

Religiosidade popular: elementos teóricos e analíticos na etnografia de Luís da Câmara Cascudo

THADEU DE SOUSA BRANDÃO*

Resumo

O presente artigo busca tornar claros os elementos teóricos e analíticos presentes na etnografia de Luís da Câmara Cascudo, mostrando, dentro do universo cascudiano, como as categorias de *povo* e religiosidade, notadamente, *religião popular* são constituídas e caracterizadas. Partindo de suas principais obras etnográficas sobre religiosidade e religião, analisou-se o contexto da formação do autor e de suas preocupações intelectuais e como essas categorias são pensadas enquanto formas de *ethos* e visão de mundo, fundamentais na forma como Cascudo trabalhava a identidade de seu objeto mais importante: o homem brasileiro e nordestino.

Palavras-chave: Luís da Câmara Cascudo; Cultura Popular; Religião Popular; *Ethos*; Visão de Mundo; Etnografia.

Popular Religiosity: theoretical and analytical elements in Luís da Câmara Cascudo ethnography

Abstract

This article seeks to make clear the theoretical and analytical elements present in the ethnography of Luís da Câmara Cascudo, showing within the “cascudiano” universe, as the people of categories and religiosity, especially, popular religion. Starting from its main ethnographic works on religion and religion, analyzed the context of the author's training and his intellectual concerns and how these categories are designed as forms of ethos and worldview, fundamental in the way Cascudo worked the identity of his most important object: the Brazilian and northeastern man.

Key words: Popular Culture; Luís da Câmara Cascudo; Religiosity.



* **THADEU DE SOUSA BRANDÃO** é Sociólogo, Doutor em Ciências Sociais, Professor de Sociologia do Departamento de Agrotecnologia e Ciências Sociais da UFERSA (Universidade Federal Rural do Semi-Árido).

Introdução

Inserir-se dentro do plural pensamento de Luís da Câmara Cascudo sempre constitui tarefa árdua, pois a riqueza de sua obra vai além dos seus estudos folclóricos, abarcando também a etnografia, a antropologia, a história, a sociologia e a cultura popular, na medida em que, tentar localizar sua posição no cenário intelectual brasileiro é um dos principais desafios postos a quem aceita essa empreitada.

Vamos perceber que Cascudo sofreu forte influência da teoria sócio-antropológica anglo-americana, principalmente de James Frazer, Edward Tylor e Franz Boas (LABURTHE-TOLRA; WARNIER, 1997). No plano brasileiro, suas maiores influências foram seus contemporâneos Mário de Andrade e Gilberto Freyre (FERREIRA, 2008). Seus conceitos de cultura, de pesquisa de campo e sua metodologia de trabalho são, de certa forma, uma discussão com todos esses autores e suas teorias.

Mais do que preocupado com a diversidade cultural, Cascudo, assim como antes dele, Edward Tylor, preocupou-se com a igualdade existente na humanidade. A diversidade é explicada como o resultado da desigualdade de estágios existentes no processo de evolução. Assim, uma das tarefas da antropologia naquele momento histórico, seria a de estabelecer, em geral, uma escala de civilização, simplesmente colocando as nações europeias em um dos extremos da série e, em outro, as tribos selvagens, dispendo o resto da humanidade entre



Fonte: Acervo do Instituto Ludovicus – Casa de Câmara Cascudo (RN).

dois limites. Temos aí uma forte influência da escola evolucionista, marcante no pensamento do pensador potiguar.

Sofrendo forte influência de Franz Boas, Cascudo vai também atribuir à antropologia a execução de duas

tarefas: a) a reconstrução da história de povos ou regiões particulares; e b) a comparação da vida social de diferentes povos, cujo desenvolvimento seguiria as mesmas leis. Além disto, pautava-se na necessidade de comprovação, antes de tudo, a possibilidade dos dados poderem ser comparados. Mas, em lugar do método comparativo puro e simples, a equiparação dos resultados obtidos ocorreria através dos estudos históricos das culturas “simples” e da compreensão dos efeitos das condições psicológicas e dos meios ambientes (LABURTHE-TOLRA; WARNIER, 1997).

Importa observar que eram as investigações históricas — para Boas — que convinham para descobrir a origem deste ou daquele traço cultural e para interpretar a maneira pela qual ele toma lugar num dado conjunto sociocultural. Em outras palavras, Boas desenvolveu o particularismo histórico (ou a chamada Escola Cultural Americana), segundo a qual cada cultura segue os seus próprios caminhos em função dos diferentes eventos históricos que enfrentou. A partir daí a explicação evolucionista da cultura só tem sentido quando ocorre em termos de uma abordagem multilinear (LABURTHE-TOLRA; WARNIER, 1997).

