> Oração em homenagem a Luís da Câmara Cascudo feita pelo Instituto Aletria.

fotográfico do autor, foram constatados, dentre livros e plaquetes (livretos), 192 publicações. Não apenas a quantidade de títulos, mas a extraordinária diversidade temática do autor nos insere em um universo multifacetado, que perpassa diversas áreas do conhecimento. É, pois, necessário delimitar com muita cautela o espaço que se intenciona explorar, uma vez que, com uma obra tão extensa e de um homem tão diverso, corremos o risco de nos perder em análises desconexas e confusas. “A obra cascudiana não é uma ilha; é um arquipélago, pela multiplicidade e pela variedade dos territórios que a integram” (COSTA, 1969, p. 7).

Luís da Câmara Cascudo nasceu em Natal no dia 30 de dezembro de 1898, em uma sexta-feira, no dia de São Sabino. Foi batizado como *Ludovicus*, mas registrado com o nome pelo qual é conhecido, em função do tio paterno Manoel, conhecido como o “velho Cascudo” devido à intensa devoção ao partido conservador. Sua filha, e grande pesquisadora de sua obra, escreve sobre o nome, retomando a descrição do pai:

Cascudo não é o besouro, o coleóptero, nem muito menos o gestual de castigo. É um peixe de loca, acari, *Precostomusloricariae*. Cascudo é peixe, padrinho do rio Carioca, vindo do Acari-Oca, paradeiro dos Acaris. Luís da Câmara Cascudo, estudioso da heráldica, incluiu o peixe no seu ex-libris, acrescido da máxima latina: *Dum SpiroSpero*, que significa: *enquanto respiro, espero*. Dizia Jorge Amado que era a afirmação da esperança (CASCUDO, s/d).

Sob a égide da superstição, Cascudo nasce e toma seu primeiro banho em uma bacia de ágata com água morna, temperada com vinho do porto e acrescida de um patacão de prata do Império. Isso lhe garantiria fortuna e saúde ao longo da vida. “Quem usa da superstição, confia na sua suficiência” (CASCUDO, 1971, p. 166). Apesar da crença na eficiência, o autor cresceu repleto de enfermidades que foram tratadas com as mais diversas crendices populares:

Como fui filho único, doente e triste, amamentou-me o leite de todas as crendices populares. Rezas-fortes, banhos-de-cheiro, mezinhas serenadas, cascas de tronco do lado-que-o-sol-nasce; velhas praieiras esconjurando, como na Caldéia, os demônios das febres incontáveis; negros, altos e magros como coqueiros solitários, defumando meu leito, o aposento, meus brinquedos imóveis, o cavalo de pau do talo de carnaúba, o navio de papelão, a coruja retangular de papel de seda: rezador vindo da Serra da Raiz, dos brejos, areias de Maracajaú, pés-de-morros, pondo rosários no meu pescoço, indulgenciados por aqueles teólogos sem Papa e sem Concílio. Meu pai consultava o Doutor Joaquim Murtinho por telegrama (um assunto para a cidade), e minha ama Bemvenuta de Araújo, *Utinha*, trazia uma mulata gorda e lenta, que tinha morado no Pará, cantando baixinho de joelhos, para espantar o mau-olhado. Padei todas as enfermidades folclóricas, espinhela caída, cobreiro, entalo, dormir com os olhos abertos, como os coelhos, mijo de maritaca, dentada de caranguejeira, frieira por ter pisado em cururu, verruga por apontar estrelas. (CASCUDO, 1971, p. 147).

Seus relatos e depoimentos resgatam personagens e cenários sem economia de lirismos, transportando seus leitores para o universo provinciano potiguar do início do século XX. **O tempo e Eu** (1968), **Histórias que o tempo leva** (1924), **A voz de Nessus** (1966) e **Folclore do Brasil** (1967) são algumas das obras que contêm relatos dos seus primeiros anos de vida e de outras fases da infância e adolescência.

Confinado por conta das enfermidades, o ócio lhe foi imposto na infância: “Proibiram-me movimentação na lúdica infantil. Não corria. Não saltava. Não brigava”. (CASCUDO, 1968, p. 46). A necessidade do sedentarismo tornou Cascudo um leitor precoce, lendo tudo o que encontrava desde muito menino. Em 1914, ingressou no Ateneu Norte Rio Grandense, onde teve seu primeiro contato com as Humanidades. Começou a escrever no jornal de seu pai, *A imprensa*, em 1915, e, em 1918, iniciou o curso de medicina em Salvador, mas o abandonou no quarto ano por falta de vocação. Retornou a Natal, onde lecionou em colégios e cursos particulares e, finalmente, a Recife, onde concluiu o curso de Direito em 1928, formando-se em Ciências Jurídicas e Sociais.

Novamente em Natal, voltou a dar aulas, dessa vez no Ateneu e em outros colégios, além de em diversas universidades nas áreas de sociologia, etnologia, história, direito e filosofia. Era reconhecidamente um professor diferenciado e, como relata seu amigo e aluno Diógenes da Cunha, “quem foi seu aluno sofre de uma eterna orfandade, uma lacuna jamais preenchida” (CUNHA apud CASCUDO, s/d).

O conjunto de pesquisas do autor ocupa unanimemente um espaço nos estudos referentes ao Brasil. Mesmo livros que tratam de temas, à primeira vista, distantes do nosso espaço geográfico, incluem no seu cerne análises profundas que transportam seus leitores de volta à Ilha de Vera Cruz. As corriqueiras analogias e aproximações de fatos distantes, sejam pelo espaço ou tempo, geram uma conexão de ideias capazes de fornecer uma visão universalista de todas as coisas. Seu ponto de partida é, sobretudo, a curiosidade pelo que chamamos de Brasil. Foi movido por essa paixão às “coisas nacionais” que Cascudo nunca saiu da sua terra Natal.

Nunca pensei em deixar minha terra. Queria saber a história de todas as cousas do campo e da cidade. Convivências dos humildes, sábios, analfabetos, sabedores dos segredos do Mar das Estrelas, dos morros silenciosos. Assombrações. Mistérios. Jamais abandonei o caminho que leva ao encantamento do passado. Pesquisas. Indagações. Confidências que hoje não têm preço (CASCUDO, 1969, s/p).

Mesmo as honrarias institucionais, por exigirem presença física, não o seduziam a ponto de sair da sua chamada “Pasárgada, onde é amigo do Rei, mas também de vaqueiros,



pescadores, cantadores, macumbeiros, pretas velhas, seresteiros, contadores de histórias antigas, gente humilde da praia, do brejo ou do sertão” (COSTA, 1969, p. 15). As viagens ao exterior com objetivos bem delineados tinham tempo definido. As elaborações do observava e anotava eram produzidas em sua colmeia provinciana: “À semelhança de Descartes, ama Cascudo viver ‘dans sa poële’; ao influxo e na proteção do chão amorável de suas raízes (Ibidem).

O **Dicionário de Folclore Brasileiro**, com primeira edição de 1954, é uma das principais referências de estudos da cultura brasileira. Cinquenta anos foram necessários a Cascudo para que recolhesse centena de verbetes referentes ao folclore em todo o território nacional. É, por muitos, considerada a principal obra do autor: “Este Dicionário é, na bibliografia cascudiana, a sua *Suma*, no sentido tomístico, escolástico, do termo. O Livro”. (COSTA, 1969, p. 109).

Não apenas um dicionário de folclore, mas de etnografia, o que lhe confere maior amplitude e importância. Importante notar que a viabilização dessa obra evidencia a existência de uma linguagem do povo brasileiro estruturada no folclore, o que reforça sua relevância. Em país algum existe obra semelhante. Sobre o dicionário, Carlos Drummond de Andrade escreve:

— Já consultou o Cascudo? O Cascudo é quem sabe. Me traga aqui o Cascudo. O Cascudo aparece, e decide a parada. Todos o respeitam e vão por êle. Não é pròpriamente uma pessoa, ou antes, é uma pessoa em dois grossos volumes, em forma de dicionário que convém ter sempre à mão, para quando surgir uma dúvida sôbre costumes, festas, artes do nosso povo. Êle diz tintim-por-tintim a alma do Brasil em suas heranças mágicas, suas manifestações rituais, seu comportamento em face do mistério e da realidade comezinha. Em vez de falar *Dicionário Brasileiro* poupa-se tempo falando “o Cascudo”, seu autor, mas o autor não é só dicionário, é muito mais, e sua bibliografia de estudos folclóricos e históricos marca uma bela vida de trabalho inserido na preocupação de “viver” o Brasil (ANDRADE, 1968, s/p).

Apesar da diversidade temática, todas as narrativas do autor, independente da área a qual se destinam, são permeadas por elementos que remetem à cultura popular. A simplicidade da oralidade mescla-se à erudição de uma maneira peculiar. Evidencia-se a todo momento sua erudição e seu conhecimento dos clássicos, o que pode ser detectado, por exemplo, em **Prelúdio e Fuga do Real**, livro em que o autor, de maneira descontraída, dialoga com grandes autores mundiais (Erasmus de Roterdã, Montaigne e Maquiavel), figuras bíblicas (Maria Madalena, Caim e Judas Iscariotes) e seres mitológicos (centauro Bianor, Pan e Rei Midas), dentre outros, somando 35 personalidades. Há nele um resumo alegórico do cânone letrado com a cultura popular, o que é uma síntese do próprio Cascudo.

Alimentação, gestos, vestimentas, superstições, jeito de andar, de dormir, de comer, de morrer. Sobre tudo escreveu e, como pesquisador nato, considerava legítima toda e qualquer pesquisa: “Mesmo a sociologia dos grilos e o dinamismo caudal das lagartixas merecem registos transcendentos” (CASCUDO, 1974, p. 15). Com esse ímpeto, Cascudo deixou um vasto material de análise e interpretação da realidade do Brasil, vista por múltiplos ângulos com criatividade, simplicidade, erudição e dinamismo.

O autor morreu aos 87 anos, vítima de parada cardíaca, em sua cidade ambigualmente Natal. A casa onde passou toda sua vida com a esposa Dáhlia, falecida em 1997, ficou sob os cuidados de sua filha Anna Maria Cascudo, que morreu em 2015. Aberta à visitação ao público a partir de 2010, tornou-se o Ludovicus - Instituto Câmara Cascudo, que tem como objetivo preservar, divulgar e gerir o patrimônio cultural de Cascudo<sup>2</sup>.

## 2.2 AS ESCAMAS DE CASCUDO

O reconhecimento de Câmara Cascudo é muitas vezes mitigado ao campo do folclore. No entanto, como já discutido, o autor percorreu diversas áreas do saber, como etnografia, estudos literários, história, geografia etc. Reconhecidamente um dos mais importantes estudiosos da cultura popular no século XX, foi capaz de traçar dimensões sociais do homem comum brasileiro a partir de observações do cotidiano. Qualquer fato, por mais banal e corriqueiro, é tomado por Cascudo como objeto e agraciado com análises minuciosas. “Folclorista, historiador, crítico literário, biógrafo, romancista, jornalista, antropólogo, poeta, musicólogo, orador, etnógrafo, professor, humanista e poliglota (...)” (CASCUDO, 1998, p. 36), nos próximos tópicos serão abordadas brevemente as múltiplas escamas de Cascudo.

---

<sup>2</sup> O instituto abriga um acervo museológico com dez coleções classificadas como etnografia africana, etnografia indígena, arte sacra católica, arte popular brasileira, arte popular estrangeira, iconografia/pinacoteca, mobiliário, alfaias, objetos pessoais, além do acervo bibliográfico, composto por um arquivo documental (cerca de 15.000 correspondências, fotografias, discos, jornais, partituras, literatura de cordel, documentos históricos...) e sua biblioteca pessoal, que abriga, aproximadamente, 10.000 livros.

### 2.2.1 Escama da história

Em Natal, é comum a identificação de Luís da Câmara Cascudo como historiador. Em 1928, foi nomeado pelo governador Juvenal Lamartine como professor interino de história do antigo Ateneu Norte Rio Grandense e, oficialmente, inicia-se no magistério, que o acompanha por toda a sua vida. Professor de história e historiador, foi sócio-correspondente desde 1934 do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro, com maior atuação no Instituto Histórico Geográfico do Rio Grande do Norte.

Américo Oliveira da Costa, no capítulo “O professor de História e o Historiador”, inserido na biografia **Viagem ao Universo de Câmara Cascudo** (1969), enumera os títulos de Cascudo no campo da história, dentre eles ensaios, tratados e biografias que ultrapassam os limites do Rio Grande do Norte: “López do Paraguai” (Natal, 1927); “A intencionalidade no descobrimento do Brasil” (1933) e “O mais antigo marco de posse”(1940) incluídos no volume **Introdução de História e Etnografia** (Recife, 1940); **O conde d’Eu** (1933); **O marquês de Olinda e seu tempo** (1938); **O Doutor Barata** (1938); **Governo do Rio Grande do Norte** (1939); **História da cidade de Natal** (1947); **Os holandeses no Rio Grande do Norte** (1951); **História do Rio Grande do Norte** (1955); e **História da República no Rio Grande do Norte** (1965).

O relato de Costa revela, com grande entusiasmo, uma maneira peculiar da metodologia de Cascudo como professor de história.

Nada de compartimentos estanques, de zonas surdas, entre professor e estudantes. Aquela “narrativa metódica dos fatos do passado” cedia a vez à “utilidade” dos juízos de Salústio e à “inteligência do passado”, do conceito Bainville, pela busca interpretativa dos fenômenos, suas origens, incidências e efeitos, inclusive nos dias e nas situações do presente. Os fatos e circunstâncias antigos se viam, quantas vezes, esclarecidos pela comparação e projeção dos fatos novos, em desdobramentos e prolongamentos imprevistos (COSTA, 1969, p. 26-27).

O fascínio pelo conhecimento é refletido em cada depoimento encontrado nos seus escritos. A curiosidade pelas “pequenas coisas” o leva a análises profundas de temas curiosos e pouco convencionais. Em episódio narrado em **A voz de Nessus**, conta por exemplo, que “um colega de magistério pediu minha demissão ao governador Juvenal Lamartine, porque era indignidade um professor do Ateneu Norte Rio Grandense andar indagando Lobisomem e estudar Catimbó, enrolado com os ‘mestres’ e os juremais miríficos” (CASCUDO, 1971, p. 149).

A abordagem histórica é, sem dúvida, ferramenta metodológica e chave de interpretação de toda sua obra.

### 2.2.2 Escama da memória

A centralidade do gênero memorialista pode ser constatada desde seu primeiro livro publicado: **Alma Patrícia** (1921). Posteriormente, quatro volumes de memórias explícitas foram escritos entre 1968 e 1972, dos 70 aos 74 anos: **O tempo e eu – Memórias, Pequeno manual de um doente aprendiz, Na ronda do tempo e Ontem – Memórias**. Contudo, importa destacar que a memória foi para Cascudo método e ferramenta fundamental na construção de qualquer análise. As lembranças, capazes de mesclar fatos com o imaginário individual e coletivo, foram acervos legítimos na construção do seu pensamento.

Apesar da intensa subjetividade no ato de recordar, o estudioso Gilberto Vasconcellos (2009), em **A questão do folclore no Brasil**, atenta para o grau da objetividade utilizada pelo autor em suas investigações. A posição subjetiva daquilo que é recordado pelo pesquisador (a vivência e a memória foram o cerne de sua metodologia) não afeta em nada o grau de objetividade atingido pela investigação científica da cultura popular, inclusive por saber manejar tão bem os métodos do difusionismo, do paralelismo e do funcionalismo na antropologia, ciente de que não existe civilização original e isenta de interdependência.

A utilização da memória, da história, a constante volta ao passado como método de pesquisa e a nostalgia melancólica do autor mediante a perda das tradições aproximam Cascudo dos autores do Romantismo. Não que se possa enquadrá-lo no movimento, mas é possível identificar temas e conceitos desse período literário, que se desdobram na compreensão individual e coletiva da experiência espaço-temporal no mundo, principalmente em textos escritos na década de 1910. Experiência no sentido da interação do homem e dos demais seres com o ambiente no qual vivem. O tempo e o espaço são concebidos como componentes de uma mesma interação difusa, mútua, e não antropocêntrica.

Um bom exemplo que se enquadra nessa análise encontra-se no artigo “Filosofia das ruínas”, publicado em 1918, no jornal *A imprensa*, do Rio Grande do Norte. O tema gira em torno da ideia de “ruína”, central em diversos autores românticos.

As ruínas têm a sua filosofia. Possuem sua estética, sua arte e seus conceitos. Proclamam as efemeridades das glórias terrenas, bradam a recordação das glórias passadas, choram silenciosamente o seu desalento, trazem na sua desolação, o fausto de antanho e celebram no rito misterioso das sombras, a missa negra da saudade. Atributos indispensáveis dos quadros melancólicos, traços de amarguras indefinidas do lusco-fusco dos poemas em fogo, no verde escuro das paisagens polidas, há sempre lembrando a morte, as ruínas cinzentas dos velhos burgos (CASCUDO, 1918, s/p).

Há na obra cascudiana sempre uma saudade e uma melancolia frente à perda das tradições, embora essas nunca findem, de acordo com sua concepção. O passado ocupa um lugar privilegiado em relação ao presente e certamente ao futuro.

### **2.2.3 Escama modernista e o arpão integralista**

Tanto o Romantismo como o Modernismo foram fundamentais na busca pela identidade nacional brasileira. A partir do discurso literário, esses se mostram essenciais para o despertar da consciência nacional. Há um diálogo contundente de Cascudo com os dois períodos literários. Ele foi figura importante do modernismo brasileiro, responsável pela divulgação do movimento no Rio Grande do Norte, principalmente pelo seu contato com Manuel Bandeira, Mário de Andrade e outros autores de destaque desse período. Em 1922, se envolveu no amplo movimento de questionamento da realidade brasileira.

A revalorização das tradições regionalistas a partir de 1924, com o movimento do pau-brasil e da antropofagia, levaram Mário de Andrade a estreitar laços com Cascudo, que já se encontrava submerso no universo regionalista. Uma série de correspondências escritas entre 1924-1944 foram publicadas em 1991 pela editora Villa Rica. Cascudo aderiu ao modernismo sem que houvesse qualquer tipo de ruptura com o regionalismo, divergindo nesse ponto de Gilberto Freyre, uma vez que não há no Rio Grande do Norte, como houve em Pernambuco, a polarização entre o regionalismo e o modernismo. Cascudo foi capaz de transitar entre esses dois universos.

A partir da década de 1930, período de intenso engajamento político, religioso e social, não apenas no Brasil, mas na Europa e nos Estados Unidos, Cascudo embarca nas discussões que se formavam. No entanto, suas motivações intelectuais não partiam do debate com o culturalismo, como em Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior, ou mesmo com o marxismo. Vê-se no estudioso um posicionamento profundamente

nacionalista, que resulta em um envolvimento com a vertente mais conservadora do modernismo.

Cabe destacar que ele aderiu ao integralismo de Plínio Salgado, evidenciando seu interesse pelo estudo do folclore que, como nos modernistas de 1922, viam nesse campo um caminho para a compreensão do Brasil. Tal relação é complexa, mas pode ser compreensível se for reafirmado seu interesse pelas “coisas brasileiras”. Antônio Cândido (1989, p. 12) ressalta que “o movimento, mais do que um fanatismo e uma forma de resistência reacionária, foi um tipo de interesse fecundo pelas coisas brasileiras”.

O envolvimento com o modernismo não é, nem de longe, o motivo pelo qual se dedica ao estudo do folclore e da cultura popular brasileira, mas foi o interesse pelo movimento que o fez aderir ao integralismo, já que fazia parte do discurso integralista a importância dos costumes e da tradição do Brasil.

#### 2.2.4 Escama do folclore

O interesse de Cascudo pelo folclore é despertado, segundo o autor, desde suas experiências da infância: “Menino, fui com minha mãe para o sertão [...] Não estudei a vida sertaneja há mais de meio século, vivi-a integralmente. Todos os motivos de pesquisa foram inicialmente formas de existência natural, assombrações, alimentos, festas, soluções psicológicas” (CASCUDO, 1972, p. 6).

Antes mesmo da organização da Comissão Nacional de Folclore, criada em 1947 por Renato Almeida, com o objetivo de reconhecer o folclore como saber científico, Cascudo já havia fundado em Natal a Sociedade Brasileira do Folclore. O escritor Edson Carneiro, em **Dinâmica do folclore** (1941), cita sua importância no que se refere ao campo de estudo.

Coube a Luís da Câmara Cascudo, que desde 1922 vinha pesquisando sistematicamente a poesia, o conto e os costumes do Nordeste, criar a primeira associação dedicada ao estudo das coisas populares. Em Natal, e tendo por lema *pedibustardus, tenaxcursu*, surgiu a Sociedade Brasileira de Folclore (1941) (CARNEIRO apud COSTA, 1969, p. 70).

Além do pioneirismo, a organização garantiu uma série de conquistas aos estudos do folclore.

(...) distribuição de listas de endereços de folcloristas estrangeiros; fornecimento de informações bibliográficas a entendidos de outros países; fundação da Federação de Folgedos Tradicionais; telegrama-circular aos governadores pedindo isenção de emolumentos e licenças e propondo “uma pequena subvenção animadora a todos os grupos folclóricos locais; representação nos Congressos de Folclore de Oslo e de Estocolmo; publicação de uma classificação do conto popular; campanha de valorização das bonecas de pano; sugestão ao Governo Federal no sentido da criação do Museu do Povo; proteção ao artesanato (CARNEIRO apud COSTA, 1969, p. 71).

A grande força, segundo o folclorista baiano, deve-se ao alcance internacional promovido pela organização. Estudiosos de diversas partes do mundo se corresponderam com Cascudo em Natal, acumulando um vasto material folclórico e etnográfico que seguiam, de forma criteriosa, os rigores científicos.

Qualquer espécie animal ou vegetal citada... deverá ser acompanhada pela sua classificação científica.... Mesmo não publicando a procedência da informação, é aconselhável... anotar a data, local e nome do informador, guardando o original (...) A virtude máxima do folclorista é a fidelidade. Não admitir a colaboração espontânea, inconsciente e poderosa da própria imaginação ou material obtido (CASCUDO apud COSTA, 1969, p. 72).

Sem dúvida, Cascudo ocupa um lugar de destaque nos estudos da etnografia e do folclore. Seu reconhecimento na área deve-se, para além dos méritos metodológicos e de reconhecimento, à paixão do autor pela riqueza do folclore e da cultura popular universal. Universal porque tem-se universalmente uma cultura popular que apresenta, em cada canto, suas particularidades. O folclore é o todo, e Cascudo vê o mundo sob suas lentes.