Temos aqui, as principais influências que nortearam a formação etnográfica de Cascudo. Ele foi, o que poderíamos chamar, um homem plural. Sua formação, generalizada, desordenada e assistemática, produziu um tipo de intelectual que apareceu em vários locais do Brasil. Suas discussões sobre cultura popular, tradição, superstições, oralidade, folclore, etc., refletem essa formação teórica e analítica.

Dentro deste quadro rapidamente esboçado, procuramos apontar, dentro do universo cascudiano, como as categorias de *povo* e religiosidade, notadamente, *religião popular*, são pensadas enquanto formas de *ethos* e visão de mundo, fundamentais na forma como Cascudo trabalhava a identidade de seu objeto mais importante: o homem brasileiro e nordestino.

Dentro da tradição interpretativa e pensando cultura como uma teia de significados tecida pelo próprio homem, por *ethos*, compreenderemos o tom, o caráter e a qualidade de vida, seu estilo moral e estético e sua disposição, maneiras de agir, ética social que fazem parte de uma cultura, uma sociedade. E, por *visão de mundo*, entenderemos o quadro que um povo elabora das coisas como elas são na simples realidade, seu conceito da natureza, de si mesmo, da sociedade, seus aspectos cognitivos e existenciais. O *ethos* e a visão de mundo permitem compreendermos estilos de vida e formas de descrições do mundo. Em uma palavra, permitem dar conta das identidades sociais e culturais (GEERTZ, 1989, p. 143-144).

Partimos da seleção dos principais trabalhos do autor sobre religiosidade: Anúbis e outros ensaios (1951), Religião no Povo (1974), Prelúdio e Fuga do Real (1974a), Geografia dos Mitos Brasileiros (1976), Meleagro (1978) e Superstição no Brasil (2004a),

História de nossos gestos (2006), Contos tradicionais do Brasil (2001), Cinco livros do povo (1994) e no Dicionário do Folclore Brasileiro (2000)¹. Nestes, ficou patente que Câmara Cascudo possuía uma preocupação clara ao tratar da temática: mostrar a riqueza da tradição cultural brasileira e nordestina e sua importância na construção de um *ethos* e de uma visão de mundo típicos do homem comum, interiorano, popular. Isto é explicitado quando o autor narra episódios extraídos da memória oral popular. Para este homem comum “interessava o espírito divino nas entidades grupais dentro da igreja ou fora dela. O comportamento exprimindo a convicção íntima de uma ortodoxia hereditária. Em verdade vos digo que a imaginação não participa da minha narrativa” (CASCUDO, 1974, p. XV).

Cascudo vai mais além em seus estudos. Discorre através da história, tentando buscar a origem de certos comportamentos e superstições, mostrando como se desenvolveram ao longo do tempo e como aparecem no cotidiano popular. Aponta também como a tradição – enquanto cultura popular – conseguiu se impor sobre a modernidade: onde a “cultura popular, oral e anônima, modeladora do homem coletivo e do homem particular em sua silenciosa meditação, seguiu-se através do tempo, ministrada pela catequese cristã”. Deste modo, “esse corpo doutrinário é inalterável e resiste aos sucessivos reajustamentos

¹ A escolha das obras citadas não foi aleatória. Dado o universo abrangente dos textos de Luís da Câmara Cascudo (mais de 150 obras catalogadas), foram escolhidas por sintetizarem, diretamente, sua discussão sobre a temática abordada por este artigo. Outras, de cunho mais histórico e folclórico, por questões práticas apenas, foram deixadas de lado.

modernizantes” (CASCUDO, 1974, p. 06).

Assim, o etnógrafo potiguar foi construindo uma ideia de *religião popular* como algo que ao longo do tempo se consolidou pela tradição, na esfera do imaginário religioso, que retira do culto ortodoxo os elementos adaptáveis à devoção tradicional sob a superintendência da fé, onde a razão básica é o “tudo sempre foi assim”, onde o *povo*, tudo ouvindo e acreditando, nunca muda o que julga sagrado e correto por ter sido ciência dos antigos. Cascudo foi capturar nos relatos e histórias de vida esses elementos, através da oralidade popular, que engendrou um *ethos* e uma visão de mundo que ele apontou como característicos do *povo* brasileiro, em especial do homem e da mulher nordestinos.

Trilhamos também na perspectiva de pensar essa visão de mundo e *ethos* inseridas naquilo que Michel de Certeau chamou de *práticas comuns*, presentes “nas experiências particulares, as frequentações, as solidariedades e as lutas que organizam o espaço” onde essas práticas vão abrindo um caminho (CERTEAU, 1998, p. 35). Verdadeiros “esquemas de ação” do cotidiano, expressam “maneiras de fazer”, pondo em jogo uma “*ratio* ‘popular’, uma maneira de pensar investida numa maneira de agir, uma arte de combinar indissociável de uma arte de utilizar” (CERTEAU, 1998, p. 42).

Essas práticas se inserem também naquilo que Certeau denominou de “estratégias” e “táticas”. Aqui, apontamos os usos das *táticas* como instrumentos de ação cotidiana das pessoas, suas formas de agir em relação às estruturas do dia-a-dia (Estado, economia, etc.). São verdadeiras performances operacionais que

dependem da tradição e do conhecimento cotidiano. Como mostraremos mais adiante, as formas como o *ethos* e a visão de mundo daquilo que Cascudo chama de *povo* se alicerçam nessas táticas e práticas comuns da sua religiosidade.

Cascudo em branco e preto

Luís da Câmara Cascudo, filho de uma família tradicional, nasceu em 30 de dezembro de 1898 na cidade de Natal, capital do pequeno estado nordestino do Rio Grande do Norte. Após ter cursado medicina e depois, por questões financeiras, ter abandonado o curso, ingressa na Faculdade de Direito do Recife, onde graduou-se em 1928. Basicamente, produziu seus trabalhos no longo período de 1918 a 1981.

Começou sua atividade intelectual como colunista no jornal, de propriedade de seu pai, o Coronel Cascudo, "A IMPRENSA", publicando críticas literárias. Era colaborador de vários outros jornais de Natal, sendo na época o que hoje denomina-se, "articulista". Nesses jornais, manteve secções diárias, onde posteriormente, "estas secções seriam os germes de quase todos os seus livros, de sua obra de historiador, folclorista e antropólogo" (GICO, 1996, p. 35). Escreveu em jornais de grandes capitais brasileiras como o carioca "Diário de Notícias", e o paulista "O Estado de São Paulo", com artigos girando em torno de assuntos etnográficos e folclóricos. Participou também de vários jornais e revistas estrangeiros, estas últimas, sejam culturais, históricas, geográficas, de antropologia ou literárias. Estima-se que tenha escrito mais de 150 títulos, alguns desses com várias reedições.

Ocupou cargos no Governo Estadual como burocrata especializado, trabalhando inclusive como Consultor

Jurídico. Era professor de História do Colégio Atheneu, e por encomenda do governo, escreveu vários livros sobre esse tema, pelo qual ficou mais conhecido entre os seus conterrâneos. Leitor voraz, poliglota e com facilidade para conseguir livros importados, ele estava preparado para as discussões que iria articular posteriormente.

Participou – ativamente – da Sociedade Brasileira de Folclore, sendo o seu fundador (1941) e o seu primeiro presidente em sua secção regional (Natal). Assim como os seus colegas em outras regiões "criou esta sociedade dedicada ao estudo das 'coisas populares' por vir pesquisando sistematicamente a poesia, o canto e os costumes do Nordeste" (GICO, 1996, p. 37). Era também membro do Instituto Histórico e Geográfico do Rio Grande do Norte e da Academia Norte-Rio-Grandense de Letras a qual ajudou a fundar.

Enfim, Cascudo era um intelectual brasileiro do seu tempo. Um homem de província, hibernando com seus livros, um verdadeiro "pesquisador de gabinete", herdeiro da tradição europeia oriunda desde Frazer e Tylor. Fortemente ligado a sua origem e ao seu povo. Luís da Câmara Cascudo era efetivamente, um tipo-ideal do que se denominou como "intelectual regionalista" (VILHENA, 1996). Assim como os demais intelectuais deste gênero, ele se via amarrado ao seu *locus vivendi*. Mas, o que caracterizava mais ainda Cascudo com seus colegas de outras regiões era a busca de uma brasilidade nacional, ou seja, a constante busca de uma identidade nacional comum.