Fechamos essa escama destacando que o procedimento analítico do autor se estrutura a partir do folclore, que, segundo ele, é capaz de espelhar a particularidade da civilização brasileira.

Sua complexidade, devido às suas diversas facetas teóricas e temáticas, coloca este estudo em uma situação delicada. A vivência informal e pessoal, da oralidade, momentânea ou não, é indissociável da formalidade acadêmica, dos títulos conquistados, da página impressa. Há de se conciliar, ou ao menos tentar compreender harmoniosamente, a vida e a obra do autor. “O homem explica a obra. Era a concepção de Sainte-Beuve. O homem, isto é, suas origens, ambientes, formação, relações, influências, condições de vida, temperamento, caráter. Discutível, certamente, mas como todo conceito; mas, como todo conceito, envolvendo sempre uma parte da verdade” (COSTA, 1969, p. 18).

### 2.3 CONSIDERAÇÕES SOBRE A CULTURA POPULAR NO BRASIL

O campo de estudos da cultura popular brasileira aparece sustentado por duas concepções teóricas básicas, que evidenciam procedimentos metodológicos reveladores de um pensamento conservador e, em menor número, de um posicionamento mais crítico na interpretação dos dados.

O posicionamento de Cascudo quanto à pesquisa acerca da cultura popular no Brasil se enquadra nos estudos considerados conservadores, que avaliam as manifestações populares como sobrevivência do passado no presente, idealização romântica da tradição. “As orações fortes, os hábitos sociais, as festas da tradição, as conversas, as superstições, tudo era o Passado inarredável, completo, no presente” (CASCUDO apud ARANTES, 1981, p. 17).

Foi comum essa conduta entre os primeiros estudiosos da cultura popular, principalmente dos folcloristas. Celso de Magalhães, e até mesmo Silvio Romero, partem desse princípio mais conservador. O método de trabalho utilizado para pesquisas inseridas nessa linha teórica era o de documentar o maior número possível de manifestações e suas variantes, localizando-as geograficamente e comparando-as com as de outros lugares. A partir disso, os estudiosos buscavam sua origem temporal e espacial, formulando hipóteses a respeito da convergência ou difusão. Percebe-se, então, que 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 embevededor para os etnógrafos é estabelecer essa separação, fixando a geografia originária dos motivos determinantes (CASCUDO, 1973, p. 427).

Muitos trabalhos que seguiam essa dinâmica resultaram em simples listagens de objetos, práticas e ritos, selecionados segundo a tradição e seus critérios. O uso da tradição como correlata da cultura popular resultou na visão de uma cultura passível de cristalização. Dessa forma, todo processo posterior à origem deturparia o fato em si, e as consequentes pesquisas viriam à tona por simples curiosidade. “Aquilo que se considera como tendo tido vigência plena no passado só pode ser interpretado, no presente, como curiosidade” (ARANTES, 1981, p. 18).



Contudo o método, já superado por perspectivas mais críticas em relação aos fatos, marcou grande parte dos estudos da cultura popular não só no Brasil, mas em outras partes do mundo. Embora sejam considerados obsoletos ou de menor importância no que diz respeito às ciências em geral, é inegável a importância e a pertinência do legado deixado por esses estudiosos, que hoje são essenciais para a construção de interpretações da realidade.

Não serão tratadas neste trabalho as divergências entre folclore e cultura popular, mesmo porque Cascudo não expõe tal preocupação; ao contrário, funde os termos quando diz que o folclore é “a cultura do popular tornada normativa pela tradição” (CASCUDO, 2002, p. 240).

Assim como a dimensão política do autor, a dimensão metodológica não pode ser automaticamente enquadrada em vertentes dogmáticas de uma determinada tendência. Nenhuma das facetas isoladas podem ser consideradas como “única via explicativa de um fazer cheio de nuances teóricas, empíricas e estéticas” (SILVA, 2003, p. XV).

### 2.3.1 As faces da cultura

Em **Civilização e Cultura** (1973), Cascudo afirma que no Brasil a concepção de cultura não advém de nenhum país latino, mas dos norte-americanos etnólogos, antropólogos e, principalmente, pedagogos, que, inicialmente, foram uma grande influência na América do Sul. A noção americana de *Culture* originava-se na *Kultur* alemã.

Cultura é o conjunto de técnicas de produção, doutrinas e atos, transmissíveis 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).

A cultura é o acúmulo de material herdado de geração em geração, reunindo elementos de outras culturas e reinventando e readaptando novos modos de vida, que se fixam à tradição, entendida como “patrimônio de observações que se tornaram normas. Normas fixadas no costume, interpretando a mentalidade popular” (CASCUDO, 1988, p. 9).

A cultura popular como “o saldo da sabedoria oral na memória coletiva” (CASCUDO, 1973, p. 426) encontra-se anteposta ao conhecimento transmitido pela ciência. Tanto a cultura letrada ou erudita como a popular coexistem na mentalidade humana e se intercomunicam, já

que pertencem ao mesmo organismo. São diversas, mas não adversas. Ambas existem sobre o mesmo princípio da “retenção memorial, atendem a experiência, têm bases universais e há um instinto de conservação para manter o patrimônio sem modificações sensíveis, uma vez assimilado” (CASCUDO, 1973, p. 426).

Embora a cultura letrada, influenciada pelas formas institucionais de transmissão, se diferencie da cultura popular, mantida pela oralidade, Câmara Cascudo observa a intercomunicação dessas culturas. Ainda que influenciadas uma pela outra, observa-se uma maior absorção por parte da cultura popular que da cultura letrada, ou erudita, como costumava dizer.

Compreende-se que uma influência teimosa e polimórfica exerça pressão diária na cultura popular, desde que as comunicações modernas determinaram um incessante contacto. Navios, aviões, rádios, permutam os produtos do mundo ao mundo. A cultura popular fica sendo o último índice de resistência e de conservação do nacional ante o universal que lhe é, entretanto, participante e perturbador (CASCUDO, 1973, p. 436).

Para ele, a cultura erudita e a popular são complementares. Embora ainda tenha uma visão dual da cultura, não partilhava do pensamento positivista, valorizando o saber tradicional sem inferiorizá-lo comparado ao cientificismo. A diferenciação dos níveis não deveria estabelecer relação de inferioridade, mas de “valorização local de cada complexo no plano de sua utilidade relativa aos possuidores e não aos observadores estranhos, portadores e defensores de outras culturas” (CASCUDO, 1973, p. 24). Desse modo, é inoportuno partir de regras comparativas no intuito de legitimar uma cultura sobre a outra. Deve-se avaliar a substância real, aquilo que importa de fato, a suficiência, resultantes da aceitação natural em um determinado local.

A mais espantosa conquista do século XX (...) 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 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).

O domínio cultural não pertence às camadas eruditas da sociedade, que assimilam as crenças tradicionais a partir de referentes contaminados por diferentes valores,

incorporando-as. De toda forma, nota-se sempre a presença dual da cultura, sendo uma delas a oficial e a outra, informal.

Como no passado e, ao contrário da lição dos mestres, acredita-se na existência dual da cultura entre todos os povos. Em qualquer um deles haverá uma cultura sagrada, hierárquica, veneranda, reservada para a iniciação, e a outra popular, aberta à transmissão oral e coletiva, estórias e acessos às técnicas habituais do grupo, destinada à manutenção dos usos e costumes no plano do convívio diário (CASCUDO, 2002, p. 241).

A noção de popular e povo em Câmara Cascudo não permanece inalterável durante seu processo de escrita; porém, pode-se dizer que o que se mantém dessa camada, diferenciando-a da cultura letrada, é a oralidade como meio de disseminação. É por meio da fala e da audição que os conhecimentos da cultura popular são transmitidos, assimilados e enraizados. Não que o papel e a letra estejam fora desse panteão – e a literatura de cordel é um exemplo disso –, mas a oralidade é a via fundamental de condução dessa cultura. A dinâmica de sua base estruturadora é decididamente a oralidade. A própria mobilidade da língua, do famoso “quem conta um conto, aumenta um ponto”, garante à cultura popular uma constante modificação, desvalidando sua possível cristalização.

Essa modificação realiza a mecânica assimiladora, dividindo e recriando, s vezes, o que recebera compacto. Nunca um narrador africano aprovara a redação verbal com que Frobenius repetia o conto recém-ouvido. Essa transformação vocabular inconsciente na reexposição das estórias populares é uma forma de renovação instintiva (CASCUDO, 1973, p. 436).

A oralidade como base estruturadora da cultura popular não pode ser desvinculada da questão geográfica. A região deve ser considerada como “elemento primordial na morfologia da cultura popular” (VASCONCELLOS, 2009, p. 46). As diferenciações regionais constituem critério de análise para a compreensão do imaginário popular. A articulação entre região, nação e mundo consiste, para Cascudo, mais do que questão existencial, uma razão gnosiológica.

A busca pela unidade e identidade nacional a partir da mentalidade popular parte necessariamente da compreensão do regional. É a partir da região, das necessidades locais, que todo o resto se desenvolve. Embora dê ao regionalismo importância nevrálgica quanto ao desenvolvimento cosmológico dos homens, Cascudo reconhece a existência de uma unidade específica humana. “O homem é universal fisiologicamente, psicologicamente é regional” (CASCUDO apud VASCONCELLOS, 2009, p. 49).

A compreensão da universalidade parte da compreensão regional do homem. Em **Geografia dos mitos brasileiros** (2002), nota-se a articulação regional e a tradição na cultura popular. Pela primeira vez, como aponta Gilberto Vasconcellos (2009, p. 51), “o conjunto do país é compreendido pelo prisma étnico e simbólico, incluindo mais tarde as esferas da alimentação, da feitiçaria, da religião, da música e da superstição”.

### 2.3.2 Formação étnica da cultura popular

Um dos pontos cruciais nos estudos de Câmara Cascudo foi a constatação da base euro-ibérica como predominante na formação da cultura popular brasileira. Tal aspecto foi analisado em **Geografia dos mitos brasileiros**, nos anos 1940, sem qualquer intenção de confronto com os indianistas e africanistas.

Os mitos brasileiros vêm de três fontes essenciais: Portugal, Indígena e África. A colocação é proposital e na ordem da influência (...) O elemento branco, colonial, foi o responsável pela maioria dos mitos. Senão em volume mas em força modificadora, em ação contínua. Nenhum mito se imunizou do prodigioso contato e todos trazem vestígios, decisivos ou acidentais, sempre vivos, do “efeito” português (CASCUDO, 2002, p. 47-48).

Com os colonos portugueses, chegaram mitos de quase toda a Europa, “diversificados e correntes no fabulário lusitano” (CASCUDO, 2002, p. 48). Para ele, mesmo na Amazônia não são os mitos indígenas que prevalecem, como na Bahia não predominam os mitos afro-brasileiros.

Depois dos livros de Nina Rodrigues, Arthur Ramos, Manuel Quirino, Edson Carneiro, a religião dos afro-brasileiros baianos está clareada e podemos calcular o infinito de seu alcance na psicologia do mestiço. Mas o mito, na redução de seu processo de presença e finalidade, deve, rara, fortuita, parcamente, ao negro, na própria terra baiana (CASCUDO apud VASCONCELLOS, 2009, p. 56).

Não se pode afirmar pela condição dos negros como sujeitos explorados e economicamente subalternos que a base da cultura popular, mesmo dessa região, seja negra. “Na Bahia os mitos de maior divulgação pertencem aos europeus e indígenas. São o Lobisomem, a mula-sem-cabeça, o Batalão, Batatão ou Boitatá, confundidas com os cultos

iorubas, o zumbi que é uma espécie de curupira ou feiticeiro” (CASCUDO apud VASCONCELLOS, 2009, p. 57).

Chegamos, aqui, a um aspecto importante no pensamento de Cascudo: a influência do europeu na formação da mentalidade popular brasileira. Partindo dessa premissa, o autor desenvolve seus estudos, inclusive os que se referem à religiosidade popular no Brasil.

#### 2.4 CASCUDO E A RELIGIOSIDADE POPULAR NO BRASIL

Em alguns livros específicos, Câmara Cascudo se dedicou a analisar a religiosidade brasileira: **Anúbis e outros ensaios** (1951); **Religião no povo** (1971); **Prelúdio e Fuga do real** (1974); **Geografia dos mitos brasileiros** (2002); **Meleagro** (1978); **Superstição no Brasil** (2004); **História dos nossos gestos** (2003); **Contos tradicionais do Brasil** (2000) e **Cinco livros do povo** (1953). Fica claro nesses estudos a preocupação do autor em mostrar a riqueza da tradição cultural brasileira e as influências das diferentes fontes na construção do *ethos* e da visão de mundo do homem comum brasileiro.

Extraindo diversas narrativas da memória oral popular, Cascudo frisa que para esses sujeitos “interessava o espírito divino nas entidades grupais dentro da igreja ou fora dela. O comportamento exprimindo a convicção íntima de uma ortodoxia hereditária” (CASCUDO, 1974, p. XV).

Sempre há na história a preocupação em buscar a origem de comportamentos, costumes e superstições, acompanhando seu desenvolvimento ao longo do tempo e o modo como aparecem no cotidiano popular. Além disso, deve-se pensar na sobrevivência da tradição, enquanto cultura popular, na modernidade: “Esse corpo doutrinário é inalterável e resiste aos sucessivos reajustamentos modernizantes” (CASCUDO, 1974, p. 6).

Não há possibilidade, de acordo com ele, de se extinguir a tradição ou as práticas supersticiosas, analisadas mais detidamente nos capítulos seguintes. Elas não são eliminadas com o cientificismo e o pensamento racional, mas sobrevivem por se ajustarem psicologicamente aos elementos religiosos contemporâneos, sempre condicionados à mentalidade popular. “Permanecem no automatismo mímico, frases afastadoras do mal, ou renúncias denunciando os limites lícitos das devoções diluídas no tempo. É um reflexo associado” (CASCUDO, 1971, p. 150).

É a partir da tradição que a religião popular se consolida no Brasil. Há um movimento duplo: elementos adaptáveis à devoção tradicional são retirados dos cultos ortodoxos e integrados ao imaginário popular, regido pela fé e pela certeza da imutabilidade dos fatos. Da mesma forma, elementos heterodoxos são retirados do imaginário popular da fé e acolhidos como ortodoxos. O “tudo sempre foi assim”, comumente ouvido e muito pouco contestado, constitui razão básica, sem que haja julgamento das coisas sagradas.

A tradição cristã e católica, juntamente com as tradições de matrizes africanas e indígenas, foram as responsáveis pela formação de uma visão própria do povo brasileiro. A delimitação da ideia de povo de Cascudo pode ser assim sintetizada:

as criaturas complementares da cidade, as mais afeitas às tarefas sem interesse na valorização publicitária, funcionalismo de pequena categoria, vendedores ambulantes, carroceiros, Carregadores, engraxates, operários não especializados, no fundo das oficinas, garagens, tipografias, as últimas empregadas domésticas, ainda nascidas depois de 1920, enfim Povo, representam a legitimidade das crenças tradicionais na circulação policolor deformante da cidade grande (CASCUDO, 1974, p. 24).

A ideia romântica soma-se à afirmação de que o povo é, ao mesmo tempo, uniforme e heterodoxo em relação à sua fé. Uniforme por concordar de maneira geral nos mesmos preceitos, e heterodoxo por não se enquadrar por completo na ortodoxia dogmática católica, ocorrendo, portanto, uma adaptação modificadora.

Dessa forma, Cascudo aponta para uma mentalidade peculiar característica na vivência religiosa do povo brasileiro. A amplitude da influência europeia constituiria sua base. Há, por exemplo, comparações, em diversas passagens, do povo brasileiro com o português quinhentista:

como esses portugueses entendiam e viviam a Fé, talqualmente sente e vive o brasileiro do Povo, contemporâneo e viril. (...) exerce a notoriedade pecadora e o jubiloso exercício dos vícios históricos. Não poderia improvisar uma casuística protetora nem resguardar a contemporaneidade mental se não possuísse a pragmática instintiva de uma lógica milenar, racional, coerente e movente em quatorze séculos convictos (CASCUDO, 1974, p. 3).

Foram os portugueses, e não os indígenas e africanos, os responsáveis por formatar a base da sustentação religiosa e moral dos novos brasileiros. O português aqui “ficou fiel ao Deus que o batizara em Portugal e, como o distante avô romano, reservou um altar oculto para a desconfiança crença nos divinos assombros das negras e cunhãs tenebrosas de tempestades e rumores insólitos no escurão da noite equinocial” (CASCUDO, 1974, p. 3).

Mais que no sangue e na língua, a influência portuguesa constituiria uma “permanente motora no mecanismo da mentalidade brasileira” (CASCUDO, 1985, p. 262). Mesmo práticas comumente associadas aos indígenas e africanos, como é o caso do Catimbó, são percebidas pelo autor, com um fio originário europeu; a magia e o feitiço são gregos. Por isso, o título Meleagro, “nome pedante para justificar feitiço da Grécia em mão africana” (CASCUDO, 1978, p. 5), foi escolhido para sua pesquisa sobre o catimbó.

Há em Cascudo a construção de uma categoria básica de religião popular que culminaria na elaboração do que chamou de teologia popular, entendida como “processo de incorporações do Infinito às limitações do entendimento material, submetido aos órgãos falíveis da percepção” (CASCUDO, 1974, p. 172). Deus, no caso da teologia popular “não deve dar satisfação a ninguém” (Ibidem).

No capítulo seguinte serão retomados elementos históricos que influenciaram na formação da religiosidade brasileira. Importa-nos a gênese da formação, estritamente vinculada ao catolicismo português, e das condições nas quais essa religião se desenvolveu, tornando-se responsável pelas peculiaridades geradas no *modus vivendi* do povo brasileiro. Serão considerados alguns aspectos importantes do processo, como a obrigatoriedade do catolicismo, a presença da inquisição na colônia, bem como a transplantação a partir das missões do modelo da cristandade medieval portuguesa para o Brasil.

Também será estudada a importância da superstição e sua influência, a partir dos diferentes grupos, na formação da religiosidade que aqui se fez e ainda se faz presente. “Há, evidentemente, uma Ciência de Deus entre o Povo. 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).

### **3 AS MÚLTIPLAS INFLUÊNCIAS DA FORMAÇÃO DA RELIGIOSIDADE BRASILEIRA**

No intuito de compreender as condições pelas quais a religiosidade brasileira se forma, alguns dados históricos da implantação do catolicismo português na colônia serão retomados, considerando o modelo da cristandade e as características que moldaram a vivência da população colonial. Para isso, partiremos de uma análise histórica, com destaque para os primeiros séculos da colonização, compreendendo alguns processos elaborativos da teologia católica no Brasil, fator determinante para a formação da religiosidade brasileira, assim como a influência dos diversos povos que aqui se instauraram. Também será abordado o pensamento medieval e as superstições dos diversos povos que se encontraram nessas terras como parte integrante da religiosidade e fator de unidade cultural e religiosa para Câmara Cascudo.

#### **3.1 TEMPO DO REI VELHO<sup>3</sup>: O MODELO DA CRISTANDADE**

Compreender a presença católica no Brasil é conhecer elementos importantes da história do país. A chegada e ocupação dos portugueses no século XVI, já por motivos religiosos, mas também políticos, trouxe uma realidade capaz de moldar e estruturar uma “original nacionalidade dos trópicos. (...) A nação europeia que colonizou o Brasil – Portugal – teve uma história em que as atividades da religião e da política junto ao povo fiel comumente se mesclavam” (VIEIRA, 2016, p. 7, 9).

De um lado, tem-se uma nação predestinada por Deus a difundir a fé católica pelo mundo; de outro, a sociedade luso-brasileira que se forma juntamente com os indígenas, já instalados no território.

Ao longo dos séculos, a teologia católica, inspirada pelas Sagradas Escrituras, acumulou um conjunto de princípios religiosos com o intuito de orientar as crenças e a vida moral dos infiéis e fiéis. Além das Escrituras, sínodos e concílios, muitos autores contribuíram para o acervo teórico teológico, que tinha como contrapartida a prática. “(...)

---

<sup>3</sup> A locução tradicional, segundo Cascudo (2004, p. 204), é “referência à época em que presidiu no Brasil o Príncipe Regente, depois D. João VI, de janeiro de 1808 a abril de 1821”. No presente contexto, entretanto, não nos restringimos à época referida por Cascudo.



Toda essa produção teológica, ao ser gerada, sempre teve uma finalidade prática: prescrever aos infiéis como deveriam pensar ou agir diante de determinadas situações e contingências históricas” (AZZI, 2008, p. 7).

Devido à quantidade de produções, o acervo teológico produzido foi reunido e organizado em muitos tratados. A Suma Teológica, elaborada por Tomás de Aquino no século XIII, foi a primeira grande síntese da doutrina. No mesmo século também aconteceram, o Concílio do Latrão IV, responsável pela divulgação dos mandamentos da Igreja, e o Concílio de Trento no século XVI, considerada a assembleia episcopal mais importante em reação ao movimento luterano, mas sem grande repercussão na metrópole:

apesar dos esforços de membros na Companhia de Jesus, o Concílio de Trento não teve quase influência nos dois primeiros séculos de vida colonial luso-brasileira. Apenas na primeira metade do século XVIII surgiu um novo impulso por promover a doutrina tridentina, especialmente através das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, promulgadas em 1707 por D. Sebastião Monteiro da Vide; alguns anos depois também o moralista baiano Nuno Marques Pereira tentou difundir esses princípios em sua obra *Compêndio Narrativo do Peregrino da América*, mas os resultados não foram muito expressivos (AZZI, 2004, p. 8).

A formação católica da sociedade brasileira permaneceu sendo influenciada pela tradição teológica medieval, embasada pelo modelo da cristandade. Serão citados três modelos posteriores, mas nossa análise se limitará apenas ao primeiro deles.

O primeiro modelo instaurado, que perdurou praticamente por todo o período colonial e sobreviveu parcialmente durante o Império, foi o modelo da Igreja-Cristandade, que consiste basicamente na oficialização da religião pelo Estado. Por ordem da Santa Sé, os monarcas portugueses tinham a missão de implantar a fé católica nas terras colonizadas. Não apenas as fronteiras, mas também a fé deveria se expandir.

O rei de Portugal tornava-se, com isso, chefe efetivo da nova Igreja que se estabelecia na colônia. A primeira cruz erguida em Porto Seguro simbolizava não apenas a fé, mas a conquista da terra. Era um marco religioso, mas também político. Sendo assim, “a religião era com frequência instrumentalizada a serviço da coroa portuguesa” (AZZI, 1977, p. 42).

No fim do século XVIII, e mais marcadamente no início do século XIX, há uma tentativa de implantação, por parte do clero, da Igreja-Nacional. Para além do reconhecimento oficial do Estado, a Igreja assumiria características locais, distanciando-se da dependência da Santa Sé. Embora alguns episódios tenham consolidado a tentativa, o caráter nacional não alcançou unanimidade na concretização.