Cascudo, assim como tantos outros intelectuais, começou a sofrer por parte da então intelectualidade que se formava, principalmente na então

inicialmente fundada Universidade Federal do Rio Grande do Norte, a UFRN, no final da década de 1950 (e início da década de 1970 com a formação dos cursos de ciências humanas), uma espécie de preconceito acadêmico e metodológico, onde seus estudos eram tidos como conservadores e destituídos de método e crítica.

Cascudo não era um especialista. Isto porque, quando começou seu trabalho, em um momento histórico onde o campo intelectual mal começava seu processo de estruturação, se tornava difícil possuir uma dedicação especializada. Daí porque rondava, também, tanto pelo jornalismo, como pela docência e pela política, cultivando uma produção intelectual intermitente nos mais diversos campos.

A então "mentalidade acadêmica" que estava se formando, não conseguia admitir o tipo de pesquisa, que o autodidatismo e a independência em suas conceituações específicas que era uma marca tanto de Cascudo, como dos demais intelectuais regionalistas, preponderassem e recebessem o status de legítimas. Esse tipo de intelectual, pela chegada da Universidade aos centros regionais, estava chegando ao fim.

Nesse período anterior à afirmação da Universidade, não apenas o espaço para a atividade intelectual era necessariamente mais reduzido, como a própria elite local era menor, tornando mais estreitas as conexões pessoais entre seus membros e diminuindo a autonomia entre o campo intelectual e o político em comparação com a observada nos grandes centros. Também podemos destacar que esses intelectuais eram em geral funcionários públicos, onde este setor se tornava a principal fonte de trabalho, e como

atestou Renato Ortiz (1996), era seu principal mercado consumidor.

Isto posto, a alcunha de "intelectual regionalista" à Cascudo, não

nos parece desprovida de sentido. Os Institutos Históricos e as Academias de Letras locais permaneceram como referências básicas no plano institucional, principalmente no Nordeste. Cascudo encontrava nessas instituições o refúgio e a identificação que ele não possuía com a Universidade, ou seja, uma identidade que ele não tinha com uma instituição que se moldava conforme modelos especializados. Sua característica de um não especialista, fazia com que ele se sentisse um "outsider" dentro do modelo universitário posterior a 1960.

Neste ínterim, prosseguindo nossa discussão, no próximo segmento vamos mostrar como Cascudo articulou e trabalhou as categorias de religiosidade popular, povo e religião em sua etnografia.

Povo e religião popular em Cascudo

No conjunto das obras etnográficas de Luís da Câmara Cascudo que trabalham com a temática da religiosidade, todas supracitadas na introdução deste artigo, podemos perceber uma preocupação em mostrar como a tradição cristã e católica, associada às tradições de matriz africana e indígena, formaram uma visão de mundo própria do homem do povo.

Ao discorrer sobre a importância de suas coletas ao longo de quarenta anos de pesquisa nessa área, Cascudo



Fonte: Acervo do Instituto Ludovicus – Casa de Câmara Cascudo (RN).

comenta que foi através de suas conversas com pessoas do *povo* que conseguiu acumular a maior parte das informações que expõe.

Chama de *povo*, enfatizando seu respeito pela categoria:

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).

Desta forma, Cascudo fornece uma delimitação à sua própria ideia de *povo*, responsável pela reprodução dessa cultura oral estudada. Além disso, caracteriza esse *povo* como algo uniforme e heterodoxo nos assuntos da fé. Uniforme por concordar como um todo nos mesmos preceitos; heterodoxo, por nunca se sujeitar totalmente à ortodoxia dogmática católica, procurando sempre adaptar-se a esta ou a qualquer outra, ao seu modo peculiar. Para ele, "o homem do Povo é naturalmente discutidor, exceto nos assuntos da Fé religiosa. O íntimo e profundo oratório mental é devoção pessoal e solitária" (CASCUDO, 2004a, p. 366).

Quando reflete sobre a intervenção religiosa na vida mental do Povo, mostra como este se adaptou às exigências da fé. O fundamental era a satisfação aparente dos deveres cristãos, as obrigações ao culto, e não a vivência da doutrina. O homem do povo “não recorda seu mobiliário intelectual por achá-lo confortável e recordador do uso antepassado e familiar” (CASCUDO, 1974, p. 20). O *povo*, desconhecendo o Código Canônico, seguiria como se vivesse na Idade Média. O exemplo brasileiro seria expressivo dessa insubmissão devocional. Exemplos vários são mostrados ao longo das obras, quando Cascudo relata sobre os santos de devoção popular ou sobre o culto às almas do purgatório, por exemplo, todos à margem da dogmática oficial.

Seja partindo das catequeses efetuadas pelos pregadores seculares ou pelos conhecidos pregadores regulares – Frei Damião é o exemplo mais próximo a nós historicamente – as doutrinas de fé transmitidas por esses homens assumiriam um novo sentido ao serem transmitidas ao *povo*. Essas pregações (*penitential agite*) são tomadas em seu sentido enunciativo e mudariam de sentido após uma apropriação “tática” feita pelo *povo* que a escuta. Essas apropriações criaram novas condições de inteligibilidade onde cada palavra ou história, ou ainda mesmo um dogma, passam a ter um novo significado e criam um corpo e um lugar próprio na cultura popular (CERTEAU, 1998).

Enquanto astúcias, mobilidades, acomodações e performances sociais, essas táticas permitem uma adaptação das formas religiosas às necessidades cotidianas. Partindo de tradições, religiosas ou não, joga-se com os rituais e crenças, moldando-os para o contexto vivido. As variadas formas de

catolicismo popular são uma amostra destas acomodações. Pequenos rituais, santerias, bênçãos, superstições e outras formas, desautorizadas e até proibidas pela Igreja Oficial, surgem como elementos que permitem não apenas lidar com o dia-a-dia, mas sacralizá-lo quando necessário. Citamos os casos, descritos por Cascudo da “Refeição aos cachorros” (CASCUDO, 2004a) ou do “Velório de Anjinho” (CASCUDO, 1951).

Nesse processo, a tradição católica fundamentou uma “mentalidade” característica do *povo*. Cascudo aponta esse fato e mostra que vários fatores ao longo dos séculos foram essenciais para essa formação. Compara o brasileiro do *povo* 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, 2004a, p. 346).

E seria esse tipo de elemento que constituiria um verdadeiro mosaico residual das restrições vividas, mantenedor do esmalte unificador do catolicismo popular, que iria construir uma visão de mundo própria de nossa tradição secular. Uma das bases construtoras desse mosaico, são as tradições europeias que, no Brasil, aportaram em uma literatura popular medieval e quinhentista, através das novelas populares como “Donzela Teodora”, “Roberto do Diabo”, “Princesa Magalona”, “Imperatriz Porcina”, “João de Calais” e o mais

famoso de todos, “História do Imperador Carlos Magno e dos Doze Pares de França” (CASCUDO, 1994).

Para Cascudo, nem o indígena, nem o negro, iriam contribuir, da mesma amplitude e forma, para essa formação religiosa. Tanto um quanto o outro, por motivos parecidos. Seu argumento que a catequese cristã não conseguira atingi-los. Os primeiros pela rebeldia constante; os segundos por ser necessidade básica de apenas manter o corpo obediente e produtor. Assim, teria cabido aos lusitanos aqui vindos, com seu ideário dominante, formatar a base da sustentação religiosa e moral da nova terra. 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 temerosas de tempestades e rumores insólitos no escurão da noite equinocial” (CASCUDO, 1974, p. 03). Apesar das negativas, o português não estaria apenas no sangue e na língua, mas constituiria uma permanente-motora no mecanismo da mentalidade brasileira.

A persistência da religião católica no Brasil atravessou todas as camadas da sobrevivência politeísta e da superstição da magia terapêutica segundo o etnógrafo potiguar. O sincretismo religioso seria prova cabal. Na colônia, o que se observava “não era a moral prática e menos a justiça de Deus aclamada pelos missionários e pregadores ardentes”, para com os degredados, “mas a lógica utilitária falava outra linguagem fora do púlpito e altar” (CASCUDO, 2004a, p. 356). Assim, nas necessidades cotidianas, o que prevalecia era a utilidade imediata da fé: “o colono defendia os privilégios eclesiásticos porque eram refúgios aos seus excessos, abrindo-se à sombra

protetora para a serena impunidade” (CASCUDO, 2004a, p. 357).

Para Michel de Certeau (1996) essa utilidade imediata da fé nasce exatamente da necessidade do povo de criar, a partir de discursos estratégicos (no caso, o discurso oficial da Igreja Católica – *regula fidei*) que concedem dentro de si, brechas para se produzir um discurso tático (a própria religiosidade em suas manifestações). Formalizam-se, assim, as práticas religiosas cotidianas (e as gerais) onde as astúcias, mesmo na religião, moldam e remoldam, um *ethos* e visão de mundo peculiares.