Em contrapartida, o modelo posterior implantado por bispos no Brasil foi o da Igreja Sociedade Perfeita, vinculada a uma concepção da Igreja como *societas perfecta*, seguindo os moldes tridentinos. Vigorou até fins da década de 1950. Outro novo modelo surgiu a partir dos anos 60, influenciado pelo Concílio do Vaticano II: A Igreja Povo de Deus. Há, nesse período, um confronto entre os defensores do modelo anterior, baseado na Igreja tridentina, e os promotores da Igreja Renovada, fruto do último concílio.

Segundo Riolando Azzi, há períodos de presença não muito evangelizadora e também processos de evangelização sem uma efetiva presença junto ao povo. A relação dos modelos posteriores à cristandade com sociedade brasileira é assim explicada pelo autor:

na tentativa de implantar uma Igreja Nacional, os clérigos liberais se solidarizaram com as aspirações do povo brasileiro, embora nem sempre sua presença tenha sido nitidamente evangélica. Por sua vez, quando foi introduzido o modelo de Igreja Sociedade Perfeita, os bispos reformadores insistiram na missão catequética da Igreja, mas ao mesmo tempo procuraram afastar o clero de uma presença efetiva ao lado do povo. Finalmente no novo modelo eclesial Igreja Povo de Deus, existem ensaios de uma verdadeira presença evangelizadora no meio do povo (AZZI, 1977, p. 40).

Importa-nos nessa citação a evidência de que existiu, por um longo período, uma distância entre os agentes da Igreja e a população que se formava no Brasil, o que gerou modos diversos na vivência da fé em relação à proposta dos clérigos desde a colônia.

A finalidade neste capítulo é, desse modo, compreender o contexto histórico no qual foram produzidos temas teológicos importantes para a formação da sociedade brasileira, especialmente nos três primeiros séculos de colonização, caracterizados pela implantação do modelo da cristandade. Entendida como sistema de relações estabelecidas entre o poder da Igreja e do Estado ou qualquer outra forma de poder político dentro de uma determinada sociedade e cultura, é inaugurada a partir de Constantino e da chamada *Pax Ecclesiae* em 313 – acordo de paz feito pelo Imperador à Grande Igreja através do Edito de Milão que põe fim às perseguições. Esse sistema se prolonga até praticamente a Revolução Francesa (1789).

A *Pax Ecclesiae* dá início à primeira modalidade de cristandade chamada “constantiniana”. Como características destaca-se o cristianismo como uma religião de Estado, portanto obrigatória aos súditos, e como religião de unanimidade, polivalente e multifuncional, além da oficialidade do código religioso cristão, que deveria ser apropriado mesmo que de forma diferente nos diversos grupos sociais.

Em certa medida, a cristandade medieval é a continuação da cristandade antiga do Império Cristão dos séculos IV e V. A constituição de uma vasta rede paroquial e clerical

favoreceu e reforçou a situação de unanimidade e conformismo através de um consenso social homogeneizador e normatizador. As instituições tendiam, de maneira geral, a apresentar um caráter de sacralidade, oficialmente cristão.

A ideologia na cristandade medieval era eminentemente religiosa, com a intenção de sacralizar o poder, as autoridades e a ordem vigente. Sobretudo a arbitrariedade das relações senhoriais e servis só poderia ser justificada e naturalizada por essa sacralização. "As relações sociais apareciam na consciência dos agentes sociais como 'naturais' e necessárias, naturalizadas, portanto. As práticas sociais delas decorrentes eram percebidas não como uma imposição, mas como atos voluntários ou como deveres morais e religiosos" (GOMES, 2002, p. 222).

A ordem natural não se distinguia da ordem social, ambas garantidas pela ordem divina, sobrenatural. Sendo assim, "as relações sociais eram simultaneamente naturalizadas e sobrenaturalizadas" (Ibidem). A compensação da situação terrena se realizaria na salvação futura, evidenciando, com isso, a função integradora e de coesão social da religião.

Base de toda construção teológica no reino lusitano, a Igreja como cristandade foi transplantada para o Brasil assim que os colonizadores por aqui chegaram, perdurando pelos três primeiros séculos da colonização.

Em Portugal a concepção teológica da cristandade surgiu ancorada na concepção divina da monarquia. "O monarca é o eleito de Deus; e por força dessa eleição gratuita seu poder é humanamente incontestável. O poder real é assim considerado como um dom, como graça divina. É 'pela graça de Deus' que o monarca ocupa sua posição de chefia política sobre o povo" (AZZI, 2004, p. 16). Soma-se a isso a profunda influência das concepções messiânicas pelas quais o país passou durante os séculos XVI e XVII, fruto de três fontes convergentes: a tradição milenarista medieval, a forte influência do pensamento judaico e a renovação do espírito messiânico entre os cristãos lusitanos.

Os portugueses entusiasmaram-se com os anúncios de judeus que previam a chegada do messias no século XVI<sup>4</sup> e logo surgiram previsões da vinda de um monarca responsável por expandir o império cristão pelo mundo. As trovas, versos que profetizavam o futuro de Portugal, anunciando a vinda do rei, tiveram grande repercussão em todo o reino luso.

---

<sup>4</sup> "O português Isaac Abarbanel anunciou a vinda do messias em 1503, assim como David Rubeni, em 1536, prevendo a proximidade da redenção do povo eleito" (AZZI, 2004, p. 20).

Este rei tem tal nobreza / Qual eu nunca vi em rei. / Este guarda bem a lei / Da justiça e da grandeza / Senhoreia Sua Alteza, / Todos os portos e viagens, / Porque é rei das passagens / Do mar, e suas riquezas. (...). Servirão um só Senhor / Jesus Cristo que nomeio / Todos crerão que já veio / O ungido do Senhor (QUADROS apud AZZI, 2004, p. 20).

Os temas eram compatíveis com a expansão portuguesa e a propagação da fé. D. Sebastião, neto de D. João III, ao assumir o trono, foi considerado como o messias esperado. O sebastianismo, como foi chamado o messianismo a partir de D. Sebastião, visava ao estabelecimento da unidade da fé católica por todo o Império e por todo o mundo. Mesmo depois da sua morte precoce e da Coroa de Espanha assumir o reino de Portugal, o sebastianismo consistiu em força articuladora do espírito nacional.

No Brasil, essas ideias logo se propagaram, surgindo relatos como os do Padre Antônio Viegas, acusado pelo Santo Ofício por sua fama sebastianista, e da Companhia de Jesus, que também sofreu forte influência do sebastianismo. Nesse contexto, viveu, ainda, Padre Antônio Vieira, que disseminou a ideia da grandeza do reino português.

Foi nesse clima de expectativa messiânica que viveu o Padre Antonio Vieira, também ele grande divulgador dessas profecias. Uma das ideias fortes do teólogo jesuíta era que Portugal estava predestinado a ser no mundo o Quinto Império, de extensão universal, sucedendo assim os quatro grandes impérios do mundo antigo: assírio, persa, grego e romano (AZZI, 2004, p. 22).

Antonio Vieira via na figura de D. João IV, sucessor de D. Sebastião que morreu precocemente, a esperança da restauração da monarquia lusa, sob o domínio espanhol. O então monarca era considerado como o prometido de Deus e herdeiro da missão de D. Sebastião. “Assim como Cristo havia ressuscitado, também D. Sebastião voltara redivivo na pessoa de D. João IV” (AZZI, 2004, p. 22).

Paralelamente à ideia divina que circundava a coroa portuguesa, afirmava-se o caráter dos portugueses como o povo eleito, “o novo povo de Deus presente na história” (AZZI, 2004, p. 23). A tradição portuguesa retomou a concepção do velho testamento da filiação de Deus e sua descendência: “assim como no antigo testamento Deus manifestara sua escolha pelo povo judeu, a partir de fins da Idade Média o novo povo de Deus vinha a ser a nação lusitana, designada agora como uma nova Cristandade” (AZZI, 2004, p. 24).

A noção de cristandade reflete, fundamentalmente, a vontade de edificar uma sociedade cristã, “a realização de reino de Cristo, sobre a terra” (Ibidem). Os portugueses como povo eleito por Deus tinham uma missão política e religiosa de expandir a fé. Por isso,

toda a sociedade luso-brasileira foi revestida de sacralidade e “todas as manifestações da vida cotidiana apareciam envolvidas pelo manto da fé” (AZZI, 2004, p. 25).

É, então, sob o símbolo da cruz que a nova terra se desenvolve. O catolicismo brasileiro se impõe nos primeiros séculos como religião não apenas oficial, mas obrigatória. Eduardo Hoornaert, em **Formação do Catolicismo Brasileiro 1550-1800** (1991), detecta a inquisição portuguesa como fator importante para a consolidação dessa obrigatoriedade.

Não houve no Brasil, como nos demais países da América Latina, um tribunal do Santo Ofício. Durante os primeiros dois séculos do primeiro pacto colonial, a inquisição era um poder controlado por ninguém, coexistindo com os dois poderes repressivos tradicionais da sociedade portuguesa: do papa, bispos e sacerdotes e do rei e seus funcionários. Entretanto, a Inquisição teve um papel importante na formação da consciência católica brasileira, “criando a impressão de que todos são católicos da mesma forma, obedecendo as mesmas normas e lutando contra os mesmos inimigos” (HOONAERT, 1991, p. 14).

O autor aponta para o grande número de estudos que ignoram a atuação da inquisição no Brasil, passando a ideia de certa tranquilidade na imposição da religião à sociedade que ora se configurava. No entanto, segundo ele, o clima era de medo e repressão: não houve, em nenhum momento, confraternização do catolicismo com as demais crenças. Africanos e ameríndios reduzidos à escravidão apresentavam-se como católicos não por simpatia, mas pela simples questão da sobrevivência e da aceitação na sociedade. “Ainda há muita documentação em torno da inquisição a ser pesquisada, mas mesmo assim parece que não se pode negar a sua influência marcante na formação do catolicismo brasileiro” (AZEVEDO apud HOONAERT, 1991, p. 14).

A emigração dos chamados cristãos-novos para a América, Ásia e África em função da organização da inquisição em Portugal, em 1536, foi uma forma de fugir dos rigores da instituição. A América era considerada um bom refúgio para esses cristãos que chegavam carregando medo e insegurança vividos sob o jugo da inquisição na Europa. Diversos judeus ou judaizantes eram queimados vivos em praça pública nos chamados autos-da-fé em Lisboa, Évora e Braga, onde o Santo Ofício se fazia presente.

(...) a inquisição nunca foi formalmente introduzida no Brasil, ainda que por volta de 1580, o tribunal de Lisboa tenha outorgado poderes análogos ao Bispo de Salvador, e também os jesuítas foram autorizados a auxiliar os prelados diocesanos no preparo do processo contra os hereges e a extraditar os acusados para ações inquisitórias em Lisboa (VIEIRA, 2016, p. 35).

Nos primeiros séculos, a extensão do Santo Ofício no Brasil podia ser detectada nas visitas de deputados que sondavam a vida do povo. A partir do século XVIII, se fizeram presentes os familiares do Santo Ofício, que atuavam de maneira mais marcante, visando, também, às riquezas do Brasil, deportando, por isso, centenas de brasileiros cristãos-novos para o confisco de suas fortunas (HOORNAERT, 1991).

Como reação, os brasileiros criaram um novo tipo de catolicismo ostensivo, “praticado sobretudo em lugares públicos, bem pronunciado e cheio de invocações ortodoxas a Deus, Nossa Senhora, os santos” (HOORNAERT, 1991, p. 16). A preocupação com possíveis suspeitas de heresia deu origem, assim, ao formalismo típico do catolicismo brasileiro.

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).

Por isso, houve certa facilidade na formação dos numerosos sincretismos dentro das fórmulas católicas. 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 as manifestações negras, como danças e músicas profanas. Assim, sob o véu da pomposa invocação às entidades católicas, mantiveram em segredo sua adoração aos orixás.

O catolicismo deveria estar firmemente estabelecido na vida pública da colônia. Em função disso, eram comuns as numerosas irmandades e confrarias, como a “Santa Casa de Misericórdia”, difundida pelas cidades coloniais desde os primeiros anos da colonização, sendo elas responsáveis pelo serviço social nas comunidades.

Em Salvador, por exemplo, conforme pesquisou Carlos Ott, a “Santa Casa” era hospital (o único antes de 1759), orfanato (a famosa “roda” para “exposição” de crianças), recolhimento para moças casamenteiras, escola de medicina, farmácia, mecenato de artistas, proprietária de prédios urbanos, fazendas e engenhos, capela com serviço religioso assegurado, empresa funerária etc (HOORNAERT, 1991, p. 18).

A sociedade colonial se desenvolveu, desse modo, apoiada nos serviços oferecidos pela instituição religiosa oficial. Todas as etapas da vida social, do nascimento à morte, eram legitimadas sob sua custódia. Tal dinâmica criou erroneamente uma sensação de consenso da

sociedade em relação ao catolicismo. O que se tinha, na verdade, era uma aceitação por questões de sobrevivência: “proteger a casa comercial, o engenho, a indústria, sob invocação religiosa de um santo era uma maneira de escapar à desconfiança dos ‘deputados’, ‘familiares’ e ‘oficiais’ do Santo Ofício” (HOORNAERT, 1991, p. 18).

Destaca-se também um dos principais meios utilizados pela Igreja no intuito de consolidar o catolicismo na colônia: a ideia de guerra santa. A concepção medieval do termo, utilizado para justificar as expedições católicas em defesa do Santo Sepulcro de Jerusalém, foi trazida pelos portugueses. O discurso sobre a guerra dos teólogos cristãos foi inspirado pelos conceitos mulçumanos: “(...) a expansão do Islã não foi feita apenas por razões políticas e econômicas, mas também por uma meta religiosa, apresentada como prioritária: tratava-se, de fato, de expandir a verdadeira fé” (AZZI, 2004, p. 125). Dessa forma, a ideia de guerra santa foi incorporada à cosmovisão católica, que não apenas a aceitava por motivos religiosos como a incentivava.

A partir do século XI os próprios pontífices romanos se tornaram promotores das “guerras santas”. As cruzadas foram consideradas como a grande epopeia cristã. Ao grito de “Deus o quer!” os cristãos eram arregimentados para a guerra. Aqueles que morriam no combate aos infiéis eram objeto de especiais indulgências por parte da Santa Sé. Dessa forma, a hierarquia eclesiástica passou a promover uma verdadeira sacralização da guerra (AZZI, 2004, p. 128).

Na colônia, a guerra santa atuou para garantir a unidade territorial, possibilitando a expansão colonizadora e vencendo a oposição dos indígenas que negassem a fé católica, assim como franceses e holandeses.

Em nome da fé, os luso-brasileiros lutaram contra os franceses, holandeses. Em tais guerras, os portugueses se designavam como “católicos”, e davam a seus adversários o apelativo de “hereges”. À frente dos soldados portugueses iam membros do clero com a cruz e símbolos da fé católica (AZZI, 1977, p. 43).

A radicalidade da negação da alteridade gerou uma visão do outro como inimigo infiel da fé católica, considerado como “a própria personificação do Mal” (AZZI, 2004, p. 128). Assim, “sendo a Cristandade colonial a realização de um desígnio específico de Deus, e a nação lusitana tida como seu povo escolhido, era uma dedução lógica que os seus opositores passassem a ser considerados como representantes das próprias forças do mal” (Ibidem). Em contrapartida, os portugueses que davam a vida em prol do território e da fé eram considerados como heróis ou mártires.

Não houve passividade na ocupação do território brasileiro por parte dos portugueses. A reação violenta dos indígenas<sup>5</sup>, que não se conformavam com a privação territorial, levou os colonizadores a considerá-los violentos, selvagens e agressivos, características que justificavam qualquer ataque.

Assim sendo, na concepção dos portugueses, os índios começaram a ser considerados como violentos, selvagens, agressivos. Por essa razão, nesses casos de inconformidade indígena com a sucessiva ocupação de seus territórios, a guerra contra eles passou a ser tida como justa. Estabelecida a legitimidade da guerra, os inimigos poderiam ser mortos no combate ou, caso ficassem prisioneiros, ser tratados como escravos (AZZI, 2004, p. 129).

Essa atitude é, portanto, coerente com os princípios teológicos lusitanos, que pretendiam expandir o território cristão vencendo toda e qualquer resistência. As tribos opositoras eram consideradas diabólicas, não tendo, por isso, direito à vida. A morte ou a escravidão, nesse sentido, eram legitimadas a favor da expansão do reino de Deus.

Esses elementos foram importantes e determinaram caminhos pelos quais a religiosidade popular brasileira se formou. A posição do clero mediante a pressão da metrópole com ideais bem claros, bem como a sua adaptação frente às diversidades encontradas, formou na colônia uma vivência religiosa diversa do que se vivia na Europa.

### 3.2 EMENDAR AS CAMISAS<sup>6</sup>: RELIGIÃO E RELIGIOSIDADE NO PERÍODO COLONIAL

Há no Brasil colonial um delicado equilíbrio entre a religiosidade popular e o catolicismo de Roma na Idade Média. Uma relação de tensão constante “tentando integrar o que recebe de aceitável e esforçando-se por eliminar o que desfigura ou ameaça as forças que o estruturam” (MANSELLI apud SOUZA, 1986, p. 99). Uma relação entre a unidade e a multiplicidade, a transitoriedade e o vivido. Oposições dualistas, detectadas por Carlo Ginzburg quando se refere à tensão na religiosidade medieval europeia: “indivíduos cultos/ camponeses; latim/ línguas vulgares; pintura/ escultura; Cristo/ santos; religião/ superstição”,

---

<sup>5</sup> Riolando Azzi cita os ataques a engenhos e fazendas por parte dos indígenas, assim como roubo de animais, objetos e morte de alguns colonos.

<sup>6</sup> “Emendar as camisas é uma indiscutível sobrevivência, valendo debate decisivo, luta desesperada, sem pausa. Discussão interminável e acalorada” (CASCUDO, 2004, p. 33).



podem ser sintetizadas entre a tensão “cultural/ social [...] cultura escrita/ imagens” (GINZBURG apud MACEDO, 2008, p. 3). Tais dualidades existiam na Europa medieval, sendo reproduzidas também no Brasil colonial.

Segundo Hoornaert (1991), elas se desdobram em três categorias de catolicismo no Brasil: o guerreiro, o patriarcal e o popular. O catolicismo guerreiro reflete o espírito de organização do Estado português e dos jesuítas frente ao empreendimento colonizador, ou seja, na catequização e no desbravamento dos selvagens. São Sebastião, São Miguel, São Tiago, São Jorge e Santo Antônio foram santos guerreiros utilizados para reafirmar e legitimar a pertença ao Império Português e ao catolicismo contra os infiéis franceses ou holandeses. O culto a São Sebastião, por exemplo, é um dos mais antigos no Brasil. Patrono da cidade do Rio de Janeiro, fundada como São Sebastião do Rio de Janeiro, a devoção ao santo foi largamente difundida na sociedade colonial. Auxiliados pelos santos guerreiros, os colonizadores mantinham o território livre das invasões heréticas estrangeiras, consolidando, assim, a cristandade colonial luso-brasileira.

O catolicismo patriarcal instaurou-se nos engenhos de cana de açúcar nos séculos XVI e XVII. Objeto de estudo de Gilberto Freyre (1992), o patriarcalismo estava presente nas propriedades dos senhores de engenho, que procuravam integrar escravos e outros funcionários das fazendas na estrutura de produção e poder da produção açucareira. Nesse caso, fala-se em um poder mais privativo, já que se limita às capelas próximas à casa grande.

Por fim, tem-se o catolicismo popular, praticado pelos gentios, indígenas e escravos, mais amplo e com ganho de novos significados. Seus valores e costumes, quando confrontados com outras culturas, geraram novas culturas mescladas. Apesar da hegemonia católica, não foi possível a imposição plena dos dogmas, ocorrendo com isso, um processo sincrético, 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.

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.

Dentre as peculiaridades do que se formou na colônia, ressalta-se a intensidade do culto aos santos, o grande número de capelas, a teatralidade da religião, a irreverência e os inúmeros sincretismos com as diversas etnias, o que contribuiu de forma mosaica para a formação do catolicismo brasileiro colonial.

Como analisado anteriormente, a ausência da presença constante do Santo Ofício, bem como a distância da metrópole, permitia certa liberdade de culto, sem os rigores exigidos pela Igreja. Muitos senhores de engenho permitiam, e até mesmo participavam, de práticas religiosas consideradas sincréticas. No depoimento que segue, pode ser observado um caso de acusação de heresia que retrata bem a religiosidade popular brasileira. Ele se refere ao senhor de engenho de Jaguaripe, Fernão Cabral de Taíde, no fim do século XVI, alvo da Primeira Visitação do Santo Ofício na colônia.

Este senhor permitia em suas terras um culto sincrético realizado por índios em que se destacavam uma índia a que chamavam Santa Maria e um índio que ora aparece como “Santinho”, ora como “Filho de Santa Maria”. Os devotos tinham um templo com ídolos, que reverenciavam. Alguns depoentes aludem a um papa que vivia no sertão, que “dizia que ficara do dilúvio de Noé e escapara metido no olho de uma palmeira”. Os adeptos da Santidade diziam “que vinham emendar a lei dos cristãos”, e, ao fazer suas cerimônias “davam gritos e alaridos que soavam muito longe arremedando e contrafazendo os usos e cerimônias que se costumavam fazer nas igrejas dos cristãos, mas tudo contrafeito a seu modo gentílico e despropositado”. “Santa Maria”, ou “Mãe de Deus”, batizava neófitos, tendo nisso a permissão de Fernão Cabral e de sua mulher, Dona Margarida. O próprio senhor de Jaguaripe costumava freqüentar o templo, ajoelhando-se ante os ídolos; segundo um dos depoentes, ele era bom cristão, parecendo “que fazia aquilo por adquirir assim a gente gentia” (SOUZA, 1986, p. 95).

A tolerância e a permissão de práticas heterodoxas por parte dos senhores eram comuns, fosse por simpatia ou interesse em angariar mão de obra. Há nessa tolerância sobretudo um aspecto de controle social, uma vez que as autoridades eram insuficientes e distantes da metrópole.

As crenças e os costumes indígenas existentes antes da colonização foram muitas vezes tolerados para facilitar a catequização. Com a chegada dos portugueses, iniciou-se um processo de dinamismo cultural, adaptação e reinterpretação. O elemento europeu entre os tupis é por vezes associado ao retorno “de heróis míticos ou divindades” (CASTRO, 2002, p. 210). Esses indígenas tinham atributos divinos, como a imortalidade, simbolizada pela constante troca de pele, ou seja, de roupas. Eles eram batizados e recebiam a pregação da vida eterna.