Mesmo entre o clero, ocorreu também fenômeno parecido, no que se refere a uma adaptação ética e cotidiana. Os sacerdotes seculares não iam às missões. Ficavam no ritmo embalador das redes. Missa rápida, sossego, vênias nas ruas, talher nas famílias abastadas, jogando o xadrez e trunco nas tardes lentas e calorentas. A Inquisição, tão temida no além-mar, nunca morigerou costumes habituais – salvo, raras exceções – tolerados em todos os setores da população.

Mesmo a *confissão auricular*, sacramento revitalizado pelo Concílio de Trento (1545-1563), não interrompia os vícios, que possuíam uma lógica custodiante. Jamais, entre o homem ou a mulher do *povo*, nos informa Cascudo, apareceu caso de consciência e dolorosos escrúpulos limitadores do saboroso acesso aos frutos proibidos pela exegese e dogmática católica.

Isto posto, “sem a intervenção minuciosa e suspicaz do clero na vida mental, lenta e coerente, do Povo, foi possível a herança intocada de receitas e conceitos para julgar as ocorrências do cotidiano” (CASCUDO, 2004a, p. 359). Sem interferir muito, a Igreja permitiu

que fosse disseminada uma tradição secular que, embora pautada no catolicismo, lhe fugiu do controle, formando uma mentalidade moralmente flexível, quando comparada com a Europa e atomizada em valores tradicionais.

Aliado a essa, digamos, plasticidade no controle, surgiria aquilo que podemos considerar a mais sincrética das religiões brasileiras: a Umbanda. Apesar da negativa anterior do papel secundário do indígena e do africano, Cascudo lança um olhar especial para essa forma *sui generis* de religiosidade. Ele a denomina como “Catimbó”, *magia branca*, termo comum ainda utilizado em algumas regiões do Nordeste brasileiro. Em *Meleagro*, vemos o primeiro grande esboço etnográfico de Luís da Câmara Cascudo no que se refere à descrição da religiosidade popular *in loco*, onde ele relata suas idas aos terreiros de Natal, junto com o poeta Mario de Andrade em 1928, que aproveitou a ocasião para “fechar o corpo” (CASCUDO, 1978, p. 15).

O catimbó seria então uma forma de religiosidade que traz em seu bojo elementos dos cultos africanos ligados ao Candomblé, elementos das pajelanças do culto da Jurema indígena e do catolicismo popular. Cascudo a denomina de feitiçaria branca, ligado às curas medicinais, ao trato do cotidiano, onde se tenta conter as desgraças diárias ou obter benesses queridas. Esconjurando o mal e pedindo o bem, o catimbó sintetiza a religiosidade escondida, presente em todos os cantos

do Brasil, mas nunca admitida. Negra e indígena em sua essência, permanece como um elemento identitário da *religião popular*, subscrita e relegada às periferias (ASSUNÇÃO, 2006).

Percebemos na obra de Cascudo, diante do exposto, a categoria básica de religião popular. Importou, ao mesmo tempo, mostrar aquilo que ele compreendia como *teologia popular*. Neste sentido, a teologia seria um processo de incorporação do numinoso às limitações do entendimento material, submetido aos falíveis órgãos da recepção, sensitivos demais para perceber essa meta-realidade. Para o povo, Deus não deve dar satisfação a ninguém:



Câmara Cascudo em sua biblioteca em Natal, Rio Grande do Norte

Fonte: Acervo do Instituto Ludovicus – Casa de Câmara Cascudo (RN).

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. Expressa-se no infinito acervo rotineiro, divulgando o julgamento divino para os atos humanos. (...) O Povo sem cerimônia alguma, limita a sabedoria metafísica sem humilhação para a precariedade da cogitação humana. **Só quem sabe é Deus! Acabou-se!** (CASCUDO, 1974, p. 171)².

Cascudo percebe que a interpretação popular para os fenômenos se dá pela aceitação *ipso-facto* dos fenômenos sem explicação para o imediatismo da logicidade tradicional. A *religião popular* baseia-se, então, nesse remetimento para as divindades celestes, sua compreensão do mundo e,

² Negrito original da citação.

principalmente, seu destino e sua sorte. O *povo* não possuiria uma fé indagadora, inquieta, intermitente. Não haveria uma curiosidade modificante ou dúvida infiltradora. Seria isso essa *teologia popular*: “não alude ao que crê porque considera bastante para a vida o cabedal guardado na memória. (...) Não se sente humilhado pela ignorância porque lhe denuncia ter alcançado a fronteira imperscrutável da suprema ciência, definitiva mas incognoscível” (CASCUDO, 1974, p. 174).

Ao mesmo tempo, essa *religião popular* é parte de uma sabedoria do senso comum, pautada não em uma racionalidade instrumental, mas em um conjunto de representações e saberes que passam, por exemplo, por uma série de causos e contos que apontam caminhos, valores morais, visão e mundo e um *ethos* próprio. Como no caso do conto, de caráter universal, “Quem tudo quer, tudo perde”, que nos ensina que até os desejos mais imediatos devem ser idealizados e requeridos com inteligência e sabedoria (CASCUDO, 2001, p. 265).

Corroborando com o discutido acima, em seu conhecido *Dicionário do Folclore Brasileiro*, *apud* João Hélio Mendonça, Cascudo traz o seguinte verbete para *religião*:

Folclore e religião caminham constantemente juntos. Um catolicismo tradicional, rural, impregnado de conteúdos e expressões populares existiu e existe no país. A unidade religiosa que se firmou aqui, desde o início da colonização, condicionou e favoreceu o estabelecimento de um catolicismo como expressão religiosa dominante, inteiramente acomodada e penetrando, com seus valores, todos os setores da vida social. É o catolicismo das festas cíclicas, das homenagens aos santos

padroeiros, nas principais praças das cidades, dos folguedos, das rezas e das rezadoras, das novenas coletivas, do pieguismo da piedade familiar, das romarias, das devoções e de muitas outras práticas ou expressões religiosas que identificam o nosso calendário folclórico com a própria religião (CASCUDO, 2000, p. 581-582).

Os homens do *povo* amariam os ditos sentenciosos, sínteses da longa duração íntima (CASCUDO, 2004). Não os comenta nem justifica. Visível a intenção moral. Dito é a frase de caráter axiomático, sincera e curta. “Foi dito e feito!”. A *paremiologia popular*, em maior percentagem, é um código de ética do comportamento. 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 cotidiana.

Cascudo constata que essa visão de mundo livra o *povo* da constante inquietação dos intelectuais. Para o *povo* não há mistério, só constatação. O etnógrafo justifica o constante bom-humor popular nesse ponto, pois ao contrário do *povo*, o intelectual não pode transferir para Deus a solução dos problemas inconfessáveis, constatando-se a inquietação triste dos homens de letras. Afinal, para o povo, “Deus está vivo!” (CASCUDO, 1974a).

Ao debruçar-se para o estudo do cotidiano religioso, Cascudo analisa também que os gestos denunciavam a força da tradição ao serem reproduzidos no cotidiano religioso (CASCUDO, 2006). As orações na igreja ou em casa, públicas ou privadas, dirigiam-se ao céu por intermédio de posições físicas tradicionais que a todos pareciam condicionar. “O cerimonial mantido no tempo é uma secessão de gestos

simbólicos estereotipados pela convenção. Toda festa pública é um conjunto de formalidades. Constituindo-lhe a própria finalidade” (CASCUDO, 1974, p. 162), onde a imposição dos gestos apropriados continuaria em um certo imperativo categórico da intenção reverente aos deuses ou aos homens vitoriosos. Mostra Cascudo que o *povo* reproduziria, teimosamente, aspectos tradicionais para o seu cotidiano, formando um estilo de vida (*ethos*) caracteristicamente tradicional.

Há de verdade o Povo, mantendo, proporcional à utilidade mágica, esse patrimônio da mímica oblacional, rara, mas viva nos exemplos constatados vulgarmente. É uma presença arcaizante na fidelidade minoritária e teimosa do lado das modificações contemporâneas. Umas e outras cumprem a missão votiva ao intérprete humano. Todas têm a sua lógica incomunicável e evidente (CASCUDO, 1974, p. 163).

A moral popular seria a moral do Antigo Testamento, onde presidiria a lógica da reciprocidade na base da convivência. Os direitos cresciam relativamente à extensão da autoridade, onde o pai de família era um suplente de Deus. A mãe reinava, mas governava unicamente os afazeres domésticos. É ouvida, mas nem sempre atendida. É a justificativa de uma lógica hierárquica e patriarcal. Neste sentido, esses elementos marcam a visibilidade de valores culturais que apontam toda uma visão de mundo, patriarcal, hierarquizada e tradicional, que aponta um *ethos* justificador de certo padrão comportamental pautado nesses valores.

Considerações finais

Encontramos na obra voltada aos aspectos da religiosidade popular, notadamente aquelas dedicadas à tradição, à superstição e à cultura

popular, uma certa categorização de *religião popular* que aparece bastante fragmentada por todo o conjunto, mas que pode ser percebida na leitura do todo.