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.

Os jesuítas tiveram um papel essencial no processo de conversão indígena bem como na totalidade da evangelização colonial. A língua tupi-guarani foi aprendida e utilizada pelos padres da Companhia de Jesus como forma de propagar a fé. Dilermano Ramos Vieira (2016) atenta para o fato pouco recordado de que o idioma português não tinha se consolidado até o século XVIII. A língua dos indígenas tupinambás, falada em grande parte da costa atlântica, começou a ser compreendida pelos portugueses, que a denominaram língua brasílica.

O Padre José de Anchieta foi responsável por sistematizar uma gramática da língua, impressa em Coimbra no ano de 1595 sob o título de **Arte de Gramática da Língua mais usada na Costa do Brasil** (VIEIRA, 2016, p. 52). A gramática de uso comum e sua sistematização foi chamada de língua geral. Até mesmo as crianças receberam esforços por parte dos missionários, que traziam crianças órfãs de Portugal no intuito de facilitar a aproximação.

(...) para atrair crianças indígenas buscaram trazer meninos órfãos de Lisboa para fazerem a ligação com os curumins [...] faziam-no representar autos, mistérios, de fundo e sabor medieval, para depois chamá-los às missões, às escolas, aos colégios, onde o ensino doutrinário e programático, na linha da *Ratio Studiorum*, assentada na teologia do Concílio de Trento, apontava para uma religião universal e salvífica (RIOS, 1994, p. 22).

Os jesuítas souberam combinar a crença animista dos indígenas, como é o caso da entidade maligna Jurupari, associada ao Diabo pelo catolicismo, que era responsável pela ordem e pelo temor vindo da mata. Mulheres e crianças desobedientes era pegas pela entidade e levadas para o inferno (FREYRE, 1992). Não existia entre os indígenas a distinção entre o bem e o mal. Foram os missionários cristãos que introduziram esse dualismo, próprio da religiosidade cristã. Eles reinterpretaram também a figura de Tupã, força ligada ao raio, com a do Deus cristão, e Anhangá ao demônio.

Também a pajelança deve ser destacada na religiosidade indígena, que consistia na comunicação do pajé, pela dança e pelos instrumentos musicais, com os espíritos do mundo natural e espiritual dos tupis, controlando-os e afastando-os. O tabaco e outras plantas psicoativas, como é o caso da Ayahuasca e da Jurema, eram também utilizadas como meio de alcance ao mundo espiritual.

Segundo Mircea Eliade (2005), em algumas comunidades a figura do feiticeiro contrapunha à do pajé, sendo o primeiro entendido como responsável por alguma moléstia ou

desgraça na comunidade. Ainda assim era uma figura respeitada por comunicar-se também com o mundo sobrenatural. O status de feiticeiro era alcançado por um caminho árduo e de autodisciplina do corpo e da vontade, domesticando o corpo à dor. A resistência corporal servia como prova de superioridade às forças naturais.

Novos conceitos e vocábulos foram introduzidos na religiosidade indígena pelos jesuítas. A mitologia desse povo é reinterpretada com a incorporação dos seus heróis à crença cristã. O anjo, elemento inexistente entre os tupis, recebeu por Manuel da Nóbrega o vocábulo *karaibebê*, associando-o a um pajé com asas (LAUBE apud MACEDO, 2008, p. 10).

Também os mouros tiveram uma presença cultural importante na formação da religiosidade brasileira. Câmara Cascudo (1978) aponta que diversas expressões católicas e invocações exaltando o poder divino – pela graça ou pelo poder de Deus – são semelhantes à enunciação mulçumana, que afirma que Deus (Allah) é grande. A tradicional inimizade dos portugueses com os mouros não existiu na colônia, porém, como destaca o autor, há uma herança portuguesa da mentalidade bélica contra eles.

O mouro viajou para o Brasil na memória do colonizador. E ficou. Até hoje sentimos sua presença na cultura popular. (...) E todos sabem do auto de Cristãos e Mouros, conhecido por Chegança, lutas dos soldados da Cruz contra o Crescente, num barco assaltado por estes: batalhas de espadas e cantos, acompanhados a rufos de tambores, findando os infiéis vencidos e batizados, de acordo com o secular preceito catequístico (CASCUDO, 1967, p. 17-18).

Já os judeus chegaram ao país nos primeiros séculos da vida colonial, fugindo da inquisição portuguesa, juntamente com os colonos católicos nas tripulações dos navios. O antagonismo entre os católicos brasileiros os levou à quase endogamia e proselitismo, mas reforçaram a piedade e o zelo na conservação de sua fé. Não eram bem vistos ao assumirem as tarefas de cobrança e arrecadação de impostos do reino, além de empréstimos e da prática da condenada “usura” entre os católicos.

A partir do século XVII, em Salvador e Recife, senhores de terras passam a ser financiados por judeus na fundação de engenhos e na compra de escravos. Recife, que Freyre (1992) denominou de judaico-holandês, local no qual conviviam judeus e reformadores holandeses, negros, caboclos e católicos. Com a descoberta do ouro no século seguinte, muitos deles seguiram para Minas Gerais e o Centro-oeste brasileiro.

Cabe ressaltar que a religiosidade católica portuguesa que ancorou nas terras brasileiras permaneceu com mais força, difundida por meio de cantos e exemplos, com o intuito de propagar a mensagem aos que se distanciavam da cultura católica. As festividades e

os foguetórios comuns ao catolicismo brasileiro animavam a “população mal regida por um clero escasso e inculto” (MACEDO, 2008, p. 9).

Um fator importante das condições do clero na colônia foi a organização geográfica desses agentes. A irregularidade na distribuição dos padres se dava pelo território com a concentração litorânea nas maiores cidades, por conta da facilidade de assistência e remuneração. As paróquias, até o final do primeiro século, não passavam de 50, e do segundo século, de 90 (RIOS, 1994). Com a expansão do povoamento, que seguia o cultivo de açúcar e gado no Nordeste e as bandeiras à procura de ouro e índios no Sul, a evangelização ocorria por meio dos próprios colonos, graças à instituição da capela, parte integrada da casa-grande, das fazendas e do engenho. Por isso, as missas aos domingos eram geralmente regidas pelo capelão, autorizado a catequizar negros e até mesmo a alfabetizar as crianças dos fazendeiros, ensinando as primeiras orações e o catecismo. Sob estrita influência dos senhores de engenho, nascia uma religiosidade latifundiária e patriarcal.

Segundo Hoornaert (1991), os jesuítas assumem uma postura contra o catolicismo patriarcal. Lutas foram travadas pelos discípulos de Santo Inácio contra o comércio e a escravidão indígena por parte dos primeiros colonos, sendo eles responsáveis pela criação das bases de uma cultura intelectual cristã, por meio de escolas e colégios, que formariam mais tarde importantes inteligências da colônia portuguesa – uma elite de doutores e bacharéis que dirigiriam o país. Dentre as diversas ordens religiosas da Igreja na colônia, os jesuítas destacavam-se como os mais intelectualizados, fundamentando, por isso, a base intelectual a partir da teologia, da filosofia e do latim.

Em 1759 eles foram expulsos da colônia por ordem do Marquês de Pombal, em função da vitória do Iluminismo e da Monarquia Esclarecida. Com isso, o campo de evangelização ficou nas mãos do clero regular, da monarquia e dos vigários da paróquia, o que resultou em uma disciplina católica frágil, de moral desvalida, em um ambiente hierárquico longe de Lisboa.

Há uma responsabilidade considerável do clero brasileiro na permanência da diversidade religiosa. Diferentemente do poder e da marcante representatividade do clero nos países da América Hispânica, que recebiam grandes investimentos do Estado espanhol, o clero brasileiro foi caracterizado pela falta de instrução e pelo relapso moral. Mesmo as ordens estrangeiras que chegavam no Brasil não modificaram a situação. “A questão foi que, no Brasil, a Coroa não conseguia criar estruturas eclesiais eficientes” (VIEIRA, 2016, p. 17).

Poucos padres ocupavam altas hierarquias da sociedade. O regalismo<sup>7</sup> da colonização à República foi responsável por colocar a maior parte do clero na condição de funcionários públicos e mal pagos. Podia-se notar o reflexo dos costumes correntes da sociedade na qual viviam, que contrariavam muitas vezes a moral católica. O concubinato, por exemplo, era prática comum e frequente (FREYRE, 1992).

Justamente por estarem inseridos nessa dinâmica local, o clero nunca foi alvo de revoltas populares. A prática de costumes e ritos exteriores ao culto oficial reafirmava uma religiosidade presente, sincrética e singular quanto aos padrões romanos. No trecho que segue de Gilberto Freyre, percebe-se essa singularidade da religiosidade popular brasileira:

no século XVII mesmo no XVIII, não houve senhor branco, por mais indolente, que se furtasse ao sagrado esforço de rezar ajoelhado diante dos nichos; às vezes, rezas quase sem fim, tiradas por negros e mulatos. O terço, a coroa de Cristo, as ladainhas. Saltava-se das redes para rezar nos oratórios: era obrigação. Andava-se de rosário na mão, bentos, relicários, patuás, santo-antônios pendurados no pescoço, todo o material necessário às devoções e às rezas... Dentro de casa, rezava-se de manhã, à hora das refeições, ao meio-dia e de noite, no quarto dos santos; os escravos acompanhavam os brancos no terço e na salve-rainha. Havendo capelão, cantava-se: *Mater purissima, ora pro nobis...* Ao jantar, diz-nos um cronista que o patriarca benzia a mesa e cada qual deitava a farinha no prato em forma de cruz. Outros benziam a água ou o vinho fazendo antes no ar uma cruz com o copo. No fim davam-se graças em latim... Ao deitar-se, rezavam os brancos da casa-grande e, na senzala, os negros veteranos... Quando trovejava forte, brancos e escravos reuniam-se na capela ou no quarto do santuário para cantar o bendito, rezar o *Magnificat*, a oração de São Brás, de São Jerônimo, de Santa Bárbara. Acendiam-se velas, queimavam-se ramos bentos (FREYRE, 1992, p. 651).

Constata-se, assim, uma dupla face do catolicismo brasileiro: a primeira de caráter oficial, vinculada e dependente das instituições eclesiásticas e suas diretrizes, com um menor número de agentes qualificados, e a segunda distante das instituições eclesiásticas. Thales de Azevedo (apud RIOS, 1994, p. 39) classifica o catolicismo popular brasileiro da seguinte forma:

---

<sup>7</sup> O regalismo refere-se às práticas jurisdicionalistas absorvidas por Portugal, nas quais o rei soberano, pela própria condição de soberania, tem liberdade de intervir nas questões eclesiásticas. “No caso português, a afirmação desse sistema foi também uma indesejada resultante das concessões papais, que forçaram os reis lusitanos a criar órgãos específicos para a gestão do aparato eclesiástico que lhes fora confiado pelo padroado régio” (VIEIRA, 2016, p. 70).

(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 prenatural, 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.

Noções básicas e precárias da doutrina católica permearam o catolicismo popular: pouca instrução no Evangelho e um quê de vida própria, distante das diretrizes da metrópole. A vastidão territorial e a escassez do clero tornaram-se uma constante na história do país. Laura de Mello e Souza (1986, p. 88, 97) aponta para as características básicas que refletiam o caráter colonial, ou seja, “branca, negra, indígena, [que] refundiu espiritualidades diversas num todo absolutamente específico e simultaneamente multifacetado (...) tecendo uma religião sincrética”.

Quanto aos negros afrodescendentes, ressalta-se que eles marcaram presença em certas irmandades, na devoção a determinados santos, como Santa Ifigênia e São Bento, e na mistura de suas crenças e práticas com o catolicismo. “Na primeira noite de Nossa Senhora dos Prazeres, no sábado, acendia-se a fogueira junto ao cruzeiro e havia ladainhas e danças de ‘xangô’ durante a noite inteira” (RIBEIRO, 1978, p. 141). Pela tradução dos seus idiomas, cantavam o que entendiam da Ave Maria, louvando a Iansã. As correspondências não prejudicavam a permanência de seus cultos e divindades.

Percebe-se, com isso, o caráter agregador das diversas religiosidades africanas que vieram para o Brasil. Ao contrário do que acontece com o catolicismo, que elimina o que não faz parte do seu universo, as religiões ou religiosidades africanas recebiam novas manifestações, agregando-as às suas crenças anteriores.

Entretanto, importante destacar que as crenças africanas no Brasil ganharam novos contornos. “Abarcam-se crenças como a religião dos orixás, o candomblé dos nagôs, antecédidos no Brasil pelos bantos, com o candomblé congo e angolano, assim como o candomblé-caboclo que inseriu elementos da sociedade brasileira” (MACEDO, 2008, p. 13). Como exemplo tem-se o tambor de mina no Maranhão e a encantaria no Pará, que incorporaram elementos indígenas nas práticas. São contornos próprios dos africanos no novo ambiente social. A ligação do praticante com seu “egum”, sua genealogia, seus antepassados, no candomblé ficaria em segundo plano, importando mais sua filiação particular com o orixá (PRANDI, 2005).

A umbanda só se consolidaria no Brasil como crença afro-brasileira nas primeiras décadas do século XX, incorporando elementos do catolicismo, dos indígenas e do espiritismo, seguindo a mesma dinâmica sincrética presente nos primórdios da sociedade brasileira.

Três grupos principais de africanos são identificados no Brasil, segundo Costa (2001, p. 327): “Os de cultura sudanesa: iorubás advindos da Nigéria (Nagô, Ketu etc.); povos do Benin (Gêge, Ewe Fon) e os Fanti e Ashanti do Gana, Costa do Marfim, Serra Leoa, Gâmbia e Guiné; Bantus, vindos do Congo, Angola e Moçambique; Sudaneses islamizados como os Fulanis, Haussás, Mandiga etc.”. As diversas contribuições culturais de cada grupo geraram uma variedade de cultos:

- Macumba, praticados, sobretudo, no Rio de Janeiro, São Paulo e Espírito Santo;
- Batuque, Rio Grande do Sul, de origem banto como a anterior;
- Casa de Mina, praticados por Nagôs no Maranhão;
- Candomblé, na Bahia por sudaneses;
- Encantaria ou pajelança, no Amazonas e Pará, misturados com cultos indígenas;
- Catimbó, no Nordeste brasileiro, com influências africanas, indígenas e do catolicismo popular europeu;
- Umbanda, culto influenciado pelo espiritismo kardecista baseado na idéia de “reencarnação”, em religiões afro-brasileiras, cultos indígenas e no catolicismo popular;
- Xangô, difundida no Nordeste (COSTA, 2001, p. 327).

Os espíritos afro-brasileiros cultuados caracterizam-se por ser em sua maioria, guerreiros a serviço da justiça, como Xangô e Ogum. Até mesmo Exu, o mensageiro dos mundos, foi identificado pelo catolicismo como o Diabo e, por isso, marginalizado e malvisto pela sociedade até a contemporaneidade. Apesar da vivência na própria fé, a instrução católica fez-se, pelos párocos, sumária na vida dos negros. Mesmo nos quilombos há relatos da manutenção de aspectos importantes da vivência católica, ainda que readaptados.

Interessante observar que os negros quilombolas de Palmares, a seu modo, não se afastaram do Catolicismo. (...) os portugueses quando adentraram o mocambo do Macaco, encontraram lá três imagens, uma do menino Jesus, “muito perfeita”, outra de Nossa Senhora da Conceição e mais outra de São Brás. Édson Carneiro salienta, no entanto, que os palmarinos fizeram “adaptações”, ou seja, escolhiam “um dos mais ladinos” para lhes servir de sacerdote, especialmente para as cerimônias de batismo e casamento, mas provavelmente também para pedir ajuda celeste nas suas lutas. Ensinava-se igualmente em Palmares certas orações cristãs, ainda que as práticas religiosas locais, segundo o mesmo Carneiro, devem ser “uma incrível mistura de Catolicismo popular, tingido de todas as superstições da Idade Média e de invocações de fundo mágico”. De outra feita, não se permitia a presença de feiticeiros no quilombo (VIEIRA, 2016, p. 67-68).



Dessa realidade mista de crenças, práticas, superstições e costumes nasce no Brasil uma experiência nova e peculiar, que permanece arraigada no imaginário e na vivência do povo brasileiro. As manifestações da religiosidade popular são, sobretudo, reflexo dessa formação heterogênea. O catolicismo oficial, embora imposto, não pode ser encontrado em sua forma pura na colônia, assim como em qualquer outra parte do mundo. Hoornaert recupera uma citação de Comblin que argumenta sobre a inexistência de um cristianismo puro e oficial, até mesmo na vivência dos clérigos.

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 (COMBLIN apud HOORNAERT, 1991, p. 29).

Cabe notar que esse estudo se apoia em vários dos apontamentos supracitados: não existe um grupo específico ou uma determinada classe que seja detentora da autenticidade cristã, em termos de vivência concreta; o catolicismo popular e o oficial estão em um mesmo patamar, sem que um se sobressaia em detrimento do outro; há uma dinâmica de incorporação do cristianismo pelo povo, que não reproduz fielmente doutrinas impostas, incorporando-as e reproduzindo-as conforme suas necessidades.

Nas próximas seções, serão retomados alguns pontos importantes do estudo de Câmara Cascudo quando analisa a gênese da formação da mentalidade religiosa brasileira.

### 3.3 UMA VIA E DOIS MANDADOS<sup>8</sup>: DANTE NO POVO

Mesmo tendo surgido em um período pós-Idade Média, o Brasil apresenta diversas características próprias do medievalismo, não nas estruturas externas, mas arraigadas no imaginário e na cosmovisão do povo brasileiro. Não apenas na política, na moral, na ética e na

---

<sup>8</sup> A locução tradicional no Brasil refere-se “(...) à prática utilizada no tempo, possibilitando a realização de dois encargos na mesma oportunidade”. “Com uma cajadada, matar dois coelhos!” (CASCUDO, 2004, p. 140).

religião, mas principalmente na vivência do dia a dia, nos costumes e nas expressões da nossa religiosidade. A estrutura medieval liga-se sobretudo à nossa sensibilidade.

Hilário Franco Junior (apud AMARAL, 2011), em um estudo intitulado **Raízes medievais do Brasil**, com uma abordagem crítica ao livro de Sérgio Buarque de Holanda, **Raízes do Brasil**, apresenta um dado que escapou não apenas a Holanda, mas a outros autores da mesma época: as raízes do Brasil, mais que na civilização moderna portuguesa, deveriam ser buscadas na Europa medieval. Segundo o autor, as estruturas mais características desse período se firmaram por todo o território nacional.

Jerome Baschet afirma algo semelhante em relação ao México e à Espanha, quando ressalta que “a história de um país colonizado apresenta certos laços particularmente estreitos com a da sua metrópole, e tão profundamente que mergulha em toda a sua dinâmica da cristandade medieval que se assentaria em terras colonizadas pelos europeus” (BASCHET, 2006, p. 33 apud AMARAL, 2011, p. 447).

Detecta-se, então, no Brasil a implantação de um sistema de valores medievais, o que não pode caracterizar uma Idade Média brasileira como houve na Europa, embora esse período tenha influenciado diretamente a maneira de viver do povo que aqui se desenvolveu.

Valores, costumes, hábitos, tão latentes quanto explícitos, sobretudo aqueles que emergem da vida do cotidiano, das práticas familiares mais tradicionais, das expressões de uma religiosidade mais íntima e própria de um grupo étnico-cultural mais circunscrito espacialmente, das tradições orais que deixam fluir as desconcertadas histórias e de longuíssima duração, cheias de maravilhas, especialmente o *miraculosus* cristão, cuja origem é medieval (AMARAL, 2011, p. 447).

Isso pode ser percebido, por exemplo, nas práticas folclóricas do povo brasileiro, e na presença da belicosidade e da religiosidade nas cavalcadas do Nordeste, que caracterizam uma continuidade de costumes e modos de agir e de sentir tipicamente medievais. O apego a devoções místicas e ascéticas da religiosidade popular, como as peregrinações, temores do inferno e do Juízo Final e autoflagelações evidenciam a permanência da longa duração do cristianismo medieval da Alta Idade Média e mesmo de épocas posteriores. Segundo Amaral, essa característica é mais marcante justamente nas tradições populares, “atitudes religiosas mais tendentes a visões dualistas do sagrado, percepções de fundo gnóstico, atitudes de renúncia e penitência” (AMARAL, 2011, p. 447).

Até mesmo o sincretismo brasileiro caracterizado pela miscelânea resultante da fusão e do acultramento recíproco do cristianismo católico e das crenças africanas e indígenas condiz com a realidade da cristianização medieval. O cristianismo proselitista da Alta Idade

Média “teve que se adaptar às expressões das religiosidades europeias autóctones e clássicas, ora rechaçando-se, ora adotando-as, ainda que, nesse último intento, por um processo de desnaturalização de suas significações e características primitivas, ou seja, cristianizando-as” (AMARAL, 2011, p. 448).

Em relação às religiosidades africanas e indígenas, assim como na Europa alto-medieval, há “uma cristianização do ‘paganismo’ e uma ‘paganização’ do cristianismo”, tendo em vista que as influências culturais, mesmo que impositivas, agem em uma via de mão dupla. Uma cultura absorve a outra em maior ou menor grau, gerando uma fusão. “Mais que uma aculturação, nasce um *corpus* em grande medida híbrido, como é o caso do encontro de expressões religiosas que se fundem impositiva ou naturalmente” (AMARAL, 2011, p. 448).

Quanto à mentalidade e ao imaginário que norteiam a relação do homem com o sagrado, a discussão se dá no nível do inconsciente: “Os sentimentos e crenças mais ligadas às culpabilizações, demonizações, cerceamentos de desejos e superstições, como o pressentimento que comumente nos abate de futuro mal-estar decorrente de um presente de maior gozo e felicidade” (AMARAL, 2011, p. 448). A influência do sentimento medieval faz-se no inconsciente, não apenas individual, mas coletivo do povo brasileiro.

Tais vicissitudes do espírito assentes no inconsciente coletivo nos colocam muito acerca da sensibilidade religiosa medieval de tendência tipicamente gnóstica e pessimista quanto à realidade mais mundanas. Neste conceber, a Idade Média está presente no inconsciente, tanto individual quanto coletivo, das gentes do Brasil e se externa em nossos hábitos, crenças e costumes (AMARAL, 2011, p. 448).

É por agir no nível mental que compreende-se a longa duração e a permanência no tempo de determinadas práticas, bem como a sutileza das mudanças dos hábitos, embora elas sejam lentas e, às vezes, pouco perceptíveis. Há, portanto, uma raiz medieval profunda e arraigada na mentalidade do povo brasileiro, que pode ser sentida e percebida sem muita dificuldade, até mesmo em nosso tempo.

Cascudo, no livro **Dante Alighieri e a tradição popular no Brasil** (1963), trata de um estudo curioso sobre a relação, à primeira vista estranha, das concepções de inferno, purgatório e céu expostas pelo autor italiano e detectadas nas tradições populares. São influências medievais que penetram as tradições brasileiras. Dante foi responsável por levar a mentalidade do seu momento histórico “para os círculos do inferno, planícies do purgatório e amplidões do paraíso” (CASCUDO, 1962, p. 13). **A Divina Comédia** contém muito da tradição popular medieval, com a exploração das superstições e dos costumes da época, podendo esses ser equiparados às nossas tradições.

LA DIVINA COMMEDIA não é, visivelmente, fonte e origem dos elementos dos séculos XIII e XIV resistindo na cotidianidade da vida brasileira. Apenas não será possível deparar-se documento mais expressivo e demonstração mais autêntica para a função ininterrupta desses assuntos na existência popular do Brasil, encontrado 179 anos depois que o poeta morrera (CASCUDO, 1963, p. 18).

O paraíso dantesco, “geométrico, didático, astrológico”, “hierárquico feudal”, se compatibiliza com a ideia de céu dos brasileiros. Não a concepção do Éden, mas do céu do alto, acima das nuvens, imóvel. O que acontece no céu, não cabe aos homens saber. “O povo não guardou a figura do Éden, jardim celestial que influenciou as liturgias do Oriente Próximo nos primeiros séculos do Cristianismo e a Dante Alighieri. Afirma a intuição popular que o céu está situado no alto, acima das nuvens e das estrelas, *supra firmamentum...*” (CASCUDO, 1963, p. 47-48) Dizia Dante que “o céu é pura luz” (ALIGHIERI apud CASCUDO, 1963, p. 49), afirmativa semelhante à popular.

A imagem do purgatório, tradicional na vivência popular, é recriada pela imaginação coletiva, independente da pronúncia teológica. Nesse local as almas atravessam fogo ardente, inferior ao do inferno, e vivem em penitência. No inferno, a imagem predomina sobre o fogo ardente, eterno e punidor. Dante descreve água fervente, areia queimante, mutilações sucessivas, serpentes insaciáveis... Por toda parte há desespero, rebeldia e inconformismo. A visão popular concebe o inferno como uma “caldeira onde fervem em azeite, água, alcatrão, os suplicados no Diabo” (CASCUDO, 1963, p.32). Segundo Cascudo, é a imagem comum da punição infernal.

Para além das três esferas sobrenaturais, há conexões diversas com hábitos, gestos e superstições. Américo de Oliveira Costa (1969, p. 184-185), ao analisar tal obra, enumera alguns pontos dessa convergência:

os lugares de suplício do Inferno, os contactos dos Purgatório e suas penas, o Paraíso e sua arquitetura, dividida em esferas concêntricas e sucessivas, as hierarquias de santos e anjos, tronos e dominações, prestígios de merecimento e intercessão, santos cultos e santos populares, o argumento famosos de Buridan, o jogo da Zara, significações da língua estirada, São Nicolau, (...) sugestões e influencias do mês de maio, os monstros dos pés ao contrário, arvores sangrando e gemendo, o poder do olhar da virgem, os bons signos da cor branca, (...) o morto sem túmulo, santos feitos pelo povo, a procissão das almas (...) o gesto de bater no peito, os anúncios secretos da borboleta, (...) as figas de Vanni Fucci, o pecado da gula de Ciacco, a vênua medieval, Caim e as lendas do homem da lua, o amém medida de tempo, (...) o silêncio como sinal de atenção, a sopa no túmulo, o conselho do anjo, a voz do gesto, (...), os braços em cruz (...).

A complexidade da escrita de Cascudo nesse livro, repleto de erudição, nos limita a destacar os aspectos ora apresentados, convergências de origens inexatas presentes na

associação da tradição popular de Dante e dos brasileiros. Dante foi transferido ao nordeste brasileiro, ao sertão, à caatinga, ao Brasil. A compreensão popular, por sua vez, readapta as versões recebidas no processo modificador de adaptação.

Os indígenas ameríndios ouvindo a catequese levavam-na para suas aldeias, aplicando-a na forma e efeito entendidos, bem diversos da pregação. A ainda hoje a vigilância ortodoxa guarda o rebanho que constantemente, inventa e usa de preceitos pessoalmente julgados superiores aos ministrados. Assim os lugares do prêmio, purgação e castigo assumem as configurações mais simpáticas ao espírito do povo. Um coletor de estórias sabe como o Paraíso ou o Inferno vivem na sensibilidade popular. Os contos são depoimentos imemoriais e testemunhas da credibilidade anônima e persistente (CASCUDO, 1963, p. 35).

As noções da religiosidade popular serão abordadas mais detalhadamente no próximo capítulo, com o resgate das associações feitas por Cascudo da visão plástica e das concepções da realidade pós-morte dantesca na tradição popular no Brasil. No próximo tópico, será discutida a formação da religiosidade brasileira com foco no período colonial e nas diferentes fontes influenciadoras.

### 3.4 COM O PÉ DIREITO<sup>9</sup>: UMA NAÇÃO SUPERSTICIOSA

A superstição está fortemente vinculada à religião, embora não se limite a ela. Fato é que a religiosidade que se formou no Brasil carrega na sua gênese uma dimensão supersticiosa que permeia todas as religiões que aqui se desenvolveram com peculiaridade, resultado do encontro de diversas crenças.

São consideradas superstições gestos e palavras, atitudes e ações, rogativas para afastar o mal. São heranças milenares que induzem atitudes mentais, produzindo determinado comportamento. Estão ligadas às necessidades básicas de comer, beber, existir. São mecanismos de defesa do homem diante de uma situação misteriosa e incompreensível. As superstições são, para Cascudo, permanências e continuidades de práticas que se perdem no tempo e não têm origens exatas. “Somos representantes, biologicamente resignados, de povos de alto patrimônio supersticioso” (CASCUDO, 1971, p. 156). Amerabas, portugueses e africanos são o nosso alicerce.

---

<sup>9</sup> “Entrar com pé direito é prenúncio de felicidade, ventura, êxito. Superstição que Roma oficializou, derramando-a pelo Mundo” (CASCUDO, 2004, p. 73).

Dos povos indígenas, os tupis, jês e cariris são os que mais profundamente marcaram e colaboraram com a formação de nossa cultura. Aruacos, caraíbas e outros grupos foram menos determinantes.

O tupi, arrancado da América Central, derramou-se pela América Austral numa incessante infiltração, povo inquieto, lidador, cantor e bailarino, valorizador da farinha de mandioca, tida do aruaco, emigrando em massa, procurando a terra onde não se morria, base inicial de aproximação lusitana, servos, mestres, padrinhos dos topônimos: os jês irradiavam-se dos chapadões, combatidos, inassimiláveis, sobrevivente de milênios, o inimigo, fantasma guerreiro, Timbiras, Aimorés, Botocudos, morrendo com seus mistérios, “adivinhado” pela etnologia tateante; o cariri empurrado para os sertões, sólido, taciturno, reservado, saudoso da orla azul onde nasce o sol floresce o cajueiro (CASCUDO, 1971, p. 157).

Já o português trouxe consigo uma série de influências de outros povos, “ibéricos, gregos, cartagineses, romanos, a onda germânica, o preamar mouro e árabe, judeus, cavaleiros, cruzados, o conde dom Henrique, o primeiro Rei de Portugal, vendo a cruz de Cristo no céu de Ourique, catolicismo missionário e guerreiro, lendas, sacrifícios, milagres” (Ibidem). Por sua vez, os africanos, sudaneses e bantos,

(...) além da herança tradicional, carregavam 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; impérios, cultos, façanhas, confusamente poderosas na imaginação obstinada (CASCUDO, 1971, p. 157).

Tais influências, segundo o autor, permaneceram na memória e são reminiscências do povo brasileiro, presentes e ativas “na química de todos os pavores coletivos” (Ibidem).

A influência europeia portuguesa é mais profunda e marcante que a dos negros e indígenas. Ressalta-se, no entanto, que foi a partir dessas três influências múltiplas e heterogêneas que se criou a superstição brasileira. “Não há um mito ou uma credence ameraba ou negra que haja alcançado toda a população brasileira” (CASCUDO, 1971, p. 159). Cascudo retoma a citação de dois historiadores americanos Samuel Morison e Henry Steele Commager para corroborar sua análise de que os portugueses conseguiram estabelecer contato com grupos humanos isolados e independentes: “não havia tribo nem nação índia que soubesse coisa alguma do seu próprio continente para lá de umas poucas centenas de milhas”. “Por isso o lobisomem trota em todo o continente e aqueles lindos fantasmas ameríndios têm uma melancólica área de expansão” (CASCUDO, 1971, p. 159).

A disputa no ranking das superstições era um tanto injusta. Os portugueses foram responsáveis por trazer não apenas hábitos e costumes como também animais – boi, vaca,

galinha, cachorros, gatos, coelhos, ratos, protagonistas de diversas superstições -, e instrumentos utilitários e alimentos, disseminados por todo Brasil.

Veio a família “branca”, nascimento, educação, noivado, casamento, parto, moléstia, remédios, morte, enterro, alma do outro mundo, aparatos subsequentes para aclimatação. 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).

No plano das atividades supersticiosas não havia como concorrer com esse infindável complexo lusitano. Os escravos, mestiços, mamelucos, curibocas, cafusos foram, entretanto, seus divulgadores. As crianças eram amamentadas em mães indígenas e depois, preferencialmente, em “mães pretas”, que seguiam “pingando pavores nas almas meninas”. Silvio Romero já havia salientado o papel do mestiço na circulação e modificação do folclore brasileiro (CASCUDO, 1971, p. 160). A influência supersticiosa do negro, se for considerada sua predominância numérica na sociedade brasileira, deveria ser, segundo Cascudo, o triplo do que foi. Contudo, rapidamente adaptados ao ambiente da senzala, os escravos aderiram com profundidade à cultura local. Mesmo nos quilombos, e depois libertos, as histórias e crendices “brancas”, além de práticas dos senhores nas casas-grandes ou fazendas, eram contadas e disseminadas.

Por outro lado, se os brasileiros receberam o sangue supersticioso dos portugueses, estes receberam e foram influenciados pelos romanos. Considerada o berço de todas as religiões, Roma precisou reagir por muito tempo contra as constantes invasões de soldados, marinheiros, escravos, colonos e milícia estrangeira. Templos surgiam, marginais aos centros urbanos, competindo no Capitólio com as égides supremas do povo do Império. Caldeus, egípcios, persas, povos da Ásia menor e das ilhas do mar Egeu permeavam a cidade, carregando cultos diversos.

Os cultos orgiásticos, as iniciações *tenebrosas*, as liturgias sangrentas, as previsões *horoscópicas* seduziram a gravidade romana. As alianças bárbaras, embaixadas, intercâmbio comercial, as ondas sucessivas de aventureiros asiáticos alagaram Roma, as almas dos legionários, semeadores infatigáveis no mundo calcado pelas cáligas insaciáveis (CASCUDO, 1971, p. 184).

Segundo Cascudo, as legiões foram grandes disseminadoras de superstições, que emergem, principalmente, pela oralidade popular, traduzindo o entendimento comum, disseminando a sabedoria sagrada, explicando os fenômenos meteorológicos, orientações, gestos oblacionais e propiciatórios, a razão de ser das coisas e dos seres. Tomar bênção, tirar o chapéu, abaixar a cabeça, fazer o sinal da cruz, bater na madeira, fazer figa são exemplos de

gestos diários que se dão de maneira mecânica, instintiva, sem que se questione os porquês.

Ele se preocupa com as raízes da superstição considerando, no entanto, a impossibilidade de se exportar, comprar, imitar ou importar uma civilização. Recria-se, modificando e adaptando.

O caráter supersticioso da religiosidade popular brasileira deve êxito ao encontro desses inúmeros povos de diversas crenças e superstições. A permanência de tal aspecto instigou o nosso autor, culminando no livro **Religião no Povo** (1974). Nele o autor apresenta um termo foco do nosso trabalho: a teologia popular, que se baseia no princípio da superstição como fator comum às diversas religiões e religiosidades brasileiras.

O peso dessa dimensão supersticiosa no Brasil é significativo no sentido de ser campo comum das tradições (orais e escritas), podendo ser percebida como caminho de unidade cultural sem que se elimine as peculiaridades regionais.



## 4 DA SUPERSTIÇÃO À TEOLOGIA POPULAR

Tendo em vista o panorama apresentado no capítulo anterior, neste tópico serão discutidas as ideias de Câmara Cascudo acerca da unidade da religiosidade popular brasileira. Um dos seus pontos fundamentais é a questão supersticiosa como permeadora das diversas formas de crença que aqui se instauraram e prevaleceram, segundo o autor, sem previsão de extinção. Talvez se possa considerar que suas previsões tenham se concretizado se for analisado que as superstições mudam de trajes, mas não de conteúdo. A partir da compreensão da superstição em Cascudo, partir-se-á, então, para a compreensão da unidade da religiosidade popular brasileira e da teologia popular.

**Religião no Povo** foi publicado pela primeira vez em 1974, em João Pessoa, pela Editora Imprensa Universitária, com segunda edição em 2011 da Editora Global. Segundo Cascudo, o livro foi resultado de “quarenta anos de pesquisa discreta e contínua” (CASCUDO, 1974, p. X), no qual encontradas histórias colhidas na sua memória, com referências a personagens muito próximos do autor. O livro contém 27 capítulos, além de prefácio e introito. No presente trabalho serão discutidos alguns desses capítulos conforme a relevância e proximidade com o tema da dissertação, como *Santas Almas Beneditas*; *O Morto é Juíz*; *Santos tradicionais do Brasil*; *Com o diabo no Corpo*; *Rogar Pragas* e, por fim, *Da Teologia popular*.

Em diversos livros de Cascudo a religiosidade está presente, por vezes diluídas em outras temáticas. A escolha por essa publicação se deve justamente por nela se detectar com mais tranquilidade a predominância do tema.

### 4.1 RELIGIÃO NO POVO

Nos capítulos iniciais de **Religião no Povo**, Cascudo oferece um panorama da formação da religiosidade brasileira, tomando por base as diversas influências responsáveis pela nossa peculiar “brasilidade”. Nota-se que o autor não fala de religião do povo; a escolha da preposição é proposital, vez que direciona seus leitores para uma certa religião que se encontra inserida no povo: é a religião dentro do povo. Com isso, pode-se compreender o foco em uma religião que não é, necessariamente e obrigatoriamente, “do” povo, mas que “está” no

povo. Não é o indivíduo que pertence à religião, mas a religião que faz parte do indivíduo. A partir dessa ideia, analisa, utilizando as diversas influências anteriormente citadas, a mentalidade religiosa brasileira, considerando hábitos, gestos e superstições.

Cascudo acredita que as noções de paraíso, dilúvio e compensações extraterrenas foram heranças catequéticas, e não um produto nativo. Os indígenas, segundo o autor, não tinham cultos organizados, hierarquia, ritual ou teogonia. O pajé era sacerdote e curador por processos mágicos e intervenções sobrenatural, utilizando, em alguns casos, a flora nativa. Ainda que inseridos, de certo modo, na religião católica, eles não abandonaram as práticas tribais, o que também ocorreu com os africanos. “Sudaneses e bantos possuíam terapêuticas permitidas pelos seus deuses, nada exigentes no rigorismo cerimonial, inversos aos mulçumanos ciumentos de Alá” (CASCUDO, 1974, p. 2).

Os segredos miríficos eram guardados na base do animismo natural. Existiam forças para o bem e para o mal sem que nenhuma potência superior às presidisse. A catequese para o negro, assim como para o indígena, foi “desinteressada das reais conquistas da alma” (Ibidem), tendo por finalidade a sobrevivência. “Alma seria necessidade do homem branco” (Ibidem). Não há violação das crenças, uma vez que elas se diluíam nas funções diárias. “Mantiveram as defesas mágicas e não os atos pragmáticos do culto tribal” (Ibidem). Nos dois casos não há uma teologia de oposição. No entanto, de acordo com o autor, a sensibilidade africana, e não a indígena, foi a detentora mais marcante do catolicismo cristão.

Uma questão importante na teoria de Cascudo se refere ao processo de adaptação dos cultos cristãos às diversidades existentes na colônia. Segundo ele, o processo segue a mesma lógica fixada desde o início do ciclo de adaptação cristã em relação aos cultos politeístas autorizados pelo Papa Gregório Magno (590-609) ainda no século VI. “Enfrentando o problema da resistência pagã aos nascentes dogmas da Cristandade, o arguto Pontífice dedicou à nova Fé que se destinara aos Deuses gregos, romanos e orientais, África Setentrional e Ásia Menor” (CASCUDO, 1974, p. 3).

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 assimilamento descaracterizador” (Ibidem). 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.

Seguindo essa lógica, o português “ficou fiel ao Deus que o batizara em Portugal e, como o distante avô romano, reservou um altar oculto para a desconfiada crença nos divinos assombros das negras cunhãs temerosas de tempestades e rumores insólitos no escurão da noite equinocial” (CASCUDO, 1974, p. 3). Tal coexistência justificaria para Cascudo a plasticidade sentimental brasileira. “Essa 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” (Ibidem).

A herança portuguesa e a catequese cristã se inserem profundamente na mentalidade brasileira desde o século XVI, em interação com a cultura popular, oral e anônima. A mentalidade medieval europeia trazida pelos portugueses resiste nos hábitos e costumes religiosos, que se modificam em aparência, mas permanecem em sua substância íntima.

Esse corpo doutrinário é inalterável e resiste aos sucessivos reajustamentos modernizantes. Parecerá sacrílega outra hermenêutica. Não litúrgica, transformável, mas dogmática, inabalável. A razão é o sempre foi assim! Ensino da Santa Tradição, origem do Costume, intérprete da Lei. (...) O povo tudo ouve e vê, mas dificilmente muda o que julga sagrado e certo por ter sido Ciência dos Antigos, a voz dos antepassados impecáveis. Na intimidade do pensamento, raciocina como o bisavô, embora manobrando mastodontes motorizados, comendo de lata, bebendo venenos destilados, envergando camisa vermelha e calça verde. A defesa instintiva respondendo perguntas hábeis sobre sua religião, é concordar, confirmar, esgueirando sorrisos astutos. Nada de comprometer-se. Identicamente aos negros africanos e aos nossos indígenas impassíveis, atendendo sábios de Kodak e gravador. “Para o preto a confidência é um sacrilégio!” dizia-me em Luanda o etnógrafo José Redinha (CASCUDO, 1974, p. 6).

A dinâmica da religiosidade popular, da mentalidade do homem do povo, apresenta algumas peculiaridades, expostas por todo o livro, como o culto a Jesus Cristo, a impenetrabilidade e os mistérios da sabedoria divina, a competência de Nossa Senhora por sua condição de mãe e a independência do poder do Espírito Santo em relação a Jesus.

Jesus Cristo mostra características paternas como a severidade, a autoridade e o poder de decisão. Seu temperamento vai assumir características diversas, dependendo do grupo étnico. Não há julgamento unânime quando se trata de teologia popular. “A universalidade do julgamento unânime, imutabilidade do divino critério nas supremas sentenças, é uma afirmativa que a Teologia popular ignora” (CASCUDO, 1974, p. 8). As penas do inferno, segundo relata, são temporárias, modificadas pela misericórdia do Pai que sofre ao ver seus próprios filhos entregues ao Demônio. A sensibilidade coletiva popular não admite o sofrimento lento e eterno.

Mesmo que Deus lançasse seus filhos no azeite fervente e nas chamas sem fim, Nossa Senhora interromperia o martírio inominável. Todos compreendem e justificam a pena de morte, mas repelem horrorizados os tormentos, o jogo lento, implacável sadismo do sofrimento provocado, minucioso, tranquilo, sobre a carne viva de uma criatura humana. Admitem a força de Tiradentes mas não as tenazes de Antônio-José, o judeu. Galés perpetua. Não torrar em fogo-lento, como quem assa perdiz (CASCUDO, 1974, p. 8).

A heterodoxia popular não compreende a “eternidade dos castigos sobrenaturais” (CASCUDO, 1974, p. 9). A tortura é produto do homem, “conquista do progresso” (Ibidem). São ações contra Deus, e não ao seu serviço. Esse complexo reprovador é, segundo o autor, “uma defesa da personalidade moral da Criatura” (Ibidem), feita à imagem e semelhança de Deus. As agressões faciais são ofensivas, sacrilégios, por alusão à face divina. “Uma punhalada é uma agressão. Mão na cara, ofensa indelével” (CASCUDO, 1974, p. 8). A humilhação é imperdoável e as raízes são religiosas. Todos esses elementos se tornaram atributos sociais e se mantêm no uso, sem que haja necessariamente o conhecimento das fontes.

Cascudo reafirma o que foi dito no capítulo anterior em relação à importância do papel do clero na sociedade brasileira. 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. O entendimento popular, natural e lícito não foi incompatível com a consciência catequética.

Diferentemente dos intelectuais, o povo não se interessa por explicações para os fenômenos sobrenaturais. “Para o Povo o Sobrenatural é lógico pela simples evidência, explicando-se pelo próprio mistério impenetrável às argúcias da curiosidade humana” (CASCUDO, 1974, p. 18). Os mistérios divinos não pertenciam aos homens. Importava o para quê, utilitário, e não os porquês, explicativos. “O homem do Povo é naturalmente, discutidor, exceto nos assuntos da Fé religiosa” (CASCUDO, 1974, p. 25).

Nos próximos tópicos serão analisados alguns capítulos de **Religião no Povo**, que se relacionam às condutas e crenças comuns na religiosidade brasileira.

#### 4.1.1 Às almas

No capítulo “Santas almas benditas”, Cascudo discorre sobre a concepção de alma do povo brasileiro, retomando, para isso, narrativas e fatos da história da humanidade. Segundo a

devoção popular, “a alma é uma invisível contiguidade humana, inseparável da terra pelo hábito, e fora dela pela destinação mortal” (CASCUDO, 1974, p. 31). Consiste em um espírito incorpóreo, detentor de funções orgânicas (audição, tato, voz, memória, visão e raciocínio), e aparenta forma humana “vaporosa, espessa, fumo branco, transparente, indecisamente luminoso, de contorno definido e normal” (Ibidem).