Essa noção de religião popular em Luís da Câmara Cascudo pode ser compreendida como algo que ao longo do tempo se construiu pela tradição popular, através de suas representações, retirando do culto ortodoxo católicos, principalmente, os elementos adaptáveis e que permitiam uma explicação das coisas e uma vivência cotidiana. Neste sentido, formam-se um *ethos* e uma visão de mundo pautadas nessa tradição, que se impôs, até certo ponto, sobre certas tendências modernizantes, apresentando-se enquanto “táticas” de adequação do homem do *povo* à vida.

Essa *religião popular*, além de fomentar a tradição, reitera-a, justifica-a e, de certa maneira, a consagra. Mesmo com o advento da modernidade, ela sobreviveria nos contos, nos causos, nas superstições, nos gestos, nas práticas e nas crenças ainda mantidas vivas, nas entrelinhas e sombras das religiões oficiais. Sua sobrevivência expressa um *ethos* e visão de mundo característicos, heterodoxos, maleáveis, arcaizantes, formuladores de “táticas cotidianas” e moldados pela tradição, mesmo com o advento de outras formas religiosas que combatem as “superstições” (como o pentecostalismo).

Uma crítica que pode ser válida para algumas obras de Cascudo, mas que, ele repara em outras, é uma certa miopia do etnógrafo quanto ao papel das matrizes indígenas e africanas quanto às suas contribuições, na mesma amplitude e forma, para a formação religiosa brasileira. Embora afirme isso em boa parte de suas obras específicas sobre religião (como em *Religião no Povo*, 1974 e *Superstição no Brasil*, 2004a),

Cascudo se redime com a magistral Meleagro (1978), onde os elementos formadores do Catimbó são postos em destaque.

Enfim, ao mesmo tempo em que Cascudo foi capturar, esse *ethos* e visão de mundo, já reiteradamente discutidos aqui, cabe ainda lembrar que sua análise enquadra-se em sua categorização de intelectual regionalista, preocupado, em suas obras em apontar e discernir as características indenitárias, marcadamente tradicionais, do *povo* brasileiro, em especial do homem e da mulher nordestinos, a busca de uma brasilidade nacional enquanto uma identidade nacional comum.

Referências

ASSUNÇÃO, Luiz de Carvalho. **Reino dos Mestres**: a Tradição da *Jurema* na Umbanda Nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Anúbis, e outros ensaios**: mitologia e folclore. Rio de Janeiro: Edições O Cruzeiro, 1951.

_____. **Cinco livros do povo**. 3ª edição. João Pessoa: Editora Universitária, 1994.

_____. **Contos tradicionais do Brasil**. Ilustrações de Poty. 16ª Edição. Rio de Janeiro: Ediouro, 2001.

_____. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. São Paulo: Global, 2000.

_____. **Geografia dos Mitos Brasileiros**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1976.

_____. **História de nossos gestos**. São Paulo: Global, 2006.

_____. **Locuções Tradicionais no Brasil**. São Paulo: Global, 2004.

_____. **Meleagro**: pesquisa do catimbó e notas da magia branca no Brasil. 2ª edição. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1978.

_____. **Prelúdio e Fuga do Real**. Natal: Fundação José Augusto, 1974a.

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

_____. **Superstição no Brasil**. São Paulo: Global, 2004a.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**: 1. Artes de fazer. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 1998.

FERREIRA, José Luiz. **Gilberto Freyre e Câmara Cascudo**: entre a tradição, o moderno e o regional. Natal: PPGL/CCHLA/UFRN, 2008 (Tese de Doutorado). (*mimeo*).

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara-Koogan, 1989.

GICO, Vânia de Vasconcelos. **Luís da Câmara Cascudo**: Bibliografia Comentada 1968/1995. Natal, EDUFRN, 1996.

LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. **Etnologia-Antropologia**. Tradução de Anna Hartmann Cavalcanti. Revisão da tradução de Jaime A. Clasen. Revisão técnica de Antônio Carlos de Souza Lima. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

ORTIZ, Renato. **A Moderna Tradição Brasileira**. São Paulo; Brasiliense, 1996.

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

VILHENA, Luís Rodolfo Os Intelectuais Regionais: Os estudos de folclore e o campo das Ciências Sociais nos anos 50. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. n. 32, ano 11, 1996. p. 125-149.

Recebido em 2015-06-08
Publicado em 2015-10-14