As almas disformes e assustadoras são enviadas pelo Diabo e as demais cumprem missões de Deus na realização de penitências quando vivos, no intuito de salvarem-se na vida eterna. Não têm, portanto, autonomia nos deslocamentos. No cumprimento das penitências, podem assumir forma animal como “(...) cavalos, éguas, bois, expandem em relinchos e mugidos autênticos as culpas antigas” (Ibidem), que, se praguejadas, têm sua pena aumentada. Segundo Cascudo, não é comum as almas brasileiras tomarem formas de vegetais como na Grécia antiga e na tradição italiana, à exemplo de Dante, que descreve grandes árvores como hospedeiras de espíritos em penitência.

No início do século XIV, o Papa Clemente V, por meio de um decreto no XV Concílio Ecumênico em Viena, definiu “ter a alma racional unicamente a forma humana” (CASCUDO, 1974, p. 32), e considerou heréticos os que não a concebiam desse modo. Apesar da medida, o povo manteve a heterodoxia morfológica do pensamento anterior ao decreto, o que, para Cascudo, caracteriza a continuidade imutável da lógica coletiva.

Por sua vez, as almas do inferno não cumprem penitência na terra. “O Demônio não tem poder de retirá-las, mesmo momentaneamente” (Ibidem). A sentença definitiva não permite, assim, que as almas deixem o recinto. A aparição assustadora provém do purgatório, “excitando piedade, provocando orações pacificantes ou sugerindo, pelo sofrimento exposto, a contrição corretora da conduta” (Ibidem)

Outra categoria de alma com aparição turbulenta e assustadora diz respeito às almas perdidas, que não subiram ao céu ou desceram ao purgatório. “São os espíritos malfazejos”, errantes por não terem sido sepultados ou por outras razões que o povo desconhece, que “(...) ficam vagando pelos recantos onde viveram, numa temerosa irradiação de tremuras e calafrios circunjacentes” (Ibidem).

O exorcismo dessas visões dá-se pela exposição de crucifixos ou mesmo no gesto de cruz feito com os dedos. Vale fechar os olhos, interrompendo a “comunicação magnética” com o assombro. Frases com evocação de santidades e rezas também apresentam funções afastadoras. “Alma não ousa falar, interrompendo oração” (CASCUDO 1974, p. 34).

A hermenêutica popular é diversa e, segundo Cascudo, têm raízes profundas, lógicas, emocionais. O merecimento do sofrimento é seu fundamento, uma vez que Deus valoriza os

que sofrem. “É a lição de todos os místicos. As pessoas com moléstias incuráveis, prolongadas, dolorosas, fazem penitência no mundo, diz o povo, e gozam de uma espécie de graça particular. Deus provando-as em vida dará subidos prêmios no céu” (CASCUDO, 1974, p. 36). As almas do purgatório sofrem, mas não estão condenadas; pagam por seus pecados e não podem pecar mais. À medida que se purificam, se aproximam de Deus.

Atesta-se que há diferenças na composição dos espíritos de mortos cristãos e pagãos. As almas batizadas são direcionadas ao paraíso, purgatório ou inferno; as demais vagam perdidas e desesperadas. Cascudo retorna à Roma e aos gregos para explicar tais diferenças.

O espírito dos mortos cristãos tem composição diversa da alma na 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 Hécate nas noites de lua, seguida pelo cortejo dos cães uivantes. (...). As almas romanas e gregas não podiam ser emissárias dos deuses porque estavam em desespero, tentando obter, pela imposição do terror, um lugar para os ossos e um momento de pacificação reparadora (CASCUDO, 1974, p. 37).

A fase mais intensa do início do povoamento do Brasil pelos portugueses coincide com o Concílio de Trento (1545-1563). A dogmática tridentina afirmava a existência do purgatório e a legitimidade das indulgências e tornava lícita a invocação aos santos. Era tradicional a compaixão às almas, mas depois de Trento, a comiseração passou a ser dever ortodoxo. Jurar pela alma para o povo era jurar por coisa séria. “Alma tornou-se uma entidade de supremo respeito. O juramento mais sagrado, e raro a proferir-se, era: - Juro pela salvação da minh’ alma!” (CASCUDO, 1974, p. 46).

Segundo a crença popular, e contrariando as noções dogmáticas, as almas cumprem penitência onde pecaram. “As ‘aparições’ estão desempenhando mandatos de confiança divina, mensageiras de advertências, súplicas de satisfações não cumpridas, promessas não pagas...” (CASCUDO, 1974, p. 50).

A interseção das almas na terra deve ser crença posterior ao século XVI, segundo destaca Cascudo. Inúmeros contos populares europeus se espalharam pelo continente americano com variantes. A partir da análise de diversos relatos, o autor expõe algumas histórias ouvidas por ele mesmo e por seus fiéis informantes de aparições de almas das mais diversas. Há nesses casos a influência de personagens dessa e de outras terras longínquas no tempo e no espaço.

(...) surgem no Brasil fantasmas que constituem tradições da Europa fidalga, figuras com nobres pergaminhos testificadores da ancianidade crédula. Espectros já velhos quando São Luis, Rei da França, vivia. Viajaram mais nas mentes que nos olhos. Denunciam finalidade benéfica pela ausência de aspectos monstruosos, impressões terríficas, consequências dolorosas. São “almas em pena” há mais de sete séculos pertencentes às imaginações aristocráticas da Idade Média. Agora participam do humilde patrimônio anônimo do Povo brasileiro, fielmente transmitidos (CASCUDO, 1974, p. 54).

Ao contrário de Portugal, no Brasil não houve culto tão intenso e complexo como o das Alminhas<sup>10</sup> em terras lusitanas. Segundo o autor, o cenário influencia nessa dinâmica de aparições sobrenaturais. As noites frias, com reuniões familiares ao pé da lareira, são condições favoráveis no avivamento das tradições. O calor brasileiro seria, nesse sentido, responsável por uma certa dispersão.

As almas têm poucas oportunidades de intervenção, exceto nas regiões do interior, com a população em residências espalhadas, zonas agro-pastoris, onde há caminho escuro e deserto para alcançar a casa. O cenário é uma provocação invocadora do complemento sobrenatural (CASCUDO, 1974, p. 58).

As crenças, portanto, sobrevivem, modificando-se conforme as condições locais. O processo metodológico de Cascudo segue esse caminho, partindo de assimilações e cruzamentos de dados e observando as modificações de cada lugar.

#### 4.1.2 Ao morto

A imortalidade da alma era crença comum aos negros africanos e indígenas; contudo, a ideia da vivência do morto é produto dos portugueses. Em **Anúbis e outros ensaios**, Cascudo (1951, p. 13) faz um estudo minucioso desse culto, referindo-se ao deus dos mortos da seguinte forma:

desde a mais remota civilização do Delta houve no Egito um deus popular, mais venerado em determinada região, mais conhecido e amado por toda a terra sagrada que o Nilo atravessa. Era ANUBIS. Nos mais velhos documentos arqueológicos de Mênfis, quando a divindade não se materializara em imagens, quando Osiris, o deus funerário, não possuía representação, já aparecia Anubis, guarda da Casa Eterna dos Mortos, quarenta e cinco séculos antes de Cristo.

---

<sup>10</sup> Culto tradicional em Portugal às almas do purgatório. Alminhas são pequenos altares espalhados por estradas e encruzilhadas para as quais se direcionam as orações.

Ele enfatiza a presença e a perenização do culto e da representação da morte desde a colônia, influenciada pelo pensamento greco-latino, povos herdeiros de Moisés, que passaram pelo Egito trazendo o mito. O povo de Moisés, segundo o autor, disseminou histórias e influências por todo o mundo. No prefácio do livro, justifica sua pesquisa constatando a continuidade das práticas mortuárias presentes ainda em seu tempo, herança de povos longínquos. “O culto dos mortos, os vestígios egípcios, mesmo diluídos nas águas vivas de outras tradições continuam no Brasil à sombra de Anúbis” (CASCUDO, 1951, p. 16). Segue, então, com referências e pontos de contato, analisando o nome do cadáver, o velório, o enterro, a sepultura, o luto, o julgamento e fazendo relações com o folclore e os hábitos dos portugueses, espanhóis, franceses e as respectivas transfigurações: São Miguel, protetor das Almas, confusamente Xangô nas macumbas cariocas e Oxóssi no candomblé baiano.

Permanece no povo, o dever do perdão, que deve ser concedido pelo morto aos que em vida têm culpa. O morto tem, assim, a função de julgar e se comunicar de alguma maneira, seja por sonhos ou sinais exteriores.

Na mentalidade popular árabe o rei criminoso e adúltero só poderia ser julgado pela própria vítima, e não por Deus. Da mesma forma, “nas estórias brasileira, portuguesa, espanhola, o réu é sentenciado pela morta e nenhum sacerdote ousa absolver ou condenar. O Morto é juiz!” (CASCUDO, 1974, p. 118).

#### **4.1.3 Ao Diabo e às pragas**

Embora a ordem ortodoxa contemporânea tenha desmoralizado a possessão das almas pelo Diabo, o povo o mantém em seu cotidiano. Cascudo cita como amenizadora dessa situação a proclamação teológica e científica da entidade como o Anjo Negro detentor da “inocência funcional na descendência de Adão”. (CASCUDO, 1974, p. 165). No interior do Brasil, o Diabo age e vive disseminando ideias e atitudes malignas que, para o povo, são claramente produto de forças sobrenaturais. A Igreja transfere os casos de possessão à psiquiatria, “que deliberará sobre a Intenção, razão-de-ser do comportamento” (CASCUDO, 1974, p. 166). Permanece, contudo, a ideia popular do “diabo no corpo”, expressão utilizada até os dias atuais. Cascudo acredita na imutabilidade dessa doutrina popular, mesmo que a ciência não dê crédito às questões sobrenaturais.



A lição, recebida do Oriente e que permanece há mais de 50 séculos, dita que as mortes súbitas são castigo de Deus e as demais enfermidades, causas externas condicionadas pela vontade do Demônio. A expulsão do Daimôn, presente nas doenças, restabelece a saúde anterior. Os endemoniados participam da história e persistem na memória coletiva popular há mais de cinco mil anos e, por isso, as práticas exorcistas permanecem e são combatidas com terapêuticas mágicas, ritualísticas e sagradas. “O Povo, acredita no Diabo!” (CASCUDO, 1974, p. 167).

Ainda com o diabo no corpo, Cascudo cita o hábito comum das pragas rogadas. “E praguejar seria ‘jurar pelas chagas’” (CASCUDO, 1974, p. 169). Para ele, tal ato evidencia a intervenção divina na realização de um malefício. “Vai p’rós infernos! Diabos te carreguem!” Precedidos ou não pela forma recorrente de “Deus permita, Deus seja servido, Deus queira” (Ibidem).

A voz contém poder e feitiço capazes de evocar o que foi dito, como as lições de Frazer e Muller. “Sua enunciação, intencional e veemente, pode recriar quanto significa na essência(...). A palavra dá corpo ao que representa” (CASCUDO, 1974, p. 70). A enunciação de nomes é potência mágica, mas nem sempre fórmula eficaz, como a ilustrada pelo autor: “Praga de sapo não faz chover! Se praga matasse não havia soldado. Praga não serve mas ajuda a raiva” (CASCUDO, 1974, p. 170).

#### **4.1.4 “Santo por Santo o de casa é mais perto”**

Há santos universais e regionais. Os universais são considerados regulares, segundo Cascudo, e os regionais “irregulares canonicamente, mas consagrados pela confiança popular” (CASCUDO, 1974, p. 96). O povo faz seu santo. A prática da canonização dos santos populares, e inicialmente não oficiais, é associada pelo autor a atos muito antigos, como o caso abordado em Dante Alighieri de Pier Pettinaio, homem eleito pelo povo para se tornar santo.

Quando Dante Alighieri visitou o paraíso, o apagado e doce Pettinaio estaria entre os eleitos de Deus, com o nome de São Pedro Pettinagnolo. Mas esse santo fora eleito pelo povo e sua canonização decretada pelo governo como uma nomeação administrativa dentro de sua competência funcional. Em 1328 o Senado de Siena intimou que todos os habitantes da cidade, sem exceção, comparecessem à igreja de S. Francisco para assistir à festa de São Pietro Pettinagnolo (CASCUDO, 1974, p. 94).

À exemplo disso, cita-se Padre Cícero, que depois de anos de adoração popular foi reconciliado pela Igreja Católica. A dinâmica da canonização dos santos consiste em uma via de mão dupla. Muitas vezes o povo elege informalmente, ou seja, independentemente da canonização oficial da Igreja Católica, seu santo. Ao mesmo tempo, a Igreja, com o tempo, absorve a adoração popular, oficializando e adorando esses mesmos santos. Uma fonte nunca deixa de alimentar a outra.

Constata-se, também, a eleição de santos nas famílias. Os oragos ou padroeiros responsáveis por defender e zelar pela família, têm a vantagem de já ser conhecido por todos, o que garante certas regalias e amenizações morais.

A continuidade devocional daria valores emocionais de recordação aos “vultos” familiares, uma pátina de impressionante prestígio para as orações. Os santos de casa são sempre entidades concordantes com os seus devotos, espécie de DII CONSENTES ou DII COMPLICES, demasiados compreensivos e sem maior análise finalista quanto ao interesse moral das súplicas (CASCUDO, 1974, p. 96).

O povo compreende que se é capaz de eleger seus pontífices e arcebispos, também o é, por direito, de consagrar seus santos: “Voz do Povo, voz de Deus! O povo está convencido que lhe assiste o direito dessa indicação sobrenatural, talqualmente possuiu o instinto de nomear seus velhos tribunos em Roma” (CASCUDO, 1974, p. 98-99). Independentes das ações canônicas, segue elegendo seus santos, como afirma Cascudo (1974, p. 99): “(...) o povo, desconhecendo desdenhosamente o Código Canônico, segue funcionando como se vivesse no século X. Prêcher pour son Saint”.

Diversas práticas são retomadas e analisadas pelo autor, que busca no percurso do tempo, por meio de registros, suas origens ou, se isso não é possível, seus relatos mais antigos. Práticas comuns da religiosidade brasileira são, assim, tornadas costumes e hábitos da sociedade, dentre elas a consulta às vozes, a importância do culto à “Minha nossa senhora”, as rezas de maior e menor poder, as superstições e crenças, como as consequências de se dormir na Igreja durante um ato litúrgico. Todas elas são conectadas por Cascudo com práticas muito anteriores à nossa colonização, em sua maioria heranças europeias, que carregam, por sua vez, também a mistura e a influência de outros povos.

O gesto é a comunicação essencial, nítida, positiva. Não há retórica mímica, apenas reiteração da mensagem. Essa limitação recorda o inicial uso entre humanos, quando o metal era pedra e a caverna abrigava a família nas horas da noite misteriosa. “Aprende com os mudos o segredo dos gestos expressivos”, aconselhava Leonardo da Vinci. A palavra muda. O gesto não (CASCUDO, 2001, p. 19).

Essa dinâmica de perenidade no tempo, mesmo com os processos adaptadores, é o cerne da pesquisa de Cascudo, aplicada à dinâmica do folclore, seguindo, com isso, os mesmos princípios da superstição.

#### 4.2 CONSIDERAÇÕES SOBRE CREDO OFICIAL E CREDO POPULAR

Existe uma distância perceptível entre a fé da Igreja oficial e a fé do povo, entre as instâncias hierárquicas, da profecia e do ensinamento da Igreja e a fé popular, que abrange a maior parte da população. Neste tópico, algumas situações que favoreceram essa distinção ao longo do tempo serão discutidas, utilizando, para isso, considerações de Karl Rahner e Riolando Azzi, importantes teólogos do século XX.

As precisões teológicas e o acervo doutrinal aumentam continuamente. Desde o Concílio do Vaticano II produziu-se um vasto material a respeito de temas doutrinários: cristologia, pneumatologia, eclesiologia, liturgia, ecumenismo, escatologia, moral sexual, eucaristia, controle de natalidade, bioética, teologia da libertação, método de oração, interpretação de dogmas etc. Esses problemas teológicos, salvo algumas exceções, não fazem parte da vida da maioria da população que, por vezes, ignora toda a teoria. O distanciamento para além da atualidade diz respeito à mesma tradição de fé da Igreja.

O povo, ainda que recorra a diversas entidades, é essencialmente monoteísta. Rahner, em **O Deus Trino, fundamento transcendente da história da salvação** (1972), se arrisca a dizer que “se o dogma trinitário tivesse que ser eliminado como falso a maior parte da literatura religiosa poderia, neste processo, permanecer quase inalterada” (RAHNER, 1972, p. 285). Isso não ocorre apenas com a literatura, mas também com a fé do povo, que permaneceria inalterada, já que baseada majoritariamente na tradição oral.

Os santos recebem importância tal qual a divindade suprema. Ao lado de Deus estão Santo Antônio, São Tiago e outros tantos, não sendo eles inferiores na capacidade de atendimento: “Deus é uma realidade junto a outras, (o povo) não vê dificuldade, naturalmente,

em conceder a Santo Antônio uma magnitude muito considerável, importante e eficaz junto ao Espírito Santo” (RAHNER, 1969, p. 53).

A incorporação dos santos, por parte dos negros e indígenas, não foi resistente. Segundo Riolando Azzi, mais ainda que os portugueses, esses povos tinham uma concepção bem clara da situação do homem imerso no mundo sagrado da natureza. Retomando Roger Bastide, o autor destaca que a assimiliação dos santos católicos pelos orixás africanos se deu mediante as seguintes razões:

1º) A relação estrutural entre teologia católica da intercessão dos santos junto à Virgem, da Virgem junto a Jesus, de Jesus junto a seu Pai e a cosmologia africana dos orixás, considerados como intercessores do homem junto a Olorum.

2º) A relação cultural da concepção funcional dos santos que presidem cada qual a uma atividade humana ou que estão encarregados de curar tal ou qual tipo de doença, e a concepção funcional dos Voduns ou Orixás, que dirigem um setor da natureza, ou que são, do mesmo modo que os santos, protetores de confissões, a de caçador, a de ferreiro, a de guerreiro, etc (BASTIDE apud AZZI, 2004, p. 250).

Sendo essa a lógica, pode-se dizer que toda a sociedade colonial, com toda sua diversidade étnica e cultural, “buscava abrigo sob o manto dos protetores celestes” (AZZI, 2004, p. 250)

Quanto à Maria, esta ocupa um lugar central na fé popular. Vê-se uma intimidade maior com Nossa Senhora que com o próprio Cristo, o que, de certa forma, abre caminhos do Novo Testamento aos fiéis. Cascudo reafirma essa predileção, chamando a atenção para a função materna, que faria de Maria a mais compreensiva das criaturas.

A função materna envolve-a de compreensão, entendimento, misericórdia. O povo confia na piedade ilimitada de quem trouxe ao mundo a redenção de Cristo. Utiliza o infalível processo da “exploração” sentimental talqualmente as crianças tudo obtêm da ternura materna”. (CASCUDO, 1974, p. 80).

Sabe-se que o culto mariano foi difundido e tornou-se a principal devoção dos fiéis católicos. “Na Península Ibérica passou a ocupar lugar de destaque tanto na Corte como na tradição popular” (AZZI, 2004, p. 215). Essas manifestações remontam a uma tradição pré-cristã, com influência da antiga religião céltica. Para além do catolicismo e seus dogmas, no culto mariano há “um fundo naturalista, antiquíssimo, vindo de sua religião arcaica, primeiramente ligada à Terra-Mãe (...) até às celebrações festivas de fertilidade, em coloração telúrica” (COSTA apud AZZI, 2004, p. 215).

A expansão do culto mariano se deve, portanto, à capacidade de Maria, de acordo com os fiéis, em atender às necessidades da população colonial bem como a de seus colonizadores.

Na crença popular, a devoção ela assumiu características humanizadoras muito marcantes, diferenciando-se da imagem altamente devocional da Idade Média, na qual a imagem hierática ampara de longe o filho de Deus. Ao contrário, Maria é a mãe que acolhe Cristo no colo e abraça-o.

O grande reforço a tal culto chega no Brasil com os franciscanos nas últimas décadas do século XVI e com o grande número de templos dedicados à Conceição Imaculada de Maria. Cabe destacar também que seu culto, além de igrejas e capelas, ocorria nos nichos e capelas dos engenhos e em pequenas ermidas no alto dos morros, com diversificadas imagens da mesma padroeira.

A imagem de Deus disseminada pelos colonizadores, ao contrário, foi, seguramente, a de um Deus distante e cruel, capaz de castigar os que não respeitavam a doutrina imposta. A dogmática autoritária e demasiadamente diversa do universo indígena e negro foi, por si só, capaz de gerar maior simpatia por Maria e os santos. Esse mesmo Deus era causa e motivo da escravidão e do massacre de grande parte da população. O catecismo foi aprendido e memorizado, mas a maior assimilação ligava-se, sobretudo, aos ritos sacramentais, às festas litúrgicas e às devoções secundárias.

A seleção supracitada tem, portanto, sua lógica. 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.

#### 4.3 NINGUÉM É, NEM DEIXA DE SER

Como já estudado no primeiro capítulo, Cascudo viveu em um ambiente cercado por inúmeras superstições e crendices populares. Para ele, a superstição constituía-se como uma das indagações mais sedutoras no âmbito da cultura popular. A percepção de que as histórias ouvidas na infância eram reminiscências de tempos muito distantes fez com que todo o seu trabalho ganhasse uma unidade argumentativa partindo desse princípio. A concepção de folclore segue, para ele, a mesma lógica supersticiosa.

Por meio de registros milenares, por assimilações e analogias, Cascudo percebeu que as superstições são uma constante na história dos povos, modificando seus trajes para se adaptar às necessidades locais, mas permanecendo em conteúdo.

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 afetuosas. 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).

A sobrevivência de cultos desaparecidos é revelada em atos que remontam a um tempo sem origem exata, mas que continuam a existir até mesmo nos dias atuais. Segundo o seu **Dicionário de Folclore**, as 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 (CASCUDO, 2002, p. 648).

Fórmula eficaz no afastamento dos males, ela precedeu e caminhou paralela às funções religiosas: “Quando afirmamos a origem religiosa da superstição, excluimos a unidade criadora, porque ela decorre, como um imenso rio, da coordenada imprevisível de afluentes” (CASCUDO, 1971, p. 151). A finalidade da proteção é comum em ambas as esferas, não havendo, nesse sentido, grandes diferenciações, assim como na Roma Antiga o *fanum* no espaço rural coexistia ao *templum*:

O *fanum* determinou o *fanático*, 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. Como um missionário capuchinho no arraial de Canudos, de Antônio Conselheiro. Do *Templum* podiam nascer superstições pelo processo modificador da imaginação popular, alheia às sutilezas da casuística. O *fanum* foi uma outra fonte de vulgarização a serviço do entendimento comum. 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 (CASCUDO, 1971, p. 151).

Desse modo, a mobilidade das classes sociais é fator determinante na dinâmica supersticiosa. “Plebeu e nobres, mudando de ‘estado’, espalhavam no novo ambiente suas crenças” (CASCUDO, 1971, p. 150).

A superstição seguiu, pois, um caminho contínuo de transmissão e contágio, agregando conteúdos de contextos diversos. No entanto, permanece, não sendo possível sua extinção. Mesmo o cientificismo estruturado no pensamento racional não é capaz de eliminar a prática supersticiosa, que se “ajusta psicologicamente aos elementos religiosos contemporâneos, sempre condicionados a mentalidade popular” (Ibidem). Mais que atos intencionais, a superstição está relacionada a atos reflexos, como as práticas gestuais intencionais ou instintivas acionadas em um momento de insegurança, surpresa, medo etc. “Permanecem no automatismo mímico, frases afastadoras do mal, ou renúncias denunciando os limites lícitos das devoções diluídas no tempo. É um reflexo associado” (Ibidem). Exemplos como dedos cruzados, figa e sinal da cruz são gestos que surgem sem que entendamos o processo neles envolvidos.

Cascudo também estuda sobre os gestos em **História dos nossos gestos** (2001), no qual investiga a importância da articulação gestual na comunicação humana. Antes da voz, o gesto, primeira linguagem do homem, é mais fiel que a palavra, que se modifica conforme o dialeto. Para ele, o gesto carrega inalterável a história da comunicação humana.

O gesto é a comunicação essencial, nítida, positiva. Não há retórica mímica, apenas reiteração da mensagem. Essa limitação recorda o inicial uso entre humanos, quando o metal era pedra e a caverna abrigava a família nas horas da noite misteriosa. “Aprende com os mudos o segredo dos gestos expressivos”, aconselhava Leonardo da Vinci. A palavra muda. O gesto não (CASCUDO, 2001, p. 19).

Há muito do gestual, que ultrapassa a finalidade religiosa, e permanece sem restrição à cultura popular: aplausos, acenos, dar bananas, morder os dedos... O caminho de Cascudo nesse livro já é conhecido – a origem do gesto -, mesmo não sendo possível precisar datas, percebendo coincidências da anterior presença na comunicação humana. Eles também fazem parte do acervo supersticioso pesquisado pelo autor.

Apesar do automatismo e dos atos instintivos, a superstição nesse contexto não é considerada ato irracional, ilógico, mas algo que está além da racionalidade, integrando-se aos atos reflexos. “Esse movimento instintivo, obscuro, poderoso, está muito além do raciocínio e se integra na intimidade misteriosa dos atos reflexos” (CASCUDO, 1971, p. 152).

A concepção de Cascudo é diversa em certos pontos da questão apresentada pelo filósofo Baruch de Espinosa (1632-1677), no **Tratado Teológico Político** (1670), no qual são

expostas as suas ideias a respeito da superstição. Tomemos como exemplo a comparação e, para isso, serão mobilizados alguns autores que se encarregaram da questão referente à superstição em Espinosa, no intuito de facilitar o entendimento.

No prefácio da obra citada, o filósofo concebe o medo como a principal causa para o surgimento das superstições.

Embora esse sentimento seja a causa, não são todos os tipos de medo, mas um em particular: o homem torna-se vulnerável às superstições em momentos de insegurança perante as adversidades da vida, a perda de bens materiais ou mesmo da impossibilidade de alcançá-los, abandonando, dessa forma, a razão.

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 frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão 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 no que for: se têm dúvidas, deixam-se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali; se hesitam, sobressaltados pela esperança e pelo medo simultaneamente, ainda é pior; porém se estão confiantes, ficam logo inchados de orgulho e presunção (ESPINOSA, 2003, p. 5).

É, então, devido à impotência para a resolução dos próprios infortúnios que a superstição toma o lugar da razão. O homem, dependente de bens econômicos, de cargos honoríficos e dos objetos de prazer, vê-se exposto à própria inconstância da fortuna, de obtenção e perda, que fazem oscilar os sentimentos de esperança e medo: “(...) os bens incertos da fortuna que imoderadamente desejam os fazem oscilar, na maioria das vezes, entre a esperança e o medo...” (ESPINOSA, 2003, p. 5). O ânimo supersticioso é, segundo ele, regido por essa dinâmica da fortuna, de ciclos de esperança e medo, de posse e privação, oscilando entre a prosperidade e a adversidade. André Menezes Rocha (2008, p. 85) também discute essa questão:

quando estão de posse dos bens da fortuna que amam sem moderação, os homens supersticiosos se tornam vaidosos. Se, porém, começam a perder tais bens, sua vaidade vai se transformando em tristeza, em medo de perder mais bens e em esperança de ganhar. Se as perdas continuam, a tristeza ressentida cresce, o medo se torna pânico. Esse medo inflamado, dominando afetivamente o ânimo preso à ausência dos bens de fortuna almejados, consiste na causa da superstição.

O fracasso do homem diante da busca pelos bens incertos gera o desespero e, conseqüentemente, o medo. Dessa forma, o entorpecimento distorce a ideia adequada do real que o homem faz de si mesmo e de Deus. Quando não é capaz de salvar a si próprio implora o auxílio divino, alegando a incapacidade da razão em indicar-lhe uma saída segura em direção ao que deseja. Em contrapartida, os sonhos e os devaneios da imaginação parecem-lhe



respostas divinas. Contudo, para Espinosa, a imaginação não é uma forma de conhecimento totalmente confiável, sendo, assim, incapaz de fornecer uma ideia adequada do real, mas responsável por criar imagens confusas das coisas, tornando o homem impossibilitado de compreender as leis naturais que regem o mundo e todas as coisas.

Ademais, o medo para Espinosa está relacionado à nossa potência de agir. Segundo ele, o homem é definido por suas propriedades físicas, mas também por sua atividade. Diversos elementos afetam nosso corpo, elevando ou diminuindo nossa potência de agir. “O corpo humano pode ser afetado de numerosas maneiras pelas quais a sua potência de agir é aumentada ou diminuída; e ainda, por outras que não aumentam nem diminuem sua a potência de agir” (ESPINOSA, 1997, p. 285).

A ação do homem é diminuída pelo medo, atribuído ao ato de imaginar algo que existe exterior a ele e que, tendo uma força arbitrária maior que a sua, é capaz de destruí-lo. Imaginando que sua potência não seja capaz de vencer esse outro campo de força, o homem, inseguro e vulnerável, busca sustentação na religião supersticiosa, na tentativa de manter seu equilíbrio. O homem vulnerável pelo medo se torna, portanto, facilmente manipulado e dominado por outrem: “[...] não há nada mais eficaz do que a superstição para governar as multidões. Por isso é que estas são facilmente levadas, sob a capa da religião, ora a adorar os reis como se fossem deuses, ora a execrá-los e a detestá-los como se fossem uma peste para todo o gênero humano” (ESPINOSA, 2003, p. 7).

Tomado pelo pavor e, por isso, privado da razão e da capacidade de enxergar as coisas como elas realmente são, o homem supersticioso não é livre. A liberdade em Espinosa é definida pela capacidade do homem de agir sem qualquer tipo de constrangimento. Deus é livre por não ser constrangido por nenhum fator externo a ele mesmo. Sendo assim, aquele que se encontra sob o domínio do medo, ancorado pela superstição, está condicionado à servidão.

A ideia inadequada de uma potência superior ao homem, capaz de dominá-lo e, possivelmente, destruí-lo o leva a buscar fora da razão e da natureza certezas que acaltem seus anseios. Esse amparo é encontrado, então, na religião. Sobre essa questão, Marilena Chauí (2003, p. 11), com base em Espinosa, reafirma que “por medo e esperança, nascidos da impotência para dominar as circunstâncias de suas vidas, os homens se tornam supersticiosos e alimentam a superstição por meio da religião como crença em seres transcendentais ao mundo e que o governam segundo decretos humanamente incompreensíveis”.

Vale ressaltar que a crítica de Espinosa à religião refere-se às concepções proferidas pela teologia. A dificuldade do vulgar<sup>11</sup> em aceitar que é possível conhecer Deus pelos caminhos da luz natural torna o homem suscetível a crer nas narrativas proféticas impregnadas de superstição. O filósofo trata com minúcia a figura do profeta e o papel da teologia, expondo a relação direta com o campo político, que não pode ser ignorada. A ação dos profetas de maneira alguma pode ser considerada deliberada. Uma vez vulnerável e inseguro, o vulgar seria facilmente dominado pela teologia, que conserva o medo e a esperança, submetendo o homem aos desígnios divinos.

A teologia é a teoria imaginária da contingência. Centrada na imagem de uma vontade onipotente e transcendente que cria e governa o mundo, a imaginação teológica propõe explicações que conservem o medo e a esperança, pois deixam cada um dos humanos suspensos aos desígnios imprevisíveis de um poder altíssimo; e propõe códigos de conduta em que a vontade humana se submete à divina pela mediação daquele que afirma saber interpretá-la, isto é, o teólogo (CHAUÍ, 2003, p. 9).

A religião teologizada funciona como uma moral para o vulgar, que a considera uma porta de salvação para sua impotência. A magia, no caso, exerce uma força significativa na mente desses homens, evitando uma possível ira divina capaz de destruí-los. A incapacidade de conceber adequadamente Deus como potência presente em toda parte faz com que o vulgar, que precisa de uma autoridade, se contente com o conteúdo da palavra profética, criando, assim, uma relação de dependência em relação às ilusões das narrativas bíblicas. Isso torna os homens obedientes e dominados por aqueles considerados capazes de interpretar as narrativas.

Em síntese, compreende-se que para o filósofo a superstição consiste em um desafio à razão. O vulgar, ao considerar as superstições como verdadeiras, cria uma visão distorcida da realidade e é, a todo momento, constrangido por fatores externos, diminuindo, assim, sua capacidade de agir em liberdade. Há em Espinosa uma visão claramente negativa com relação à superstição, que envolve toda a crítica proferida às religiões reveladas ou mesmo a qualquer forma de irracionalismo seja na religião, política ou filosofia.

A abordagem de Luís da Câmara Cascudo é, até certo ponto, diversa da de Espinosa. Enquanto a superstição é tematizada por ele no âmbito filosófico e político, Cascudo apresenta uma abordagem sociocultural ancorado na etnografia e na historiografia. Há, contudo, divergências e convergências entre as concepções.

---

<sup>11</sup> Espinosa usa o termo vulgar para se referir aos homens do senso comum.

Espinosa considera a superstição, no contexto de sua crítica à religião revelada, como negativa, uma vez que ela distorceria a realidade, impedindo o homem de agir em liberdade. Cascudo não analisa de forma valorativa o caráter supersticioso, mas aponta para a sua perenidade, ocasionada pelo mesmo princípio proferido por Espinosa: o caráter defensivo, movido pelo medo de algo supostamente maior e fora do controle do homem.

Uma advertência de Cascudo para o estudo da superstição, que diverge da concepção espinosiana, é justamente afirmar a lógica do fenômeno. Deve-se indagar pela estrutura íntima desses atos à primeira vista banais, mas que outrora foram sabedoria doutrinal. “Começar do princípio para o fim e não do fim para o princípio” (CASCUDO, 1971, p. 146). A ideia ilógica dessa prática é combatida pelo autor com o argumento de que os atos pertencem à vontade individual, que têm uma lógica clara e necessária.

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 forças imprevisíveis, é a que mais atrai no ritmo da realização e da esperança. Fundamenta-se na confiança de poder dispor, evitar, afastar, dispensar, aproximar as grandezas imortais, fazendo-as ou tornando-as acessíveis e dóceis aos interesses pessoais, do agente supersticioso (CASCUDO, 1971, p.155).

A ciência como meio de dissolução das superstições como em Espinosa, que as considera fator negativo na ação independente do homem condicionada aos fatores externos, é berço de inúmeras superstições. Mesmo desqualificando a validade de qualquer aspecto sobrenatural da existência humana, a ciência carrega, segundo Cascudo (1971, p. 154), um corpo supersticioso.

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.

Importante destacar que a ação supersticiosa não é criadora, mas repetidora de algo que se transmite permanentemente através do tempo. Se as discussões sobre as forças externas de Espinosa forem consideradas, a superstição conceituada por Cascudo é plenamente compatível.

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 (CASCUDO, 1971, p. 166).

A liberdade em Espinosa é defendida justamente pelo ato de criar do homem, enquadrada no terceiro gênero do conhecimento. Nesse sentido, a superstição, claramente, para ambos os autores, não age em favor da criação, logo, da liberdade proferida por Espinosa. Se a superstição não pode ser extinta, como diz Cascudo, a liberdade conceituada pelo filósofo é impossibilitada, mas essa questão é tema para um outro estudo.

Cascudo não acredita que haja contribuição individual contemporânea para a criação de novas superstições. Os gestos e as fórmulas que afastam o azar ou dão sorte são, em sua maioria, recriações dos mesmos processos antigos adaptados às novas condições. Não há total impossibilidade de se criar uma nova superstição, mas isso exige o que ele chamou de quarta dimensão, resultado da “capitalização de hábitos na invariável insistência da mesma reação, até a mecânica do reflexo” (CASCUDO, 1971, p. 172). O tempo é fator imprescindível na sua consolidação.

O popular adere com simpatia à prática supersticiosa, vivendo-a sem, contudo, questioná-la. O maravilhoso na aceitação coletiva é mais lógico que o natural. A possibilidade do milagre e a intervenção sobrenatural consistem, para o autor, em uma base homogênea e confiante no direcionamento de súplica aos poderes ocultos ou sobrenaturais. Sem mais alternativas, apela-se para os ritos protetores, amuletos, rogativas, rezas, feitiços. Não há contradição nas diversas pertencas religiosas do homem do povo brasileiro, consistindo em prática comum a dupla ou tripla pertença religiosa.

Não há, intimamente, a menor antinomia no homem do povo dirigir-se ao babalorixá e depois comparecer, orante e contrito, a uma cerimônia religiosa ortodoxa. As mais antigas e prestigiosas mães-de-terreiro na cidade do Salvador, Bahia, eram e são católicas, pertencentes às irmandades e com enterro sob benção litúrgica. Xangô, Egum, Iemanjá não tem poder de afastar nenhum dos seus devotos do Paraíso dos brancos (CASCUDO, 1971, p. 153).

A característica acumuladora e agregadora comum nos negros africanos que vieram para o Brasil é estruturadora dessa dinâmica popular. Fé e proteção nunca são demais. A exemplo disso, observa-se objetos em que há fusão de símbolos, como a cruz com figas na extremidade, comuns na Bahia, e medalhas do Senhor do Bonfim, com figas e patas de coelho. Os amuletos, inicialmente utilizados com ação protetora, ganham outros significados, como a simples ornamentação. Vale ressaltar que a indústria se apropria muitas vezes desses

objetos, que ganham mais o status de enfeite que propriamente de proteção, unindo, com isso, o útil ao agradável. De toda forma, as novas práticas não excluem as anteriores, ainda que não sejam nítidas a consciência de sua existência e finalidade.

A lógica da superstição, para Cascudo, detém-se no caráter de defesa coletiva ou individual presente em todos os tempos e condições. As necessidades humanas e sua impotência frente a determinadas situações geram uma procura às práticas supersticiosas. “A superstição determina uma hiper-sensibilidade, percepção de suspeita de reações punitivas dos ofendidos, pela via mágica. O homem pressentiu presságios por toda parte” (CASCUDO, 1971, p. 165).

A superstição se mantém e se atualiza em um processo de adaptação constantes. “O que atualiza uma superstição é o fascínio miraculoso de sua força de adaptação. A esparsa e confusa galharia disfarça a verdadeira articulação ao mesmo tronco e esse a projeção da única raiz terebrante” (CASCUDO, 1971, p. 172). Velhas superstições ganham novas modelagens, mantendo um fio original:

as superstições dos modernos *chauffeurs* são permanências das abusões dos velhos cocheiros dos carros de aluguel, nas últimas décadas do século XIX. Os primeiros fregueses, os primeiros encontros durante a marcha, grupos, transeuntes isolados, trajes, funções sugerem as mesmas impressões, associando-se às antigas prevenções dos condutores de tálbure, caleche, *coupé*, a sege do tempo de Machado de Assis. Nunca foram ouvidos mas conservariam algumas reminiscências dos defuntos colegas das cadeirinhas e serpentinhas do século XVIII (CASCUDO, 1971, p. 172).

Exemplos diversos são dados pelo autor no intuito de explicitar a presença supersticiosa e de, principalmente, considerá-la como prática comum de todas as classes sociais, todas as idades, em todas as esferas. A ideia da associação limitante da superstição como prática de ignorância é por ele combatida:

não me parece lógico considerarmos a superstição como índice de retardamento intelectual quando verificamos a existência em potencial desse fermento, independentemente de processos de aquisição pessoal. Ninguém procurou decorar, acreditar e exercer um ato supersticioso, com intenção deliberada. Não se nasce supersticioso. Disse que era reflexo associado. Digamos ser um vício sugerido pela emanção ambiental. Depois torna-se hábito, aparentemente congênito, como certos ergares nervosos (CASCUDO, 1971, p. 181).

Portanto, todos os indivíduos estão suscetíveis e contêm uma parte, menor ou maior, de superstição. Olavo Bilac, Santos Dumont, Mário de Alencar, Joaquim Nabuco, o Barão do Rio Branco, Afrânio Peixoto e outros tantos homens reconhecidos pelo cânone cultural foram pessoas as quais Cascudo se referiu como supersticiosas. O teatro, a televisão, o cinema e a

esfera dos esportes são campos férteis da propagação supersticiosa que se encontra enraizada em seus agentes.

Pelo teatro, televisão e cinema a superstição talvez possua um dos reinos mais poderosos, dominadores e sólidos. Haverá ator ou atriz sem uma mascote? Sem a desconfiança em algo que ajuda ou atrasa? Objetos e atos são inevitáveis, públicos ou discretos. Pé direito em cena, bater na madeira, rezar, evitar certas cores, roupa nova, gravatas, sapatos, tais vestidos, encontros que são de azar infalível, frases soltas ouvidas sem querer e ajustadas ao acaso, trechos musicais casualmente ouvidos, recebimento de cartas, desaparecimento de jóias, enfeites, cão, gato, pombo, vistos, ausência de determinado frequentador que dá ou não dá sorte; difícil gente de palco sem os motivos protetores, mania, predileção auspiciosa, auxílio mágico. Se infinitas superstições são mantidas na velha forma arcaica, outras sobrevivem pela convergência, aliança ou fusão com outros tipos. O número 13 foi excluído das poltronas dos aviões e dos camarotes transatlânticos, reaparecendo 12-A ou 12-bis, cautelosamente. (...). Sabemos em técnica de propaganda, que nenhum produto deva possuir nome contrário a uma superstição (CASCUDO, 1971, p. 173).

Grande parte dos nossos hábitos atuais foram, conforme Cascudo, “gestos religiosos, comuns e rituais” (CASCUDO, 1971, p. 176). Por vezes, a essência religiosa se esvai e permanece o ato “indispensável e natural às necessidades modernas” (Ibidem). A maneira secular de se portar diante de determinadas circunstâncias se repete no automatismo do costume.

A memória, o inconsciente coletivo, o arquétipo junguiano, o saber do povo, a oralidade são vias de manutenção do costume por meio de símbolos, que são forças atuantes na latência da piedade e da crueldade do homem. Basta um acontecimento da história, um estado de angústia, um acontecimento avassalador para que os hábitos, que ficam ocultos, subam à superfície, retornando com a mesma vitalidade que as originaram. Cascudo retoma Freud, considerando a superstição “uma percepção endopsíquica” (CASCUDO, 1971, p. 168), ou seja, mantêm-se viva na memória e, mediante uma situação favorável para a eclosão, projeta-se “como uma realidade exterior” (Ibidem).

Para esclarecer melhor a concepção de superstição proposta por Cascudo, é necessário retomar uma de suas descrições metafóricas a fim de ajudar a criar uma imagem do que significa a sobrevivência dos cultos desaparecidos.

Uma rodovia asfaltada, iluminada, com sinais de trânsito, ladeada de residências ou de granjas confortáveis, teria sido, inicialmente, uma picada de caça, caminho de boiadas para as feiras, estradas de transporte pelas réguas de muros e asininos, carros de bois, automóveis de carga. O solo calcado e batido pelos comboios animais foi comprimido mecanicamente, coberto de pedras lisas, depois a camada de asfalto facilitou a velocidade do tráfego pelos motores de explosão. A primitiva paisagem lateral transformou-se gradualmente, substituindo-se até o aspecto atual. O eixo alargou-se, corrigiu-se, ampliando o raio das curvas e diminuindo o ângulo dos aclives. Percorrendo-a ninguém mais evoca que por ali corriam veados, pacas e porcos do mato. Nem a esquecida existência de rancho de palha, casebres de taipa, abrigando misérias renitentes. A direção útil, coordenada geográfica, orientação azimutal, não mudaram através do tempo. Sul e norte. Leste e Oeste. Inerentemente a mesma. A superstição é o teimoso rumo desse caminho. Os cultos desaparecidos, a vereda de caça inicial (CASCUDO, 1971, p.165-166).

Superstição do latim *super-stitio* significa aquilo que sobrevive. Da mesma forma, Cascudo aplica essa fórmula ao folclore, quando constata que a prática folclórica é a presença do milênio na contemporaneidade. Com isso, afirma a permanência de uma essência universal que se modifica em aparência conforme a localidade.

Conclui-se, portanto, que superstição não é, como entendia Espinosa, uma lógica falha, uma lógica-substituta que desapareceria quando fosse implantada a lógica-titular. Ao contrário, ela faz parte de uma maneira perene de interpretar o mundo, uma das formas de compreensão desse mundo que coexiste com outras. A adaptação feita por Cascudo na seguinte adivinhação revela esse caráter da superstição: “Ninguém quer ter. Quem tem, não quer perder” (CASCUDO, 1971, p. 158) para “Ninguém é... nem deixa de ser” (Ibidem).

No próximo tópico será brevemente demonstrada a teologia, ou a maneira de pensar religiosa, que tem por base a lógica supersticiosa.

#### 4.4 “DEUS EXPLICADO, É DEUS DIMINUÍDO”: DA SUPERSTIÇÃO À TEOLOGIA POPULAR

No capítulo “Da teologia popular”, do livro **Religião do Povo**, Cascudo afirma que “há, evidentemente, uma Ciência de Deus entre o Povo”. Segundo o autor, existe um critério uniforme na vivência dos acontecimentos grupais e individuais que rege uma “classificação sentenciosa apoiada no consenso da comunidade” (CASCUDO, 1971, p. 171).

Ao contrário do que pressupõe a teologia dogmática, a teologia popular contraria a racionalidade no entendimento da esfera divina. “Ao contrário da presunção teológica: teimosa, louvável e contraprodente, o raciocínio popular nega formalmente que a razão

esclareça os desígnios do Criador, como não é crível a criança compreender todas as determinações paternas” (Ibidem).

Compreendida como “processo de incorporação do Infinito às limitações do entendimento material, submetido aos órgãos falíveis da percepção” (CASCUDO, 1971, p. 172), assim como Cristo doutrinou por meio de alegorias, parábolas e comparações, a teologia ocupou-se em informar com argumentos a serviço do homem. A patrística e a apologética foram responsáveis por dar a ela a missão submissa do criador à criatura. Segundo Cascudo, esse é o clímax que diferencia a Teologia do Povo e a Ciência Teológica. Para o povo, “deus explicado, é deus diminuído” (Ibidem), limitado às concepções terrenas.

Dessa forma, a não compreensão é fato natural. “No povo a fé cimenta-se numa simplicidade racional que alegraria Santa Teresa de Jesus. Quando Deus quer ser entendido *lo hace sin trabajo nuestro*. Não encontrar explicação é reconhecer a fronteira inevitável do incognoscível”. “O povo não discute” (Ibidem). Não é necessário que se compreenda Deus para ser cristão, assim como não é preciso compreender o Brasil para ser brasileiro. A fórmula popular consiste na obediência a Deus sem a pretensão de minimizar a ordem recebida. “O dever de explicar é um direito de insubmissão espiritual” (Ibidem).

Cascudo atenta para o domínio da consciência de uma mentalidade antiga, exata e formal em relação ao exercício do culto litúrgico, caracterizada por ser inalterável. “O povo reproduz, imperturbável, uma argumentação aposentada, mas eficaz e justa para ele. Não é ignorância. É convicção” (CASCUDO, 1971, p. 173). O caráter sempre cristão é irreformável, conservando crenças condenadas por vários concílios, mas que eram comuns e legítimos antes deles. “Nenhum legislador, religioso ou civil, poderá determinar novas ou afastar as antigas. Imutáveis heranças antidiluvianas” (CASCUDO, 1971, p. 173-174).

Mesmo aspectos culturais não interferem, mas se adaptam à mentalidade coletiva. As existências são por vezes paralelas e não convergentes. “Os povos de ontem, no continente americano, são inconfundíveis. As classes letradas valem invólucro. Vistoso e mutável. Sobre essa superfície é que incide a policromia literária, no interior, o complexo homogêneo, espesso, maleável sem que mude a substância real, guarda a surpreendente unidade” (CASCUDO, 1971, p. 174).

A fé indagadora, inquieta e insistente não faz parte da religiosidade popular, não havendo “curiosidade modificante ou dúvida infiltradora” (CASCUDO, 1971, p.174). Não por indiferença, mas por suficiência. “Não sente necessidade de fazer circular o capital idôneo para satisfazer-lhe a tranquilidade mental” (Ibidem). A ciência de Deus no povo não age pela via da compreensão, sendo afirmativamente definitiva.



Defende, inconscientemente, uma Teologia básica, desinteressada pelas especulações casuísticas e debates em círculo fechado, rodando no mesmo perímetro metafísico. Todas as questões inexplicáveis são evitadas por pertencerem ao divino privilégio do Mistério. Não se sente humilhado pela ignorância porque lhe denuncia ter alcançado a fronteira imperscrutável da suprema Ciência, definitiva, mas incognoscível (CASCUDO, 1971, p. 174).

Ignora o povo questões de predestinação, livre arbítrio, eucaristia, sacramentologia, trindade e toda a retórica sobre os dogmas estabelecidos pela Igreja. No entanto, para crer não é necessário que se compreenda, basta concordar. A fé permanece intacta antes, durante e depois dos concílios e da patrística. A análise popular é imóvel. “Pura, intacta, virgem, no seu castelo impenetrável aos demônios da dúvida. Fideísta” (CASCUDO, 1971, p. 175).

Por sua vez, a moral popular está vinculada ao Antigo Testamento, e não ao Novo. A dinâmica patriarcalista predomina, sendo o pai de família suplente de Deus. A posição materna é secundária, restrita aos afazeres domésticos. Embora o tempo tenha mudado as dinâmicas do costume, o preceito julgador permanece o mesmo. “Faca muda de cabo, mas não muda a folha (lâmina). Só se dispensa o substituível” (CASCUDO, 1971, p. 176). O autor cita algumas situações e o conseqüente julgamento popular:

castidade? Nas fêmeas. No homem “nada péga”. O pecado sexual Deus deixou no Mundo porque fez os membros apropriados para a fecundação. Só se peca porque ELE permite. O maior crime é o roubo. O assassinato é justificável e o furto nunca. A traição é a sujeira repugnante numa criatura. A ingratidão, esquecimento dos benefícios, é defeito da carne fraca, assim como a mentira mas o falso é por todos condenado. Continua o horror ao incesto, atingindo afilhadas e comadres (CASCUDO, 1971, p. 176).

O celibato clerical é prática desacreditada pelo homem do povo, que duvida da pureza sacerdotal. “Fora do altar, são homens como outros” (CASCUDO, 1971, p. 176). A exigência restringe-se aos deveres e à assistência cristã, não sendo cobrada a prática do sermão. A missão dos clérigos detém-se nos conselhos, conversas e admoestações. Dizer “vá conversar com o vigário” (CASCUDO, 1971, p. 177) era recorrer a uma instância máxima. A interrupção do ministério por prática indevida do vigário não era admitida. “A prevaricação ao sexto mandamento não afeta a obediência primordial ao primeiro” (Ibidem). O consentimento à cópula é lícito e justificado. “Para isso Deus aparelhou os dois sexos” (Ibidem). Consiste em crime a violência carnal, estupro, coito não consentido por ambas as partes. “A castidade é um compromisso entre o padre e Deus” (CASCUDO, 1971, p. 178). Permanece o interesse do povo no exercício do ministério na comunidade e não a vida privada do padre.

Outra constante observada por Cascudo diz respeito à predileção pelos ditos sentenciosos, “sínteses da longa elaboração íntima” (...) Peço esmola, mas não peço proceder”; “A diferença entre rico e pobre é só dentro do bolso”; “A lição do homem é no que faz e não no que diz”; “O homem entorta o que Deus fez certo” (CASCUDO, 1971, p. 180).

Não há comentário ou justificativa após a sentença, deixando clara a intenção moral. As frases curtas e sinceras têm um poder incontestável. “Dito e feito”. O conjunto de provérbios consiste em código de ética comportamental, que a memória conserva porque aceita. “As origens são longínquas, variando o vocabulário da apresentação recente. A memória conservou esse patrimônio porque concordava com ele. É uma orientação religiosa às repercussões da vida diária” (Ibidem). A memória do povo não se desocupa dos julgamentos morais.

O homem do povo para Cascudo não se atreve a mergulhar em raciocínios adversos, contrários aos dogmas da própria conclusão, “restrições formais imobilizando as soluções de sua hermenêutica” (CASCUDO, 1971, p. 181). A consciência é a da certeza, hereditariedade da confiança. “Onde começa o mistério para o intelectual, inicia-se a constatação para o Povo” (Ibidem).

A teologia popular segue os preceitos da lógica supersticiosa. O conjunto de hábitos, crenças, ritos, apesar de diversos em cada região apresenta uma unidade lógica e imutável. São reminiscências psicológicas que afloram de maneira generalizada na vivência da fé por todo o Brasil. Independente das chamadas religiões populares e de quais sejam, a religiosidade do brasileiro encontra sua unidade nessa lógica supersticiosa, na lógica do *super-stitio*, daquilo que sobrevive. O povo reproduz a dinâmica milenar sem a consciência da reprodução, mas confiante na eficácia.

Surpreendente é a unidade lógica desses conceitos por todo o Brasil popular. Nenhuma discrepância na ética das afirmativas formais, como brotando do inatismo cartesiano. Apenas o vocabulário defende o regionalismo da expressão, expondo imagens naturais da ecologia ambiente. O parara 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. A finalidade é uma humilde iluminação ao passo hesitante do homem, denunciado pela pergunta sarcástica ou curiosa, sempre no plano da informação sobrenatural. A quase totalidade das criaturas credoras do meu afeto não sabia ler mas reproduzia a voz misteriosa e perene de uma sabedoria sem fontes impressas, insinuações capciosas, impulso de valorizar-se. Ostentação. Vaidade. Importância. Apenas obedecia a uma demonstração sincera de expor o que sabia (CASCUDO, 1971, p. 183).

Percebe-se, assim, que Cascudo encontra uma unidade na atuação do povo brasileiro que segue a lógica da superstição. Existe uma força que age no inconsciente coletivo, que

concebe tanto gestos, palavras, intenções quanto manifestações grupais de localidades dispersas, resultado de sabedorias ancestrais.

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.

## 5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Procurou-se, no percurso deste trabalho, compreender a noção da teologia no povo de Luís da Câmara Cascudo a partir da superstição como fator unificador das diferentes colorações que no Brasil se fizeram presentes. Percebe-se que há aspectos da formação da religiosidade brasileira desde a colonização portuguesa, o que contribuiu para a peculiaridade na maneira de crer do povo brasileiro.

O caráter multifacetado de Cascudo nos fez percorrer diversas dimensões pelas quais o autor se enveredou. Aspectos históricos, sociológicos, políticos, culturais e religiosos possibilitaram a este estudo uma visão ampla, considerando as múltiplas esferas do que nos foi proposto analisar.

Constatamos que a dimensão religiosa no caso brasileiro não se fragmentou das demais questões, sendo parte intrínseca da nossa cosmovisão a partir da colonização. Eram os índios supersticiosos pelo fato de praticarem atos e ações mágicas em favor de proteção, antes mesmo de os portugueses chegarem. Contudo, por uma série de fatores e, principalmente, pela condição de dominadores que percorreram todo o território nacional, as superstições portuguesas prevaleceram quantitativamente, sendo mais marcantes na sociedade luso-brasileira e, posteriormente, brasileira.

O modelo da cristandade medieval no período colonial do Brasil, somado à diversidade religiosa, cultural e social dos diversos povos que aqui se instauraram, foram aspectos determinantes na formação da mentalidade popular. A preferência por cultos específicos, como os de Nossa Senhora e dos santos, independente das ordens e dos ofícios eclesiásticos, bem como a imagem enraizada das concepções de céu, purgatório e inferno, evidenciam que há uma distância entre o que o povo crê e o dogma da Igreja. A utilidade prevalece, refletida pelo o apego às superstições.

A imposição do cristianismo de dogmática não unificada e as dificuldades do clero de se estabelecer organizadamente permitiu a sobrevivência e a coexistência das práticas religiosas dos outros povos, principalmente indígenas e africanos. Entretanto, tal fato ganhou contornos próprios no caso brasileiro pela peculiaridade do acolhimento e capacidade de adaptação dos cultos heterodoxos, mesmo com a imposição, por vezes violenta e massacrante. Essa presença impositora e dominante criou um campo favorável para a prática e submissão supersticiosa. O medo e a insegurança dos que aqui se desenvolveram encontraram amparo e salvação nas crenças sobrenaturais.

A presença da superstição entre os povos que se cruzaram e sua permanência é, sobretudo, reflexo de uma realidade onde há dominadores e dominados. 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 fundamentada nessa lógica.

No primeiro capítulo, limitado a questões biográficas e conceitos básicos, como a noção de cultura e cultura popular do autor, compreendeu-se o universo complexo no qual Cascudo se insere. Sinteticamente, para o autor, a cultura popular consiste no saldo da sabedoria oral na memória coletiva e se encontra anteposta ao conhecimento transmitido pela ciência. Tanto a cultura letrada ou erudita como a popular coexistem na mentalidade humana e se intercomunicam, uma vez que pertencem ao mesmo organismo. Diversas, mas não adversas.

Já no segundo capítulo, percorremos panoramicamente as condições nas quais o catolicismo se desenvolveu no Brasil, considerando os modelos instaurados juntamente com o encontro dos diversos povos que aqui viveram, com destaque para a influência portuguesa sobre as demais etnias em diversos aspectos. Considera-se a cristandade, a obrigatoriedade católica, a inquisição, o espírito da guerra santa e as deficiências na organização clerical na colônia como fatores determinantes para a formação da religiosidade brasileira.

No terceiro capítulo compreendemos a lógica de funcionamento da teologia popular, regida pela mesma ideia supersticiosa de permanência readaptadora. As práticas comuns da religiosidade popular e suas concepções específicas sobre a dimensão sobrenatural, como a dinâmica das almas, dos santos, dos cultos, e de hábitos provenientes desse universo, são peculiaridades que se desenvolveram viabilizadas pelas condições culturais, econômicas e religiosas vivenciadas pela sociedade brasileira. A superstição manteve através do tempo o caráter de defesa contra ameaças externas e supostamente maiores que o homem. Sendo assim, constatou-se que a teologia popular é regida pelo processo autorrenovável da superstição, que se mantém por sua própria natureza modificadora e suficiente, sempre regida pelo mesmo princípio da proteção.

É comum ouvir que as superstições estão em vias de extinção, principalmente no século XXI, e que passar debaixo da escada ou temer os sete anos de azar ao se quebrar um espelho são besteiras que a ciência atesta como simples ditos populares. O termo assumiu, de fato, um caráter pejorativo ao longo do tempo e é mal visto nos meios acadêmicos e científicos. Contudo, fato é que, mesmo depois de Cascudo e com o surgimento da internet,

da instantaneidade das informações e das pesquisas cada vez mais direcionadas à cyber tecnologia, o caráter supersticioso permanece vinculado a esses mesmos meios. Em tempos de internet discada, as rezas, as figas e os dedos cruzados não desapareceram. Atualmente, rezamos pelo wi-fi, para afastar os mesmos males e alcançar a mesma graça.

De acordo com a concepção de Cascudo, a impossibilidade da extinção supersticiosa é garantida pelos infinitos processos de readaptação. As superstições mudam de trajes; porém, permanecem em conteúdo, sendo compreendidas, essencialmente, como atos defensivos às inconstâncias e ameaças externas, que se transfiguram, mas não se findam. É perceptível uma alteração no traje supersticioso que ainda encontra na contemporaneidade terreno fértil de atuação. Enquanto houver medo, haverá superstição. Exterminar o medo ainda não foi possível e não sabemos se será. De toda forma, a lógica atual do mercado global e do desenvolvimento cada vez maior da mentalidade meritocrática, em que se pesa o ganhar e o perder constantes, viabiliza a crença sobrenatural, protetora e psicologicamente confortante. Novos atos defensivos surgem, sempre com a mesma finalidade.

Compreender a dinâmica da mentalidade popular em Câmara Cascudo ajuda a compreender aspectos da sociedade que permanecem por toda a história e são perceptíveis no modo de viver do povo brasileiro. Vale lembrar que o autor viveu em um período bem diverso do atual e que acompanhou com um certo distanciamento a difusão da televisão, quiçá da internet, já que fenômeno contemporâneo.

Em relação às religiosidades, embora o cenário seja outro, é possível detectar a presença mais fiel em relação às constatações de Cascudo, em ambientes mais afastados das cidades, onde ainda se encontra uma vivência religiosa mais sistemática e comunitária. As modificações nas concepções atuais da extrema valorização do indivíduo em detrimento da coletividade modificaram as práticas e as dinâmicas sociais. A busca pela religiosidade de culto individual e a constante criação de movimentos religiosos, como a New Age, as influências do pensamento e das práticas orientais ou mesmo a expansão progressiva dos pentecostais e neopentecostais, geram um novo cenário que modificam o campo religioso brasileiro. Tais fatos, infelizmente ou felizmente, não foram vivenciados por Cascudo, que certamente teria muito a nos dizer.

Consideramos, portanto, que existe uma teologia que se forma a partir da superstição, como afirma Cascudo, e que, ao mesmo tempo, retroalimenta a superstição. Assim, da superstição surge uma teologia no povo, que a mantém verdadeira, a fim de ser instrumento de compreensão da realidade vivida. Dessa forma, uma esfera torna possível a outra e vice-versa. Soma-se à lógica dessa teologia, enquanto instrumento permanentemente válido de

compreensão da realidade, a autonomia, ou seja, a capacidade de se autoimpor sem a necessidade de instâncias institucionais que a sustentem. O funcionamento e a manutenção da teologia popular não dependem da Igreja Católica, de qualquer outra igreja e talvez de nenhuma outra instituição religiosa. As explicações teológicas populares são suficientes para resolver questões que até mesmo os homens da ciência ainda não foram suficientemente capazes de resolver.

## REFERÊNCIAS

AMARAL, Ronaldo. O medievalismo no Brasil. **Revista História Unisinos**, v. 15, n. 3, p. 446-452, set./dez. 2011.

ANDRADE, Carlos Drummond de. **A imagem de Cascudo**. 1968. Disponível em: <<http://www.memoriaviva.com.br/cascudo/index2.htm>>. Acesso em: 2 nov. 2015

ANDRADE, Maristela Oliveira de. A Religiosidade brasileira: o pluralismo religioso, a diversidade de crenças e o processo sincrético. **Revista eletrônica de Ciências Sociais**, n. 14, p. 106-118, 2009.

ARANTES, Antonio Augusto. **O que é cultura popular**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.

AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.

\_\_\_\_\_. **A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.

CÂNDIDO, Antônio. **A educação pela noite e outros ensaios**. 2.ed. São Paulo: Ática, 1989.

CASCUDO, Anna Maria. **O colecionador de Crepúsculos**. S/d. Disponível em: <<http://www.cascudo.org.br/biblioteca/vida/biografia/>>. Acesso em: 2 nov. 2015

CASCUDO, Luís da Câmara. Bric-à-Brac. **A Imprensa**, Natal, 29 nov. 1918.

\_\_\_\_\_. **Anubis e outros ensaio**. Rio de Janeiro: Ed. O cruzeiro, 1951.

\_\_\_\_\_. **Cidade de Natal**. Natal: Sebo Vermelho/ Pousada Itacoatiara, 1998. p.36.

\_\_\_\_\_. **Civilização e Cultura: Pesquisas e notas de etnografia geral**. Rio de Janeiro: José Olympo; Brasília: INL, 1973.

\_\_\_\_\_. **Dante Alighieri e a tradição popular no Brasil**. Porto Alegre: PUC-RS, 1963.

\_\_\_\_\_. **Dicionário de Folclore Brasileiro**. 11.ed. São Paulo: Global, 2002.

\_\_\_\_\_. **História dos nossos gestos: uma pesquisa mímica do Brasil**. São Paulo: Global, 2003.

\_\_\_\_\_. **Meleagro: pesquisa do Catimbó e notas da magia branca no Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir 1978.

\_\_\_\_\_. **Mouros, franceses e judeus**. Rio de Janeiro: Ed. Letras e Artes, 1967.

CASCUDO, Luís da Câmara. **O tempo e eu**. Natal, RN, Imprensa Universitária, 1968.

\_\_\_\_\_. **Província**. Natal: Fundação José Augusto, 1969. Disponível em: <<http://www.memoriaviva.com.br/cascudo/vida5.htm>>. Acesso em: 10 nov. 2015.



\_\_\_\_\_. **Religião no Povo**. João Pessoa: Imprensa Universitária, 1974.

\_\_\_\_\_. **Seleta**. Organização, notas e estudos Américo Oliveira Costa. Rio de Janeiro: J. Olympio: INL, 1972.

\_\_\_\_\_. **Superstição no Brasil**. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1985.

\_\_\_\_\_. **Tradição, ciência do povo**. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 1971.

\_\_\_\_\_. **Universidade e Civilização**. Natal: Imprensa Universitária, 1988.

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.

CHAUÍ, Marilena. **Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

COSTA, Américo de Oliveira. **Viagem ao universo de Câmara Cascudo**. Natal: Fundação José Augusto, 1969.

COSTA, Sebastião Héber Vieira da. Alguns Aspectos da religiosidade afro-brasileira em vista de uma adequada pastoral da iniciação cristã. In: BRANDÃO, Sylvana (Org.). **História das religiões no Brasil**. Recife: UFPE, 2001. v. 1.

ESPINOSA, Baruch de. **Ética**. Trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antonio Simões. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Col. Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Tratado teológico-político**. Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FREYRE, Gilberto. **Casa grande & senzala**. Rio de Janeiro: Record, 1992.

GOMES, Francisco José Silva. A cristandade medieval entre o mito e a utopia. **Topoi**: Revista de História do Programa de Pós-graduação em História Social da UFRJ, v. 5, p. 221-231, set. 2002.

HOORNAERT, Eduardo. **Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800**. 3. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1991.

MACEDO, Emiliano Unzer. Religiosidade popular brasileira colonial: um retrato sincrético. **Revista Ágora**, Vitória, n. 7, p. 1-20, 2008.

MAGALHÃES, Rogério Silva de. Imaginação e Superstição no Tratado Teológico Político (Cap. I ao XV), de Baruch de Espinosa. In: **Cadernos Espinosanos XIX**, p. 102-120, 2008.

MELLO E SOUZA, Laura de. **O diabo na terra de Santa Cruz**. São Paulo: Cia. das Letras, 1986.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**. São Paulo: Cia. das Letras, 2005.

RAHNER, Karl. **A importância eterna da humanidade de Cristo para nossa relação com Deus, Teologia e antropologia**. São Paulo, 1969.

\_\_\_\_\_. **O Deus trino, fundamento transcendente da história da salvação**. Petrópolis: Vozes, 1972.

RIBEIRO, Renê. **Cultos afro-brasileiros do Recife**. Recife: IJNPS, 1978.

RIOS, José Arthur. Sentimento religioso no Brasil. In: HORTA, Luiz Paulo. **Sagrado e profano**. Rio de Janeiro: Agir, 1994.

ROCHA, André Menezes. Espinosa e o conceito de superstição. **Cadernos de Ética e Filosofia Política** 12, p. 81-99, 1/2008.

SILVA, Marcos (org.). **Dicionário Crítico Câmara Cascudo**. São Paulo: Perspectiva, FFLCH-USP, FAPESP; Natal: EDUFRN, Fundação José Augusto, 2003.

\_\_\_\_\_. **Dois décadas sem Câmara Cascudo, o erudito popular**. 2006. Disponível em: <<http://www.cartamaior.com.br/?/Editoria/Midia/Duas-decadas-sem-Camara-Cascudo-o-erudito-popular/12/10939>>. Acesso em: 6 jul. 2015.

VASCONCELLOS, Gilberto Felisberto. **A questão do folclore no Brasil: do sincretismo à xipofagia**. Natal: EDUFRN, 2009.

VIEIRA, Dilermano Ramos. **História do catolicismo no Brasil (1500-1889)**: volume 1. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2016.